



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA ÉTICA DE SCHOPENHAUER COMO APERTURA AL OTRO

Tesis que presenta Jesús Carlos Hernández Moreno
para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Asesora de tesis Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera

México D.F.

Octubre 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi hermanita Diana Leticia Hernández Moreno, recientemente liberada del sueño de la vida, porque su vida fue corta pero su recuerdo permanecerá junto al mío.

A mis padres Jesús Hernández Flores y María de los Ángeles Moreno Rábago por haberse arriesgado a afirmar la voluntad en mí y por todo lo demás.

A mi hermano Fernando Alejandro Hernández Moreno.

A mi hermana María Sonia Hernández Moreno.

A mi hermano Enrique Hernández Moreno.

A mi hermano José Alberto Hernández Moreno.

Los amo a todos.

Agradezco infinitamente a la Doctora Rebeca Maldonado el tiempo y la paciencia que dedicó a este trabajo.

Al profesor Doctor Enrique Dussel por entusiasmarme con su pasión por la Filosofía.

A Reyna Yuridia Peña Barquera por apoyarme durante tantos años.

A mi amigo de Ixmiquilpan el profesor Miguel Barquera.

Al mundo entero a pesar del dolor inherente a él.

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 2 |
| Capítulo primero. La voluntad como esencia del mundo | 10 |
| <i>1.1 El mundo visto como representación</i> | 11 |
| <i>1.1.1 La relación sujeto - objeto</i> | 11 |
| <i>1.1.2 El objeto y las condiciones necesarias para su posibilidad: T, E y C. ...</i> | 13 |
| <i>1.2 El mundo como voluntad</i> | 16 |
| <i>1.2.1 La búsqueda de lo oculto: el significado de la representación</i> | 16 |
| <i>1.2.2 El cuerpo: acceso a la voluntad</i> | 18 |
| <i>1.2.3 El cuerpo del sujeto frente a las demás representaciones</i> | 20 |
| <i>1.2.4 La irracionalidad de la voluntad: la voluntad al margen del PRS</i> | 23 |
| <i>1.2.5 La reflexión: camino a la cosa en sí. La unicidad de la voluntad</i> | 25 |
| <i>1.2.6 La voluntad y sus manifestaciones. La causa, el estímulo y el motivo ...</i> | 28 |
| <i>1.2.7 La metafísica schopenhaueriana</i> | 31 |
| <i>1.2.8 La guerra cósmica: la finalidad interna y la finalidad externa</i> | 33 |
| Capítulo segundo. La ética: el desvanecimiento de las fronteras del yo | 41 |
| <i>2.1 El principio de individuación: condición de posibilidad del egoísmo y del dolor del mundo</i> | 42 |
| <i>2.2 Formas schopenhauerianas de enfrentar a la voluntad</i> | 46 |
| <i>2.2.1 La afirmación de la voluntad</i> | 46 |
| <i>2.2.2 La negación de la voluntad y el papel de la reflexión</i> | 49 |

| | |
|--|-----|
| 2.3 La ética schopenhaueriana | 53 |
| 2.3.1 <i>La ética bajo la lupa de Schopenhauer</i> | 53 |
| 2.3.2 <i>El mal habita en(tre) nosotros: los móviles antimorales de las acciones humanas</i> | 56 |
| 2.3.3 <i>Criterio schopenhaueriano para determinar acciones de valor moral</i> . | 59 |
| 2.4 La compasión: fundamento único de la ética | 61 |
| 2.4.1 <i>La compasión como único móvil moral auténtico</i> | 61 |
| 2.4.2 <i>Las acciones morales surgidas de la compasión: la justicia y la caridad</i> | 64 |
| 2.4.3 <i>Los “buenos” y los “malos”: la diferencia ética de los caracteres</i> | 66 |
| Capítulo tercero. La fundamentación metafísica de la compasión y la preocupación por el otro | 70 |
| 3.1 La compasión como el fundamento de la ética o como supresión de las barreras del yo y de los límites individuales | 72 |
| 3.2 La fundamentación metafísica de la ética | 78 |
| 3.2.1 <i>Visión general del fundamento metafísico de la ética</i> | 78 |
| 3.2.2 <i>La compasión y el problema del yo y del no-yo</i> | 85 |
| 3.2.3 <i>La fuerza del dictum tat twam asi en la ética de la compasión</i> | 90 |
| 3.2 La ética schopenhaueriana y su preocupación por el otro | 95 |
| Conclusiones | 101 |
| Bibliografía | 105 |

Que todos los seres vivos
permanezcan libres de dolores.

Oración hindú

INTRODUCCIÓN

Ningún animal pasa cerca de otro animal muerto, de su especie, sin experimentar cierta inquietud.

Rousseau

El mundo se presenta como un escenario donde el dolor y la miseria son los únicos elementos que lo componen. Así, la historia humana se vuelve una narrativa de guerras de pueblos contra pueblos, de hermanos contra hermanos y, por lo mismo, los libros centrales de cualquier cultura exaltan los triunfos que ésta lleva a cabo sobre otras culturas, detallando la destrucción del enemigo como manifestación de grandeza y de orgullo. Por su parte, las historias particulares nos hablan también de luchas que van desde los parricidios, matricidios, filicidios, etc. hasta las guerras internas que conducen al suicidio. Los seres humanos están, pues, envueltos, desde el inicio de su existencia, en una guerra contra todo buscando, con esto, mantenerse en la vida. La causa de esto es el sujeto, el yo: el yo es el fundamento de la historia y de la guerra. Así, el otro ocupa

solamente el lugar del medio o del obstáculo que impide al yo llegar al fin deseado que, siempre, desde la postura del yo, es la conservación del sí mismo¹.

Nuestra historia es, pues, la historia del egoísmo. Ante tal historia la pregunta necesaria es la pregunta por la ética, ya que resulta sorprendente que la humanidad no haya perecido aún, es decir, ¿cómo es posible que los individuos puedan subsistir cuando tienden hacia su propia destrucción? La pregunta por la ética podríamos plantearla de la siguiente manera: ¿el ser egoísta, que es el individuo, puede reducir su hambre de saciarse a sí mismo para voltear a ver al otro y actuar en favor de él?

El ser humano se quiere a sí mismo, el otro no le importa en lo más mínimo, el otro es otro, es algo que no tiene relación alguna con él a no ser de competencia o de utilidad, eso le dicta su razón. El otro no es, pues, más que el obstáculo que posibilita o imposibilita al yo lograr llegar a la plenitud de ese amor por sí mismo. De aquí que el otro no sea más que un enemigo, que el otro sea lo que debemos evitar. Ésta es la lógica del egoísmo. Así, la guerra de un pueblo contra otro pueblo, está justificada; la dominación, la exclusión, la pobreza de los pueblos, el machismo, el robo de órganos, el secuestro, etc., no son más que los resultados inherentes a este modo de concebir el mundo. Pero ante esta realidad, la pregunta inicial sería ¿realmente el otro es un estorbo, un enemigo, un obstáculo que me impide subsistir? ¿El otro no es igualmente digno de conservar su existencia así como yo quiero conservar la mía? Pues bien, de estas preguntas surge el problema de esta tesis: lo que pretendemos en esta tesis es preguntarnos sobre el otro, preguntarnos sobre la ética. Nuestra tesis abarcará este problema en Schopenhauer, puesto que, a nuestro parecer, Schopenhauer es un filósofo

¹ El sí mismo es, bajo la luz de la razón, la razón misma del yo actuante. No obstante, como veremos a lo largo de la tesis, el sí mismo, tras el velo de la ilusión creado por el principio de individuación, es la voluntad, una voluntad inherente y constituyente de todos los individuos, una voluntad idéntica en todos.

que se preocupa fuertemente por la ética. Su filosofía, su ética, es, pues, para nosotros, una apertura al otro.

En la historia de la Filosofía occidental, Anaximandro abre la puerta a la guerra como constitutivo esencial de la naturaleza, a la lucha de los contrarios, ya que, según él, las cosas son contrarias y al igual que el día y la noche, “pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”². Es decir, para que el día pueda estar presente, necesariamente ha hecho injusticia a la noche puesto que esta última ha desplazado a la primera. Sin embargo, como todas las cosas están insertadas dentro del ritmo del universo, de su esencia, que es, según Anaximandro, τὸ ἀσπεῖρον, la noche regresará a la presencia desplazando al día, con lo cual habrá tomado venganza ante la injusticia que el día había cometido con ella. No obstante, el día esperará recuperar fuerzas para levantarse en contra de la noche porque ahora, esta última, es la que ha cometido injusticia contra el día. Como se puede ver, Anaximandro retrata un universo que está en constante cambio por lo que ocasiona que sus elementos se violenten entre sí, se cometan injusticia, se hagan guerra.

Continuando la línea histórica estándar de la filosofía occidental, en Éfeso aparecerá en el siglo VI a. C. probablemente el más genial de los filósofos presocráticos³: Heráclito. Éste explícitamente decía que Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστίν, es decir, que la guerra es el padre de todas las cosas. Con él, más que con Anaximandro, nacerá la concepción filosófica de la guerra eterna entre los individuos.

² Eggers Lan, Conrado. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 1978, p. 129.

³ Sobre los filósofos presocráticos pueden consultarse los tres tomos de Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos. Así como la obra de Kirk et al. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.

Tras Heráclito vendrán muchos autores más que sostendrán una tesis similar. En la Grecia antigua tenemos, por ejemplo, a Empédocles, quien, en su concepción del mundo, introduce la guerra eterna de los principios naturales como generadora de todas las cosas:

Un doble relato te voy a contar: en un tiempo ellas (las raíces⁴) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser uno; dúplice es la génesis de los seres mortales y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras por la acción del odio de la Discordia. Así, en la medida en que lo uno ha aprendido a desarrollarse a partir de lo múltiple y la pluralidad surge de nuevo de la división de lo uno, de la misma manera nacen y no tienen una vida estable. Y en la medida en que jamás cesa su continuo intercambio, así también existen inmóviles siempre en su ciclo.⁵

Así varios autores más hasta que, en el siglo XVII aparece en Inglaterra Thomas Hobbes. Éste atribuye la tesis de la guerra eterna a los seres humanos. Con esto se observa claramente que el problema planteado por los presocráticos abarcaba el orden universal, la naturaleza de todas las cosas pero que, en los principio de la modernidad europea el problema dejó de ser metafísico y se convirtió en político, esto es, la reflexión sobre la guerra como el motor del universo se aplica ahora a los Estados, los individuos que componen los Estados y su principal motor: la economía.

Hobbes decía que los seres humanos, por naturaleza, tienden a la guerra. De ahí que vea a los seres humanos como los máximos enemigos que el ser humano pueda encontrarse en la naturaleza: *homo homini lupus*. Bastará con mostrar una breve cita de él pero con un fuerte contenido de su idea de ser humano para mostrar lo dicho: “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan

⁴ Empédocles llama raíces a los elementos materiales que constituyen el universo: agua, tierra, aire y fuego. Cfr. Kirk et al. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, p. 408.

⁵ *Ibíd.* 409.

en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos”⁶. Con esto nos quiere decir que el ser humano solamente deja de actuar con la violencia y el egoísmo que le son naturales debido a que el Estado le atemoriza con sus castigos, pues de no haberlo creado, la especie humana estaría extinta, ya que se hubieran matado todos contra todos.

El panorama que nos pinta esta línea de la historia de la filosofía occidental es el de un mundo basado en la guerra, de un mundo donde los individuos están todos en contra de todos⁷. Schopenhauer no es la excepción puesto que él, al modo en que lo hacían los presocráticos, concibe al mundo como una guerra eterna de una voluntad, que es la esencia de todos los individuos, consigo misma. Pero a pesar de todo esto, al buscar el fundamento de la posibilidad de la ética, descubre a la compasión: ésta última es la única vía capaz de detener la intensa guerra de todos contra todos porque mediante ella el individuo se reconoce como no-distinto del otro. En otras palabras, para Schopenhauer, la voluntad está enemistada consigo misma porque el principio de individuación la muestra, como fenómeno, distinta de sí misma. Este principio engendra en los individuos, como veremos en la tesis, el egoísmo. Sin embargo este egoísmo, a la luz de la esencia de todos los fenómenos, es infundado: es una ilusión la que genera el principio de individuación al mostrar lo que es idéntico como distinto de sí mismo. La compasión es lo contrario del egoísmo y es el móvil natural y auténtico capaz de detener la guerra eterna ya que, mediante la compasión, el yo se descubre como igual al otro, suspendiendo, aunque momentáneamente, al principio de individuación.

⁶ Hobbes, Thomas. *Leviatán*, México, FCE, 1980, p. 102.

⁷ La guerra debe entenderse no sólo como el enfrentamiento armado entre conjuntos de seres humanos, sino como el movimiento natural del universo.

Schopenhauer sabe que los sabios occidentales no estarán muy dispuestos a aceptar su ética de la compasión porque están encerrados en la razón. Pero él muestra, como veremos a lo largo de la tesis, a la razón como ella es. El ser humano es, ante todo, cuerpo y la mente es sólo una facultad de él. Así, no obstante no haber sido el primero en darse cuenta de este principio, sí ha sido quien mejor lo ha desarrollado en Occidente. Pues, en la tradición oriental, principalmente de la India, su libro central *Los Vedas*, ha puesto de manifiesto desde hace varios miles de años, la identidad de las criaturas, la comunión del todo; en tres palabras, *tat twam asi*; con ello nos enseñan que ante todo individuo que se presente debemos recordar que tú eres eso, significado del *dictum* Veda y que al interpretarlo como diferente ha enseñando que ante todo individuo que se presente ante nosotros como diferente caemos en la ignorancia.

Además de encontrar la ética de Schopenhauer respaldo en la tradición hindú, encuentra sustento en la modernidad occidental: nos dice “mi fundamentación tiene a su favor la autoridad del mayor moralista de toda la época moderna: pues tal es, sin duda, J. J. Rousseau, el profundo conocedor del corazón humano, que no sacó su sabiduría de los libros sino de la vida, y que no destinó su doctrina a la cátedra sino a la Humanidad”⁸.

Así pues, Rousseau, antes que Schopenhauer, se había dado cuenta que “la razón engendra el amor propio y la reflexión la fortifica”⁹. En su obra *Discurso sobre el origen de la desigualdad* nos dice, al hablar sobre la diferencia entre el estado de naturaleza y el estado civil de los seres humanos, que el mayor avance de la razón implica mayor

⁸ Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 270.

⁹ Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social * Discurso sobre las ciencias y las artes * Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 1987, p. 125.

sufrimiento en el individuo.¹⁰ Es decir, encuentra que el aumento de vicios y de imperfecciones entre los seres humanos es posibilitado por la razón. No obstante, y esto es lo que más nos interesa resaltar de Rousseau, descubre que,

hay además otro principio del cual Hobbes no se ha percatado, y que habiendo sido dado al hombre para dulcificar en determinadas circunstancias la ferocidad de su amor propio o el deseo de conservación antes del nacimiento de éste, modera o disminuye el ardor que siente por su bienestar a causa de la repugnancia innata que experimenta ante el sufrimiento de sus semejantes [...] Hablo de la piedad [...pues] de esta sola cualidad derivánse todas las virtudes sociales que [...] quiere disputar a los hombres. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad misma son, bien entendidas, producciones de una piedad constante, fijada sobre un objeto particular.¹¹

Es decir, Rousseau ve en la naturaleza de los seres humanos el elemento necesario para parar el egoísmo y la crueldad humanas: la piedad.

Regresando al autor en el cual está basada nuestra tesis, Schopenhauer muestra a la compasión como la única fundamentación que puede tener la ética.

La compasión, única vía para destruir los muros del egoísmo, nos lleva a descubrir al otro. Es decir, la ruptura del yo, el lograr salir de él y poder sentir al otro, es posible solamente mediante el reconocimiento del dolor: el dolor es la vía que posibilita la aparición de la compasión.

Resumiendo la presente tesis, nos proponemos hacer una exposición general sobre el sistema schopenhaueriano para, tras esto, exponer su ética mostrando la importancia

¹⁰ Rousseau lo dice en las siguientes palabras: “cuál de las dos, la vida civilizada o la natural, está más sujeta a hacerse insoportable a los que gozan de ella. No vemos casi a nuestro alrededor más que gentes que se lamentan de su existencia, y aun muchas que se privan de ella tanto cuanto de ellas depende, siendo apenas suficiente la reunión de las leyes divinas y humanas para contrarrestar este desorden. Pregunto si jamás se ha oído decir que un salvaje en libertad haya pensado siquiera en quejarse de la vida y en darse la muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo, de qué lado está la verdadera miseria. Nada, por el contrario, hubiese sido tan miserable como el hombre salvaje deslumbrado por las luces de la inteligencia, atormentado por las pasiones y razonando sobre un estado diferente del suyo.” *Ibíd.* 122.

¹¹ *Ibíd.* 123-124.

que la compasión tiene en ella. Es decir, pretendemos explicar la filosofía de Schopenhauer como un desenmascaramiento del egoísmo al punto que lo último real existente es la identidad entre los individuos; posición que posibilita la ética. Así, la ética de Schopenhauer es, pues, para nosotros, una apertura al otro.

El problema del otro en Schopenhauer nos parece muy importante porque, de él, se pueden derivar actitudes éticas, basadas en la compasión como reconocimiento de la identidad de individuos tras los engaños de la razón, necesarias en la actualidad como la disminución del dolor del otro y con ello la responsabilidad ética, política, social y ecológica. En conclusión, nuestra tesis pretende postularse como un grito ante la necesidad de una ética que responda a las necesidades de la humanidad basándose en la responsabilidad por la vida y en la búsqueda del menor dolor posible en los seres vivos.

Con la presente tesis no pretendemos agotar ni la filosofía de Schopenhauer ni su ética, ni mucho menos el problema del otro, sino que queremos situarnos en la discusión del otro como defensores de una ética de la compasión.

La tesis está escrita en tres capítulos. El primero expone la visión general de Schopenhauer sobre el mundo señalando, en primer lugar, lo que Schopenhauer entiende por mundo como representación para, de ahí, pasar al mundo como voluntad. En el segundo capítulo exponemos la ética de Schopenhauer de manera general mostrándola como posibilidad del desvanecimiento de las fronteras del yo. Por último, en el tercer capítulo, expondremos la fundamentación metafísica del fenómeno de la compasión destacando la preocupación por el otro.

I. LA VOLUNTAD COMO ESENCIA DEL MUNDO

La pregunta por el mundo surge ante la sorpresa que nos ocasiona todo aquello que vemos y que nos atemoriza, todo aquello que nos es ajeno. Schopenhauer, a la pregunta ¿qué es el mundo? responde dualistamente: el mundo es representación y voluntad. Esto se puede constatar en el título de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*.

En este capítulo nos interesa exponer lo que es, según Schopenhauer, la esencia del mundo, el ser del mundo, lo real, lo único existente, lo que subyace a todo y nunca cambia: la verdad del mundo. Pero antes de ello revisaremos brevemente el mundo como representación. Es decir, en este capítulo expondremos la metafísica schopenhaueriana partiendo de su teoría del conocimiento. Así, la pregunta fundamental sería, precisamente, ¿el mundo será solamente representación? Esto es, ¿se podría, cuando menos, filosóficamente, pensar al mundo de otra forma que como representación? Schopenhauer descubre que sí: el mundo puede ser visto como voluntad. Schopenhauer comienza su teoría del conocimiento¹² diciendo ‘qué es el mundo’ para después pasar al ‘cómo es el mundo’.

¹² Desde la epistemología schopenhaueriana, esto es, desde la construcción del mundo como representación es que puede llegarse a comprender el mundo en su forma originaria, primera y “real”, el mundo como voluntad. Sólo a partir de su teoría del conocimiento se puede saltar a su metafísica y, de ahí, a su estética y a su ética.

Expondremos, pues, cómo llega Schopenhauer al descubrimiento de la voluntad así como el modo en que ésta se manifiesta en el mundo objetivo: expondremos cómo y por qué propone Schopenhauer el mundo como voluntad.

1.1 El mundo visto como representación

1.1.1 La relación sujeto-objeto

Schopenhauer desde el inicio de su obra capital nos dice qué es el mundo para el sujeto: “El mundo es mi representación”¹³. Esto se puede verificar debido a que todo ser capaz de conocer se encuentra en relación inmediata con el mundo en tanto que ese mundo se le presenta y se vuelve, en él, representación. Por tanto ‘el mundo es mi representación’ es una verdad válida para todos los seres que conocen, aun cuando sólo el ser humano es capaz de llegar a ella por medio de la conciencia reflexiva y abstracta. ‘El mundo es mi representación’ encierra la dicotomía sujeto-objeto, ya que el mundo es un objeto para el que lo conoce, es decir, para quien se lo representa, esto es, para el sujeto, pues “[...] el mundo entero [...] sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación.”¹⁴ Es decir, el sujeto no ve ni un sol, ni una estrella, ni un árbol sino solamente su representación. Por lo tanto, la existencia del mundo, al estar condicionada por el sujeto, “seguirá dependiendo siempre de este primer ojo que se abrió, aun cuando fuera de un insecto”¹⁵. Por esto es que “[...] hemos de rechazar

¹³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Dos tomos. Barcelona-Madrid, FCE-Círculo de lectores, 2003, p. 85, § I.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibíd.* p. 113, § 7.

absolutamente esa realidad del mundo externo que el dogmático explica como independiente del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está eternamente condicionado por el sujeto [...]. Mas no por ello es mentira ni ilusión”¹⁶, es el correlato del sujeto ya que se necesita de la relación de ambos para la existencia del mundo, pero este último, al ser sólo representación, “precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia”¹⁷. Por lo tanto, desde la perspectiva de la representación, el sujeto y el objeto se encuentran dentro de una relación tal que si uno desapareciera el otro también lo haría puesto que sin objeto no hay sujeto y sin sujeto no hay objeto. Así, debido a que la representación es siempre representación de un objeto en un sujeto, el mundo como representación sólo puede ser posible en tanto que se dé la relación sujeto-objeto. Es decir, en palabras de Schopenhauer,

[...] el mundo como representación [...] tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, y a través de dicha forma la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones [...]¹⁸.

De todo esto resulta que la relación sujeto-objeto es la condición de posibilidad del mundo como representación. Sin embargo, debemos resaltar una diferencia entre los dos componentes esenciales del mundo como representación: mientras que el sujeto es “aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie”¹⁹, el objeto es representado en el sujeto y, por esto, conocido. Así, solamente puede haber representación²⁰ en el sujeto²¹.

¹⁶ *Ibíd.* p. 97, § 7.

¹⁷ *Ibíd.* p. 113, § 7.

¹⁸ *Ibíd.* p. 87, § 2.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Debemos recordar que “representación” quiere decir que un objeto se hace presente en el sujeto.

²¹ Nos dice Schopenhauer en la página 87, § 2: “el mundo como representación [...] tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables”, con lo que exige que solamente en la relación de ambos, sujeto y

El mundo como representación está, pues, compuesto por dos mitades necesarias sin las cuales éste no podría existir. Estas mitades son el objeto y el sujeto. Así, reitero, el objeto, cuya forma es el espacio y tiempo, se presenta en la pluralidad; mientras que el sujeto, al estar fuera del espacio y del tiempo, está, por esto mismo, fuera de la pluralidad porque él, al ser el portador de estas estructuras, es la condición de la pluralidad misma.²²

1.1.2 El objeto y las condiciones necesarias para su posibilidad: tiempo, espacio y causalidad

El mundo como representación es un mundo inteligible, de ahí que todo lo que lo constituye está relacionado y no puede escapar a la representación. Así, todo lo que lo constituye, que son los objetos que se representan en el sujeto, puede ser explicado.

Todos los objetos del mundo, según Schopenhauer, se fundamentan o existen en virtud del principio de razón suficiente. Este principio también es principio de existencia del ente. Ahora bien, el principio de razón suficiente, según Schopenhauer, tiene una cuádruple raíz²³, esto es, se presenta en cuatro formas diferentes: causalidad²⁴, argumentación lógica²⁵, determinación matemática²⁶ y la ley de motivación²⁷.

objeto, pueda ser posible. En la página 108, § 7 lo dice más claramente: “no hemos partido del objeto ni del sujeto, sino de la *representación*, la cual entraña y presupone ambos términos”.

²² Se observa claramente la fuerte influencia que ejerce Kant en la filosofía de Schopenhauer. De hecho, este último nos dice en su introducción a *El mundo como voluntad y representación* que “la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento elemental queda presupuesto en lo aquí presentado” (p. 68).

²³ Este tema fue tratado por Schopenhauer primeramente en su tesis doctoral: Arturo Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998.

²⁴ A causa a B.

²⁵ A puede implicar la verdad de B.

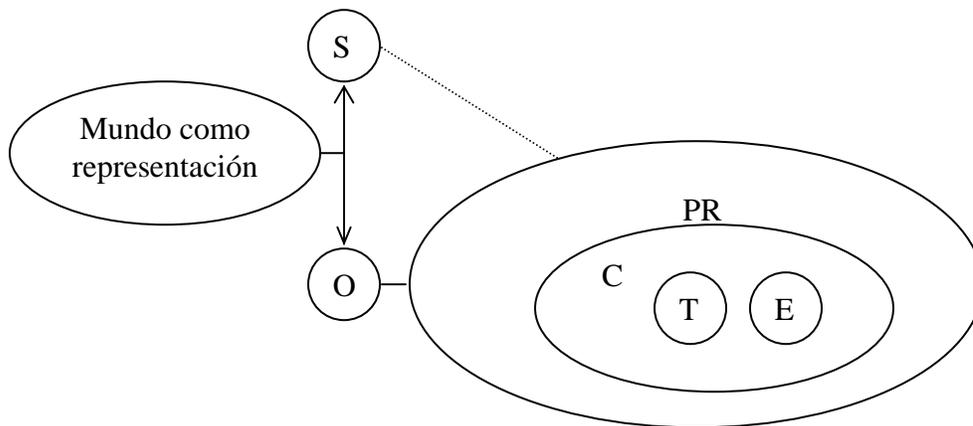
²⁶ A puede ser una determinación o una explicación matemática de B.

²⁷ A puede ser un motivo y B la acción motivada.

Sólo puede haber representación en el sujeto si está presente la otra parte que la posibilita: el objeto. Éste último se encuentra, como hemos dicho, bajo el imperio del principio de razón. Ahora bien, éste mundo representable presupone ciertas estructuras necesarias para su existencia. Estas estructuras son el espacio y el tiempo, las cuales, a su vez, también están siempre regidas por la ley de causalidad, que sería otro modo de nombrar al principio de razón suficiente. Por lo tanto, todo el mundo como representación sólo es posible al cumplirse las estructuras señaladas por el principio de razón, esto es, darse en el tiempo²⁸ y espacio, y estar regido por la causalidad. Por esto mismo, el objeto se encuentra presente en la multiplicidad, como se mencionó más arriba, y nunca es “el objeto” sino que siempre son objetos. El tiempo es sucesión y el espacio presencia y, al encontrarse el objeto dentro del tiempo y el espacio, en tanto que es objeto, puede causar, a su vez, otro(s) objeto(s). Por esto es que el objeto se presenta en la pluralidad. Pero también la existencia del objeto es relativa: existe un objeto debido a que otro objeto lo causó y a su vez ese objeto causará a otros objetos desapareciendo, así, éste.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la relación sujeto-objeto es la condición necesaria y suficiente para que el mundo como representación sea posible; por su parte, el principio de razón impera sobre los objetos, por lo cual los objetos sólo pueden ser tales en tanto que se encuentran dentro de las estructuras que supone el principio de razón que son, como dijimos el tiempo, el espacio y la causalidad.

²⁸ El tiempo “es [...] la más simple de [las estructuras]” del principio de razón suficiente. “Dentro del tiempo cada instante sólo es tal en cuanto haya aniquilado al momento que le precede, a su padre, para verse aniquilado él mismo a su vez con igual premura”. *Ibíd.* p. 89, § 3.



En donde

S – sujeto,
 O – objeto,
 PR – principio de razón,
 C – causalidad,
 T – tiempo y,
 E – espacio.

Es decir, el tiempo y el espacio son estructuras necesarias para que sea posible la causalidad, la cual constituye al principio de razón y a su vez éste se manifiesta como la condición de posibilidad de la existencia del objeto. Pero esto ocurre en tanto que el objeto está relacionándose con el sujeto: ambos, objeto y sujeto, constituyen al Mundo como representación.

Por último, cabe señalar que, al ser el sujeto el único capaz de representación, el objeto, que es representación en el sujeto, sólo puede ser conocido por él. Y el modo mediante el cual conoce el sujeto, es el principio de razón suficiente. Por lo tanto, toda forma de conocimiento o representación está sometida al principio de razón suficiente.

Hasta aquí sólo se ha hablado del mundo como representación, es decir, aquel mundo que se nos presenta mediante la experiencia. Sin embargo, la búsqueda no se queda en esa estructuración del mundo de la experiencia mediante la razón pues ¿será el

mundo solamente representación? ¿Se podría ver al mundo de otra manera? En otras palabras, ¿existe otra manera de ser del mundo? Se vuelve necesario indagar si hay algo más allá de lo que la razón nos muestra. La respuesta de Schopenhauer es afirmativa: lo que está más allá de la razón es la esencia del mundo, la cual subyace a todos los fenómenos y se llama voluntad.

1.2 El mundo como voluntad

1.2.1 La búsqueda de lo oculto: el significado de la representación

Schopenhauer nos ha dicho que el mundo es representación. Y que toda representación es siempre representación de un sujeto. Pero sujeto y objeto no pueden entenderse por separado ya que la condición de posibilidad del mundo como representación es la relación de ambos. Sin embargo, Schopenhauer se pregunta: ¿sólo existirá la representación? Esto es, ¿existe la posibilidad de que las cosas sean otra cosa además de representación? Y descubre que sí. Pero esto sólo es posible después de haberse preguntado por el significado de la representación.

Queremos averiguar el significado de esas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces²⁹.

²⁹ *Ibíd.* p. 187, § 17.

La respuesta afirmativa a esta pregunta mostrará la esencia de la presencia³⁰. Si no existiese tal esencia, el mundo todo, en tanto que sólo sería representación, vendría a ser un sueño insustancial, una pasarela de fantasmas que nos aterran en la siempre noche del mundo. La pregunta nace de la búsqueda del significado de la representación: ¿acaso el mundo será sólo representación? Y si el mundo no sólo es representación, entonces ¿qué otra cosa es? ¿Qué subyace a la representación y es diferente de ella? La respuesta de Schopenhauer es la voluntad.

Pues bien, el significado de las cosas, la esencia de los fenómenos, no puede ser encontrada, según Schopenhauer, como se la ha estado buscando, esto es, en las representaciones, viendo sus relaciones y sus comportamientos³¹ pues “nunca se llegará a la esencia de las cosas *desde fuera*”³² porque de esta manera “uno se asemeja a quien circunda un castillo buscando en vano una entrada y se hiciera por de pronto una idea general sobre las fachadas”³³. Es decir, se estaría buscando la esencia del mundo en el mundo que está regido por las leyes de los fenómenos, de las representaciones y, si tal esencia de los fenómenos existiera, ella misma no sería fenómeno. Por lo tanto, para llegar a la esencia del mundo se necesita partir de otro lado: si desde fuera, desde el exterior de los objetos, es decir, en las representaciones, no hemos podido hallar la esencia, entonces debemos buscarla por otro camino, esto es, desde dentro de las representaciones mismas. Es decir, querer acceder a la esencia de las cosas desde fuera de

³⁰ La presencia es aquello que aparece ante el sujeto, es decir, que es objeto en tanto que se representa en el sujeto y que está sometido, necesariamente, por el principio de razón suficiente. Para esto, ver el apartado anterior.

³¹ Así trabaja la ciencia. Pero ésta se queda solamente en la superficie de las cosas, estudia sus relaciones, las leyes que rigen el mundo fenoménico mas no el de la cosa en sí.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

ellas es lo mismo que, como hemos dicho, ante un castillo impenetrable³⁴, pintarle puertas falsas con la idea de que, haciéndolo, podemos entrar y conquistar lo inconquistable.

¿Cómo podemos, pues, entrar al castillo si sólo tenemos representaciones? Es decir, como sujetos que somos, sólo percibimos representaciones; entonces ¿cómo podemos acceder al centro de los objetos si sólo los percibimos como representaciones, y con las cuales sólo percibimos los objetos en su superficie, esto es, desde afuera?

1.2.2 El cuerpo: acceso a la voluntad

Schopenhauer descubre que no se necesitan puertas para entrar al castillo puesto que estamos dentro de él: si el investigador sólo fuera puro sujeto de conocimiento entonces le sería imposible ir al interior de las representaciones. Sin embargo, no sólo es sujeto sino que también es cuerpo, es un cuerpo. Y ese cuerpo es, también, un objeto, una representación. Por lo tanto, estamos en nuestro cuerpo y, desde éste, podemos iniciar la investigación sobre la esencia de la representación, de los fenómenos, esto es, la búsqueda del modo esencial y original del ser del mundo, distinto del conocido mundo como representación.

El sujeto que investiga está en un cuerpo y ese cuerpo aparece ante él, en tanto que sujeto, como representación. El sujeto se descubre en un cuerpo, por esto se ve a sí mismo como un individuo. Para él, ese cuerpo le es conocido de la misma manera en que le es conocido cualquier otro objeto. Su cuerpo y cada acto de su cuerpo es un objeto que se representa en él. “Este cuerpo es para el puro sujeto cognoscente en cuanto tal una

³⁴ Recurriendo a la metáfora recién citada, véase cita 33.

representación como cualquier otra”³⁵. Así, la pregunta por el significado de las representaciones tomaría otra forma, esto es, ¿somos solamente representación? La respuesta de Schopenhauer es radical: no. Nuestro cuerpo es movido a actuar por deseos, nuestro cuerpo quiere y actúa, nuestro cuerpo es voluntad. Es decir, el investigador,

[...] por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra voluntad³⁶.

Por lo tanto, sé que mi cuerpo es otra cosa además de representación: mi cuerpo es voluntad y lo sé porque yo soy mi cuerpo. Es decir, para Schopenhauer, lo que no es representación es, siguiendo a Kant, cosa en sí, esto es, lo que está más allá del fenómeno. De aquí que muchas veces hable de ella equiparándola con la voluntad. Sin embargo, aunque esto pudiera parecer contradictorio no lo es porque claramente nos dice que la cosa en sí kantiana no puede ser conocida y la voluntad, como cosa en sí, tampoco. La voluntad, según Schopenhauer, es una verdad por antonomasia. En otras palabras, la cosa en sí, la voluntad, no puede ser conocida porque el principio de conocer sólo es válido dentro del mundo como representación y la esencia de las representaciones escapa a ese mundo: ese mundo es objetivación de ella. Por lo tanto, no podemos conocerla como ella es sino solamente podemos pensarla, reflexionar sobre ella. Lo que podemos conocer es sólo su objetivación. Así, sólo vemos en el cuerpo cómo se objetiva: vemos al cuerpo fenomenizando su querer, su voluntad. De ahí que los actos de mi voluntad y los actos de mi cuerpo son la misma cosa.

³⁵ *Ibíd.* p.188, § 18.

³⁶ *Idem.*

El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: una de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es sino el acto de la voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición³⁷.

Debemos repetir que la voluntad en tanto que cosa *en sí* no puede ser conocida³⁸. Sin embargo, sí podemos conocer nuestra voluntad cuando ésta se objetiva porque, entonces, viene a ser representación. Es decir, a la cosa en sí no puedo conocerla sin embargo puedo sentirla al objetivarse en los actos de mi cuerpo, mas no puedo percibirla en sí misma³⁹. “[...] Si el mundo corpóreo debe ser algo más que nuestra mera representación, entonces hemos de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hallamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad.⁴⁰” De hecho, “[...] el cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, tiene que ser mi voluntad misma, en tanto que ésta es objeto intuitivo, una representación de la primera clase.”⁴¹

1.2.3 El cuerpo del sujeto frente a las demás representaciones

El cuerpo del sujeto se presenta ante él como representación y como voluntad, pero los demás objetos se le presentan sólo como representaciones, pues

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibíd.* 200.

³⁹ Schopenhauer sabe que hablar de la voluntad como algo que nos es conocido es peligroso puesto que no puede conocerse como esencia que es, es decir, no puede ser conocida ya que no se somete al principio de razón. De aquí que la voluntad es la esencia del mundo que se conoce pero, ella misma, en sí, no puede ser conocida. No debemos olvidar que lo que Schopenhauer está haciendo es metafísica.

⁴⁰ *Ibíd.* 194, § 19.

⁴¹ *Ibíd.* 196, § 19.

[...] en la consciencia de cada cual, la representación del propio cuerpo se diferencia de todas las otras, por lo demás enteramente iguales a ésta, en lo siguiente: el cuerpo se presenta a la consciencia de un modo radicalmente distinto que se designa con la palabra *voluntad* y precisamente este doble conocimiento que tenemos del propio cuerpo nos informa sobre sí mismo, sobre su hacer o moverse por motivos, así como también sobre su padecer debido a influencias externas, en una palabra, sobre lo que es al margen de la representación, o sea, sobre lo que es *en sí* [...] ⁴².

Esta percepción dual de nuestro cuerpo es el puente que nos posibilita ir de afuera hacia adentro, así, mediante ella, lo que descubre Schopenhauer es la clave para poder descifrar la esencia, ya no sólo de nuestro cuerpo, aunque en él encontramos la clave, sino del mundo. La pregunta sobre la esencia de las cosas vuelve a transformarse: ¿todos los objetos son como mi cuerpo, es decir, duales? En otras palabras ¿todos los objetos son representación y a la vez (manifestación de la) voluntad? De estas preguntas surgen dos posibilidades: O bien yo soy dual, esto es, sólo yo tengo esencia (voluntad), que es la posición a la cual Schopenhauer llama egoísmo teórico⁴³; o bien todos los objetos son análogos a mi cuerpo, es decir, son representación a la vez que son manifestaciones de la misma voluntad. Lejos del egoísmo teórico, Schopenhauer concluye que “[...] si el mundo corpóreo debe ser algo más que nuestra mera representación, entonces hemos de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hallamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad [...]”⁴⁴. Así, si hay algo que subyace al mundo como representación es el mundo como voluntad. Por lo tanto, la esencia de los objetos no puede ser otra que la voluntad.

⁴² *Ibíd.* p. 191, § 18.

⁴³ El egoísmo teórico, señala Schopenhauer, es muy difícil de refutar. Sin embargo nadie en su sano juicio (por sentido común) afirmaría tal cosa. Y nos dice que si existieran tales defensores de ese egoísmo, no serían dignos de atención filosófica sino de atención médica (de terapia) y se les encontraría, no en la filosofía sino en los manicomios.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 194, § 19.

Resumiendo, en nosotros el sujeto se descubre en un cuerpo y, por esto mismo, puede descubrir que ese cuerpo se presenta ante él de dos maneras, esto es, como representación (igual que los demás objetos se nos presentan) y a la vez como voluntad. De aquí se deduce que, si un objeto, el cuerpo, es representación y es voluntad, entonces todos los demás objetos pueden también ser representación y voluntad. Por lo tanto, se concluye que si el mundo es algo más aparte de representación tiene que ser voluntad, ya que la esencia del fenómeno que es nuestro cuerpo es la voluntad y la esencia de todos los demás fenómenos también es la voluntad.

El descubrimiento más grande de la filosofía de Schopenhauer fue la voluntad ya que ella viene a descifrar el enigma de la esencia del mundo. Pero si ahora preguntáramos si acaso existe algo además de representación y voluntad, Schopenhauer nos respondería que “[...] al margen de la voluntad y la representación no hay nada que nos sea conocido ni nos resulte pensable”⁴⁵. Por lo tanto, concluimos que todo el mundo es tanto voluntad como representación. Y sabemos esto ya no por el principio de razón suficiente, sino porque el objeto que es el cuerpo del investigador es voluntad y todos los demás objetos tendrían que serlo. Es decir, el encontrar un objeto que nos muestre ser otra cosa más que representación implicaría que todos los objetos pueden ser como ese objeto. Tal objeto dual lo encuentra cada uno en su cuerpo por lo que se concluye que todos los demás objetos son como ese objeto, esto es, tanto representación como voluntad. Por lo tanto, todos los objetos son manifestación de la misma voluntad. Para mostrar la voluntad en los demás objetos, Schopenhauer nos dice que

[...] la voluntad también es activa sin conocimiento alguno. El pájaro que acaba de cumplir un año no tiene ninguna representación de los huevos para los cuales construye un nido; ni la joven araña de la presa para la que teje una tela; ni la

⁴⁵ *Ibíd.* p. 193, § 19.

hormiga-león de la hormiga para la cual excava por primera vez una cavidad; la larva del ciervo-volante mordisquea el orificio de la madera en donde tendrá lugar su metamorfosis y ese agujero abultará el doble, si se trata de un escarabajo macho, que si se trata de un ejemplar hembra, para hacer sitio en el primer caso a los cuernos de los que todavía no tiene representación alguna. En esta conducta de esos animales resulta obvio que, al igual que en el resto de sus actuaciones, la voluntad está activa; pero se trata de una actividad ciega que ciertamente se ve acompañada de conocimiento, mas no está guiada por él.⁴⁶

1.2.4 La irracionalidad de la voluntad: la voluntad al margen del principio de razón suficiente

¿Qué es la voluntad? Para responder necesitaríamos hacer uso del principio de razón suficiente pero éste sólo rige sobre representaciones y la voluntad se encuentra al margen de éstas. Por lo tanto, no podemos definirla porque al intentar hacerlo la estaríamos convirtiendo en un objeto más, cosa que de ninguna manera es, pues

[...] el concepto de *voluntad* es el único, entre todos los posibles, que *no* tiene su origen en el fenómeno, *ni* en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la consciencia más inmediata de cada cual, en la que éste reconoce a su propio individuo y simultáneamente a sí mismo, conforme a su esencia, inmediatamente, al margen de cualquier forma e incluso sin distinguir entre sujeto y objeto, ya que aquí convergen lo cognoscente y lo conocido.⁴⁷

Sabemos de la voluntad porque nuestro cuerpo nos habla de ella. Sin embargo, la voluntad en cuanto el en sí del mundo no podemos conocerla pues sólo sabemos de ella al objetivarse en nuestros actos en determinado lugar y tiempo precisos, por lo que, al no ser objeto, no recae dentro del dominio del principio de razón suficiente. Así, la voluntad escapa a toda forma de explicación racional porque no tiene razón de ser, es irracional: “[...] la voluntad en cuanto cosa en sí está fuera del ámbito del principio de razón bajo

⁴⁶ *Ibíd.* p. 203, § 23.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 200, § 22.

todas sus formas y, por consiguiente, carece absolutamente de transfondo alguno, aunque cada una de sus manifestaciones esté sometida al principio de razón; además está libre de toda *pluralidad*, aunque sus manifestaciones dentro del tiempo y el espacio sean incalculables; ella misma es una⁴⁸.

La voluntad en sí y los actos de la voluntad difieren en tanto que la primera no puede ser conocida mientras que los actos de ella, al ser actos volitivos que se presentan en nuestro cuerpo, nos son conocidos. Pero, entonces ellos ya no son la voluntad en sí sino objetivaciones (manifestaciones) de ella. Por lo tanto, lo único que podemos conocer de la voluntad son sus objetivaciones, sus manifestaciones pero nunca a ella en sí misma. Solamente las manifestaciones de la voluntad pueden ser explicadas y ese conocimiento que se tiene de ellas radica en el tiempo y el espacio, y todo lo que sucede en el tiempo y el espacio es causado por algo, ya sean motivos, estímulos o meras causas naturales; y, por esto mismo, esas objetivaciones caen ya dentro del imperio del principio de razón suficiente.

La voluntad, pues, en tanto que cosa en sí, no podemos conocerla racionalmente porque escapa a toda forma de conocimiento racional. De ahí que lo poco que podemos saber de ella nos viene del hecho de que la sentimos inmediatamente en nuestro cuerpo⁴⁹.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 201, § 23.

⁴⁹ Para Schopenhauer el conocimiento, como hemos visto en el apartado anterior, no tiene la primacía en la existencia. La razón se encuentra subordinada al mundo de la experiencia. La voluntad impera en el mundo y una cosa superficial y menor como la razón no tiene porqué confundir la esencia de las cosas.

1.2.5 La reflexión: camino a la cosa en sí. La unicidad de la voluntad.

Por medio de la reflexión vemos que mi cuerpo es, por una parte, representación y entonces es como los demás objetos en tanto que son representaciones. Pero, si también es voluntad, entonces todos los demás objetos, si son como mi cuerpo, son, por eso mismo, también voluntad. Es decir, solamente derivado de la doble constitución de mi cuerpo el que los demás objetos tienen una constitución similar a la mía.

Ahora bien, si yo soy voluntad y esa voluntad se manifiesta en mi cuerpo y todos los demás objetos son voluntad y esa voluntad se manifiesta en sus cuerpos, ¿no será la misma voluntad, como cosa en sí, la que se encuentra presente en todas las representaciones sólo que manifestándose de distintas maneras? Pues bien, debido a que la voluntad, en tanto que cosa en sí, no está sometida a la individuación, entonces vemos que no existen voluntades en sí, sino que la esencia de todas las cosas, de todos los objetos⁵⁰, es la misma. En otras palabras, la voluntad tiene el carácter de unicidad. Es decir, aun cuando en el mundo como representación vemos que todos los objetos (el sol, la luna, las estrellas, las piedras, las plantas, los animales, el ser humano, etc.) se presentan como diferentes entre sí, en tanto que voluntad ya no son diferentes:

[...] todo esto se tiene por diferente sólo en el fenómeno, pero ha de reconocerse como algo idéntico conforme a su esencia íntima, como aquello que le es conocido de inmediato mejor y con mayor familiaridad que cualquier otra cosa, eso que, allí donde sobresale más claramente, se llama *voluntad*. Este uso de la reflexión es lo único que permite dejar de seguir estando apegados al fenómeno y nos transporta hacia la *cosa en sí*. Fenómeno significa representación y nada más; toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto* es *fenómeno*. Pero *cosa en sí* es únicamente la *voluntad*; en cuanto tal no es por ello representación, sino algo

⁵⁰ Como Schopenhauer lo dice, entendemos por objeto, fenómeno y representación, la misma cosa, pues el objeto es siempre para un sujeto y se le aparece (es fenómeno) en su conciencia como representación.

radicalmente distinto de ella; es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la manifestación, la visibilidad, la *objetivación*.⁵¹

Schopenhauer afirma que sentimos en la conciencia la inmediatez del cuerpo sin necesidad de intuirlo y que tal cuerpo es la mediación necesaria para intuir los objetos externos a nosotros. Sin embargo, también esos objetos que intuimos no son otra cosa más que manifestaciones de la voluntad. Es decir, por medio del conocimiento llegamos a concluir que los objetos son fenómenos bien diferenciados unos de otros, esto es, son individuales, ya que están, precisamente, sometidos al principio de individuación⁵². Sin embargo, mediante la reflexión vislumbramos que tales fenómenos, en su esencia inmediata, no son más que la misma cosa: todos son voluntad (en tanto que espacio-temporales son voluntad objetivada). De esta manera se ha hecho, mediante la reflexión, el tránsito de la representación (los fenómenos) a la voluntad (la cosa en sí). Por lo tanto, concluimos que el mundo posee una realidad dual: como cosa en sí, es voluntad y, objetivamente, esto es, como fenómeno, es representación. Ambos son dos modos íntegros de ser del mundo: desde una perspectiva, el mundo es totalmente representación y desde la otra perspectiva es totalmente voluntad.

Antes de continuar es necesario recordar que lo que Schopenhauer está designando con el nombre de voluntad⁵³ es incognoscible porque el conocimiento es conocimiento de causas y, por eso, impera solamente en los fenómenos, esto es, en el mundo como representación. De ahí que las ciencias como la física y otras ciencias

⁵¹ *Ibíd.* p. 198, § 21.

⁵² El principio de individuación establece que cada objeto es él mismo y es diferente a los demás. Es decir, el vaso es un individuo porque no es el otro vaso así como no es una piedra, ni una mano, ni ninguna otra cosa. Cada cosa es un individuo bien determinado y diferenciado de las demás cosas.

⁵³ Schopenhauer utiliza el término 'voluntad' como cosa en sí porque es lo más inmediato, lo que se encuentra en el interior de los objetos y no puede ser representado.

(principalmente la etiología) hablen de fuerzas. Lo que se pretende decir con el término 'fuerza' es algo que realmente rebasa toda forma de acercamiento. Por eso es que Schopenhauer elige el término 'voluntad' ya que la 'fuerza' nos es totalmente ajena mientras que la voluntad la sentimos inmediatamente en nuestro cuerpo.

Schopenhauer subordina el concepto de fuerza a su concepto voluntad. Esto lo hace con la finalidad de hacer ver que las fuerzas, en realidad, no son más que objetivaciones directas de la voluntad. Es decir, Schopenhauer opta por el concepto de voluntad debido a que ese concepto es el único que surge de nuestra conciencia interna y no de las representaciones, esto es, que no se obtiene de los fenómenos sino de nuestro propio ser interno. Al contrario, el concepto de fuerza se obtiene de los fenómenos: la etiología nos lleva en un camino de causa-efecto que no conduce a la esencia de los fenómenos. Sin embargo, no debemos olvidar que las ciencias se ubican al nivel del fenómeno y las fuerzas se presentan en el mundo fenoménico de manera constante, de ahí que se les llame también leyes naturales. Como fuerza entendemos a la gravedad, a la impenetrabilidad, a la electricidad, etc., sin embargo estas fuerzas, totalmente desconocidas, actúan siempre en los fenómenos, las observamos y deducimos del modo en que actúan y se presentan en ellos. En otras palabras, la gran diferencia entre las fuerzas y la voluntad radica en que las fuerzas se obtienen desde fuera de los fenómenos mientras que a la voluntad la descubrimos dentro de ellos. Por lo tanto, las fuerzas no son otra cosa más que un modo de ser de la voluntad, es decir, una manifestación de la voluntad: lo interno se manifiesta en lo externo.

Regresando a la unicidad de la voluntad, vemos que en el mundo, en tanto que es representación, actúa el principio de individuación y, por eso, los fenómenos se presentan

en la multiplicidad viniendo a ser tantos que, considerados en el tiempo y el espacio, tienden al infinito. Sin embargo, desde la perspectiva del mundo como voluntad, ésta, debido a que no se encuentra sometida al principio de individuación, esto es, de que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, siempre es una, por lo que en todos los fenómenos, en tanto que son manifestaciones de la voluntad, subyace una misma esencia: la voluntad.

1.2.6 La voluntad y sus manifestaciones. La causa, el estímulo y el motivo

Si bien, la voluntad se encuentra en todos los fenómenos, el ser humano es la manifestación de ella en donde tiene, por así decirlo, conciencia de sí misma.

Por medio del conocimiento, los animales pueden moverse a actuar, es decir, se pueden conocer los motivos que llevan a actuar a la voluntad, ya que las afecciones del cuerpo son también de la voluntad, aunque sólo el dolor y el placer la afectan directamente.

Schopenhauer realiza un recorrido por las diferentes manifestaciones de la voluntad, yendo desde la más perfecta hasta la más imperfecta, desde el ser humano hasta los objetos inorgánicos. Lo hace con la finalidad de mostrar que la voluntad se manifiesta de diferentes maneras y, sin embargo, es siempre la misma.

El ser humano pertenece al género animal pero se distingue de los demás animales por ser la más acabada manifestación de la voluntad: es él el que puede llegar a pensar sobre ella. Los animales y los seres humanos son manifestaciones de la misma voluntad y son afectados por los motivos, sólo que en los animales la voluntad actúa ciegamente

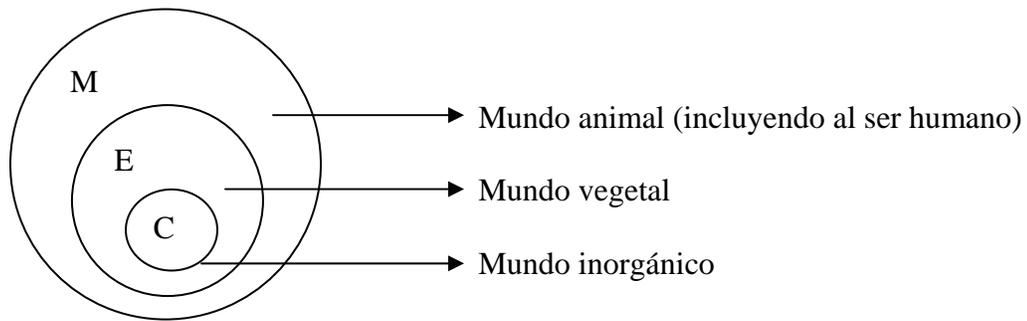
mientras que el ser humano tiene conciencia de ella. Así, el ser humano como el caracol construye su casa, pero mientras que el ser humano conoce los motivos para hacerlo, el caracol la hace ciegamente, pues también tiene sus motivos pero no los conoce, no tiene conciencia de ellos.

Según Schopenhauer existen tres formas distintas de incitadores de los fenómenos y estos incitadores actúan desde y sobre la voluntad. Mediante ellos, también se manifiesta la voluntad, es decir, su objetivación se ve obligada a actuar de acuerdo con la fuerza que actúa en ella. Esos incitadores son:

- Los motivos (en los animales, incluyéndose al ser humano),
- los estímulos (en las plantas) y
- las causas (en el mundo inorgánico)⁵⁴.

El conjunto de los fenómenos se ordena en tres géneros donde los superiores van subsumiendo a los inferiores, es decir, la manifestación más perfecta de la voluntad va subsumiendo a la anterior. Así, en el mundo inorgánico solamente se presentan las causas. Pero, ascendiendo al siguiente nivel (que sería el mundo vegetal), vemos que las plantas actúan por estímulos y, sin embargo, en ellas también actúan las causas que afectaban al nivel más bajo, aunque, por esto, no distintivamente. Y, por último, llegamos a los animales: estos tienen tanto causas como estímulos, pero presentan, como distintivo suyo, a los motivos. Sin embargo, estos motivos no afectan ni a las plantas ni al mundo inorgánico.

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.* P. 204.



El círculo más pequeño representa a la simple causa, la cual afecta sólo al mundo inorgánico. El círculo medio representa a los estímulos pertenecientes más al mundo vegetal y, sin embargo, en ese mundo se presentan tanto estímulos como causas. Y, por último, el círculo más grande representa a los motivos que pertenecen, privativamente a los animales. Sin embargo ese círculo contiene a los otros dos círculos, es decir, el mundo animal subsume en sí mismo tanto a los estímulos como a las causas.

Mediante analogías, Schopenhauer muestra que los estímulos y las causas, al igual que los motivos, son voluntad porque, al ser nuestro cuerpo objetivación de la voluntad y al ser esa objetivación de la voluntad provocada por motivos, si las plantas también son manifestaciones de la voluntad pero ellas no son afectadas por motivos sino por estímulos, entonces, también los estímulos son voluntad. Por tanto, como las plantas, al igual que todos los demás objetos, son manifestaciones de la voluntad, entonces todo estímulo es voluntad. Lo mismo ocurre con la causa, es decir, una piedra es afectada por las simples causas (gravitación, electricidad, etc.) pero, en tanto que es objeto y todo objeto es manifestación de la voluntad, entonces esas causas que la afectan también son voluntad. Por lo tanto,

Si hemos conseguido comprender que la representación como motivo no es una condición necesaria y esencial de la actividad de la voluntad, entonces

reconoceremos con más facilidad estas actividades en casos donde resulta menos evidente y, por ejemplo, no imputaremos la casa del caracol a una voluntad ajena a la suya propia pero guiada por el conocimiento, tal como la casa que edificamos nosotros mismo tampoco existe por una voluntad ajena a la nuestra propia; sino que reconoceremos ambas casas como obras de la voluntad que se objetiva en ambos fenómenos, voluntad que actúa en nosotros conforme a motivos, pero en el caracol opera todavía de un modo ciego cual una configuración externa. También en nosotros actúa muchas veces esa misma voluntad ciega: en todas las funciones de nuestro cuerpo que no guía ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos, como digestión, circulación sanguínea, secreción, crecimiento o reproducción. No sólo las acciones del cuerpo, sino este mismo [...] es de todo punto fenómeno de la voluntad, voluntad objetivada, voluntad concreta; por eso todo lo que le pasa ha de ocurrir por la voluntad, aunque aquí esta voluntad no esté guiada por el conocimiento, ni esté determinada conforme a motivos, sino que opere ciegamente según causas llamadas en este caso *estímulos*.⁵⁵

1.2.7 La metafísica schopenhaueriana

El conocimiento que podemos tener de las cosas es aquel que nos viene por el principio de razón suficiente. Éste tiene su imperio dentro del mundo como representación y no puede afectar a nada que se encuentre fuera del tiempo, el espacio y la causalidad. Por lo tanto, no podemos tener ningún conocimiento de la voluntad en tanto que cosa en sí.

Los objetos, en tanto que son para un sujeto, son representaciones; sin embargo los objetos, en tanto que en sí, son voluntad. Por eso es que lo único que podemos conocer es cómo se manifiesta la voluntad⁵⁶ pero no qué es la voluntad.

Mediante lo dicho anteriormente, vemos que a la voluntad no le atañe la pluralidad porque no está regida por el principio de razón ni por el principio de individuación sino que está más allá de ellos. Sin embargo, al manifestarse entra ya dentro del principio de razón suficiente y, por ello mismo, dentro de la individuación. Las distintas manifestaciones de la voluntad se dividen en grados mas la voluntad en ellos es

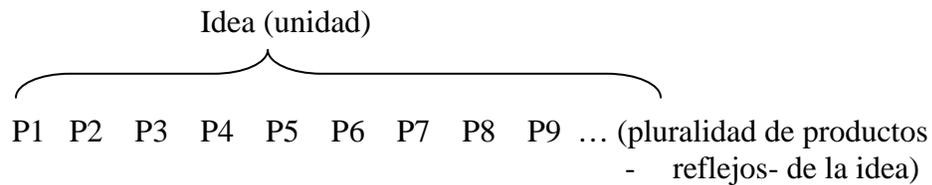
⁵⁵ *Ibíd.* p. 203-204, § 23.

⁵⁶ Hemos visto que se manifiesta como fenómenos, es decir, como representaciones.

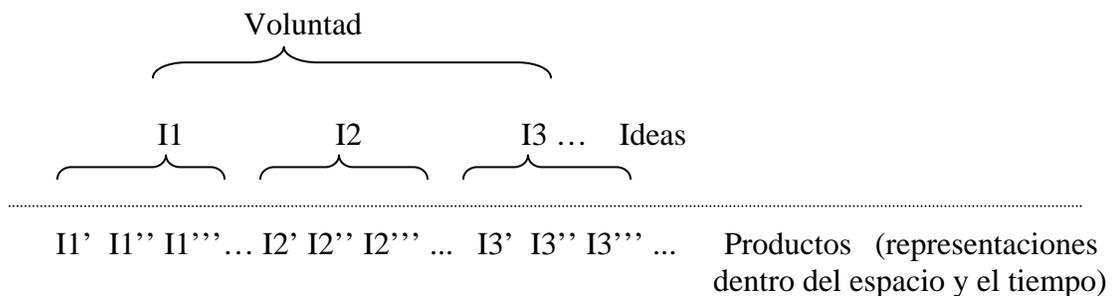
siempre la misma pues “[...] la esencia misma está presente completa e indivisiblemente en cada cosa de la naturaleza”⁵⁷.

Existen grados en las manifestaciones de la voluntad los cuales se identifican con las ideas platónicas⁵⁸. Tales ideas están fuera del tiempo y el espacio y son objetivaciones directas de la voluntad: son los prototipos eternos mediante los cuales vienen las cosas a mostrarse en el mundo como representación. Estas ideas median entre la voluntad (cosa en sí) y el mundo de la representación. Esas objetivaciones directas de la voluntad (o ideas) producen la pluralidad de las representaciones. En los siguientes esquemas presentamos, en el primero, a la idea en relación con sus productos (reflejos); en el segundo, los niveles de objetivación: cómo llega la voluntad a la representación:

1.⁵⁹



2.⁶⁰



⁵⁷ *Ibíd.* p. 218, § 25.

⁵⁸ Platón expone mediante una alegoría esta teoría de las ideas en *República*, 514a-519e.

⁵⁹ Una idea puede reflejarse, dentro del tiempo y el espacio, infinitamente.

⁶⁰ La voluntad es la esencia de todo cuanto existe. Ella se objetiva, directamente, en las ideas, las cuales son, en número, finitas y se encuentran fuera del espacio y del tiempo, pero al estar fuera del espacio y el tiempo son, por ello, imperecederas. A su vez, esas ideas producen a los fenómenos, los cuales sólo son posibles dentro del espacio y el tiempo y pueden llegar a ser, en cantidad, infinitos, aunque en duración finitos.

Schopenhauer utiliza a las ideas platónicas para mostrar los distintos grados de objetivación de la voluntad. De esta manera, las fuerzas universales son ideas que objetivan inmediatamente a la voluntad mientras que los seres humanos quedarían, por así decirlo, en el mayor grado de objetivación de la voluntad. Los grados más bajos de objetivación están presentes en todos los fenómenos mientras que los grados más altos sólo se presentan en algunos. Así, por ejemplo, la gravedad está presente en todos los fenómenos mientras que la idea de ser humano sólo está presente en los fenómenos que son seres humanos. Por lo tanto, las piedras son inferiores en el grado de objetivación a las plantas y, las plantas, son inferiores en el grado de objetivación a los animales, y así hasta llegar a la más acabada manifestación de la voluntad: el ser humano.

La metafísica de Schopenhauer quedaría esquematizada de la siguiente manera:

| Cosa en sí | Idea | Fenómeno |
|-------------------|-----------------------------|--|
| Voluntad | Objetivación de la voluntad | Aquello que se presenta en el tiempo, el espacio, y que está regido por el principio de razón. |

Con esto se fortalece la idea de que los objetos no pueden reducirse a unas fuerzas naturales aunque ellas actúen en todos ellos.

1.2.8 La guerra cósmica: la finalidad interna y la finalidad externa

Heráclito decía Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι⁶¹. Schopenhauer afirma lo mismo debido a que la voluntad libra eternamente una lucha por satisfacerse a sí misma: “[...] en la naturaleza vemos por doquier conflicto, lucha y alternancia en la victoria [...lo cual nos

⁶¹ Guerra de todas las cosas padre es, la guerra es el padre de todas las cosas.

lleva a reconocer] en todo ello ulteriormente y con mayor claridad la consustancial discordia de la voluntad consigo misma. Cada nivel de objetivación de la voluntad le disputa a los otros, la materia, el espacio y el tiempo”.⁶² La voluntad, en tanto que cosa en sí, es una y, por esto, se encuentra fuera del principio de razón suficiente; el cual supone al espacio y al tiempo que son las condiciones del principio de individuación, que es aquel por el cual la voluntad viene a manifestarse escindida infinitamente. Schopenhauer dice: “[...] llamaré al tiempo y al espacio *el principio de individuación* [...] pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo igual y único conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente”⁶³. El principio de individuación es, pues, aquel por el cual la voluntad viene a manifestarse escindida infinitamente.

La voluntad, en tanto que objetivada aparece como dividida en las distintas ideas. Las ideas entablan una lucha eterna por lograr mayor reflejo en el mundo material y por esto es que la eterna lucha que libra la voluntad consigo misma se puede observar en todos los niveles de la naturaleza. Sin embargo, cuanto mayor sea la objetivación de la voluntad, tanto más aparecerá o se manifestará la lucha interna que le es consustancial. Pues, como hemos señalado, el mundo se puede separar en tres grandes grupos: el inorgánico, el vegetal y el animal:

[...] en el nivel más bajo, vemos presentarse a la voluntad como un ciego afán, un sordo y oscuro impulso, que dista mucho de poder ser reconocido inmediatamente, [...] ganando en claridad según asciende de nivel su objetivación la voluntad también actúa en el reino vegetal. [...] Los niveles de objetivación de la voluntad van elevándose cada vez más hasta alcanzar un punto donde el individuo que presenta la idea ya no puede obtener por el simple movimiento del estímulo el alimento a asimilar [...] se hace aquí necesario el movimiento por motivos y, a causa de éste, el conocimiento que sobreviene como un remedio

⁶² *Ibíd.* p. 237, § 27.

⁶³ *Ibíd.* p. 201, § 23.

exigido en este nivel de objetivación de la voluntad, como una maquinaria indispensable para el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie [...]. Sólo al sobrevenir este remedio, esta maquinaria, surge de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas, objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad⁶⁴.

En el nivel más bajo la lucha se manifestará en los objetos inorgánicos sometidos a distintas fuerzas y fenómenos de la naturaleza como la gravedad, la electricidad, los cambios químicos, etc. Pensemos en las erupciones volcánicas, la lluvia, la congelación, los terremotos, los huracanes, donde las distintas ideas que se objetivan en este nivel luchan por hacer suya la mayor cantidad de materia posible. El panorama desolador se presenta cuando subimos al nivel más alto:

esta lucha universal alcanza la mayor visibilidad en el mundo animal, que tiene al mundo vegetal como alimento suyo y en donde a su vez cada animal se vuelve presa y alimento de algún otro, esto es, la materia en que se presenta su idea ha de retirarse de la escena para dar paso a otra idea, dado que cualquier animal sólo puede alcanzar su existencia mediante la continua eliminación de una existencia ajena; **así que para vivir la voluntad se consume sin excepción a sí misma y es su propio alimento bajo diferentes formas**, hasta que finalmente el género humano, al sojuzgar a los demás, contempla la naturaleza como algo fabricado para ser utilizado por él y en su propia especie, [...] se pone de manifiesto con la más pavorosa claridad esa lucha, esa autodiscordia de la voluntad, haciendo bueno el *homo homini lupus*.⁶⁵

El devenir tiene como fundamento al principio de individuación porque se requiere necesariamente haber dividido a la voluntad para hacerla luchar consigo misma. Schopenhauer muestra a la hormiga-bulldog de Australia como una metáfora de la situación de lucha, oposición y conflicto que atraviesa la realidad consigo misma: así, “cuando se la corta, comienza una lucha entre la parte de la cabeza y la parte de la cola; la primera apresa a la segunda con su dentadura y ésta se defiende intrépidamente

⁶⁴ *Ibíd.* p. 240-241, § 27.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 237-238, § 27. (Las negritas son mías).

pinchando a aquella; la lucha dura una media hora, hasta que mueren o son arrastradas por otras hormigas.”⁶⁶ Tras el velo del principio de individuación, la voluntad es única, esto es, la voluntad como cosa en sí no tiene nada que ver con esa pluralidad y ese cambio. Lo que sucede es que el principio de individuación

al igual que una linterna mágica muestra muchas y múltiples imágenes, pero sólo es una y la misma llama la que les concede visibilidad a todas ellas, así, en todos los múltiples fenómenos que colman el mundo conjuntamente o se suprimen mutuamente en cuanto sucesos, sólo *una voluntad* es lo aparente, cuya visibilidad u objetivación es todo eso, y dicha voluntad permanece inmóvil en medio de ese cambio; únicamente la voluntad es la cosa en sí, mientras que todo objeto es manifestación o fenómeno[...].⁶⁷

Es decir, tras el velo que implica el principio de individuación y que nos hace ver todo como distinto de todo, esto es, ver a cada objeto bien diferenciado de los demás, la voluntad en sí no está sujeta ni al movimiento ni a la finitud ni a la pluralidad: es una y atemporal. Sin embargo, ella está siempre activa y por eso es que al objetivarse queda escindida en una multiplicidad de individuos que la separan, la desgarran y la enemistan consigo misma, pues la voluntad “[...] ha de alimentarse a sí misma, porque no hay nada al margen de ella y se trata de una voluntad hambrienta. De ahí la caza, la angustia y el sufrimiento”⁶⁸. Sin embargo, en el mundo como voluntad, es decir, la voluntad como cosa en sí, está fuera del tiempo, del espacio y de la materia y, por lo tanto, fuera del principio de individuación, por lo cual “[...] es una y la misma voluntad la que se objetiva en el mundo entero; ella no conoce tiempo alguno, porque esta forma del principio de razón no le incumbe a ella ni a su objetivación originaria, las ideas, sino sólo al modo y

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibíd.* p. 244, § 28.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 245, § 28.

manera como éstas son conocidas por individuos que son efímeros ellos mismos, esto es, los fenómenos de las ideas”⁶⁹.

Sólo en el mundo como representación ocurre el escenario en donde se lleva a cabo una guerra cósmica de eterna duración. Y esto siempre ha sido así, la voluntad se satisface en sí misma. Sin embargo, todo se complica con la aparición del mundo como representación, pues antes de éste, ella era activa únicamente como un ciego afán, y ahora con la aparición del sujeto, el ojo de la razón, las manifestaciones más elaboradas de la voluntad quedan expuestas a la ilusión y al engaño⁷⁰ introducidos por el principio de individuación.

En el animal vemos la voluntad de vivir más desnuda, por así decirlo, que en el hombre, donde dicha voluntad se reviste de tanto conocimiento y además queda encubierta por la capacidad de simulación que su verdadera esencia sólo se pone de manifiesto casi tan causal como esporádicamente. [...] La planta revela todo su ser a primera vista y con una perfecta inocencia que no le hace sufrir por llevar bien patentes en su cúspide los genitales, que en todos los animales vienen a ocupar el sitio más escondido. Esta inocencia de la planta descansa en su inconsciencia; **la culpa no radica en el querer, sino en el querer con conocimiento.**⁷¹

La perversión de la voluntad se patentiza más claramente cuando entra en escena el animal que presenta conocimiento, entonces el entendimiento y, con él, el principio de individuación hacen aparecer a la voluntad como distinta de sí misma y con ello se inaugura una insaciable lucha de la voluntad. En esta lucha los individuos se destrozan a ellos mismos para mantenerse en el doloroso juego de la vida.

Lo que nos muestra esta lucha es la finitud. Los diferentes fenómenos tienden a perecer, a convertirse en alimento de los otros. En otras palabras, por un tiempo ganan

⁶⁹ *Ibíd.* p. 251, § 28.

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 241, § 27.

⁷¹ *Ibíd.* p. 247, § 28. (Las negritas son mías).

unas ideas el dominio sobre una cantidad de materia, pero luego vienen otras ideas a arrebatarse esa materia. Y esta lucha, al ser las ideas eternas e imperecederas, se presenta por toda la eternidad. Es decir, las distintas ideas producen sus reflejos de acuerdo con la posibilidad de ganar materia desde el mundo inorgánico hasta el ser humano. Sin embargo, por ser el ser humano la más alta objetivación es en él donde la voluntad puede cobrar conciencia de sí y, por lo mismo, ante el sinsentido de la guerra cósmica, ante el devenir de innumerable cantidad de ilusiones o de individuos y ante el sufrimiento y el dolor que implica, la voluntad puede negarse a sí misma.

Ahora bien, debido a que todo el mundo se encuentra inmerso en una lucha eterna, las distintas manifestaciones de la voluntad (los productos de la naturaleza) no son eternas sino que cumplen una finalidad⁷² dentro del juego de ajedrez del mundo schopenhaueriano donde todos pierden y sería preferible no haber nacido.

Esta *finalidad* tiene una doble condición: por un lado es *interna*, esto es, una concordancia tan ordenada de todas las partes de un organismo que su conservación y la de su especie se deben a ella, por lo que se presenta como un fin de esa estructuración. Mas, por otro lado, la finalidad es *externa*, o sea, una relación de la naturaleza inorgánica en general, o también de una parte de la naturaleza orgánica con otra, lo que posibilita la conservación del conjunto de la naturaleza orgánica o también de especies singulares de animales y por eso sale al encuentro de nuestro enjuiciamiento como un medio para este fin.⁷³

El mundo es, pues, enteramente representación. Sin embargo el mundo es, también, enteramente voluntad. Por lo tanto, el mundo, al encontrarse en esa lucha eterna (debida a la división que la voluntad hace de sí misma en tanto que se manifiesta), no es un lugar agradable: la vida es efímera, es un juego y, lo peor, es un juego que no es agradable vivir porque en su fundamento tiene la lucha, la desaparición de los fenómenos, en conclusión,

⁷² Con esto no se pretende decir que la voluntad sea teleológica sino que las distintas manifestaciones de ella están condicionadas, por la naturaleza misma, a mantener la vida: la propia y la de la especie.

⁷³ *Ibíd.* p. 245-246, § 28.

la vida es un juego que no vale la pena ser jugado porque siempre nos toca perder. Ante esta visión del mundo, se deja traslucir el pesimismo que impregna toda la filosofía de Schopenhauer. El mundo es dolor, sufrimiento, desgarramiento, en pocas palabras, una lucha de todo contra todo para satisfacer a una voluntad que es imposible satisfacer.

Hemos visto hasta aquí la respuesta schopenhaueriana a la pregunta ¿qué es el mundo? Ahora bien, ante esta concepción del mundo, lo que queda es preguntar ¿cómo actuar frente a esta voluntad? ¿Qué debemos hacer? Para después preguntarse ¿qué podemos esperar?⁷⁴ Schopenhauer responde estas preguntas muy desesperanzadoramente. Según Schopenhauer hay dos formas de enfrentar a la voluntad⁷⁵: o bien la afirmación de ella o bien su negación. La forma de enfrentar a la voluntad que nos interesa mostrar es la que se da precisamente por esta última, por la vía de la compasión. En otras palabras, según Schopenhauer, ninguna manifestación de la voluntad es libre de actuar por encontrarse determinada por la voluntad, sin embargo se abre una pequeña rendija en el ser humano ya que, al ser él manifestación de la voluntad y ser capaz de reflexionar sobre la voluntad, puede tomar conciencia de la voluntad misma y, así, puede llegar a negarla. Al tomar conciencia de sí radicalmente, en lugar de buscar insaciablemente en los objetos externos una inalcanzable satisfacción, se puede llegar a abrazar, como los budistas⁷⁶, a la

⁷⁴ Kant pretende responder mediante su filosofía a las tres preguntas señaladas: ¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? Y ¿qué me es permitido esperar?

⁷⁵ La primera salida a la voluntad que señala Schopenhauer es por la vía estética, la segunda es la afirmación de la vida, la tercera es la compasión y la cuarta es la negación de la voluntad por la vía ascética. Las primeras dos se pueden situar dentro de la afirmación de la voluntad. La tercera se encuentra entre la afirmación y la negación de la voluntad. La cuarta se sitúa completamente en la negación de la voluntad.

⁷⁶ El budismo enseña, mediante las Cuatro Nobles Verdades, que 1. la vida es sufrimiento: está verdad va más allá del reconocimiento del sufrimiento en la vida, se refiere más bien a que la existencia humana es intrínsecamente dolorosa y que, ni siquiera la muerte, puede librar de esto porque, en el pensamiento budista, la vida es cíclica. 2. Este sufrimiento es causado porque el ser humano desconoce la naturaleza de la realidad y, por ello, tiene tanto apego a las cosas materiales que, en Schopenhauer, son las que excitan a la voluntad. 3. Se puede poner fin a ese sufrimiento sólo si el ser humano logra superar la ignorancia y llega más allá de las ataduras mundanas. 4. El camino para dar fin al sufrimiento es la Óctuple Senda que

nada. En pocas palabras, frente a esta guerra interminable y dolorosa, la única esperanza posible y tal vez la verdadera, según Schopenhauer, es la nada. Sin embargo, cabe preguntar ¿en verdad es la única esperanza verdadera? Nosotros creemos que la compasión queda en el término medio entre esa negación absoluta de la voluntad y la afirmación absoluta de la misma. Por lo tanto, esta tesis se propone por una vía moderada.

El ser humano puede detener, aunque sea momentáneamente, esa lucha, pues él es un ser compasivo, es decir, es el único capaz de reconocerse en lo demás, en el mundo⁷⁷. Él es el único que puede salir del doloroso juego de la voluntad o suspenderlo momentáneamente pues es quien puede reconocer en el mundo la lucha cósmica y su sinsentido y, ante esto, puede suspenderla en lo que es él, voluntad objetivada y, por esto, atravesada por el principio de individuación. Es decir, el ser humano es el único en donde la voluntad se da cuenta del sinsentido de luchar consigo misma y, por ello, puede, tras la reflexión, desaparecer las barreras de la individuación, de la diferencia; viviéndose a sí mismo como no diferente de lo demás sino idéntico a ello.

En el siguiente capítulo intentaremos mostrar el camino schopenhaueriano para la desaparición de las barreras del yo mediante lo cual el otro deja de ser mi enemigo y se convierte en mi máxima responsabilidad, es decir, mostraremos el descubrimiento schopenhaueriano de que el otro no es otro sino soy yo otra vez. Pero antes de ello, mostraremos brevemente el significado de afirmar o negar la voluntad de vivir.

consiste en tener una adecuada visión de las cosas, buenas intenciones, un modo de expresión correcto, realizar buenas acciones, tener un modo de vida adecuado, esforzarse de forma positiva, tener buenos pensamientos y dedicarse a la contemplación de modo adecuado. Estos ocho puntos se dividen en tres categorías que conforman el pilar central del budismo: moral, sabiduría y concentración.

⁷⁷ Esto lo veremos en la segunda parte del segundo capítulo y más específicamente en el tercer capítulo.

II. LA ÉTICA: EL DESVANECIMIENTO DE LAS FRONTERAS DEL YO

Este mundo es campo de matanza, donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los otros.

Schopenhauer

La voluntad es un querer insaciable que deja, al manifestarse múltiplemente, un torrente de dolor. Su manifestación es posible mediante el principio de individuación. Ante este escenario, hablar de ética y actos morales resulta asombroso: si todo es voluntad y la voluntad implica sufrimiento, entonces, ¿cómo hablar de ética y actos morales cuando este mundo es un escenario donde los seres no pueden subsistir más que exterminándose mutuamente⁷⁸?

El mundo resulta, a primera vista, invivible porque la esencia de todo es el querer: vivir = querer = sufrimiento = dolor. La vida es, pues, dolor. Sin embargo, se puede abrir un camino hacia la ética impulsado por el conocimiento del sufrimiento mismo, ese camino se logra mediante la compasión. Así, según Schopenhauer, todo acto que contenga valor moral debe estar basado en el único móvil moral de las acciones humanas que es la compasión. Este móvil moral exige, en general, que se diluyan las barreras del yo generadas por el principio de individuación y su móvil consustancial: el egoísmo.

⁷⁸ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *El amor las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, p. 137.

En este apartado expondremos cómo es que la voluntad llega a enemistarse, tras un engaño, consigo misma. Expondremos, pues, cómo se elevan las barreras del egoísmo mostrando al causante del dolor del mundo, al despedazador de la voluntad; esto es, al principio de individuación. Después de ello, mostraremos las formas de enfrentar a la voluntad ya sea por su afirmación o su negación. Por lo tanto, esta exposición tiene la finalidad de pintar el escenario en que se presenta el problema de la ética en Schopenhauer, mostrando que la compasión es el único móvil moral de las acciones humanas y, por tanto, el único fundamento de la ética. Por último, queremos señalar que la ética es crucial en la filosofía schopenhaueriana porque abre la posibilidad de que existan actos con valor moral y, con esto, una posible solución al dolor del mundo distinta a la radical negación de la voluntad.

2.1 El principio de individuación: condición de posibilidad del egoísmo y del dolor del mundo

En lo que atañe a la vida del individuo, cada biografía es una historia del sufrimiento.
Schopenhauer

De acuerdo con la metafísica schopenhaueriana expuesta en el capítulo anterior, la voluntad es la única realidad del mundo. Ésta se muestra, de manera múltiple, tras objetivarse, esto es, al aparecer el mundo fenoménico. Este mundo supone que ya se han cumplido los requisitos que lo posibilitan, los cuales están englobados en el principio de razón suficiente. Así, el mundo fenoménico no muestra otra cosa que a la voluntad misma

ya que su totalidad es un intenso e infinito querer sólo que, en este caso, al estar la voluntad manifestada (objetivamente) en un sinnúmero de fenómenos, todos y cada uno de ellos son querer y son un querer que para poderse satisfacer se debe buscar en lo otro de cada fenómeno lo necesario para ello. Esto sucede porque la voluntad en sí es un querer “y lo que la voluntad quiere, siempre es la vida”⁷⁹. Así, cada fenómeno de la voluntad busca, quiere y desea la vida⁸⁰. Ésta es la razón por la que surge el escenario de dolor y sufrimiento que vemos a diario. Sin embargo, “la culpa [del dolor del mundo] no radica en el querer, sino en el querer con conocimiento”⁸¹, por esto es que la voluntad, vista en sí, no representa ningún dolor.

La voluntad, como el en sí del mundo, no representa ni sufrimiento ni necesidad porque fuera de ella no hay nada, es una voluntad que quiere y ella es ya lo que quiere. El problema aparece cuando esta voluntad, al manifestarse en múltiples fenómenos particulares, da lugar a la guerra de ella consigo misma en sus distintas manifestaciones. Así, la condición de que dicha lucha suceda dependerá de su división en múltiples manifestaciones de la misma, esto es, de que surja como muchas voluntades al manifestarse en la diversidad. Sin embargo, esto sucede solamente mediante el principio de razón que es el principio causante de la representación con sus atributos de espacialidad, temporalidad y sucesión. Sólo el principio de razón hace que “la voluntad se manifieste por doquier en la pluralidad de los individuos”⁸² haciendo que lo único aparezca, bajo la luz del principio de razón, como multiplicidad infinita, ya que, mediante el espacio, se manifiesta en múltiples fenómenos y, mediante el tiempo, esos fenómenos

⁷⁹ *MvR*, p. 369, § 54.

⁸⁰ Cada fenómeno de la voluntad reconoce a su vida como la vida. De ahí que para poderla mantener, tenga que destruir a otras vidas que él solamente ve como medios para que la vida (su vida) pueda seguir.

⁸¹ Ver nota 66 del capítulo anterior.

⁸² *Ibíd.* p. 429, § 61.

se vuelven perecederos. Así, “[...] vemos que el individuo nace y muere, pero el individuo sólo es fenómeno, sólo existe para el conocimiento sumido en el principio de razón, cuyo alias es principio de individuación; de cara a este conocimiento el individuo recibe su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada”⁸³.

La voluntad, al estar atravesada por el principio de individuación, se vuelve una multiplicidad de “voluntades” y, así, cada fenómeno, al verse diferente de los demás, confunde a la voluntad y hace que ella se desconozca, al estar objetivada, a sí misma. Cabe destacar que la lucha de las distintas manifestaciones de la voluntad entre sí genera una contradicción interna de la voluntad consigo misma. Se afirma negándose. Esto es, la voluntad, al estar escindida por el principio de individuación, trata de afirmarse en uno de sus fenómenos pero al hacerlo en él se niega en otros. Esta es la razón de que el mundo sea un campo de matanza donde todos los individuos se dan muerte pretendiendo, con ello, mantenerse en la vida.

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene esta cosmovisión en la vida humana? Pues bien, el principio de individuación al ser el creador de los individuos es también el creador de las barreras que se levantan entre individuo e individuo y con ello ocurre que cada individuo se conciba a sí mismo como algo bien diferenciado, esto es, distinto a lo otro, lo cual conduce a la noción humana del yo. Por esta razón, el principio de individuación es el creador del egoísmo y, de ahí, que sea también el creador del dolor del mundo.

Cada individuo se siente único y se conoce a sí mismo como perecedero, porque el principio de individuación hace uso del nacimiento para generar un nuevo individuo

⁸³ *Ibíd.* p. 369, § 54.

pero, a su vez, éste debe morir para que aparezcan nuevos individuos: con el nacer entra un individuo más a la guerra de todos contra todos mientras que con el morir se reconcilia con la unidad, es decir, desaparece tal individualidad. La muerte es, pues, de alguna manera, un libertador del sueño ilusorio del individuo, del sueño donde él se siente único y diferente: “la muerte suprime el engaño de que su consciencia esté dissociada de la de los demás”⁸⁴. En otras palabras, con la muerte desaparecen las barreras que el principio de individuación había generado.

Además de la conciencia de la muerte, otro mal que afecta al individuo es el dolor ya que, la voluntad, al ser un querer insaciable y ante la imposibilidad de la satisfacción plena de todo ese querer, hace que la vida del individuo se defina como dolor, como ausencia de saciedad. Además, cuanto más perfecta sea la manifestación de la voluntad, mayor será el sufrimiento, porque mayores necesidades tendrá. Por lo tanto, en los seres dotados de conocimiento la voluntad se encuentra más desgarrada.

En conclusión, cada individuo se encuentra como una efímera partícula en un torrente inacabable de partículas donde cada una se cree poseedora del derecho de satisfacer su querer aunque jamás lo consiga completamente, ya que tiene que luchar a muerte contra todos los otros individuos. Por lo que “en medio del espacio infinito y el tiempo infinito, el individuo humano se halla, en cuanto algo finito, como una partícula microscópica arrojada en esa inmensidad”⁸⁵. El principio de individuación en la vida, incluyendo la humana, es la causa única del dolor del mundo.

⁸⁴ *Ibíd.* p. 377, § 54.

⁸⁵ *Idem.*

2.2 Formas schopenhauerianas de enfrentar a la voluntad

2.2.1 La afirmación de la voluntad

El ser humano puede relacionarse de dos formas con la voluntad, o bien afirmándola o bien negándola. Sin embargo, aunque son dos modos opuestos en que él se enfrenta a ella, existen varios niveles intermedios. En esta tesis nos interesa mostrar la compasión como una forma de suspensión de la afirmación de la voluntad individual sin llegar a la negación radical de ella. Pero antes de ello, nos interesa exponer a grandes rasgos lo que significa la afirmación de la voluntad y la negación de la misma.

Schopenhauer define a la afirmación de la voluntad como “el continuo querer mismo, imperturbado por conocimiento alguno, tal como llena la vida del hombre en general”⁸⁶. La voluntad se objetiva y lo que quiere, como hemos visto, es la vida, por eso, en cada manifestación de la voluntad, ésta exige la constante búsqueda de la permanencia de cada individuo como individuo⁸⁷. Por esta razón, suele también llamar a la voluntad voluntad de vivir. Así, los animales buscan por todos los medios el satisfacer sus necesidades para que no peligre su vida. En el ser humano sucede lo mismo sólo que ya interviene la razón.

Al individuo que se encuentra inmerso en la afirmación de la voluntad de vivir en general, no le interesa otra cosa más que satisfacer las necesidades presentes, jamás se preocupa por la muerte, su vida se vive en un constante presente, de ahí que “[...] a quien le satisface la vida tal como es y la afirma de todos modos, puede considerarla con toda

⁸⁶ *Ibíd.* p. 423, § 60.

⁸⁷ Cabe señalar que esto sucede debido a que la voluntad ha sido escindida por el principio de individuación y, con esto, por así decirlo, está engañada.

confianza como algo sin término y desterrar cualquier miedo a la muerte como una suerte de engañoso espejismo que le inspira ese disparatado temor”⁸⁸. Para él, la vida jamás termina ya que el individuo sólo es un medio para que ella se perpetúe. Así, los individuos que gustan de ella no tienen el menor interés de despreciarla: la afirman tal y como ésta es, con todos los sufrimientos y penas que conlleva.

La afirmación de la voluntad de vivir significa, pues, querer vivir la vida sin importar el precio que tenemos que pagar por ello, aun cuando siempre sea demasiado alto. No obstante el sufrimiento, la mayoría de los individuos tiene una predisposición natural para hacerlo, aunque en los animales es donde mejor se observa esta tendencia a afirmarla. Pero ¿qué significa la afirmación de vivir? Schopenhauer lo expresa con exactitud:

Un hombre que hubiese incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora⁸⁹, pero que al mismo tiempo, por propia experiencia o gracias a una comprensión de gran alcance, no hubiese llegado a reconocer el sufrimiento permanente como algo consubstancial a toda vida, sino que bien al contrario se hallara plenamente satisfecho con la vida a la que encuentra sencillamente perfecta y, en serena meditación, deseara que el curso de su vida, tal como la ha experimentado hasta el momento, tuviera una duración infinita o contara con una repetición continua, alguien cuyo coraje vital fuera tan grande que, ante los goces de la vida, asumiera de buen grado la factura de todas las fatigas y penalidades a que se halla sometido; semejante personaje se afianzaría <<hasta los tuétanos del hueso en la sólida y duradera tierra>> sin tener nada que temer: protegido con el conocimiento que nosotros le atribuimos, vería con indiferencia a esa muerte que acude presurosa sobre las alas del tiempo, al considerarla como una falsa ilusión, un espectro desvaído que puede asustar al débil, mas carece de poder alguno sobre él, quien se sabe lo mismo que aquella voluntad cuya objetivación o reflejo es el mundo entero, algo a lo que siempre le corresponde con certeza la vida y también el presente, el cual es propiamente la única forma del fenómeno de la voluntad, alguien a quien no puede asustar un pasado o un futuro infinitos en donde él no existiera, dado que considera esto

⁸⁸ *Ibíd.* p. 374, § 54.

⁸⁹ Estas verdades no son otras que las que hemos expuesto en el segundo apartado del capítulo uno y en la primera parte de este capítulo, las cuales tienen que ver con la naturaleza de la voluntad y sus movimientos en la vida, es decir, tienen que ver con la vida y sus implicaciones sin llegar a la profundidad de verla como algo totalmente dador de sufrimiento.

como una falsa apariencia y el velo de Maya⁹⁰, alguien que por todo ello habría de temer tan poco a la muerte como el sol a la noche⁹¹.

Todo individuo que afirma la vida en sí misma vive sin preocupación por la aniquilación de su vida y se siente tan imperecedero como la naturaleza misma. Y la mayoría de los seres humanos vive de esa manera aun a pesar de que en ellos se encuentra la noción de su propia muerte como acontecimiento en el futuro. Y vemos esto porque “cada cual sigue viviendo como si hubiera de hacerlo eternamente; hasta el punto de dar la impresión de que nadie posee en realidad un auténtico convencimiento respecto a la certeza de su muerte, pues de lo contrario no podría haber una diferencia tan enorme entre su disposición de ánimo y el de un criminal condenado a la pena capital”⁹².

Cada individuo es voluntad y por ello mismo la afirma. Su vida misma se juega en el querer y no busca negar ese querer sino darle satisfacción. El individuo es ciego a la muerte del otro y solamente se ve a sí mismo y a su deseo de seguir estando vivo. La naturaleza ha dotado al ser humano y a casi todos sus fenómenos de la afirmación de la voluntad de vivir. Ésta está presente en todos sus actos, pero aquel en el cual se presenta con mayor fuerza es en el acto sexual, pues “la satisfacción del instinto sexual sobrepasa la afirmación de la mera existencia [...] afirmando la vida más allá de la muerte del individuo en un tiempo indeterminado”⁹³. Es decir, el individuo quiere la vida y la afirma perpetuándola. Esto lo hace reproduciéndose para que la vida siga siendo, para que la vida no tenga fin. Es un acto de afirmación que el individuo lleva a cabo más allá de su

⁹⁰ Maya representa la apariencia de la existencia, el mundo fenoménico, lo superficial.

⁹¹ *Ibíd.* p. 378-739, § 54.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibíd.* p. 425, § 60.

propia existencia individual. De aquí que el individuo donde más afirma la voluntad de vivir es en el cuerpo. El cuerpo es completamente afirmación de la voluntad. Así,

podemos decir también <<afirmación del cuerpo>> en lugar de <<afirmación de la voluntad>>. El tema fundamental de los múltiples actos de la voluntad es la satisfacción de las necesidades, que son inseparables de la existencia del cuerpo en salud, tienen ya su expresión en él y se reducen a la conservación del individuo y a la propagación de la especie⁹⁴.

El hambre es una necesidad que se debe de satisfacer para que el individuo consiga su principal deseo, mantenerse en la vida. También se afirma la voluntad en el dormir, en el respirar, etc. La voluntad se afirma de manera esencial cuando se busca lo necesario para que no peligre la salud del cuerpo. La voluntad se afirma inmediatamente en las funciones fisiológicas del cuerpo de cada individuo. Pero la afirmación no se queda en ese nivel sino que

<<La voluntad se afirma a sí misma>> significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, le sea dada clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer, sino que esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad, tal y como lo venía siendo sin el conocimiento en cuanto pulsión ciega, sólo que ahora lo es con conocimiento, de modo consciente y reflexivo⁹⁵.

2.2.2 La negación de la voluntad y el papel de la reflexión

Hasta aquí hemos visto cómo se afirma la voluntad de vivir. Esta afirmación es la afirmación de la vida misma, la afirmación del cuerpo, sin que la razón y la reflexión medien, porque, al hacerlo, el egoísmo prevalece y la afirmación de la voluntad se vuelve afirmación de la voluntad del individuo mismo, esto es, mediante el egoísmo, el individuo es capaz de negar la vida en general intentando conservar su vida particular.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 424, § 60.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 379-80, § 54.

Ahora bien, dijimos que la voluntad también puede llegar a negarse, desatando con ello una contradicción interna en ella misma. Todo esto es posible solamente mediante el conocimiento: es necesario que el individuo conozca la voluntad y el sufrimiento que le es inherente para que renuncie a ser parte de ese juego en donde todos pierden. Es necesario que reconozca en su esencia y en la de los demás el sufrimiento que conlleva el querer para que, en un acto de decisión, niegue ese querer⁹⁶.

Hemos visto, pues, que la voluntad, al ser escindida por el principio de individuación, genera un campo de batalla en donde todos se destrazan por querer satisfacer su querer, de manera tal, la voluntad hinca sus dientes sobre ella misma haciéndose sufrir. El cobrar conciencia de este hecho es primordial para que el individuo niegue su querer, para que niegue la voluntad de vivir. Schopenhauer nos dice que

*La negación de la voluntad de vivir, se muestra cuando aquel conocimiento pone término al querer, pues entonces los fenómenos individuales conocidos ya no actúan como motivos del querer, sino que el conocimiento global de la esencia del mundo, acrecentado por la comprensión de las ideas, ese conocimiento que refleja la voluntad, se convierte en un *aquietador* de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma⁹⁷*

Por esta vía logra el ser humano salirse del doloroso juego de la vida y se deshace del incesante latir del querer que colma a su cuerpo. Huelga decir que este camino sólo es posible para el ser humano capaz de reflexionar y percibir su esencia. Ahora bien, “en los hombres la voluntad puede llegar a cobrar una plena autoconciencia, alcanzando un conocimiento claro y exhaustivo de su propia esencia”⁹⁸. Pero también con ello puede llegar, literalmente, a desilusionarse de la vida, a quitarse el velo que la vida le ponía frente a sus ojos, pues lo que descubriera sería esa guerra encarnizada entre todos los

⁹⁶ La esencia en todos los individuos es, según Schopenhauer, la misma, esto es, su esencia es voluntad.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 380, §54.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 382, § 55.

fenómenos que deja a su paso dolor y sufrimiento. Lograría ver que los distintos individuos se perciben como distintos entre sí y que al intentar afirmarse cada cual niega al otro causándole dolor, con lo cual la voluntad se hiere a sí misma creyéndose distinta. De esta manera, el individuo que logra captar con claridad la contradicción de la voluntad, no quisiera seguir siendo parte de este engaño, en el que la voluntad se experimenta diferente a sí misma. Es decir, en algunos seres humanos la voluntad se autoconoce y, con ello, puede llegar a negarse. Pero la condición para poder descubrir esta contradicción es enfrentarse con el principio de individuación y atravesarlo para “ver la cosa en sí y conocer por ello el conjunto”, sólo entonces “su voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega”⁹⁹.

Por lo tanto, el individuo que niega su voluntad

cesa de querer algo, procura que su voluntad no tenga ninguna dependencia e intenta consolidar dentro de sí la mayor indiferencia ante todas las cosas. Su cuerpo, sano y fuerte, expresa mediante los genitales el instinto sexual, pero él niega su voluntad y desmiente al cuerpo¹⁰⁰: no quiere ninguna satisfacción sexual bajo condición alguna. La castidad voluntariamente asumida es el primer paso hacia el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir. La castidad niega la afirmación de la voluntad de vivir que sobrepasa la vida individual y da el indicio de que con la vida de este cuerpo también se suprime la voluntad de la cual es fenómeno¹⁰¹.

Schopenhauer piensa que la verdadera manera de enfrentarse a la voluntad por esta vía, es mediante el conocimiento profundo de lo que es el mundo, ya que tanto sufrimiento que nos muestra no nos dejaría querer seguir viviendo si no existieran los motivos

⁹⁹ *Ibíd.* p. 481, § 68.

¹⁰⁰ Desmentir al cuerpo es mostrar que lo que nos dice es incorrecto, que lo que pide lo hace debido a que está distanciado de todo lo otro. En otras palabras, al descubrir lo que la voluntad en sí misma es, se descubre el engaño perpetrado por el principio de individuación que hacía a la voluntad manifestada en el cuerpo verse como distinta y por ello la hacía afirmarse en contra de sí misma en otros individuos. Es decir, descubrir lo que está detrás del principio de individuación nos hace descubrir el engaño que éste nos había jugado.

¹⁰¹ *Idem.*

necesarios para hacernos regresar al querer. Pues para negar a la voluntad de vivir es necesario que desaparezcan los motivos para seguir viviendo y hacer de cada acto un aquietador del querer hasta que así se suprima la voluntad con todo lo que ésta implica pues, según él, “con la más alta manifestación de la voluntad también desaparecería su reflejo más débil, la animalidad, al igual que se suprime la penumbra con una luz plena. Con la total supresión del conocimiento el resto del mundo se desvanece por sí mismo en la nada, pues sin sujeto no hay objeto”¹⁰² y, así, se lograría redimir y salvar al mundo.

En conclusión, según Schopenhauer existen dos maneras radicales de enfrentarse a la voluntad y ambas requieren del conocimiento para hacerlo ¹⁰³, éstas son la afirmación y la negación de la voluntad de vivir. La primera se desarrolla en los individuos de manera innata debido a que la voluntad misma presente en ellos les lleva a no querer otra cosa que lo que ella quiera, que siempre es la vida. La negación de la voluntad sólo es posible mediante el reconocimiento del dolor consubstancial al mundo fenoménico porque la voluntad ha sido escindida por el principio de individuación. Los ejemplos que Schopenhauer nos da sobre negadores de la voluntad son, principalmente, los ascetas y los santos. De esta manera, podemos decir que “la voluntad, en la cima de la reflexión y de la autoconciencia, o bien quiere lo mismo que quería ciega y sin conocerse a sí misma, con lo cual el conocimiento, tanto en lo concreto como en el conjunto, sigue siendo para ella *motivo*; o también, a la inversa, este conocimiento se vuelve un *aquietador* que apacigua y suprime todo querer”¹⁰⁴.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ Debemos señalar que el conocimiento al que se refiere aquí Schopenhauer no es el conocimiento abstracto iluminado por la razón: “ambas emanan del *conocimiento*, mas no de un conocimiento abstracto sólo expresable en palabras, sino de un conocimiento vital que únicamente se deja expresar por los hechos y la conducta, al margen de los dogmas que ocupan a la razón como conocimiento abstracto” *Ibíd.* p. 380, § 54.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 403, § 56.

2.3 La ética schopenhaueriana

2.3.1 La ética bajo la lupa de Schopenhauer

Según Schopenhauer, la filosofía no debe enseñar como debemos de actuar sino sólo explicar cómo se actúa, cómo son las cosas, es decir, debe ser descriptiva. Su ética, por lo mismo, no prescribe nada sino que sólo describe cómo son las cosas y, en este campo, cómo actúa el ser humano. Además “esperar que nuestros sistemas de moral y nuestras éticas puedan formar personas virtuosas, nobles y santas, es tan insensato como imaginar que nuestros tratados de estética puedan producir poetas, escultores, pintores y músicos”¹⁰⁵.

Schopenhauer busca demostrar que existe un fundamento de la moral que contiene el impulso verdadero a la justicia y la caridad¹⁰⁶, pero éste no puede estar basado ni razón ni en abstracción alguna:

tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de las cosas. [Por eso,] mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella¹⁰⁷.

A la ética le basta investigar si existen acciones con valor moral y cuál es su fundamento, por lo cual requiere voltear los ojos hacia el mundo y a la experiencia humana, ya que “la fuente y fundamento *de la moral* no puede en absoluto ser otra más que la de la

¹⁰⁵ *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 157. También en *MvR*, p. 365, § 53.

¹⁰⁶ Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética. Sobre el fundamento de la moral*, p. 212, §12.

¹⁰⁷ *Idem*.

moralidad misma: pues lo que teórica e idealmente es *moral*, es, práctica y realmente, *moralidad*¹⁰⁸.

Se puede pensar, como ha hecho la tradición, con excepción de Rousseau, que la moral natural no existe, ya que los seres humanos sólo respetan leyes creadas por ellos mismos para salvar sus intereses y que, si las desaparecieran, el salvajismo con el que actuarían unos contra otros mostraría que “el infierno del mundo supera al infierno del Dante en que cada cual es diablo para su prójimo”¹⁰⁹. Schopenhauer no niega ni la existencia de las leyes ni su utilidad en la sociedad, pues ve en el Estado una “obra maestra del egoísmo sobreentendido, racional y sumado de todos, [que] ha colocado la protección de los derechos de cada uno en las manos de un poder que, infinitamente superior al poder de cada individuo, le fuerza a respetar los derechos de todos los demás”¹¹⁰. Sin embargo, como la moral no puede estar sentada en móviles egoístas como lo serían las instituciones y la religión, es necesario buscarla en otra parte ya que existen acciones que muestran verdadero valor moral y no mera legalidad.

Como hemos expuesto más arriba, el ser humano al igual que los demás animales, lleva en su naturaleza un egoísmo desmedido provocado por la voluntad de vivir que constituye la esencia de cada uno. Pero “exactamente igual de cierto es que hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria”¹¹¹. Así, aun cuando la corrupción moral en el mundo y la exacerbada maldad imperante en él muestren que el

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 7.

¹⁰⁹ *El amor...*, p. 136.

¹¹⁰ *Los dos problemas...*, p. 219, § 13.

¹¹¹ *Ibíd.* p. 216, § 13.

móvil para lo bueno no puede ser muy poderoso¹¹², eso no significa que éste último no exista.

Para Schopenhauer, todas las dificultades escépticas son insuficientes para negar la existencia de toda moralidad auténtica¹¹³ ya que, ante ella, se debe apelar a la conciencia moral y no a reglas dictadas por la razón o el egoísmo. La conciencia moral nos da muestras de que sí hay actos de justicia voluntaria y de caridad auténtica. Por lo tanto, el fundamento de la ética debe existir pero no debe de buscarse en la razón sino que debe de apoyarse allí donde se presenta la acción moral, es decir, en la experiencia misma. Las acciones morales existen, y existen de manera natural. Schopenhauer resume las tareas de la ética y cómo debe ésta proceder en las líneas que siguen:

Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan los hombres sino que es la ciencia que indica cómo *deben* actuar. [...] En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico[...] investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza.¹¹⁴

Para Schopenhauer, si después de investigar la conducta humana se descubre un impulso natural que conduzca al ser humano a actuar con valor moral, entonces “ese móvil [...] será el fundamento último de la moralidad y su conocimiento, el fundamento de la moral”¹¹⁵. Schopenhauer no pretende inventar un principio ético, sino que pretende deducirlo de los actos humanos.

¹¹² Cfr. *Ibíd.* p. 219, § 13.

¹¹³ Cfr. *Idem.*

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 220, § 13.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 221, § 13.

2.3.2 El mal habita en(tre) nosotros: los móviles antimorales de las acciones humanas

Según Schopenhauer, todos los animales actúan según los motivos que afecten su voluntad: uno de ellos es mantenerse en la vida, por lo cual, el móvil principal y básico tanto en el ser humano como en el animal es el *egoísmo*¹¹⁶. Es decir, casi¹¹⁷ la totalidad de los actos de la voluntad de los animales tienden a mantener la existencia y, por esto, a satisfacer todas sus necesidades.

Ese egoísmo que guía casi todas las acciones de los seres humanos está relacionado con su ser más íntimo, es decir, con su voluntad. El ser humano quiere todo para él sin importar los demás pues su naturaleza le conduce a buscar la permanencia en la existencia, así como a verse, dentro de sus posibilidades, libre de dolor. Por lo tanto tiene una desmedida inclinación a satisfacer, si fuera posible, todos sus deseos. Es decir, el egoísmo lleva al ser humano, según Schopenhauer, a creer que él es el centro del universo, que todo gira en torno a él, que le hace al mundo un favor y, por tanto, que éste tiene que darse, incondicionalmente, a él. En su creencia motivada por el egoísmo, el mundo debe depender del individuo: “cada uno es para sí mismo el mundo entero”¹¹⁸.

El egoísmo nace, pues, en la voluntad de vivir. Por esto, todo ser viviente se encuentra impulsado o llevado a querer obtener lo más que pueda del mundo aun cuando esto suponga arrebatarse a otro lo que tiene y/o lo que es. Así, el ser humano le arrebató al animal y a las plantas su existencia por el mismo hecho de tener que alimentarse; a su

¹¹⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 221, § 14.

¹¹⁷ El ‘casi’ lo estamos utilizando porque, como veremos, hay acciones de la voluntad que van contra ella misma. Estas se presentan desde la justicia voluntaria hasta la compasión en donde se desvanecen las barreras que el principio de razón había generado entre individuos haciéndoles verse como cosas distintas.

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 222, § 14.

vez, los animales pelean a muerte por obtener alimento y las plantas tratan de absorber la mayor cantidad de agua posible aunque dejen sin agua a otras.

Vemos, pues, que, al ser el egoísmo el móvil desde el que nacen la casi totalidad de las acciones humanas, se produce una contradicción interna en la voluntad. Al manifestarse en todos los individuos existentes y, al entregarse totalmente a cada uno de ellos, el egoísmo da lugar a la lucha de la voluntad consigo misma. El egoísmo hace que el individuo vaya en contra de todo lo otro, pues lo otro no existe para él sino como un medio. El egoísmo genera un inmenso abismo entre los individuos: yo soy yo y el otro sólo importa en la medida que sirve para satisfacer mi deseo. Por lo tanto, el egoísmo genera el escenario que dificulta el camino de todo acto moral. De ahí que, según Schopenhauer, si existiera un móvil moral, éste tendría que combatir al egoísmo, su enemigo poderoso y principal.

Para Schopenhauer, sólo existen dos virtudes cardinales desde las cuales nacen todas las demás: la justicia voluntaria y la caridad auténtica¹¹⁹. Pero estas dos virtudes cardinales nacen, a su vez, del único móvil moral auténtico que es, como veremos, la compasión¹²⁰. Estas dos virtudes combaten a los móviles antimorales que son el egoísmo y la malevolencia. El egoísmo es combatido principalmente por la justicia voluntaria mientras que a la malevolencia la combate la caridad.

El egoísmo nace junto con los individuos y se muestra en todos los niveles de objetivación de la voluntad. Por esto mismo, es natural. Por su parte, la malevolencia, sólo se presenta en el ser humano y muestra los excesos a los que puede llegar éste: la

¹¹⁹ Cfr. *Ibíd.* 228-229, § 15.

¹²⁰ En *Ibíd.* 229, § 15 Schopenhauer nos dice que “la ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción moral.*” Y en *Ibíd.* 233, § 16 nos dice que “únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*”.

crueledad y el sadismo. La malevolencia nace de las colisiones del egoísmo. Por lo tanto, en una escala moral veríamos al egoísmo situado más cerca del acto moral que la malevolencia, pues esta última sonríe y encuentra la felicidad en el dolor ajeno.

El egoísmo puede conducir a crímenes y delitos de todo tipo: pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que viene sólo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos y su consecución placer¹²¹.

Existen dos potencias antimorales desde las cuales surgen los vicios y los actos perversos que dejan una eterna ola de dolor y sufrimiento en el mundo: el egoísmo y la malevolencia u hostilidad. Ambas están presentes en casi todas las acciones humanas y se presentan además con mucha más frecuencia que las virtudes morales. El mal, para Schopenhauer, habita por doquier y no es ajeno al individuo sino que le acompaña desde su propio nacimiento.

Hasta aquí hemos visto cómo la maldad despliega su manto sobre el mundo al punto que, parecería que impide cualquier acto con valor moral. Incluso las religiones tratan de manipular al ser humano para llevarlo a actuar de manera que busque la bondad, sin embargo, no llega a ello, ya que lo hace por medio de castigos o recompensas, pues el móvil de sus actos sigue siendo el mismo: el egoísmo. La gran interrogante que se plantea, ante este escenario que no deja lugar a la moral ya que parece que cualquier acto es motivado por el egoísmo, es ¿existe realmente un móvil auténticamente moral? ¿Cuál será el criterio para determinar acciones morales dentro de este escenario tan desesperanzador?

¹²¹ *Ibíd.* p. 225-226, § 14.

2.3.3 Criterio schopenhaueriano para determinar acciones con valor moral

Si la virtud combate el egoísmo, entonces allí donde el egoísmo motive una acción, ésta no podrá tener valor moral auténtico. Casos de este tipo son las limosnas que se dan a los pobres con la esperanza de ganar el cielo, o ayudar a otro para que los intereses personales no se vean afectados directa o indirectamente, o ayudar a otro pensando que, en un determinado momento, él me ayudará, etc. La virtud debe librarse de toda apariencia de egoísmo para representar un caso auténticamente moral.

Ahora bien, para saber si una acción tiene valor moral o no, se tiene que resolver primero “la pregunta empírica de si se producen en la experiencia acciones de justicia voluntaria y caridad desinteresada”¹²². Sin embargo, como el mismo Schopenhauer nos lo dice, “esa cuestión no se puede decidir de forma puramente empírica porque en la experiencia está siempre dado sólo el *hecho*, pero los *impulsos* no están manifiestos”¹²³. Por esto, cabe la posibilidad de que la acción pudiera ser motivada por el egoísmo. Por lo tanto, la acción moral tiene su examen sólo ante la conciencia moral del propio individuo.

El panorama es desalentador para la moral pues parecería que no hay modo de descubrir una acción con valor moral. Sin embargo, Schopenhauer observa que sí existen personas que respetan los derechos de los demás sin mirar su propio beneficio y que sacrifican su propia individualidad por los demás. Los casos de este tipo son aquellos que se sacrifican por los suyos o por la patria¹²⁴, los que defienden los intereses de otros sin importarles el sacrificio de los suyos propios, los que dan lo que tienen para mitigar el

¹²² *Ibíd.* p. 228, § 15.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Cfr. *El mundo...* p. 476, § 67.

dolor en los otros, etc. Por lo tanto, sí existen acciones de valor moral motivadas por la justicia voluntaria y la caridad desinteresada. A estas acciones se les atribuye verdadero valor moral y su condición es que sean desinteresadas, esto es, que se aparten del egoísmo.

Aquí encontramos, pues, el criterio para determinar que un acto contenga o no valor moral: debe ser desinteresado. “La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el *criterio de una acción de valor moral*”¹²⁵. Schopenhauer observa que tampoco las acciones de pura maldad son interesadas, sin embargo sería estúpido confundirlas con las acciones de valor moral pues son contrarias a ellas.

Por último, Schopenhauer añade que al efectuar una acción con valor moral queda tras de ella “una cierta satisfacción con nosotros mismos a la que se denomina la aprobación de la conciencia moral”¹²⁶. Ésta nunca puede confundirse con aquél vicio llamado vanidad que nos hace decir ‘¡qué bueno soy! ayudo a los demás’, ya que el fin sería nuestra satisfacción y no el acto moral con lo cual nuestro acto se encontraría motivado por el egoísmo.

Sabemos ya cuál es el criterio para distinguir entre las acciones aquellas que tengan valor moral: el desinterés¹²⁷. Sin embargo, se vuelve ahora necesario mostrar qué es lo que mueve al ser humano a las acciones morales; con lo cual, se revelaría el auténtico móvil moral, lo cual es, para Schopenhauer, un auténtico milagro, insertos como estamos en el reino del egoísmo.

¹²⁵ *Los dos problemas...* p. 229, § 15.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ El desinterés no significa que el acto no tenga interés alguno sino que el acto no es motivado por el propio interés del individuo que actúa sino por el interés del otro. Actos de este tipo serían aquellos en los que se defiende a otro para que no se dañen sus intereses injustamente, o aquellos en los que se disminuye el sufrimiento del otro, etc.

2.4 La compasión: fundamento único de la ética

2.4.1 La compasión como único móvil moral auténtico

Para Schopenhauer, los actos morales se constatan empíricamente y, de acuerdo con el principio de razón suficiente, todo acto debe ser causado por un motivo que afecta al carácter. Por esto es que los actos morales, que son los de justicia voluntaria y caridad auténtica, deben estar causados por un móvil moral. Ese móvil es la compasión.

Schopenhauer exige que se le permitan establecer nueve premisas o axiomas para demostrar la existencia del auténtico fundamento de la moral y la moralidad: la compasión. 1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente; 2. ninguna acción puede dejar de producirse sin que exista un motivo suficiente para el carácter del agente; 3. la voluntad es movida, únicamente, por el placer y el dolor en general; 4. toda acción hace referencia a un ser receptivo al placer y al dolor como su fin último; 5. un ser receptivo al placer o al dolor es, o bien el agente mismo, o bien otro que está interesado pasivamente en la acción y ésta se produce en perjuicio o en utilidad suya; 6. toda acción cuyo fin último sea el placer o el dolor del agente mismo es egoísta; 7. lo dicho en las anteriores premisas es válido para la omisión de las acciones en la medida que se presenten motivo y contramotivo; 8. el egoísmo y el valor moral de una acción se excluyen absolutamente entre sí y; 9. la significación moral de una acción radica en su relación con los otros.¹²⁸

Siguiendo estas premisas, Schopenhauer piensa que el auténtico móvil de la moral es la compasión. La quinta premisa nos dice que el placer o el dolor en el que se base,

¹²⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 230-231, § 16.

como fin último, toda acción u omisión de ésta, puede ser el del agente mismo o el de otro cualquiera interesado pasivamente en la acción. En el primer caso, la acción es necesariamente egoísta porque se fundamenta en el interés del agente mismo, mientras que, en el segundo caso, la acción puede ser, o bien de maldad o bien de compasión, ya que su efecto se produce en el otro siendo de compasión si se efectúa en su beneficio y de maldad si es en perjuicio de él.¹²⁹

Según Schopenhauer solamente existe un caso en el que el móvil último de acción no es el egoísmo: “cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer* y *dolor* de algún *otro* interesado aquí pasivamente”¹³⁰. Sin embargo, ¿es esto posible? Es decir, ¿cómo puede afectarme el placer o el dolor del otro inmediatamente como si fuera mi dolor o mi placer? La respuesta de Schopenhauer es clara: “sólo convirtiéndose el otro en el *fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso”¹³¹.

La aparición del auténtico móvil moral se da cuando yo sufro por el otro o con-el-otro, cuando su dolor lo siento mío, cuando padezco con él. Cuando su dolor lo consiento, lo siento como mío, pero no en mí, sino en él, en un otro¹³². Entonces, lo que ha ocurrido es que me he identificado con el otro, que las barreras creadas por el principio de individuación se han debilitado, que la distancia entre el yo y el no-yo se ha suprimido momentáneamente, que el dolor del otro me duele como si fuera mío “pese a que su piel no esté conectada con mis nervios”¹³³. Tal es el misterio de la ética, al levantar el velo del principio de individuación, el individuo se descubre indistinto del otro. Con este móvil, el

¹²⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 231, § 16.

¹³⁰ *Ibíd.* p. 232, § 16.

¹³¹ *Idem.*

¹³² Cfr. *Ibíd.* p. 253, § 18.

¹³³ *Ibíd.* p. 254, § 18.

egoísmo se ve debilitado y la barrera que crea también se derrumba: el otro ya no es tan otro, tan no-yo, sino que, de alguna manera, soy yo. Es decir, “a través del *conocimiento* que tengo de él [...] puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia”¹³⁴. La compasión, que es el único móvil auténtico de las acciones de valor moral, me lleva a encontrarme con lo que aparentaba ser otra cosa distinta de mí mostrándomelo como lo que es: lo mismo que yo. Así pues, el móvil de la moral es este fenómeno

de la compasión, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*¹³⁵.

Existen únicamente tres móviles fundamentales de las acciones humanas¹³⁶ y mediante la excitación de estos pueden actuar los posibles motivos. Los móviles son el egoísmo, la maldad y la compasión. Mediante el primero, sólo se busca el propio placer, con el segundo se busca el dolor ajeno y, mediante el último, sólo se busca el placer ajeno.

El mundo es casi totalmente egoísmo. Sin embargo, mediante el fenómeno de la compasión, al ser la voluntad excitada directamente por el placer o dolor ajeno, es decir, por lo que le sucede al otro, se busca mitigar el dolor o evitar causar dolor. El fenómeno de la compasión hace que el motivo del agente sea la búsqueda de la disminución del dolor del otro. De esta manera, mediante ese fenómeno milagroso, la diferencia entre el yo y el otro ya no es absoluta, pues el otro no es otro sino yo otra vez, el otro me duele, el otro me importa tanto como yo me importo: el otro y yo somos la misma cosa, voluntad.

¹³⁴ *Ibíd.* p. 233, § 16.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 234, § 16.

Por lo tanto, en la compasión “vemos suprimida la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza (razón) separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo convertido en cierta medida en yo”¹³⁷. La compasión es, pues, el evento en donde la guerra que libra la voluntad consigo misma se ve suspendida por la reconciliación de ésta consigo misma en sus manifestaciones.

2.4.2 Las acciones morales surgidas de la compasión: la justicia y la caridad

Existen dos grados diferentes en que actúa la compasión y el otro se convierte en mi motivo: la justicia y la caridad. La virtud de la justicia señala que en tanto que contrarresto los motivos egoístas y malvados no le causo sufrimiento al otro. Por su parte, la virtud de la caridad nos impulsa a ayudar activamente al otro. Ambas virtudes, que Schopenhauer llama cardinales, surgen del fenómeno ético originario de la compasión.

Así pues, debido a que originariamente todos estamos inclinados al egoísmo y, por esto mismo, a la injusticia, el fenómeno de la justicia se presenta con carácter negativo. Este fenómeno “se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo”¹³⁸. Mediante la compasión, en su nivel de la justicia, el ser humano se detiene ante el impulso de causar daño e injusticia a los otros. Mas la justicia no nace intuitivamente, sino que pasa a través de la representación racional, es decir, antes de actuar pensamos en todo el daño que podemos causar y, al contemplarlo, nos detenemos y preferimos no hacer la injusticia.

¹³⁷ *Ibíd.* p. 233, § 16.

¹³⁸ *Ibíd.* p. 238, § 17.

Por su parte, la caridad lleva, contrariamente a la justicia, el carácter positivo. Es decir, la compasión, en este nivel, no sólo me impide hacer daño al otro sino que, incluso, me impulsa a ayudarlo para que salga de su sufrimiento. Es precisamente aquí en donde “el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo”¹³⁹. El otro ya no es tan otro porque ya lo siento inmediatamente en mí y por ello sufro, pero no en mí, sino en él. Schopenhauer nos dice que “la conmiseración es ese hecho asombroso y lleno de misterios en virtud del cual vemos borrarse la línea fronteriza que a los ojos de la razón separa totalmente un ser de otro ser, y convertirse el <<no yo>> en cierto modo en el <<yo>>”¹⁴⁰. Así, un sufrimiento que no es mío lo siento como mío y me afecta como si fuera el mío porque “lo *con-siento*, lo *siento como mío*, pero no *en mí*, sino *en otro*”¹⁴¹. Mediante este fenómeno, los individuos y su enorme egoísmo se ven defraudados por él: al identificarme de cierta manera con el otro, desaparece la barrera entre el yo y el no-yo. ¡Aquí se da el misterio de la ética! ¡Aquí se encuentra la raíz desde la que puede crecer la responsabilidad por lo otro! ¡No importa que la supresión de esa barrera sea momentánea: aquí está presente la condición para disminuir el sufrimiento del mundo y lograr con ello que la vida siga siendo sin destrozarse a ella misma!¹⁴²

Ahora bien, decimos que “*ese proceso es [...] misterioso* pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano”¹⁴³.

La investigación sobre la ética, lleva a Schopenhauer a expresar y concluir que “la ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque

¹³⁹ *Ibíd.* p. 251, § 18.

¹⁴⁰ *El amor...*, p. 163.

¹⁴¹ *Los dos problemas...*, p. 253, § 18.

¹⁴² Volveremos sobre esto en el capítulo tercero.

¹⁴³ *Ibíd.* p. 254, § 18.

cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí mismo la regla para cada caso que se presente”¹⁴⁴.

2.4.3 Los “buenos” y los “malos”: la diferencia ética de los caracteres

Por otra parte, según Schopenhauer todo ser humano tiene un modo de ser particular: su carácter. De acuerdo con éste actúa y se dirige en el mundo. Pero este carácter no puede ser, ni en lo más mínimo, modificado: es su esencia.

La diferencia ética de los caracteres viene en auxilio de la ética schopenhaueriana, la cual se le pregunta “¿en qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres?”¹⁴⁵. Es decir, se observa en la experiencia que la compasión no motiva a casi ningún ser humano y, en cambio, el egoísmo rige sobre ellos. Así, en un caso similar uno puede sentir compasión mientras que otro puede sentir indiferencia o, incluso, placer. Con todo, Schopenhauer piensa que la ética no prescribe sino que sólo describe y, por esta razón, el haber descubierto el móvil de las acciones morales no puede ayudar a transformar la humanidad para que sea caritativa, pues, la ética no puede transformar a un corazón duro en compasivo porque “la diferencia de caracteres es innata e indestructible”¹⁴⁶. En otras palabras, los seres humanos nacen siendo lo que son y de ninguna manera pueden dejar de ser lo que son, a lo más pueden modificar conductas pero de ninguna manera su carácter.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 255, § 18.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 274, § 20.

¹⁴⁶ *Idem.*

Schopenhauer para tratar el problema del carácter inamovible de los seres humanos, recurre a su sistema filosófico, esto es, a la representación y la voluntad. En la representación se presenta el carácter empírico mientras que de la voluntad depende el carácter inteligible. Él lo ha tomado de Kant y atribuye a éste el gran mérito de haberlo traído a la filosofía¹⁴⁷: “el *carácter empírico*, que en cuanto fenómeno se presenta en el tiempo y en una pluralidad de acciones, se basa en el *carácter inteligible*, que es la índole de la cosa en sí de aquel fenómeno y, por tanto, independiente del espacio y el tiempo, de la pluralidad y el cambio”¹⁴⁸.

El carácter de cada individuo no cambia. Cada individuo actúa según su esencia. Y dentro de los individuos se incluye al ser humano. Esta es la razón por la que los seres humanos actúan de diferentes maneras ante situaciones similares¹⁴⁹.

Hasta aquí hemos visto que existen tres móviles éticos fundamentales en el ser humano: egoísmo, maldad y compasión.¹⁵⁰ Cada uno se encuentra presente en proporción distinta y diversa en todos los seres humanos.¹⁵¹ Por lo cual, unos pueden ser más compasivos que otros, mientras que algunos son malvados y pocas veces sienten compasión.

De todos estos móviles éticos el único que fundamenta las acciones morales es la compasión. Ella es la que nos lleva a no destruirnos a todo paso. La conducta moral tiene como prenda firme y segura a una compasión sin límites hacia todos los seres

¹⁴⁷ Sin embargo señala que esa distinción es antiquísima y proviene de la sabiduría hindú en la cual se representaba el mundo como representación con el velo de Maya, que hacía presente la apariencia de la realidad, mientras que detrás de él radicaba el verdadero ser.

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 276-277, § 20.

¹⁴⁹ Hemos dicho que, según Schopenhauer, el ser humano actúa de acuerdo con el carácter que le es propio. No obstante, mediante la reflexión, llega a descubrir el engaño de Maya y, con esto, puede actuar de manera contraria a como actuaría sin tal descubrimiento. Así, el asceta y el santo son individuos que han descubierto tal engaño y, por eso, intentan escapar al dictado de la voluntad.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibíd.* 234, § 16.

¹⁵¹ Cfr. *Ibíd.* p. 278, § 20.

vivientes¹⁵². Es decir, “la *bondad de corazón* consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia”¹⁵³ y solamente “sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor”¹⁵⁴. Por esta razón, nos compadecemos del que sufre y nunca del que está feliz: sólo el dolor nos hace sentir. “De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno sólo le excitarán predominantemente los motivos para los que tenga una receptividad predominante”¹⁵⁵.

Según Schopenhauer, no puede existir una solución ética al problema de la lucha de la voluntad consigo misma porque la ética no hace buenas personas sino que solamente describe los actos de las personas. Por eso piensa Schopenhauer: “La cabeza se ilumina; el corazón permanece sin mejora”¹⁵⁶. A pesar de esto pensamos que en el reconocimiento de una voluntad como la esencia misma en todos, -pues recordemos que si desconocimiento es causante del dolor del mundo- puede el ser humano tender a la responsabilidad por el mundo, por los otros seres humanos, los animales, las plantas, el aire, el agua, la tierra, etc.

En el momento en que el ser humano actúa mediante la compasión, se desvanecen las fronteras entre el yo y el tú, entre el yo y el no-yo, y, con eso, es posible sentir el dolor del otro como mío: en realidad, como veremos en el siguiente capítulo, ese dolor es mío pues sabemos ya que al ser la voluntad la misma que se manifiesta en todos los individuos, todos ellos, detrás del principio de individuación, son lo mismo. Por lo tanto,

¹⁵² Cfr. *El amor...*, p. 167.

¹⁵³ *Los dos problemas...*, p. 278, § 20.

¹⁵⁴ *El amor...*, p. 133.

¹⁵⁵ *Los dos problemas...*, p. 279, § 20.

¹⁵⁶ *Ibíd.* p. 281, § 20.

siguiendo la filosofía de Schopenhauer por una vía moderada que no desembocaría en la negación absoluta de la voluntad, creemos que se puede ocasionar en el individuo una salida de este círculo vicioso de dolor que representa la voluntad sumida en el principio de individuación, la cual nos llevaría no a la negación de la vida sino a su afirmación. En el pensamiento de Schopenhauer es posible vislumbrar una moderada afirmación de la vida; en donde debido a que no es posible la vida sin un grado de negación, o debido a que no se puede afirmar la vida en un individuo sin la supresión de otro como sería en el caso de la alimentación, el individuo sólo consume lo necesario para mantenerse en la vida, no genere necesidades ilusorias, y finalmente, reproduzca la vida manteniendo la suya sin acrecentar su egoísmo más allá de lo necesario para vivir. Es decir, debido a que la salida radical de Schopenhauer es la negación de la vida como solución al problema del dolor del mundo, nosotros creemos que se puede afirmar la vida negando lo menos posible a los otros y limitándonos a negar otras voluntades sólo en las necesidades elementales como es el comer. Por lo tanto, desde esta postura cabría preguntarnos si se podría conseguir una ética que nos lleve, tras el conocimiento de la esencia de las cosas, a la responsabilidad por el mundo, a la compasión con todo. Es decir, si la voluntad puede, como hemos visto, negarse a sí misma, entonces ¿no podrá iluminar, por medio del conocimiento, las cabezas de los seres humanos para conducirse compasivamente, tras haber reflexionado y descubierto la esencia de las cosas? ¿Se podría llegar a conseguir que el móvil de la compasión supere en dominio al del egoísmo? En el siguiente capítulo trataremos de dar respuesta a estas preguntas exponiendo antes de ello el trasfondo metafísico del fundamento de la moral, con lo cual estaremos situados en la problemática de la preocupación por el otro.

III. LA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LA COMPASIÓN Y LA PREOCUPACIÓN POR EL OTRO

Soy plenamente consciente de lo paradójica que tiene que ser esta interpretación metafísica del fenómeno ético originario para los occidentales cultos acostumbrados a fundamentaciones de la ética de tipo totalmente diferente; sin embargo, no puedo reprimir la verdad.

Schopenhauer

Hablar de ética tiene sentido porque es la única vía mediante la cual el ser humano consigue detener, aunque sea momentáneamente, la terrible lucha cósmica generada por el egoísmo de cada individuo que ve en su ser, al ser la voluntad toda manifiesta en él, lo único real y, por ello, cree merecer todos los satisfactores de sus deseos.

El escenario que nos pinta a diario el mundo nos hace buscar un asidero seguro del cual agarrarnos, porque la brutalidad del mundo actual es mucho mayor a la dibujada por el pesimismo schopenhaueriano. Schopenhauer desarrolla una ética, impulsada en las sabias doctrinas milenarias de India, la cual puede ser un puente que posibilite la transformación del mundo. Su ética viene a Occidente como una llave que abre las puertas al otro. Es una ética basada en la compasión: la compasión es el único móvil que conduce a las acciones humanas hacia la auténtica virtud porque, mediante ella, el

individuo rasga los velos creados por el principio de individuación hasta descubrirse en todo a sí mismo.

En la filosofía de Schopenhauer, el otro tiene sentido, el otro importa, el otro, - de acuerdo con la enseñanza del *tat twam asi* (tú eres eso)- no es otro sino soy yo otra vez. El otro me importa tanto como me importo yo a mí mismo porque el otro no es distinto a mí ya que compartimos la misma esencia.

La doctrina hindú enseña que el mundo todo, eres tú. Por eso, la ética schopenhaueriana, al estar basada en esta doctrina, devela como su importancia central la preocupación por el otro. Pero no sólo el otro ser humano, y aquí se eleva la belleza de esta ética, sino que la mosca, el perro, la planta, etc., también son otro y, por tanto, eso (otro) también eres tú.

En este último capítulo, nos interesa mostrar, primeramente, a la compasión como el fundamento de la ética donde las barreras generadas por el principio de individuación se ven fracturadas. Tras esto, mostraremos el fundamento metafísico de la compasión: allí es donde explicaremos el principio sagrado y más bello de cualquier enseñanza ética generada en la humanidad: la identidad de los seres y nuestra responsabilidad por todos ellos, al recordar la doctrina védica del *tat twam asi*.

Por último, mostraremos la importancia de la ética de la compasión porque, ella, nos llevaría a la apertura incondicional al otro por ser el otro, en su esencia, lo mismo que yo. Cabe señalar, que esta exposición seguirá una postura moderada frente a la filosofía de Schopenhauer, como hemos dicho en el capítulo anterior, ya que no vemos necesaria la extinción de la vida para poder detener la intensa guerra de todos contra todos sino que

podemos habitar el mundo con la disminución de los deseos innecesarios, limitándonos a las necesidades del organismo.

Con esto, no pretendemos haber agotado la ética schopenhaueriana sino habérsela apropiado parcialmente, es decir, habernos hecho partidarios de una ética que se basa en la compasión y mira por el otro.

3.1 La compasión como el fundamento de la ética o como supresión de las barreras del yo y de los límites individuales

La compasión ha significado, a lo largo de toda la historia de la humanidad, un misterio. Para Schopenhauer es el milagro y la única vía mediante la cual se puede disminuir en el ser humano el egoísmo, el hambre por satisfacer todos sus deseos que a su vez conllevan a pisar todo lo que esté a su alrededor.

La compasión es un milagro en el acontecer del curso del universo porque es el móvil mediante el cual actuamos en contra de lo que la razón nos dicta. La razón, el principio de razón suficiente o el principio de individuación, se encarga, como hemos visto, de generar seres fenoménicos que están bien delimitados y diferenciados unos de otros de acuerdo a lo que ella nos muestra como individuos y mundo exterior. El límite entre estos seres y el mundo exterior es la capa de tejidos más externa del organismo, ésta se llama epidermis¹⁵⁷. El individuo, al no ser más que la manifestación de la voluntad, lo que busca es la permanencia en la vida como individuo. De ahí que su afirmación de la

¹⁵⁷ La epidermis es un epitelio ectodérmico que envuelve el cuerpo de todos los animales, tanto vertebrados como invertebrados y, por tanto, también al ser humano. La epidermis también es el nombre con el que se designa a la membrana formada por una sola capa de células que cubre tanto las hojas como los tallos de las fanerógamas herbáceas y de las pteridofitas.

voluntad, su aferrarse a la vida como individuo, insisto como individuo, le obliga a hacerlo utilizando a los otros individuos. Es decir, al ser cada individuo un fenómeno bien diferenciado por el principio de individuación, cada individuo observa y siente que los otros individuos no tienen una realidad tan palpable como la que él mismo representa, sino que, de alguna manera, dependen de él. El individuo ve a los demás como medios para satisfacer sus deseos o como un medio para poder calmar el dolor acuciante que destroza su voluntad. De esta manera, la afirmación de la vida consiste en afirmarse sobre otro, esto es ganar. Y, al hacerlo, se logra la disminución de dolor o placer, logrando que su ser individual se mantenga en la vida. Sin embargo, debido a que cada individuo, al ser manifestación de la voluntad, tiene el mismo modo de actuar, la vida se presenta como una intensa guerra donde los individuos se atormentan y desgarran unos a otros con el fin de obtener los medios para vivir durante más tiempo y, así, seguir siendo.

No es absurdo este modo de actuar, se justifica en el velo de Maya o la ilusión del mundo fenoménico que crea el principio de razón. Por el velo del Maya cada individuo se ve bien delimitado del mundo exterior y, por ello mismo, al ver que su voluntad se encuentra tensa y afectada por el dolor, no percibe otro sentimiento que la posibilidad del fin de **su** vida y, con ello, de **su** existencia. Ahora bien, como el individuo no quiere desaparecer, pues para él, el mundo no es otra cosa que su representación, de manera tal que cuando él emita su último suspiro, habrá desaparecido junto con él el mundo entero, no le queda más que aferrarse a la vida sin importar cuantos individuos pisotee para ello.

Todo individuo actúa siempre movido por su propio placer o dolor pues su vida le va en ello. Por esto, el egoísmo se presenta como el emperador de los móviles de las acciones humanas: cada individuo quiere su propio bien y lo que le pase a los demás

individuos no tiene gran importancia para él debido a que no siente nada ante ello. Sin embargo, y he aquí el misterio de la ética, “hay un caso en el que esto no tiene lugar: a saber, cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el placer y dolor de algún otro interesado aquí pasivamente”¹⁵⁸. Este caso único es motivado por el móvil de las acciones humanas que se opone radicalmente al egoísmo que es, como ya vimos, la compasión.

Ahora bien, si mis acciones, en este caso, se producen únicamente en razón del otro, entonces su placer y dolor se convierten, necesariamente, en mi motivo. Por esto es que, bajo la compasión, mi voluntad se mueve por lo que le pasa al otro, por su sufrimiento. Aquí se encuentra, como dijimos, el misterio de la ética, el cual radica en que el otro, contra todo lo que me dicta la razón, se vuelve mi preocupación, es decir, el otro me importa como me importo yo a mí mismo. Éste es el fenómeno de la compasión el cual es, como vimos, el fundamento único de la ética¹⁵⁹. Es decir, la compasión es el único móvil de las acciones humanas que hace que un individuo vea al otro como el fin último de su propia voluntad. Por esto, la compasión es el gran misterio de la ética, el único medio por el cual se puede detener la tendencia natural del mundo donde cada individuo, cada manifestación de la voluntad, busca su permanencia en la vida a cualquier precio. De esta manera, por los actos movidos por la compasión, los individuos están dispuestos a entregar su vida por el otro, ya que descubren en el dolor ajeno el puente para la disminución de las barreras existentes entre los individuos. Mas “esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente,

¹⁵⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética. Sobre el fundamento de la moral*, p. 232, §16.

¹⁵⁹ Véase el capítulo segundo de esta tesis.

la barrera entre el yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente”¹⁶⁰. Esto es, se ha suspendido el principio de individuación. Pero ¿qué significa que el otro se vuelva el fin último de mis acciones? ¿Acaso es posible que el dolor del otro me mueva más que mi propio dolor? Si el egoísmo es el móvil principal de nuestras acciones y es generado por el principio de individuación que hace que nos veamos como distintos de los demás y, por lo mismo, nos lleve a buscar el propio placer a cualquier costo, entonces, si existe un móvil que es la antítesis del egoísmo, ese móvil debe, necesariamente, suspender la ilusión generada por el principio de individuación. Ese móvil existe y es la compasión.

Mediante la compasión se suspenden, momentáneamente, las barreras que diferencian a un individuo de los otros. El que yo coloque, mediante la compasión, a otro como el fin de mis acciones “supone necesariamente que yo com-padezca directamente en su dolor como tal, que sienta su dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío”¹⁶¹. Pero para que esto suceda, se requiere de alguna manera que me haya identificado con él, en otras palabras, que aquella total diferencia entre yo como individuo y el otro, como hemos dicho, en la cual se basa el egoísmo, se haya suprimido cuando menos en cierto grado de modo que ya no sea absoluta. Por lo dicho hasta aquí, vemos que la respuesta a la primera de las preguntas se ha dado ya: el otro se vuelve el fin de mi acción porque siento su dolor, porque com-padezco su sufrimiento y, por ello mismo, mis acciones las dirijo a detener ese dolor como en otro caso lo haría por mí. Sin embargo, cabe señalar, debido a que yo no estoy dentro de la piel del otro, “sólo a través del conocimiento que tengo de él

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 254, §18.

¹⁶¹ *Ibíd.* p. 232, 233, § 16.

[...] puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia”¹⁶².

La compasión es un fenómeno extraordinario pues es el proceso mediante el cual se suprime la pared divisoria que, de acuerdo con la luz de la naturaleza, separa absolutamente un ser de otro y, convierte al no-yo en cierta medida en yo. Por esto, con respecto a la pregunta de si el dolor del otro puede moverme más que mi propio dolor se puede señalar ya desde aquí que el otro se convierte, en cierta medida, en otra vez yo y, por esta razón, quisiera que su sufrimiento se detuviera. Sin embargo, esto no es ni un egoísmo amplificado donde yo sufro por el otro porque el otro es una parte de mí, ni un reflejo donde imagino ese dolor en mí. Muy por el contrario, se trata de una suspensión de ese egoísmo porque yo me veo desgarrado al sufrir su dolor no en mí, sino en él. Es decir, com-padezco pese a que su piel no está conectada con mis nervios¹⁶³ gracias a la compasión, sin embargo ésta no significa que jugamos con la fantasía creyendo que somos nosotros los que sufrimos sino que a cada momento nos queda claro y presente que es el otro el que sufre, y no nosotros: es directamente en su persona, no en la nuestra, donde se alimenta nuestra aflicción. Sufrimos con él, esto es, en él: sentimos su dolor como suyo pero nunca lo imaginamos como nuestro. “*Ese proceso es [...] misterioso: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano*”¹⁶⁴.

La compasión es la única posibilidad de la ética porque es el único móvil cuya labor radica en contrarrestar al egoísmo y, por ello mismo, se constituye en la condición

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Cfr. p. 254, § 18.

¹⁶⁴ *Ibid.* 254, § 18.

de posibilidad de actuar como si se vislumbrara lo que está tras del velo de maya, es decir, debido a que mediante la compasión se atenúa la diferencia entre los individuos, esto es, se suprimen las barreras que diferencian al yo del otro, los individuos actúan como si ya no hubiera diferencia entre ellos y fueran lo que son tras el principio de individuación, a saber, lo mismo, Voluntad.

Cabe señalar, por último, que la compasión es una forma de suspensión de la afirmación individual de la voluntad que no llega a la negación radical de ella. Es decir, mediante el fenómeno de la compasión el individuo compasivo no afirma su propia voluntad sino la de otro, aun cuando esto signifique la supresión de la vida del individuo actuante. Pero esto sucede así porque él ya no ve al otro como algo totalmente distinto de él, es decir, para él, su muerte no significa su desaparición, pues ha comprendido el misterio que encierra la compasión: el otro y yo somos lo mismo. En cada individuo estoy yo otra vez, esto es, no existe diferencia real¹⁶⁵ entre el otro y el yo. Por lo tanto, al descubrirse el individuo como idéntico a la voluntad, su vida deja de ser su motivo principal y la vida como tal viene a ocupar ese lugar¹⁶⁶.

La ética de Schopenhauer se devela como realmente valiosa debido a que, en nuestra sociedad occidental (y quizá en el mundo entero), mirar al otro se nos ha olvidado y ella viene a recordarnos que el otro es tan importante como nosotros mismos ya que no existe una diferencia real entre los individuos.

¹⁶⁵ Léase esencial, de acuerdo a lo que esencia del fenómeno significa en la metafísica de Schopenhauer.

¹⁶⁶ La importancia de la ética de Schopenhauer radica en esto: disminuir la intensa guerra entre individuos motivada por el deseo del cumplimiento de sus deseos al comprender que detrás de la apariencia fenoménica del mundo, no hay diferencia alguna entre individuos para, tras esto, llegar a la mayor supresión de deseos buscando no extinguir la vida, sino perpetuarla aún sabiendo que la existencia no tiene sentido.

Ahora, siguiendo con el orden de nuestra exposición, se vuelve importante recuperar la metafísica de Schopenhauer y mostrar la fundamentación de la ética a la luz de esa metafísica que, cabe señalar, sigue una tradición que no encuentra un lugar importante en Occidente pero que ha sido cultivada en Oriente; más específicamente, en las religiones y filosofías de India. En esta exposición, se verá aclarado el misterio que representa la compasión, esto es, el por qué mediante la compasión se suspenden las barreras entre individuos.

3.2 La fundamentación metafísica de la ética

3.2.1 Visión general del fundamento metafísico de la ética

Toda ética o filosofía moral tiene un fundamento. Los diferentes sistemas morales que se han generado desde la antigüedad hasta nuestros días, están fundamentados de alguna manera. Las primeras enseñanzas morales que surgieron en la historia de la humanidad y de las cuales conservamos varias, son las predicadas por las religiones. Estas doctrinas morales encuentran su punto de apoyo en la fe. Sin embargo, la filosofía no puede reducirse a ser teología sino que debe buscar el modo de encontrar los fundamentos últimos de las cosas, aun cuando esto sea muy complicado y discutible. Por esta razón, las distintas filosofías morales han tratado de mostrar los fundamentos necesarios para sostenerse a sí mismas, sin embargo, lo han hecho traduciéndose en leyes religiosas o civiles o en la razón.

Para Schopenhauer lo que ha hecho la filosofía en materia de ética no ha sido, ni en poco, suficiente. De ahí que haya entregado su labor filosófica, en gran medida, a la ética. Su filosofía es, propiamente, una metafísica ética o ética metafísica que encuentra en el fondo último de las cosas una voluntad esencial a todos los fenómenos en que se objetiva, donde, al ser creados por el principio de individuación y atravesados por el principio de razón suficiente, dejan a su paso un mundo de dolor y desigualdad, de injusticia y de maldad. Mas, a pesar de que el mundo se funda de esta manera, pensamos con Schopenhauer que, en todo ese mundo desgarrado, cada individuo puede ser motivado por el dolor ajeno y llegar, de esta manera y quizá constantemente, a compadecerse de aquello que, a la luz de su voluntad y su especificidad racional, es un enemigo más que le disputa la vida en el mundo.

Schopenhauer sabe que hablar de compasión como el único móvil moral de las acciones humanas no es fácil: la época de la filosofía que le ha tocado vivir ha puesto en la razón lo que debe buscarse en el corazón. Por eso es que Schopenhauer nos muestra cómo la razón no es la dominadora de las cosas sino una herramienta humana que, de hecho, no pone nada en el mundo, sino que ella misma es el resultado de la experiencia intuitiva de las cosas¹⁶⁷.

La compasión no puede encontrar su punto de apoyo en la razón porque, simplemente se excluyen. Es decir, la razón, como hemos visto, es la encargada de enemistar a la voluntad haciéndoles ver, a los diferentes individuos generados por el principio de individuación, que ellos son un yo, esto es, individuos bien diferenciados los unos de los otros, donde uno es para sí mismo un yo y lo que esté fuera de su piel es, simplemente, no-yo. Ahora bien, si como hemos dicho, la compasión y la razón se

¹⁶⁷ Para aclaraciones sobre este tema, véase el capítulo primero de esta tesis.

excluyen y, por tanto, el fundamento del fenómeno ético originario que es la compasión no se encuentra en la razón, entonces ¿en dónde podemos hallarlo?

Para poder dar idea sobre el fundamento de la compasión, se exige una metafísica que dé cuenta “por qué lo que existe y se comprende se comporta así y no de otra manera, y cómo del ser en sí de las cosas surge el carácter del fenómeno que se ha expuesto”¹⁶⁸. Es decir, Schopenhauer, aun sabiendo que “la metafísica es el más difícil de todos los problemas que ocupan al espíritu humano, hasta el punto de que ha sido considerado por muchos pensadores como absolutamente irresoluble”¹⁶⁹, se aventura a buscar en ella lo poco de verdad que le permita ver al investigador.

La experiencia es suelo firme para mostrar la realidad del fenómeno de la compasión pues, aun cuando la compasión no sea, ni en poco, la emperatriz de las acciones humanas porque ese lugar lo ocupa, como hemos visto, el egoísmo; diariamente se ve presentarse en distintas partes del mundo el sentimiento de la compasión. De ahí que “nada indigna tan hondamente nuestro sentimiento moral como la crueldad [... porque] la crueldad es directamente lo contrario de la compasión”¹⁷⁰. Así, al enterarnos de hechos de suma crueldad como los que muestra Schopenhauer como, por ejemplo, una madre que asesinó a su hijo de cinco años echándole aceite hirviendo en la garganta y a su hijo más pequeño enterrándolo vivo¹⁷¹, lo primero que nos viene a la mente es preguntarnos ‘¿cómo puede alguien hacer eso!’ o, ‘¿cómo puede alguien ser así!’ Y lo hacemos porque nos resulta sorprendente que pueda existir alguien sin compasión¹⁷².

¹⁶⁸ *Ibíd.* p. 285, § 21.

¹⁶⁹ *Ibíd.* p. 287, § 21.

¹⁷⁰ *Ibíd.* p. 257, § 19.

¹⁷¹ Cfr. *Idem.*

¹⁷² Cfr. *Idem.*

Los ejemplos sobre casos de extrema crueldad que mueven, a quien se entera de ellos, a la compasión, son innumerables: cientos de mujeres violadas y sacrificadas con lujo de crueldad, incontables casos en que las madres matan a sus hijos, las torturas que en manos de la Santa Inquisición sufrieron paganos, herejes y cristianos no apegados a alguna determinación institucional durante siglos y muchos otros ejemplos que podrían llenar hojas y hojas del libro de la historia de la crueldad humana. Pero, quiero hacer mención de aquél que, a mis ojos, es el mayor acto de crueldad que se puede cometer en nuestros días y que no existía en la época de Schopenhauer: el arrebatar a un pequeño de su familia con el fin de arrancarle alguno de sus órganos dejándole sin vida para después de esto venderlos. ¿Cómo es posible que exista alguien así? Cómo puede existir alguien que no le baste observar los ojos de un pequeño llenos de terror y, no conforme con ello, arrancarle los ojos, ahogarlo en el retrete y, encima de eso, dejarle un billete de doscientos pesos en la bolsa de su camisa con una nota que dice ‘muchas gracias, alguien te lo va a agradecer toda su vida’¹⁷³.

Casi cualquier persona se conmueve ante estos casos y se sorprende por la ausencia de compasión o exceso de crueldad en las personas que ejecutaron la acción. Sin embargo, los ejemplos que mueven a la compasión no necesariamente son tan dramáticos. Los ojos de tristeza en un niño hambriento, nos lleva a la compasión; un niño huérfano, nos lleva a la compasión; un país acechado y bombardeado por el Imperio militar más grande del mundo, nos lleva a la compasión; un animal herido, nos lleva a la compasión; una injusticia contra otro, nos lleva a la compasión; y así podemos seguir enumerando cientos de ejemplos pero basta con estos para darnos a entender sobre este tema.

¹⁷³ Este suceso aconteció en un Centro Comercial de la Villa.

La experiencia, como vemos, nos muestra la realidad del único móvil moral de las acciones humanas, por eso,

para el descubrimiento de la compasión, mostrada como la *única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad*, no se precisa de ningún conocimiento abstracto sino sólo del intuitivo, de la mera captación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento.¹⁷⁴

Así, debido a que la compasión es una experiencia y no una abstracción o ley universal¹⁷⁵, sustentada en premisas y conclusiones, “la ética es, en verdad, la más fácil de las ciencias, tal y como es de esperar, porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, decidir por sí mismo la regla para cada caso que se presente: pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida”¹⁷⁶. No obstante, debido a que se pretende mostrar el fundamento metafísico de la compasión, es decir, el punto donde encuentra su apoyo el fenómeno de la compasión y no meros ejemplos de la vida diaria que, sin embargo, son muy esclarecedores del problema al que nos enfrentamos; “ahora se convierte en nuestro problema lo que hasta el momento era fundamento de explicación, a saber, aquella compasión natural innata e indestructible en todo hombre, que ha resultado ser la única fuente de acciones no egoístas”¹⁷⁷. Esto es, debemos preguntarnos, si el egoísmo es generado por el principio de individuación que no es otra cosa que el principio de razón, ¿de dónde nos viene la compasión? ¿Qué es lo que la genera?

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 270, § 19.

¹⁷⁵ Recuérdese a Kant con su imperativo categórico.

¹⁷⁶ *Ibíd.* p. 255, § 18.

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 288, § 22.

Para dar respuesta a estas preguntas, es necesario recordar lo que se ha dicho en el primer capítulo, el mundo puede ser visto de dos modos, como representación, o bien, como voluntad. Siendo la voluntad la esencia íntima del mundo, el mundo como representación no es otra cosa que la voluntad objetivada y regida por el principio de razón suficiente. No obstante, la voluntad, en tanto que es cosa en sí, no se ve afectada por dicho principio. Es decir,

el sustrato propio de todo fenómeno, nuestro *ser en sí* interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible: sólo vemos hacia afuera, dentro está oscuro. Por consiguiente, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es, en absoluto, completo ni exhaustivo sino más bien muy superficial; y en la mayor parte y principal nos somos desconocidos y somos un enigma para nosotros mismos; o, como dice *Kant*, el yo sólo se conoce como fenómeno y no según aquello que pueda ser en sí mismo. En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro: pero de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno. Pues para ésa queda al menos una posibilidad de que sea una e idéntica en todos.¹⁷⁸

El conocimiento, aquello que se presenta como fenómeno, está atravesado por el principio de razón suficiente. Sus elementos principales son el espacio y el tiempo. Sobre estos se basa la pluralidad y diversidad numérica de los seres. De ahí que Schopenhauer tome al espacio y al tiempo como principio de individuación. Gracias a estos, la voluntad se presenta en el mundo de manera múltiple. Cada manifestación particular de la voluntad se ve, a la luz del principio de razón, como diferente de las demás. En esto se basa el egoísmo pero no la compasión. Muy por el contrario, la compasión se basa en el reconocimiento implícito de que todos los seres son, en última instancia, lo mismo. Es decir, los elementos que posibilitan el mundo fenoménico “son ajenos a la cosa en sí [...], a la verdadera esencia del mundo; y así, también lo es necesariamente la *pluralidad*: en

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 290, 291, § 22.

consecuencia, la cosa en sí sólo puede ser una en los innumerables fenómenos del mundo sensible, y sólo la esencia una e idéntica puede manifestarse en todos ellos”¹⁷⁹.

La posibilidad de la ética en Schopenhauer, se encuentra, pues, estrechamente relacionada con su metafísica: detrás del mundo fenoménico y regido por el principio de razón, está la voluntad, la cual es única; esta última se objetiva, mediante el principio de individuación, en todos y cada uno de los individuos que habitan el mundo, pero, dejando a un lado la apariencia generada por el principio de individuación y debido a que todos los individuos son la misma voluntad objetiva, no existe diferencia alguna entre los seres sino que son una y la misma cosa. Aquí se encuentra el secreto de la ética, del reconocimiento del yo en el otro. Sin embargo, cabe señalar que esta doctrina de que los fenómenos son, todos, en realidad, una y la misma cosa, está basada en una tradición cuyos inicios se pueden situar en una de las primeras civilizaciones surgidas en el Valle del Indo entre el IV y V milenios a.C.¹⁸⁰, la cual creó la doctrina central de los *Vedas* presentada en los *Upanishads* y continuada en la cultura hindú durante toda la historia de la India¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ Sobre este tema véase Mahadevan. *Invitación a la filosofía de la India*, México, FCE, 1991. Así como también Lorenzen, David y Preciado Solís, *Atadura y liberación. Las religiones de la India*. México, El Colegio de México, 1996.

¹⁸¹ Schopenhauer nos dice que, de hecho, esta doctrina sigue una larga tradición: Esa doctrina de que toda pluralidad es sólo aparente; de que en todos los individuos de este mundo, por muy infinito número en que se presenten en yuxtaposición y sucesión, se manifiesta una y la misma esencia verdaderamente existente, presente e idéntica en todos ellos: esa doctrina ha existido, desde luego, mucho antes de Kant y hasta se podría decir que desde siempre. Pues esa es, ante todo, la doctrina central y básica del libro más antiguo del mundo, los sagrados Vedas, cuya parte dogmática o, más bien, su doctrina esotérica, se nos presenta en las *Upanishads*. Casi en cada página encontramos aquella gran doctrina: es repetida incansablemente en innumerables aplicaciones y explicada con diversas ilustraciones y metáforas. Que ella sirvió igualmente de base a la sabiduría de Pitágoras es, incluso por las escasas noticias que nos han llegado de su filosofía, absolutamente indudable. Es de todos conocido que en ella sola estaba contenida casi toda la filosofía de los eleatas. Mas tarde se impregnaron de ella los neoplatónicos. Escoto Erígena. Los mahometanos en los sufíes. En Giordano Bruno. También los místicos cristianos. Spinoza está identificado con ella. En *Ibíd.* p. 292, §22.

El fenómeno de la compasión se basa, pues, en una especie de recuerdo del origen de todos los fenómenos, esto es, de que, en el fondo todos los fenómenos no son distintos, sino lo mismo. Es vislumbrar la voluntad tras el velo de Maya, tras la apariencia, tras el fenómeno, para reconocerse en lo otro. En conclusión, debido a que la multiplicidad y la divisibilidad se encuentran sólo en el mero fenómeno y a que “es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; [...] aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: [...] sería la base metafísica de la ética y consistiría en que *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero”¹⁸².

3.2.2 La compasión y el problema del yo y el no-yo

El mundo es representación en tanto que está atravesado por el principio de individuación. En él existen, por tanto, individuos y, ellos, están bien diferenciados los unos de los otros. Por eso es que digo ‘yo soy yo’, ‘yo tengo hambre’, ‘yo tengo sueño’, ‘yo quiero’. El ‘yo’ se constituye como el centro desde el cual nace todo el no-yo: ‘yo veo cosas’, ‘yo escucho cosas’, etc. El mundo en tanto que representación depende, pues, en todo caso, del sujeto, del yo. De ahí que lo que no se identifica con el yo viene a ser no-yo. El no-yo constituye una inmensidad de individuos, de yos, que piensan, en su caso, lo mismo que este yo particular. Sin embargo, ante la vista del yo todo el no-yo es un útil para que el yo pueda satisfacer sus necesidades. Por esto mismo, como cada individuo es para sí mismo un yo, adviene el egoísmo y con ello, la rivalidad, el crimen, la injusticia y la maldad vienen a reinar en el mundo.

¹⁸² *Ibíd.* p. 293, 294, § 22.

La compasión tiene un lugar muy reducido pero existente, pues a pesar de que el egoísmo sea la tendencia que sigue la naturaleza, el ser humano sí es movido a actuar por la compasión. Siempre y cuando el ser humano pueda ser afectado por el dolor del otro pues “la participación inmediata en el otro está limitada a su sufrimiento y no es excitada [...] por su bienestar”¹⁸³. Es decir, el individuo se detiene a reflexionar ante el espectáculo de ver un individuo que ha sufrido daño o agravio, o simplemente porque se encuentra desprotegido. Todo esto tiene razón de ser porque el dolor y el sufrimiento son en el mundo lo positivo, lo inmediatamente sentido¹⁸⁴. Así, el individuo, para moverse a actuar, requiere ser afectado por algo. En el caso de la compasión, el individuo es afectado por el dolor del otro y, por eso mismo, es movido a actuar a favor de él. Sin embargo, no todos los individuos tienen inmediata predisposición a la compasión pues su carácter es contrario a ella porque están encerrados en la creencia de que lo que sucede a los otros es problema de los otros.

La humanidad califica moralmente los actos como buenos y malos y divide a los individuos entre sí por el calificativo bueno o malvado. Esto es erróneo, ya que no puede haber ser humano que se encierre dentro de uno de esos conceptos. Lo que sí existe es una gran diferencia entre los individuos: existen aquellos donde su carácter tiene más predisposición a actos de compasión y otros en los que su carácter permanece en el egoísmo. A los primeros se les tiende a llamar buenos y a los segundos se les tiende a llamar malvados. Sin embargo, los modos en los que actúan los individuos, están condicionados por la relación entre sus caracteres y el mundo exterior: para unos la distancia entre el yo y el no-yo es absoluta mientras que para los otros es relativa. La

¹⁸³ *Ibíd.* p. 234, § 16.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 235, § 16.

diferencia radica en que unos ven al mundo sólo como representación y creen fielmente en el principio de individuación, mientras que otros no ven demasiada diferencia entre los individuos. El modo de actuar compasivo está justificado en que el mundo no es solamente representación, sino que el mundo es también voluntad, es decir, que el mundo es, en esencia, una sola cosa y que, por lo tanto, todos los individuos son, tras el engaño, ilusión, fenómeno, velo de Maya, etc., la misma cosa. En esto radica la gran diferencia de caracteres. Unos están situados en la creencia de que el mundo como representación es lo único existente, mientras que los otros ligeramente y momentáneamente escapan a la ilusión para relativizar la diferencia entre el yo y el no-yo. Por lo tanto, estos últimos tienen mayor predisposición a la compasión que los primeros ya que, los primeros están situados en el nivel del puro egoísmo.

El fenómeno de la compasión es real. Significa la destrucción de las barreras y distancias entre el yo y el no-yo. Significa el puente que nos muestra, oscuramente, la unidad de lo aparentemente diverso. No obstante, no toca inmediatamente a todos. Por lo tanto, existen dos modos distintos de enfrentar el problema del yo y el no-yo limitados a las formas en que los individuos conciben la existencia: 1. el no-yo es absolutamente distinto de mí, yo no tengo nada que ver con él; 2. el no-yo no es tan no-yo sino que es lo mismo que yo.

La primera está fundamentada en el egoísmo y genera “un amplio abismo, una poderosa diferencia, entre el yo, que se reduce a su propia persona, y el no-yo, que abarca el resto del mundo. *Pereat mundus, dum ego salvus sim*¹⁸⁵.”¹⁸⁶ Por su parte, “para el

¹⁸⁵ <Que perezca el mundo mientras yo me salve>.

¹⁸⁶ *Ibíd.* p. 289, § 22.

hombre bueno¹⁸⁷ esa diferencia no es de ningún modo tan grande y hasta aparece suprimida en las acciones de nobleza, en tanto aquí se favorece el placer ajeno a costa del propio, o sea, el yo ajeno se equipara al propio: y allá donde hay que salvar a muchos, el propio yo se sacrifica totalmente a ellos, al ofrecer el individuo su vida por muchos”¹⁸⁸. A pesar de que estos modos de actuar son tan distintos, ambos están justificados: el egoísmo está basado en una concepción que se justifica, rigurosamente, en la experiencia. En ésta, la diferencia entre el yo y el no-yo aparece como absoluta.¹⁸⁹ Por su parte, la compasión está basada en la supresión de dicha diferencia, la cual radica en sentir inmediatamente el dolor del otro y sufrirlo; esta última está justificada por la unicidad de la esencia de los fenómenos.

Por lo tanto, así como existen dos modos de ser del mundo, así también existen dos modos en que los individuos conocen el mundo. El primero está basado en la realidad del mundo como representación y dice lo siguiente:

<<La individuación es real, el *principium individuationis* y la diversidad de los individuos que en ella se basa es el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, en cambio, todo lo demás es no-yo y ajeno a mí>>. Éste es el conocimiento de cuya verdad dan fe la carne y los huesos, que se encuentra en la base de todo egoísmo y cuya expresión real es aquella conducta sin amor, injusta o malvada.¹⁹⁰

Por su parte, la otra forma en que se conoce el mundo nos habla de la existencia de la primera pero como mera ficción y se presenta como contraria a la forma de conocer el mundo basada en el egoísmo:

¹⁸⁷ Se entiende por hombre bueno a aquel que no ve una diferencia radical entre su yo y los demás individuos.

¹⁸⁸ *Ibíd.* p. 289-290, § 22.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 290, § 22.

¹⁹⁰ *Ibíd.* p. 294, § 22.

<<La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi *representación*. Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan 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*¹⁹¹, 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. Es en último término a este conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia en lugar de la justicia: pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser.¹⁹²

De acuerdo al modo de actuar del individuo en el mundo estará ya bajo una forma de conocer o ya bajo la otra. Sin embargo, a pesar de que la segunda forma de conocer el mundo recién señalada es la posibilidad del detenimiento de la guerra cósmica, la mayoría de los individuos están regidos por la primera de ellas porque todos quieren su beneficio y el otro sólo es un medio para conseguir la satisfacción de sus deseos. No obstante, a pesar de que los individuos se dividen en los que ven en el mundo individuos con diferencias absolutas y los que descubrieron lo que el mundo es, o sea, que ven que el mundo de los individuos sólo les juega un engaño y que tras ese engaño no existe diferencia alguna pues todos los individuos tras el velo del fenómeno son una y la misma cosa; bastaría con que los primeros penetrasen en un individuo hasta el fondo último de su ser para que se descubrieran, allí, sorprendiéndose ante esto, a sí mismos. Por esto, Schopenhauer nos habla de que el mundo es una especie de sueño de la voluntad donde, al igual que en cada sueño del individuo nos hallamos a nosotros mismos dentro de las personas que aparecen en él, así, lo mismo ocurre en el sueño de la voluntad, es decir, lo que sucede en el sueño también sucede en la vigilia aun cuando nos sea más difícil de

¹⁹¹ En el siguiente párrafo nos ocuparemos de este *dictum*.

¹⁹² *Ibíd.* p. 295, § 22.

ver¹⁹³. Por lo tanto, bajo la visión de que todos los individuos y el mundo mismo no son otra cosa más que la voluntad; el problema del yo y el no-yo se presenta como un falso problema: el yo no es distinto del no-yo, son, ambos, tras la apariencia, una y la misma cosa.

Esto se fundamenta en la metafísica de Schopenhauer, el cual, influenciado por los textos sagrados de la India, encontró la mejor manera de decir esta verdad en el *dictum tat twam asi* de las *Upanishads*, el cual encierra el sentido originario del mundo. En esta tradición hindú y en la ética schopenhaueriana, el mundo, los individuos, no deben estar enemistados por diferencia alguna sino que, muy por el contrario, tras el conocimiento de lo que el mundo en realidad es, deben caminar buscando el menor mal posible para todos. Su brújula apunta a la siguiente frase: “Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores”¹⁹⁴.

3.2.3 La fuerza del *dictum tat twam asi* en la ética de la compasión

La guerra cósmica existe porque los individuos se ven a sí mismos bien diferenciados los unos de los otros. Esta diferencia existe, como hemos dicho, a causa del principio de individuación. Este principio hace posible la realidad fenoménica mediante el tiempo y el espacio. Así, es posible la existencia de la multiplicidad y la muerte de individuos. Unos nacen y otros mueren: los que mueren sólo dan paso a que el mundo se reorganice y la materia se transforme. El mundo como representación, el mundo fenoménico, es un constante cambiar, un sucederse de estados, es un devenir sin fin. Sin embargo, tras esa

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 260, § 19. Esta frase ha sido nuestro epígrafe inicial y será, dada la fuerza que entraña, la frase con la que terminaremos la tesis.

realidad generada por el principio de razón suficiente, se encuentra el mundo en tanto que voluntad. Es decir, siguiendo los descubrimientos kantianos, el mundo fenoménico es lo que se muestra ante el sujeto pero lo que el mundo es en sí, no puede ser conocido por él. Por lo tanto, el mundo guarda una doble forma de ser: fenómeno o representación y cosa en sí o voluntad. El fenómeno es posible, como dijimos, mediante el principio de razón suficiente, mediante el tiempo y el espacio; mientras que la Voluntad, en tanto que cosa en sí, al ser totalmente distinta del fenómeno, no está atravesada por el principio de razón suficiente o principio de individuación, y por ello mismo, ni por el tiempo ni el espacio. De acuerdo con esto, si la multiplicidad en el mundo es causada por el principio de individuación y este principio no alcanza a la Voluntad, entonces la voluntad no es múltiple, se mantiene en la unicidad. Lo mismo ocurre cuando se quiere saber acerca de la temporalidad de la Voluntad: el tiempo queda, siguiendo lo dicho, fuera de la ella y, por tanto, la voluntad es atemporal y no ocupa un espacio. La voluntad simplemente es. La voluntad es la realidad verdadera que se oculta tras sus manifestaciones u objetivaciones en el mundo en tanto que representación. Por esto, todas esas manifestaciones, al caer en el engaño creado por el principio de individuación, se ven como distintas y quieren, al ser voluntad, satisfacerse a sí mismas a costa de cualquier precio. Aquí es donde aparece la guerra cósmica. Sin embargo, cuando el dolor se observa, se percibe como similar al que afecta al individuo observador. Aquí nace la compasión: la compasión es el proceso mediante el cual el individuo traspasa el principio de individuación y descubre, al observar tras el velo de la ilusión, al otro como lo mismo que él: ambos son voluntad y son la misma voluntad.

La doctrina de que todos los individuos son, fuera del engaño generado por el principio de razón, lo mismo, encierra los pensamientos más bellos en sentido ético. Pues ver al otro no como un medio sino como algo igual de importante que yo, algo que es, en esencia, lo mismo que yo, hace del otro un fin para mí. De ahí que cuando un ser humano sufre, si ese ser humano, tras el velo de la apariencia, no es otra cosa más que lo mismo que yo, entonces su dolor me debe de doler. Su sufrimiento y su dolor son también míos. El sufrimiento, en esta doctrina, no es de un individuo en particular, sino de todos. En otras palabras, de esta doctrina se desprende que el mundo me duele a mí, que el dolor del mundo es mío; el sufrimiento de los animales, de los seres humanos, de todo individuo, es mío. Y no puede ser de otra manera porque, siguiendo las enseñanzas hindúes, *Tat twam asi*. Esta expresión védica, encierra la esencia de toda la ética de la compasión. Significa <<Tú eres eso>>.

Schopenhauer, como gran lector de las *Upanishads* que era, se sintió atraído por esta gran doctrina. De ahí que, al hablar de la ética, tanto en *El mundo como voluntad y representación* como en *Sobre el fundamento de la moral*, nos habla de este principio védico como la máxima expresión de la sabiduría humana. Toda la ética puede resumirse en este principio. En *El mundo como voluntad y representación* nos dice

En los *Vedas* encontramos la exposición directa del fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha sido legado finalmente en los *Upanishads* como el mayor regalo de este siglo; entre sus variadas expresiones destaca aquella en que ante la mirada del neófito van desfilando todos los seres del mundo, vivos e inertes, y ante cada uno de ellos se pronuncia la fórmula, la palabra llamada *Mahâvâkya* en cuanto tal, tatoumes, más exactamente *tat twam asi*, que significa: <<eso eres tú>>¹⁹⁵.

¹⁹⁵ *MvR*, p. 454, § 63. *Mahâvâkya* significa, siguiendo a Roberto Aramayo, el <<gran enunciado>>, la <<verdad fundamental>>.

La belleza del enunciado viene a mostrar la inutilidad del egoísmo, el daño que nos ocasiona, pues no le hacemos daño a otro sino que nos lo hacemos a nosotros mismos porque el otro no es otro, el otro eres tú. Así, víctima y verdugo son lo mismo, sólo que, debido al engaño de Maya, de la apariencia fenoménica, se ven como distintos.

La enseñanza hindú entra en Occidente y se muestra como la posible salvadora de la vida ante la crueldad y el egoísmo humanos. Sin embargo, cabe señalar, es difícil, para seres acostumbrados a abrazarse en la razón, aceptar la verdad védica.

Schopenhauer vuelve a mencionar en su obra maestra la enseñanza sagrada de los *Vedas* aplicada a su filosofía:

la voluntad es el <<en-sí>> de cada fenómeno, pero ella misma, en cuanto tal, se ve libre de las formas del fenómeno y por ello de la pluralidad; con respecto al obrar, yo no sé expresar esta verdad más dignamente que por medio de la ya citada formulación védica del *Tat twam asi* (<<Eso eres tú>>). Quien sea capaz de expresarla ante sí mismo con claro conocimiento e íntima convicción sobre cualquier ser con el que entre en contacto, se asegura con ello toda virtud y bienaventuranza, emplazándose en el camino directo hacia la salvación¹⁹⁶.

El individuo que logra descubrir y hacer suya esta verdad, difícilmente incurrirá en daño alguno y, aunque su vida no esté llena de riquezas y placeres artificiales, no le importará porque sabe que eso es banal, que eso se mantiene sólo en la mera fantasía de la razón. Ese individuo se reconocerá hasta en el ser más ínfimo de la naturaleza. La mosca, la piedra, el árbol, el agua, el sol, el ser humano, etc., no serán otros para él porque todo eso son lo mismo que él, sólo que bajo otra forma. Él es el mundo. Él es responsable del mundo porque el mundo es él.

¹⁹⁶ *Ibíd.* p. 475, § 66.

Esta doctrina hindú también la expresa, Schopenhauer, en su texto *Sobre el fundamento de la moral* cuando habla de las dos formas en que los individuos ven al mundo que ya hemos expuesto en el 3.2.2 de este capítulo, de la siguiente manera:

Según que uno se atenga a una u otra forma de conocimiento, aparece entre un ser y otro la filía o el nei<koz de Empédocles. Pero aquel que, animado por el nei<koz, penetrase hostilmente en su adversario más odiado y llegase hasta lo más hondo de él, se descubriría en éste, para su sorpresa, a sí mismo. Pues, así como en los sueños nos hallamos nosotros mismos dentro de todas las personas que se aparecen, lo mismo ocurre también en la vigilia, aunque no sea tan fácil de ver. Pero *tat-twam asi*.¹⁹⁷

Lo que en verdad soy yo, mi esencia, es la misma esencia que habita en todos los seres vivientes. Todos los individuos compartimos la misma esencia. Por eso, mi enemigo no es distinto de mí. Schopenhauer nos dice que “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”¹⁹⁸. Por eso es que, un ser auténticamente bueno, se conmovió de ver sufrir, no sólo a los seres humanos, sino que cualquier animal que sufra, causará en él el dolor de verlo sufrir, pues ese animal es él también ya que “lo esencial y principal en el hombre y el animal es lo mismo”¹⁹⁹. Es decir, el otro no es otro sino que soy yo otra vez.

Vemos, pues, que el *dictum tat twam asi* fortalece a la ética de la *compasión* expresando, en esas tres palabras sánscritas, todo su sentido. Con ello, el otro ya no es otro sino que me importa inmediatamente porque somos lo mismo. Esta enseñanza viene a mostrarnos algo que no había sido visto o se ha olvidado en Occidente para que al

¹⁹⁷ *Los dos problemas fundamentales de la ética. Sobre el fundamento de la moral*, p. 295, § 22.

¹⁹⁸ *Idem*.

¹⁹⁹ *Ibíd.* p. 265, § 19.

experimentarla pueda generar una gran disminución de esta guerra cósmica. Es decir, mediante esta ética, el otro ya no es ajeno, sino que es lo más cercano a mí. Esta es la razón por lo que la ética de Schopenhauer es tan importante y no ha perdido actualidad sino que debe de revisarse en nuestro mundo. La enseñanza principal de esta ética es la apertura al otro y, más aún, la no distinción yo y no-yo.

A continuación terminaremos nuestra tesis reafirmando la importancia de la ética schopenhaueriana en nuestro mundo actual manteniendo frente a ella, una postura moderada que no lleve a la negación radical de la vida sino que permanezca basada en la compasión como el medio para disminuir la diferencia generada por el principio de individuación.

3.3 La ética schopenhaueriana y su preocupación por el otro

Hay que consolarse con la certeza de tener los prejuicios en contra pero la verdad a favor; con la cual, en cuanto su aliado, el tiempo, se reúna con ella, estará plenamente segura de la victoria, si no hoy, sí mañana.

Schopenhauer

El mundo para Schopenhauer es el escenario en el que los individuos que lo componen elevan a su máximo nivel su egoísmo, por esto es que se presenta una guerra entre todos ellos para ganar más para sí mismos. El individuo se concibe a sí mismo como un yo y lo que busca siempre es satisfacer los deseos de su yo observando a lo demás, a los que encuentra más allá de su piel, como no-yo. No obstante, Schopenhauer expone una ética de suma importancia, basada en la compasión, que enseña una verdad expresada en los

libros *Upanishads* que los occidentales no vieron o no quisieron ver: el otro no es otro sino que, detrás del velo del fenómeno, soy yo otra vez; el otro y yo somos, por nuestra esencia, lo mismo; la diferencia es un engaño del principio de individuación.

¿Por qué es tan importante la ética de Schopenhauer en nuestra realidad? La pregunta se responde por sí misma al leer, cuando menos, un periódico, o leer un libro de historia universal: el escenario que se dibuja en ellos es de guerra interminable, de horrores, de egoísmo sublimado.

La ética de Schopenhauer pretende mostrar lo que no se había visto por haber estado cegados por nuestro querer satisfacer nuestra voluntad. Pero en el extremo de la diferencia entre el yo y el no yo acontecieron el desastre de Hiroshima y Nagasaki en el que Estados Unidos dejó caer el horror, creado por el avance tecnológico o por la razón, sobre miles de personas; el NAPALM norteamericano sobre la comunidad de Vietnam o el Holocausto. En este último acontecimiento se cumplió aquello que decía Schopenhauer para impactar con un ejemplo de su imaginación la maldad de la humanidad generada por el egoísmo: nuestro filósofo pensaba que no le extrañaría que un individuo mate a otro individuo para lustrarse sus zapatos con la grasa de ese individuo.

Desde el principio, nuestra tesis se propuso exponer la ética de Schopenhauer como una posible vía para la disminución de la distancia entre el yo y el no-yo que tanto hace falta en nuestra sociedad donde el deseo de la satisfacción del deseo se ha llevado a los extremos. Así, con la aparición tecnológica de tantos objetos “necesarios para vivir”, el ser humano ha adoptado tantas necesidades como objetos que van saliendo: televisión, antenas parabólicas, horno de microondas, lavavajillas, play station, abs torner, siluet 40,

etc. La satisfacción de todas esas necesidades ficticias crea tantas diferencias entre los seres humanos como dolor a su paso.

La ética de Schopenhauer desemboca en la negación radical de la voluntad como la vía donde el ser humano se redime y halla la salvación. Nosotros pensamos que no es necesario llegar a ese extremo, de hecho, nuestra tesis se propuso optar por la negación de la afirmación radical de la voluntad de manera moderada, es decir, no negar la vida aun cuando se tenga que soportar la muerte de individuos para poderla continuar. Nuestra tesis muestra a la ética de Schopenhauer como una ética que abre el yo al otro basándose en la compasión

Las éticas nos hablan de acciones buenas y acciones malas. Hablan del hombre bueno y del hombre malo. Pero la ética de Schopenhauer difiere de las demás porque su principio está basado, como hemos visto, en la compasión, en la no diferencia entre individuos. De ahí que “[el malo] siente siempre una barrera entre él y el mundo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un no-yo absoluto y su relación con él es originariamente hostil. [Mientras que el bueno] vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él no-yo sino yo otra vez. Su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor”²⁰⁰. Así, esta ética puede llevar al reconocimiento de los individuos de las verdades esenciales a ellos y lograr con esto hacer de la compasión el móvil reinante en el mundo.

No pretendemos que la ética de Schopenhauer nos pueda enseñar cómo ser buenos porque esto es imposible siguiendo lo que él nos ha dicho: la ética no hace buenas a las personas. Sin embargo creemos que su ética es reveladora de un principio que nos puede

²⁰⁰ *Ibíd.* p. 297, § 22.

llevar, mediante la reflexión, al descubrimiento, por nosotros mismos, de lo que él nos ha enseñado. Él nos dice que “lo que puede mover a las buenas acciones y a las obras del amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno* comprensible inmediatamente a partir del propio y equiparado a éste”²⁰¹. Es decir, su ética nos abre la posibilidad de la preocupación por el otro, ya que, como ella nos dice, podemos reconocer inmediatamente y sin razonamientos que el en-sí de nuestro fenómeno también es el en-sí del fenómeno ajeno. Pero el ajeno no es sólo el otro ser humano sino que esto abarca a los animales y a la naturaleza entera. Por esto es que, quien lleve a cabo este reconocimiento tampoco atormentará a ningún animal²⁰². De ahí que él mismo diga: “el móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos”²⁰³. De aquí que su ética, al abarcar a todo individuo existente, desemboque en una convivencia entre todos los individuos que, aunque limitada por el hambre, no lleve a abusar del otro, ya sea ser humano, animal o planta.

El ser humano puede reconocer, mediante la reflexión, al otro como no otro sino como otra vez él, pero las consecuencias derivadas de ello no serán de tanta ayuda como el reconocimiento inmediato, esto es, intuitivo, de esto. Es decir, al reconocernos inmediatamente en el otro, su dolor y placer serán sentidos por nosotros y no imaginados, como sería en el caso de la reflexión.

Hasta aquí hemos visto que la ética de Schopenhauer se abre como una vía que posibilita la preocupación y el interés por el otro. Sin embargo, ¿cómo se puede afirmar la vida negando algunos seres vivos? Es decir, los seres vivos deben satisfacer ciertas

²⁰¹ ²⁰¹ *MvR*, p. 476, § 67.

²⁰² *Ibíd.* p. 472, 473, § 66.

²⁰³ *Los dos problemas fundamentales de la ética. Sobre el fundamento de la moral*, p. 263, § 19.

necesidades para poder seguir vivos, tales necesidades vitales son el comer y el dormir. El dormir no afecta directamente a ningún ser vivo pero el comer sí. Aquí se encuentra el problema: el comer es un acto del individuo que se lleva a cabo para mantenerlo vivo, el cual requiere de matar, para satisfacer tal necesidad, a otro ser vivo. Por esto es que resulta paradójico hablar del respeto y la preocupación por los seres vivos en una ética que no pretende negar la vida radicalmente sino que pretende afirmar moderadamente la vida disminuyendo lo más posible el dolor, ya que para alimentarse necesariamente se debe dar muerte a otro ser vivo. Sin embargo la paradoja se elimina cuando se toma en cuenta el dolor mismo. Schopenhauer lo hace diciéndonos que “sufriría más el hombre por la carencia de la alimentación animal, sobre todo en el Norte, que el animal por una muerte rápida y siempre imprevista que, no obstante, se debería aliviar aún más por medio del cloroformo”²⁰⁴.

En conclusión, de acuerdo con esta ética, el mundo podría volverse un lugar vivible si los individuos redujeran sus necesidades a la necesidad básica y primordial de todo ser vivo: la alimentación. Esta ética nos muestra lo banal que son las necesidades que para los occidentales son tan importantes. Basta observar la vida del monje budista para darse cuenta de que la vida no se pone en peligro por no tener televisión o salir a darse el placer de cazar y exterminar a los animales, etc.

Una ética basada en la compasión es necesaria porque amplía la preocupación del yo a todo: al reconocer que el yo y lo otro son las partes constitutivas del todo, se disminuirá el poderío del dolor y el sufrimiento sería sólo el necesario que exija la vida y no la razón, porque

²⁰⁴ *Ibíd.* p. 269, § 19.

la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral [...]. Quien está lleno de ella es seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie hará daño, sino que más bien tendrá indulgencia con todos, perdonará a todos, a todos ayudará tanto como pueda, y todas sus acciones llevarán al cuño de la justicia y la caridad.²⁰⁵

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 260, § 19.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro recorrido se trató de mostrar que la filosofía ética de Schopenhauer encierra una vía para salir del egoísmo desmedido que nos impone la razón con su principio de individuación y poder mirar y sentir al otro. La guerra ha imperado en el mundo debido a que el mundo mismo y, por ello, la humanidad, han estado cegados por la razón. Ésta última ha puesto al ser universal en contra de sí mismo al haberlo individualizado en distintos seres individuales: lo fenomenizó múltiplemente.

Por medio de la filosofía de Schopenhauer descubrimos la identidad entre el ser universal y el ser individual, entre la Voluntad y la voluntad de cada individuo. En este reconocimiento de la identidad de todos los seres particulares en uno solo universal radica el misterio de la ética; radica la posibilidad de la supresión del dolor y la posible convivencia entre las criaturas. No obstante, para poder llegar a ello, es necesario que el individuo, un ser creado bajo la óptica del principio de individuación, esto es, cubierto, casi en su totalidad, de amor por sí mismo, de egoísmo, logre trascender los niveles de la apariencia y descubra el puente que conduce al reconocimiento de la identidad de lo múltiple en lo único. La experiencia que posibilita el adelgazamiento de las barreras del yo es la experiencia del dolor. Primero, del dolor propio. En segundo lugar, y aquí radica el misterio de la ética, experimentar el dolor ajeno. Al lograr esta experiencia, el yo

descubre que tanto él como el otro comparten la misma esencia, se descubre como idéntico al otro, siente su dolor aunque la razón lo muestre desconectado del otro, ajeno a él, independiente. Por lo tanto, la posibilidad de la ruptura del yo, la apertura al otro y la posibilidad de la ética se logran mediante el reconocimiento del dolor del otro: el otro sufre y el yo siente ese dolor. El dolor es la puerta que abre al yo la posibilidad del reconocimiento del otro como otro yo, con las mismas necesidades y derechos que el yo; esto en el nivel fenoménico. Además es la puerta que conduce, también, al reconocimiento, en un nivel metafísico, de la identidad del yo con el no-yo, con el otro. El distanciarse sólo es posible mediante el tiempo y el espacio por lo que ambos tienen implicaciones éticas.

La ética de la compasión nos conduce a la experiencia ontológica de la ruptura del yo: el yo se amplía al otro. Por lo tanto, a lo que conduce esta ética es a la igualdad entre el yo y el no-yo, a la ampliación. La no diferencia entre yo y no-yo que es la experiencia ética de la compasión conduce a la experiencia ontológica de ilimitación. Nos muestra, pues, la no distinción yo-otro como verdad ontológica. Por otro lado, la filosofía de Schopenhauer nos muestra, también, los límites de la razón: la arrebató del trono en que tantos otros filósofos la habían llevado y la pone en su lugar: la razón es sólo una facultad del sujeto, la razón no abarca todas las posibilidades del mundo, la razón es limitada. Así, el mundo no sólo es lo que nos muestra la razón, el mundo es, antes que nada, algo de lo que la razón no puede dar razón, esto es, la ceguera de la razón no le permite ver que el mundo es Voluntad, una voluntad única que se ha objetivado en todos los individuos pero que, no obstante, sigue siendo idéntica en todos y cada uno de ellos.

La compasión, al ser el reconocimiento de la identidad de todos los individuos con el ser universal, no puede estar fundada en alguna razón. La compasión es un fenómeno del cual la razón no puede dar razón porque, de hecho, la contradice. La compasión es una actitud individual que presupone un reconocimiento de la identidad de lo particular con lo universal. La compasión no tiene fundamento porque la razón no llega más allá del círculo vicioso de causa-efecto que la presupone. La compasión va más allá de ello: la compasión llega hasta el reconocimiento de la esencia del mundo, va más allá del principio de razón suficiente, por lo tanto, la compasión muestra lo que la razón no puede.

La ética de Schopenhauer es, pues, una apertura al otro. Una apertura posibilitada por el único fundamento de la ética, el cual, a su vez, no tiene fundamento en la razón porque la supera, porque la razón es impotente más allá del círculo vicioso que hemos mencionado. El instinto, el cuerpo, la voluntad, el dolor, la compasión; van más allá de lo que la razón puede decir.

La ética de Schopenhauer está basada en un reconocimiento de la identidad del ser individual y del ser universal. En ese reconocimiento, es decir, en el reconocimiento de la unidad real de los individuos, radica la posibilidad de la compasión y su importancia ética es absoluta: es la única posibilidad de la ética. La compasión es, pues, inmersión en el ser. La ética de la compasión es un intento por mostrar la vía para disminuir el dolor de los seres que habitamos el mundo ya que elimina la diferencia entre el yo y el no-yo. Es el camino que nos conduce de una guerra cósmica a un reconocimiento cósmico del otro. La ecuación del dolor es simple: el apego a sí mismo genera el sufrimiento, mayor apego a sí mismo implica mayor sufrimiento, el apego a sí mismo es ocasionado por la

diferencia entre el yo y el no-yo, por lo tanto, entre mayor diferencia entre el yo y el no-yo, mayor sufrimiento y, al contrario, entre menor diferencia exista entre el yo y el no-yo, menor sufrimiento.

La ética de la compasión nos conduce del reconocimiento del sufrimiento al descubrimiento del ser.

Termino esta tesis repitiendo el epígrafe con el que la inicié:

“Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores”.

BIBLIOGRAFÍA

Básica

Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Madrid, Debate, 2000.

_____. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos, 1998.

_____. *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesto en 38 estratagemas*. Madrid, Trotta, 2000.

_____. *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid, Edaf, 1993.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Dos tomos. Barcelona-Madrid, círculo de lectores – FCE, 2003.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa, 2003.

_____. *La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor, las mujeres y la muerte y otros temas*. México, Porrúa, 2004.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI, 1993.

_____. *Pensamiento, palabras y música*. Madrid, Edaf, 1998.

_____. *Respuestas filosóficas*. Madrid, Edaf, 1996.

_____. *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Frankfurt am Main, 1992.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1970.

Complementaria

Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid, Alianza, 2001.

Gardiner, Paul. *Schopenhauer*. México, FCE, 1975.

Grave Tirado, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. México, UNAM, 2002.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*, México, FCE, 1980.

Lorenzen, David y Preciado Solís, Benjamín. *Atadura y liberación. Las religiones de la India*. México, El Colegio de México, 1996.

Mahadevan, T. M. P. *Invitación a la filosofía de la India*. México, FCE, 1998.

Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

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

Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social * Discurso sobre las ciencias y las artes * Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 1987.

Safranski, Rudiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1998.

Sans, Edouard. *Schopenhauer*. México, CONACULTA, 1995.