

# LOS ÉXTASIS METAFÍSICOS EN LOS PENSAMIENTOS DE SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY

THE METAPHYSICAL ECSTASIES IN SCHOPENHAUER'S AND DE QUINCEY'S THOUGHTS

SANDRA BAQUEDANO JER  
Universidad de Chile, Chile. sandra.baquedano@uchile.cl

RECIBIDO EL 10 DE NOVIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2009

## RESUMEN ABSTRACT

El *modus operandi* del dolor en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey constituye el eslabón filosófico entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπιενθής. Estos éxtasis metafísicos se esclarecen en aquello que ambos pensadores del siglo XIX denominaron "órgano de los sueños". En este ensayo sondearemos la canalización espiritual del dolor en ambos pensadores.

The *modus operandi* of pain in Schopenhauer's and De Quincey's thoughts, becomes the philosophical link between the better conscience and the φάρμακον νηπιενθής. These metaphysical ecstasies are elucidated in that which both XIX century's thinkers called the "dream organ". In this essay we will survey on these thinkers' spiritual channeling of pain.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

conciencia mejor, dolor, metafísica, órgano de los sueños, voluntad, φάρμακον νηπιενθής.

better conscience, pain, metaphysics, dream organ, will, φάρμακον νηπιενθής.

## I. LA CONCIENCIA MEJOR EN SCHOPENHAUER

Homero, la expresión más pura del mundo antiguo, nos representa el desgarrar, la marcha, las disputas y los alborotos del mundo tal como son, objetos de nuestra conciencia empírico-racional. Pero nuestra conciencia mejor, la cual ocupa el trono en las profundidades de nuestro fuero interno sin verse perturbada o afectada por todas estas cosas, queda objetivada y (al igual que las fuerzas de la naturaleza) personificada en aquellos beatíficos e inmortales dioses que asisten tranquilamente al espectáculo de todo este barullo desde la platea del Olimpo y para quienes todo ello no pasa de ser una broma<sup>1</sup>.

Arthur Schopenhauer, nacido el 22 de Febrero de 1788 en Danzig, como hijo del mercader Henris Floris Schopenhauer y de su mujer Johanna, ¿abandonaba efectivamente el tiempo y el espacio, para observar desde un sitio similar al de los dioses inmortales el suceder de la conciencia empírica, fundiéndose así en una vivencia divina, mística y sublime como resulta ser la conciencia mejor? Safranski nos dice al respecto:

Nunca fue un santo ni un asceta, ni se convirtió nunca en el Buda de Frankfurt [...] tampoco fue casto y ni siquiera el miedo aterrador de las enfermedades venéreas pudo refrenar su lascivia. Hablaba brillantemente de la negación, siempre que no afectase a la propia voluntad. Por el contrario, a ésta supo hacerla valer de manera aplastante. Y a pesar de todo, este espíritu tuvo instantes de conciencia mejor. Se asomó sobre la barrera de la autoafirmación, pero no pasó de ser un espectador de ese éxtasis de la negación al que invoca al final de su obra<sup>2</sup>.

En 1812, antes de haber sido identificada la cosa en sí como “voluntad”, el joven Schopenhauer contrasta la conciencia mejor con la empírica y define esta última del mismo modo en que lo hizo Kant, a saber, como la conciencia referida exclusivamente a un mundo fenoménico. El ser se muestra a la conciencia empírica como ser representado, es decir, la conciencia empírica resulta un modo de conocer y de percibir. No obstante, Kant no considera que por estar inmersos en un mundo

<sup>1</sup> Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß*, Tomo I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. p. 103.

<sup>2</sup> Safranski, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. José Planells (Trad). Madrid: Alianza Editorial, 2001. pp. 325-326.

fenoménico, nuestra vida y nuestro modo de aprehender la realidad sea un engaño<sup>3</sup>. En consideración de este hecho, Schopenhauer no podía en aquel tiempo, haber calificado la conciencia empírica como “representación” de la “voluntad” ni menos tematizar la posibilidad de su negación. Al no ser ni la apariencia ni el fenómeno de la voluntad, es esa misma ansiedad micro y macrocósmica de oscura determinación aquello que vivencia en la conciencia empírica. Es la voluntad la que deja sentir su omnipotencia y se realiza a través del tiempo, el espacio y la causalidad. A raíz de ello, la conciencia empírica constituye ese todo que sólo puede ser amainado por la conciencia mejor.<sup>4</sup> El filósofo nos presenta esta última como un modo de conciencia que es capaz de liberarse de la voluntad y superar así el sesgo de la razón suficiente. En una primera instancia a esto remite lo *mejor* de la conciencia mejor, la cual ofrece un fugaz consuelo metafísico, que no es posible obtenerlo en la conciencia empírica, en cuanto ésta se halla inmersa en el engaño y en la falsedad de la vida<sup>5</sup>. Schopenhauer sondea en tal sumisión, la perfección fatal de la ceguera epistemológica en la que está preso y encadenado el conocimiento. Por consiguiente, si bien la conciencia empírica es una fórmula enteramente kantiana, Schopenhauer intenta remover la limitación trascendental de la facultad perceptiva y cognoscitiva kantiana a través de la conciencia mejor, la cual, es una especie de éxtasis, una vivencia diáfana de lucidez y quietud perfecta, una captación metafísica, una euforia del ojo, al que de tanta visibilidad le desaparecen los objetos del mundo fenoménico. La conciencia mejor es como un destello intenso de nada vivencial<sup>6</sup>. “Toda filosofía y cualquier consuelo brindado por ella no consisten sino en la constatación de que hay un mundo sobrenatural donde, separados de todos los fenómenos del mundo externo, podemos contemplarlos desde un alto pedestal con el sosiego de no vernos involucrados en ellos”<sup>7</sup>.

Ahora bien: “la conciencia empírica-racional no es capaz de ofrecer consuelo real alguno”, por lo que Schopenhauer busca la conciencia mejor no sólo como “refugio del calvario del mundo” sino también como anodino metafísico de ésta. “El dolor de la vida no se deja soslayar. Cualquier tendencia a ese intento sólo consigue modificar su aspecto”<sup>8</sup>. A causa de la imposibilidad de mejorar la conciencia empírica,

<sup>3</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. José Rovira (Trad). Buenos Aires: Losada, 1993. p. 88.

<sup>4</sup> Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Op.Cit., p. 47.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 368.

Schopenhauer intenta superarla a través de la conciencia mejor, la cual en definitiva, es una evasión de las miserias del mundo que le permite sustraerse inmediatamente del dolor. Una huída hacia otra dimensión cuyo acceso implica abandonar la realidad, es decir, abandonar la conciencia empírica basada en la estructura trascendental kantiana. “En este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la conciencia mejor me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto”<sup>9</sup>.

## II. EL ΦΑΡΜΑΚΟΝ ΝΗΠΕΝΘΗΣ EN DE QUINCEY

La historia señala que existen muchos otros subterfugios espirituales similares a una conciencia mejor que no dejan reconocerse desde un comienzo como lo que son y aparentan ofrecer lo mismo. Un ejemplo de aquello es el consumo de drogas con los cuales la humanidad se encuentra asociada desde antaño.

Sin embargo, testimonios milenarios corroboran que nunca ha existido una droga tan popular desde la antigüedad, tan influyente en los círculos filosóficos e intelectuales y tan asociada al dolor como el opio: “Ésta era la panacea, φάρμακον νηπενθής, para todos los males humanos; éste era el secreto de la felicidad, del que los filósofos habían discutido durante tantos siglos, por fin descubierto”<sup>10</sup>. De Quincey enfatiza que el opio es –entre todos los agentes conocidos– el más poderoso y el de mayor alcance en su dominio sobre el dolor.<sup>11</sup> Por esta razón, cuando lo descubre no duda en presentarlo a través de la terminología griega φάρμακον νηπενθής. No obstante, aclara De Quincey: “Lo que me propuse en estas *Confesiones*, fue ensalzar el poder del opio, no sobre la

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>10</sup> De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Miguel Teruel (Trad). Madrid: Ediciones Cátedra, 1997. p. 143. φάρμακον νηπενθής, “*Medicina para desterrar el dolor*”: Homero, *Odisea*, IV. El nombre *opio* se suscribe a Hipócrates, término que proviene del griego griechisch ὀπός μήκωνος (Jugo de la adormidera). Cfr. Aufmesser, M. “Etymologische und wortgeschichtliche Erläuterung”. En: *De materia médica*. Hildesheim: [s.n.], 2000. p. 216. En *De materia médica* de Dioscorides es considerado el opio como el anodino más eficaz que se ha conocido.

<sup>11</sup> Cfr. “[...] el Opio el único anodino católico revelado hasta ahora a la humanidad. [...] En cierto y remoto sentido, todas las medicinas y los modos de tratamientos médicos se ofrecen como anodinos por cuanto en último término prometen aliviar el sufrimiento relacionado con las enfermedades y dolencias físicas. Mas no designamos como “anodinos”, en su sentido especial y ordinario, aquellos remedios que obtienen el alivio del dolor sólo como efecto distante y secundario que sigue a la cura de la enfermedad, pues sólo aplicamos el término a aquellas sustancias que obtienen y persiguen dicho alivio como objetivo primario e inmediato.” De Quincey, T. *Ibid.*, p. 226.

enfermedad física y el dolor, sino sobre el mundo de los sueños, más sublime y lleno de sombras"<sup>12</sup>. Ambas afirmaciones no se contradicen, sino que al contrario, se potencian una a la otra, puesto que el dolor que confiesa De Quincey, es la directa manifestación del contenido de sus sueños, en los cuales se sufre, pero se sufre soñando.

Si bien De Quincey es el más fiel testimonio de un hombre que vivencia el dolor como el todo esencial de la vida y el mundo, debe tenerse en cuenta, que la conciencia del dolor universal nace (al igual como Schopenhauer toma conciencia de la voluntad a través de la conciencia mejor) en el éxtasis de su retracción: "¡Ah justo, sutil y poderoso opio!<sup>I</sup> ¡Bálsamo y alivio de los corazones de los pobres y los ricos por igual, de las heridas sin curación, de "los tormentos que incitan la rebelión del espíritu"<sup>II</sup> ¡Opio elocuente! Escapas con tu potente retórica a los propósitos de la ira; a los culpables, por una noche les devuelves las esperanzas de su juventud y las manos puras y limpias de sangre; a los orgullosos un breve instante para olvidar *Las afrentas por resarcir, los insultos sin venganza*<sup>III</sup>; convocas falsos testigos al tribunal de los sueños para que triunfe la inocencia perseguida, condenas la perjuría y revocas las sentencias de los jueces injustos. En el seno de la oscuridad, con la imagería fantástica del cerebro, construyes ciudades y templos que superan el arte de Fidias y de Praxíteles<sup>IV</sup> y en esplendor de Babilonia y Hecatómpilos<sup>V</sup>. "Desde la anarquía el sueño en que se sueña"<sup>VI</sup> tú invitas a la luz del sol los rasgos de las bellezas que yacen enterradas y los rasgos benditos de los del propio hogar, limpios de las "vilezas de la tumba"<sup>VII</sup>. Sólo tú le otorgas tales dones al hombre; tú posees las llaves del Paraíso. ¡Ah, justo, sutil y poderoso Opio"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>I</sup> La frase hace eco al apóstrofe de la muerte (*O eloquent, just and mightie Death!*) con que Sir Walter Raleigh concluye en "Of the Fall of Empires" su *Historie of the World* (1614).

<sup>II</sup> *'The pangs that tempt the spirit to rebel'*. La cita es de Wordsworth; de la dedicatoria a *The White Doe of Rylstone*, 36.

<sup>III</sup> *'Wrongs unredress'd, and insults unavenged'*: Wordsworth, *The Excursion*, III, 374.

<sup>IV</sup> Escultores en la Grecia de los siglos V y VI antes de cristo. De Fidias se dice que diseñó el friso de Partenón.

<sup>V</sup> Recuérdense la leyenda de los jardines colgantes de Babilonia, y que Hecatómpilos, "la de las cien puertas", se refiere a la ciudad egipcia de Tebas por oposición a las siete puertas de la Tebas griega. El opio es también conocido como extracto tebaico, pues uno de los lugares de origen era precisamente la Tebas egipcia

<sup>VI</sup> *'From the anarchy of dreaming sleep'*: Wordsworth, *The Excursion*, IV, 87.

<sup>VII</sup> Ecos de la Primera Epístola a los Corintios, 15, 43.

El farmacéutico “ministro inconsciente de placeres celestiales”<sup>14</sup> le ofrece a De Quincey las llaves a “*Los paraísos artificiales*”<sup>15</sup> quien no duda en tomarlas y soñando es como entra. Las razones por las cuales De Quincey permaneció un tiempo excesivo, son dignas de ser reflexionadas en un artículo especial, pero lo cierto es que a partir de los ensueños prolongados con opio (que surgían de la ausencia del dolor aunada con la imaginería fantástica del cerebro) llegó De Quincey a una dimensión vivencial del dolor moral universal, padecido en toda su grandeza.

El *modus operandi* tanto del dolor como del sufrimiento en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey constituye el eslabón filosófico entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπιενθής. Éste se esclarece en aquello que ambos pensadores del Siglo XIX denominaron “órgano de los sueños”.

Puesto que toda reflexión filosófica tiene la pretensión de ser verdadera *sensu stricto*, nos ocuparemos en descifrar lo que en De Quincey se encuentra *sensu allegorico*, para esclarecerlo *sensu proprio* a través del sentido y el significado que le confiere Schopenhauer al órgano de los sueños.

### III. SENTIDO Y SIGNIFICADO DEL ÓRGANO DE LOS SUEÑOS EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

La conciencia empírica equivale en el sistema maduro de Schopenhauer al mundo como representación, es decir, está conformada por una serie de intuiciones que son realizadas en el cerebro a través de la razón suficiente, a saber, mediante las formas *a priori* del conocimiento: espacio, tiempo y causalidad. Schopenhauer realiza una interpretación personal del idealismo kantiano, enfatizando que nuestra intuición del mundo externo no es meramente sensual, sino ante todo intelectual, es decir, cerebral<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 142.

<sup>15</sup> Cfr. Baudelaire, Ch. *Un comedor de opio. Los fantasmas de Thomas De Quincey*. Carmen Artal (Trad). Barcelona: Tusquets Editores, 1970. En especial el capítulo concerniente a “Las confesiones preliminares”.

<sup>16</sup> Cfr. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke. Bd. IV, Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986. pp. 276, 288; *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Bd. II. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988. p. 33.

Los sentidos nunca proporcionan más que una mera *sensación* en un órgano, por tanto una materia muy pobre en sí misma, a partir de la cual el *entendimiento* construye ese mundo corporal en primer lugar, mediante el uso de la ley de la causalidad, por él conocida *a priori*, y de las formas, que existen en él también *a priori*, el espacio y el tiempo. En el estado de vigilia y normal, el estímulo para estos actos de intuición procede, por supuesto, de la sensación, a la que el entendimiento señala como causa<sup>17</sup>.

El mundo real, la conciencia empírica cambia permanentemente, lo que simplemente es sólo consecuencia de otro cambio anterior, es decir, su causa. En este sentido la producción de todo pensamiento y representación en la conciencia está sometida, en general, al principio de razón suficiente. Sin embargo, ocurre que en ciertas ocasiones de “otro lado”<sup>18</sup>, por consiguiente, del interior del organismo llega un estímulo al cerebro y es elaborado por éste del mismo modo que uno exterior, mediante su función propia y autónoma. Schopenhauer se vale de la denominación “órgano de los sueños” -el cual no es un órgano físico, sino una metáfora- para designar la capacidad de intuición, que “es independiente de la percepción externa de los sentidos”<sup>19</sup>. Si se tiene una visión de la realidad sin las habituales percepciones externas, ocurre que la realidad es soñada, lo que es posible en cuanto “aquel ojo, con el cual vemos en los sueños, puede también una vez abrirse en la vigilia”<sup>20</sup>.

En lo esencial las visiones representan para Schopenhauer algo real (aunque se refieran a sucesos futuros), mientras que las meras alucinaciones “se corresponden a los sueños normales carentes de significado”<sup>21</sup>. Las visiones de todo tipo son fenómenos emparentados con el órgano de los sueños. Estas ramas de un mismo tronco:

[...] proporcionan indicios ciertos e irrefutables de un nexo entre los seres que reposa sobre un orden totalmente diferente de cosas al de la naturaleza, cuya base está formada por las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad. Puesto que aquel otro orden es más profundo, primordial e inmediato, ante él las leyes primeras y más generales de la naturaleza, al ser puramente formales, pierden validez.

<sup>17</sup> Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I. Ibid.*, p. 276.

<sup>18</sup> Crf. *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 336.

El tiempo y el espacio ya no separan a los individuos, y tanto su separación como aislamiento, que precisamente descansan sobre esas formas, ya no interponen barreras infranqueables a la comunicación del pensamiento y a la influencia directa de la voluntad. De esta manera los cambios se efectúan de un modo totalmente diferente al de la causalidad física y de las cadenas continuas de sus miembros, es decir, sólo gracias a un acto de la voluntad que se muestra de una manera especial y que se eleva por encima del individuo<sup>22</sup>.

Dado que el conocimiento característico de la conciencia empírica está subordinado al principio de razón suficiente no puede penetrar a través de los fenómenos en la esencia interior de las cosas mediante la conciencia mejor. Precisamente aquella conciencia que posibilita el descubrimiento de la voluntad en cuanto cosa en sí. De la ilusión en la que está inmersa la conciencia empírica no puede entonces liberarse porque:

[...] nuestra capacidad cognoscitiva está totalmente orientada hacia *fuera*, dado que es el producto de una función cerebral surgida con el fin de la simple autoconservación, es decir, del buscar alimento y cazar las presas. Por eso cada cual sabe de sí tan sólo desde este individuo, tal como se presenta en la intuición externa<sup>23</sup>.

Esto nos ayuda a comprender por qué en la filosofía temprana de Schopenhauer la conciencia de la voluntad como cosa en sí no pudo ser lograda gracias al conocimiento empírico –que está dirigido completamente hacia fuera–, sino gracias al conocimiento mejor –el cual está dirigido completamente hacia dentro– ya que bajo esta cosmovisión ningún conocimiento que esté subordinado a la razón suficiente podría haber posibilitado desde el interior tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí.

Sólo cabe zafarse de este dilema gracias a mi filosofía, al ser la primera que coloca la auténtica esencia del hombre no en la conciencia, sino en la voluntad, que no está esencialmente ligada con la conciencia, sino que se relaciona con ella, esto es, con el conocimiento, como la sustancia con el accidente, como lo iluminado con la luz, como la cuerda con la caja

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 319.

<sup>23</sup> Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Ibíd.*, p. 628.

de resonancia, y que llega a la conciencia desde dentro tal como el mundo exterior desde fuera<sup>24</sup>.

La conciencia mejor es un estado de superación interior que como tal, forma parte de un momento en el reino de la esencialidad, evolucionando más tarde en el noúmeno volente. Esto concuerda con el descubrimiento de la cosa en sí, la cual no sólo había sido esbozada y despachada por Locke, sino también tratada en toda su complejidad y tachada de insoluble por Kant. El noúmeno recibe en esta filosofía el nombre “voluntad” y una identidad cabal: “voluntad de vivir”, “la cual es sitial y fuente del dolor”. La esencia *interior* del hombre es *su* voluntad y el organismo completo de cada cual también lo es. El modo cómo se representa empíricamente no es más que su propia objetivación. Desde esta perspectiva, la voluntad y el cuerpo son idénticos. Este último no es otra cosa que la imagen proveniente de la voluntad en el cerebro.

Llegados a este punto, atendamos entonces a este inusual, curioso y sorprendente intento:

Si ahora logramos, puesto que a fin de cuentas pertenecemos también nosotros a la esencia íntima del mundo, dándole la vuelta al *principium individuationis*, acercarnos a las cosas desde un lado y una vía completamente distinta, desde dentro y no únicamente desde fuera, y de ese modo dominarlas mediante el conocimiento en la clarividencia y la acción en la magia, entonces se produce, justo para este conocimiento cerebral, un resultado que era realmente imposible lograr en su propia vía. De ahí que tal conocimiento lo ponga en tela de juicio, ya que un resultado de esta clase sólo es comprensible metafísicamente; físicamente es una imposibilidad<sup>25</sup>.

En el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Schopenhauer sostiene explícitamente que gracias al órgano de los sueños aparece en la conciencia cerebral la voluntad de una forma intuitiva, alegórica y pura. Estas manifestaciones de la voluntad son fruto de un orden más profundo original e inmediato, el cual sólo es posible por una vía metafísica:

La voluntad, como cosa en sí, está fuera del *principii individuationis* (tiempo y espacio), por el que los individuos

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>25</sup> Cfr. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I*. Op. Cit., p. 362.

son *separados*: los límites que éste crea no existen entonces en la voluntad. Esto explica, en lo que pueda alcanzar nuestra inteligencia cuando entramos en este dominio, la posibilidad de una acción directa entre individuos, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio<sup>26</sup>.

Este tipo de hechos tienen lugar en el órgano de los sueños.

#### IV. ROL DEL ÓRGANO DE LOS SUEÑOS EN LA OBRA DE DE QUINCEY

Thomas De Quincey sondea la mecánica diferenciada del sueño -que no nos es dada en vano- a través del órgano de los sueños. El comedor de opio confiesa que ahí precisamente se proyectan los “reflejos” que parecen provenir de una eternidad directamente en su psiquis dormida, como si se tratara de un mero espejo de ésta.

La máquina de soñar plantada en el cerebro humano no se plantó para nada. Esta facultad, aliada al misterio de la oscuridad, es el gran tubo por el cual el hombre se comunica con la sombra. El órgano del sueño compone, junto con el corazón, el ojo y el oído, el aparato magnífico que aprisiona al infinito en las cámaras del cerebro humano y, desde las eternidades subyacentes a toda vida, arroja un oscuro resplandor sobre los espejos de la mente que duerme<sup>27</sup>.

¿A qué se refiere De Quincey exactamente con esta afirmación que comprende palabras como “misterio de la oscuridad”, “el gran tubo por el cual el hombre se comunica con la sombra”, “eternidades subyacentes a toda vida”, “los espejos de la mente que duerme”? ¿En qué medida se relaciona todo esto con la conciencia mejor?

Por un lado, los ensueños con opio no tienen un fundamento real, porque si lo tuvieran lisa y llanamente no serían ensueños. Ahí yacen las similitudes entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπενθής, en la medida que ambos pensadores vivenciaron lo absoluto sin un fundamento real, es decir, sin razones suficientes. Schopenhauer tomó conciencia del absoluto a través de la conciencia mejor. La conciencia mejor no tiene un fundamento real, si lo tuviera sería conciencia

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 364.

<sup>27</sup> De Quincey, T. *Suspiria de Profundis*. Luis Loayza (Trad). Madrid: Alianza Editorial, 1985. p. 9.

empírica. En la construcción filosófica schopenhaueriana la duplicidad de la conciencia implica la diferenciación entre la *realidad* de la conciencia empírica y la esencialidad de la conciencia mejor. Por otro lado, tanto los ensueños con opio como la conciencia mejor han nacido del dolor que provoca la realidad. No obstante este hecho, existe una diferencia sustancial: los ensueños con opio tienen un fundamento muy real y concreto que es la materia física del opio y, por consiguiente, el consumo que estimula su vivencia cotidiana.

De Quincey venera al opio como el más poderoso, fuerte y substancioso medio contra el dolor. Por esta razón se figura en 1856 que “en tierra pagana, de haberse difundido adecuadamente su magia revolucionaria mediante el conocimiento experimental, se habrían levantado altares y consagrado sacerdotes al opio y sus efectos benignos y tutelares”<sup>28</sup>. Evaluemos que el saber pagano -ante todo el relacionado a las drogas- fue considerado como un saber contaminado de brujería. Así nos son conocidas tanto las consideraciones establecidas en el edicto del rey francés Childerino -donde es presentado el opio como una “planta diabólica” que traiciona la fe cristiana- como también las reglas de la orden de Carlo Magno, en la cual se considera al opio como obra del diablo. Existen además otras consideraciones cristianas del siglo X<sup>29</sup> en las cuales se asociaba a menudo la utilización de drogas -para métodos curativos- como sinónimo de herejía<sup>30</sup>.

Sin embargo, las confesiones de De Quincey pertenecen a otro orden desconocido hasta entonces. Nos encontramos ante la visión personal de un hombre que llegó a consumir una cantidad de ocho mil gotas diarias de laudano<sup>31</sup>, y a quien preguntarle si había consumido opio o no durante el día era lo mismo que preguntarle si sus pulmones respiraron o si su corazón cumplió sus funciones<sup>32</sup>. En este sentido el dolor es vivenciado como lo absoluto y si intentamos dimensionar la vivencia del sufrimiento

<sup>28</sup> De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Op. Cit. pp. 226-227.

<sup>29</sup> Los libros de Avicena junto a otros textos de medicina fueron considerados en los reinos cristianos de aquella época como impensables. Cfr. Escotado, A. *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996. p. 43 ss. En oposición a ello el opio fue considerado en el mundo árabe como un “mash Allah” (regalo de Dios).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>31</sup> De Quincey calcula que veinticinco gotas de laudano equivalen a un grano de opio. El laudano fue descubierto por Paracelso, médico y alquimista del siglo XVI, y es un preparado farmacéutico del opio. A causa de su consistencia líquida fue conocido como “vino de opio”. En relación a ello no es una sorpresa ni un dato curioso, que el laudano se encontrara a menudo en aquel tiempo en las cuentas farmacéuticas de grandes humanistas como Goethe, por ejemplo, Novalis, Coleridge, Shelley, Byron, Wordsworth, Keats, etc. Cfr. *Ibid.*, p. 80.

<sup>32</sup> Op. Cit. p. 42.

de un modo filosófico no debemos permanecer únicamente en el plano de una reflexión moral, convencional psiquiátrica, sociológica o política sin antes haber sondeado una vivencia que pondera el sufrimiento como lo esencial de toda vida<sup>33</sup>.

## V. LA CANALIZACIÓN EXTÁTICA DEL DOLOR EN AMBOS PENSADORES

La canalización del dolor padecido por De Quincey es opuesta en términos éticos al desenlace vivencial de la conciencia mejor, cuya interpretación corresponde a una particular “nada” relativa al dolor absoluto propio de la conciencia empírica<sup>34</sup>. De este hecho se desprende una diferencia sustancial, puesto que mientras los placeres del opio se transforman en tormentos –al terminar los dolores físicos y los más intensos dolores espirituales en un naufragio moral–, el dolor en Schopenhauer, al contrario, es aquello que posibilitó el éxtasis celestial de la conciencia mejor y por consiguiente más tarde la vivencia infernal de la voluntad en cuanto cosa en sí. Esto permite distinguir lo decisivo, puesto que bajo esta cosmovisión el dolor es el medio para negar precisamente dicha voluntad. En este sentido se transforma en el “Surrogat” de la virtud y la santidad: “El filósofo cabal presenta teóricamente la conciencia mejor, separándola rigurosamente de la empírica. El santo hace lo mismo en la práctica”. Que el santo pueda aplicar la conciencia mejor o la voluntad de vivir –denominación esta última que le confiere en su sistema maduro– en el plano práctico, se debe a que el dolor espiritual vivenciado en toda su grandeza no encuentra medios a través de las palabras para expresar su padecer, sino que lo canaliza en un modo completo de ser:

La auténtica bondad de las intenciones, la virtud desinteresada, la pura nobleza no provienen por tanto del conocimiento abstracto, pero si de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se elimina ni se pone con el razonar, de un entendimiento que, justamente porque no es abstracto, tampoco se deja comunicar, sino que cada cual ha de abrirse a sí por sí mismo, que por ello no encuentra

<sup>33</sup> No olvidemos la cifra de ocho mil gotas de laudano diarias que llegó a consumir De Quincey. Nos encontramos ante un hombre que no sólo pasivamente abandona la realidad, sino también a él mismo en este acto. La visible destrucción y disolución de los tormentos del opio no es ya causado por el dolor externo que de afuera provoca la realidad, sino por la devastación que las mismas fantasías internas, que se han vuelto autónomas, han provocado. A estas últimas debemos sus confesiones.

<sup>34</sup> Cfr. Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Op. Cit. pp. 34-35.

su expresión estrictamente adecuada en las palabras, sino única y enteramente en los hechos, en las acciones, en el transcurso vital del hombre<sup>35</sup>.

Cuando digo que el dolor moral es vivenciado no física sino metafísicamente, me refiero a que comparte las mismas características de la voluntad metafísica. Utilizo la palabra vivencia antes que experiencia, para enfatizar que los dolores que residen en primer lugar en la imaginación realista, en los sueños sin esperanzas o en las fantasías, cuyos contenidos no tienen necesariamente constatación empírica en el mundo, su padecimiento suele intensificar aquellos dolores que sí tienen constatación empírica o fáctica; es decir, cuyos contenidos se pueden constatar, tras razones suficientes. Dolor y voluntad son padecidos de igual forma, de un modo inmediato, inefable, sin razones (fuera del principio de razón), de un modo totalizante y cósmico (sin el velo de Maya propio del *principium individuationis*). Esto nos lleva al insólito hecho de que este dolor que ya comparte las mismas características de la voluntad en cuanto *en sí* metafísico, es el mismo que padece y sueña De Quincey y que trata de confesar a través de un lenguaje enormemente simbólico, pero filosóficamente rudimentario.

Las confesiones de De Quincey nos ayudan a comprender que el lenguaje en este sentido tiende a la invalidez del pensamiento abstracto, ya que está afectado por la hostilidad de la razón suficiente y la limitación de la gramática<sup>36</sup>. Sus confesiones son un intento notable de querer superar este silencio nacido del dolor inefable<sup>37</sup>.

El dolor que sufre De Quincey lo padece soñando inmerso en la más profunda y pasiva contemplación del sufrimiento humano:

No lloro muy a menudo; no sólo porque mis reflexiones sobre los asuntos que tienen que ver con los principales intereses del hombre descienden diariamente, qué digo,

<sup>35</sup> Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Bd. I, Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, p. 503.

<sup>36</sup> De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Op. Cit. p. 195.

<sup>37</sup> Pese a reconocer De Quincey que ha escrito sus confesiones como un consuelo para distanciarse de su dolor, experimenta al mismo tiempo el lenguaje como algo "contrario al hablar". Las confesiones de De Quincey dejan ahí un silencio, que no se expresa pero se realiza. "La confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación [...] Sin una profunda desesperación el hombre no saldría de sí, porque es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo, cosa tan contraria al hablar". Zambrano, M. *La Confesión: Género Literario*. Madrid: Ediciones Ciruela, 2001. pp. 32-33.

cada hora a mil leguas ‘demasiado profunda para las lágrimas’; [...] sino también porque creo que toda mente que haya contemplado estos asuntos con el mismo detenimiento que yo, habrá ya cultivado y atesorado desde hace tiempo, para defenderse de la más extrema desesperación, alguna creencia que resulte tranquilizadora frente a los futuros equilibrios y los significados jeroglíficos de los sufrimientos humanos<sup>38</sup>.

Estamos, -al contrario de lo canalizado por Schopenhauer- ante un naufragio moral, un completo engolfamiento en la contemplación y en el sufrimiento pasivo de la compasión sin alcanzar la superficie de un plano ético. En esta esfera, las *Confesiones* de De Quincey no encuentran retorno ni en los hechos, ni en las acciones, ni en el transcurso vital del hombre. Mas este silencio y vacío ético no se oye, ni se critica, se siente a través de sus *Confesiones*. Aquello que se siente es “su” dolor. La estilización personal presente en sus *Confesiones*, tal vez lo hayan alejado a él -al comedor de opio- de su vivencia originaria, pero pueden acercar al lector sensible a una dimensión que trasciende el dolor escenificado en el escenario de sus sueños. Dolor cósmico, dolor soñado, dolor moral que la mente en condiciones normales sería incapaz de pensar ni imaginar y que encuentra su más plena expresión filosófica en la filosofía de Schopenhauer.

## REFERENCIAS

- AUFMESSER, Max. (2000). “Etymologische und wort geschichtliche Erläuterung”. En: *De materia médica*. Hildesheim: [s.n.].
- BAUDELAIRE, Charles.(1970). *Un comedor de opio. Los fantasmas de Thomas De Quincey*. Carmen Artal (Trad). Barcelona: Tusquets Editores.
- COCTEAU, Jean. (2002). *Opio*. Mauricio Wacquez (Trad). Santiago: Editorial Sudamericana.
- DE QUINCEY, Thomas. (1997). *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Miguel Teruel (Trad). Madrid: Ediciones Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Suspiria de Profundis*. Luis Loayza (Trad). Madrid: Alianza Editorial.
- ESCOHOTADO, Antonio. (1996). *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Editorial Anagrama.

<sup>38</sup> ‘Demasiado profunda para las lágrimas’ (*Too deep for tears*). La frase, nos aclara De Quincey, procede del verso 207 de la “Ode: Intimations of Morality” de Wordsworth. Op.Cit. p. 118.

- KANT, Immanuel. (1993). *Crítica de la razón práctica*. José Rovira (Trad). Buenos Aires: Losada.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. José Planells (Trad). Madrid: Alianza Editorial.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1985). *Der handschriftliche Nachlaß*, Tomo I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Bd. I. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Bd. II. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke. Bd. IV, Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- ZAMBRANO, María (2001). *La Confesión: Género Literario*. Madrid: Ediciones Ciruela.