

LA ASCESIS LIBERADORA COMO LIBERTAD EN EL FENÓMENO EN SCHOPENHAUER

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ *

RESUMEN

Este artículo contiene la segunda parte del análisis emprendido en: La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer (Cfr. *Universitas Philosophica*, 58, Año 29, enero-junio 2012: 217-249). Corresponde ahora emprender el examen de la figura paradigmática de la ascesis. Ésta muestra la aporía de una libertad en el fenómeno que consiste en alcanzar, en un individuo particular corporalizado, la radical contradicción de la voluntad consigo misma. A pesar de todo, este intento sigue siendo un esfuerzo limitado para afrontar el hecho ineludible de que toda vida es, en esencia, sufrimiento, porque una posible respuesta al malestar del mundo sigue anclada a la pretensión de hacer del éste algo plenamente mío. Con el ascetismo, Schopenhauer renueva de manera decisiva el egoísmo; bien sea para afirmarme en él o, incluso, para liberarme de él. Esta pretensión se revela como una aporía de la cual Schopenhauer no pudo escapar.

Palabras clave: Schopenhauer, ascetismo, libertad, crítica a la moralidad kantiana, fenomenología del cuerpo

ON SCHOPENHAUER'S LIBERATING ASCETICISM AS FREEDOM IN THE PHENOMENON

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

ABSTRACT

This article is the second part of the analysis begun in: The Aesthetic Contemplation as De-Individualization of the Subject in Schopenhauer (Cfr. *Universitas Philosophica*, 58, Año 29, enero-junio 2012: 217-249). Now, we will examine the paradigmatic figure of asceticism clearly showing the aporetic movement of freedom in the phenomenon that is to reach the radical contradiction of the will itself in an embodied particular individual. However, this attempt is still a limited effort to confront the inescapable fact that all life is essentially suffering, because the search for a possible answer to the malaise of the world remains anchored to the attempt to make the world something completely mine. Through asceticism, Schopenhauer decisively renews selfishness; either to affirm it or even get rid of it. This claim is revealed to us as an aporia, one Schopenhauer could not escape.

Key words: Schopenhauer, asceticism, freedom, critique to Kantian morality, phenomenology of the body

EN EL ARTÍCULO ANTERIOR SE EXAMINÓ LA INTENCIÓN DE SCHOPENHAUER de alcanzar una desindividualización del sujeto como condición para la liberación del sufrimiento del mundo. El alcance de esta intención se revisó a la luz del movimiento circular y aporético que caracteriza al proyecto fundamental de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación I y II*¹, y se hizo un análisis de la contemplación estética como primer intento para alcanzar una cierta liberación temporal del sufrimiento, intención central de la perspectiva estética desarrollada por Schopenhauer en el Libro Tercero de su obra fundamental². En ese análisis, se descubrió que tal intento se

¹ En este texto se citará la obra de Schopenhauer según las siguientes indicaciones: *El mundo como voluntad y representación* según la traducción de Pilar López de Santa María, indicando el tomo I (2004) o II (2003), seguido del párrafo, en el caso del tomo I y del capítulo en el del II, y de la página española y la correspondiente de la edición alemana bajo la dirección del profesor Arthur Hübscher, publicada en la editorial Brokhaus de Wisbaden. *Perera y paralipomena* tomo I (2006) y tomo II (2009) según la traducción española de Pilar López de Santa María, indicando el tomo, el párrafo y la página, seguido de la correspondiente página alemana de la edición de Hübscher publicada por Brokhaus. *Sobre el fundamento de la moral* según la traducción de Pilar López de Santa María (1993), indicando el párrafo y la página de esta edición, seguido de la alemana según la edición de Hübscher publicada en Brokhaus. *La Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen* se citara indicándose la página de la edición de Volker Spierling publicada en la editorial Piper en 1987. *La metafísica de las costumbres. Lecciones filosóficas* según la traducción española de Roberto Rodríguez Aramayo, seguido de página de la edición alemana de la edición preparada por Volker Spierling y publicada en la editorial Piper en 1988.

² Se ha indicado en el artículo anterior que, en *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer intenta armonizar en un pensamiento único estas dos tesis básicas: “el mundo es mi representación” y, al mismo tiempo, “el mundo es mi voluntad” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 1, 51; 3. 52; 5). La relación interna entre estas dos tesis determina la estructura general de esta obra, y atraviesa la idea de desarrollar un pensamiento único y orgánico. En el Primer Libro, se realiza la primera consideración del mundo como representación en cuanto sometido al principio de razón y, en el Tercero, se aborda su segunda consideración, pero ahora bajo la perspectiva de la independencia de dicho principio. En el Segundo Libro, se emprende la primera consideración del mundo como voluntad bajo la mirada de su múltiple objetivación de acuerdo con el despliegue del *principium individuationis*; y, en el Cuarto, se aborda la segunda consideración del mundo de la voluntad, pero siguiendo el matiz de la afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma. En los dos primeros libros se muestra la estructura básica del mundo: mi representación y mi voluntad y, en los dos siguientes, se indica la actitud que se debe tener para enfrentar la ambigüedad estructural del mundo, para salirle al paso al misterio que en él se encierra: “en esencia toda vida es sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56, 368; 366). Los dos primeros libros se pueden comprender como un diagnóstico cuya condición puede ser un poco desesperanzada para la forma habitual de asumir nuestra existencia. Sin embargo, esta situación no parece ser una *epicrisis*, pues Schopenhauer, en la segunda parte de su obra fundamental, intentaba una salida que pudiese conducir a la curación definitiva de este absurdo; con lo cual, la

encuentra determinado por el esfuerzo metodológico de hacer del mundo, en cada momento, algo mío; esfuerzo que atraviesa de manera estructural al conjunto de la obra fundamental de Schopenhauer.

Debido a esta determinación interna, los diversos intentos de la contemplación estética resultaron vanos para atender a la necesidad de liberarnos, así fuera tan sólo por un momento, de la presencia irreductible del dolor y del sufrimiento en el mundo, mostrándose con ello la necesidad de dar el paso a la vía de la ascesis, tematizada de manera particular en el Libro Cuarto. El análisis de este otro camino es el asunto que queremos emprender en este momento.

1. La funcionalización egoísta de la ascesis

PARA COMENZAR, QUEREMOS SOSTENER AQUÍ LA TESIS SIGUIENTE: Schopenhauer utiliza motivos místicos y religiosos únicamente como medio para poder realizar una vez más la fantasía egoísta —en esencia omnipotente— de afirmar en cada momento que el mundo debe ser algo mío tanto como representación y como voluntad. Sin duda, es necesario tener presente de nuevo el movimiento aporético desplegado por Schopenhauer en el despliegue del pensamiento único que caracteriza a *El mundo como voluntad y representación*. Pero, querer seguir el camino más seguro para afirmar esta omnipotencia, implica realmente una inversión del sentido de lo práctico ya que aquí, en vez de humildad, la *hybris* es el motivo realmente impulsador; y, frente al quietismo y la contemplación, permanece todavía como determinante la búsqueda de realización de una plena vida activa para el individuo. Esta situación se puede verificar también en el texto mismo de la estética, del Libro Tercero, pues recordemos que el sujeto que contempla alcanza de un modo abrupto una posición central cuando se imagina como el propietario de la realidad entera y comprende al mundo como algo completamente accidental. Con esta imaginación se produce, empero, un cierto autoengaño que de acuerdo con el propio punto de partida de Schopenhauer en *El mundo como voluntad*

segunda mitad de la obra sería entonces una *peripéteia* porque, desde el punto más oscuro donde la verdad amarga sobre la vida y el sufrimiento es inevitable, se alza de manera súbita una esperanza. Este es el tema fundamental de la segunda parte, constituida por los Libros Tercero y Cuarto. El presente artículo se concentra en el análisis del Libro Cuarto, y se detiene de manera especial en el camino de la ascesis como búsqueda de una supuesta desindividualización radical del sujeto, como condición para alcanzar la tan anhelada liberación del sufrimiento.

y *representación*, está determinado por el egoísmo. Esta situación es ahora el punto de partida de nuestra reflexión.

No sólo la ética de la compasión sino, también, la soteriología, apoyan en sentido estricto la búsqueda de una realización de la ilusión originaria de la felicidad como consecución de un mundo en cada momento mío, tal como se anuncia en el doble aspecto de la formulación “el mundo es mi representación” y “el mundo es mi voluntad”. Debemos recordar aquí, una vez más, que esta formulación encierra realmente la aporía que atraviesa al pensamiento único desarrollado por el propio Schopenhauer y que determina también el sentido de su pesimismo (Janaway, 1999: 318), pues su sistema completo se revela al final también como contradictorio. Pero, aquí se indica algo también completamente distinto a lo abordado hasta ahora en los tres libros anteriores, pues no se trata de una continuación sin más del proyecto egoísta en un mundo que se afirma finalmente como mío, en cada momento sino, más bien, de una cierta resignación que, ahora, promete atender de manera cabal a la absurdidad de este mundo.

El programa oficial propuesto en el Libro Cuarto es el siguiente: por medio del examen de la esencia aporética y dolorosa del mundo alcanzar en un fenómeno individual humano una cierta autosupresión de la voluntad, esto es, una negación del mundo en general, en cuanto representación y en cuanto voluntad, en la cual se superen las contradicciones anotadas a lo largo de los tres libros anteriores. Dicho de manera concreta, aquí se pretende alcanzar esta negación de la voluntad como abnegación ascética (*asketische Selbstverleugnung*)³, esto es, como una aniquilación en el cuerpo vivo que conduzca necesariamente a una plena contradicción del fenómeno individual consigo mismo. En este desprendimiento del cuerpo, la libertad de la cosa en sí irrumpe inmediatamente en el fenómeno⁴, pues sólo aquí, según el mismo Schopenhauer, esta libertad se afirma en su plena realidad.

³ En este Libro Cuarto, el objetivo de la exposición de Schopenhauer consiste en resaltar, de manera abstracta y depurada, la esencia interna de la santidad: “la abnegación, la mortificación del amor propio y el ascetismo como negación de la voluntad de vivir, que aparece después de que el pleno conocimiento de su propia esencia se ha convertido en aquietador de todo querer” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 444; 452-453).

⁴ Al irrumpir esta libertad se produce una cierta desaparición de la voluntad cuya visibilidad más palmaria, el cuerpo, va minando “calladamente pero, a fondo, con lo que el hombre percibe que en cierta medida se desprende de sus lazos y tiene un suave presentimiento de la muerte que se le anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 459; 469).

En este sentido, la muerte, que para el mismo Schopenhauer tiene como forma más ideal la muerte por el ayuno⁵, es el triunfo definitivo sobre el cuerpo como voluntad y como representación individual. Por esto, en la muerte, se realiza completamente la libertad de la cosa en sí, sin tener que ser ya más voluntad de vivir o representación. Y, dado que, según Schopenhauer, en cada fenómeno particular la voluntad en sí es omnipresente, esta superación de la voluntad en un fenómeno individual significa también una redención del mundo, puesto que en él la esencia del mundo mismo es redimida y, puesto que: “ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 71: 474; 486).

Pero, surge ahora una pregunta: ¿hasta qué punto la presentación schopenhaueriana de la ascesis y de la resignación permanecen todavía motivadas de modo egoísta?, dado que aún sigue viva la intención de hacer de este mundo algo definitivamente mío. Para atender a este problema, se hace necesario tener en cuenta aquellas narraciones místico-religiosas que enmarcan el recorrido completo del Libro Cuarto; y, para dar un paso en estas consideraciones, es preciso ante todo acoger de manera cordial el requerimiento, repetido varias veces por el mismo Schopenhauer de ver en la autosupresión ascética de la voluntad “el único acto de su libertad que se manifiesta en el fenómeno y que, por lo tanto, constituye, como Asmus la llama, el cambio trascendental” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 69: 460-461; 471). Por esta razón, Schopenhauer es plenamente consciente de que la voluntad, al referirse a sí misma bajo la forma de un pleno conocimiento de sí, alcanza igualmente el más pleno de sus fenómenos; de modo que “la libertad, que en otros casos nunca se puede mostrar en el fenómeno porque le corresponde únicamente como cosa en sí, en tal caso surge también en él y, al suprimir la esencia que fundamenta el fenómeno mientras que éste perdura todavía en el tiempo, produce una contradicción del fenómeno consigo mismo” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 55: 344; 339)⁶. Esta libertad, que en la abnegación

⁵ Schopenhauer quiere depurar en este punto las confusiones místico-religiosas que han acompañado a la concepción de la muerte por ayuno, habitualmente identificada con prácticas suicidas. Al contrario de lo sucedido en las formas violentas de darse muerte, en el ayuno el “asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 463; 474).

⁶ Para Schopenhauer, esta es la forma más propia de la santidad (*Heiligkeit*) y de la abnegación (*Selbsverleugnung*).

ascética deviene por primera vez una libertad en el fenómeno, se expresa aquí realmente como una “contradicción del fenómeno consigo mismo” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 55: 345; 340); es decir, sólo tiene lugar en la autorrelación de un fenómeno individual humano.

Ahora bien, esta exclusividad de una libertad que aparece aquí proclamada por primera vez por Schopenhauer tendría, por lo menos, tres dimensiones propositivas que deben ser examinadas. En primer lugar, se afirma de manera clara que sólo en el Libro Cuarto de *El mundo como voluntad y representación* se alcanzaría una cierta autosupresión de la voluntad. En segundo lugar, esta afirmación implica también que semejante autocontradicción de la voluntad tendría lugar de manera exclusiva al interior de un fenómeno humano corporal, pues dicha contradicción ya no radica más en un mero conflicto entre individuos, tal como aparece expuesto este asunto en el Libro Segundo. En tercer lugar, se presupone además que una libertad en el fenómeno estaría acoplada siempre a una cierta negación ascética del propio cuerpo que, como tal, sería incompatible con una afirmación de la propia finitud e individualidad. Pero estas tres afirmaciones, tal como aparecen articuladas en la obra fundamental de Schopenhauer, no sólo son engañosas, sino también inexactas. Más bien, la exclusividad de la libertad en el fenómeno reivindicada en estos tres aspectos, sugiere que con el dirigirse hacia la ascesis y la resignación se estaría sacrificando la pretensión de alcanzar un pleno dominio del mundo y se estaría superando con ello el sufrimiento causado por la propia absurdidad constitutiva de este mundo. Pero esto es sólo, de nuevo, un autoengaño, ya que la ascesis permanece aún ligada al proyecto aporético de alcanzar una libertad incondicionada. A continuación, precisaremos el sentido de esta situación señalando su intrincada articulación con la concepción aporética de la libertad desplegada por Schopenhauer.

En este punto es necesario tener presente que el mismo Schopenhauer afirma que nosotros alcanzamos ya en el Libro Cuarto una adecuada visión de la autonegación de la voluntad. Debemos recordar, igualmente, que esta deconstrucción de la voluntad ya se encuentra desde el primer párrafo determinando el sentido del sistema completo como expresión novedosa de un pensamiento único. En este sentido, podemos decir que el mundo de la representación se revela como arbitrario ya desde el inicio del examen emprendido en el Libro Primero, es decir, como una “abstracción arbitraria” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 1: 52; 5) de

la voluntad basada en un deseo subjetivo; por consiguiente, tenemos que reconocer también que esta abstracción es realmente una variación del tema de la autonegación del querer, que es abordado de manera expresa tan sólo al finalizar el Libro Cuarto. Por otra parte, la filosofía de la naturaleza desplegada en el Libro Segundo nos descubre también la esencia interna del mundo como una voluntad íntimamente dividida, ya que es intranquila y su autonegación saca a la luz los conflictos entre los individuos y, al mismo tiempo, en los fenómenos particulares; es decir, revela la tensión entre las ideas y el desgarramiento propio del concepto de idea, que en el Libro Tercero se muestra de manera plena en la estética.

El Libro Tercero está marcado también por una cierta autonegación de la voluntad, esto es, por una reanudación de aquella abstracción arbitraria de la voluntad, tal como aparecía al inicio en el Libro Primero. En la contemplación de la idea, así como en el deseo originado a partir de la corporalidad, el mundo como voluntad debía desaparecer. En este sentido, un mundo carente de voluntad sería entonces un accidente ideal que sólo existiría para y por una voluntad realmente apropiada y, por tanto, todopoderosa. En este control total de la vida propia, la vida se retribuiría en primer lugar a sí misma, pues no habría dolor y, por lo tanto, este mundo estaría justificado⁷. En este contexto, ya no habría nada más a querer, ya que cada voluntad estaría colmada y dominaría entonces una felicidad carente de deseo. Este deseo contradictorio consigo mismo, precisamente, es soñado de nuevo en el Libro Cuarto. Sólo que esta vez el rodeo por un objeto supuestamente puro e identificado con la idea, no se realiza ya más. El odio volcado hacia los mismos individuos finitos a causa de su propia corporalidad, la cual hace frustrar siempre la aspiración de un poder total, al mismo tiempo que es la fuente de semejante deseo, se orienta ahora directamente contra el propio cuerpo que debe ser negado de un modo ascético, con la esperanza de que aún pueda darse un sujeto incondicionado y difícil de conocer, para el cual el mundo es un mero accidente.

⁷ No sobra advertir en este lugar que, para Schopenhauer, la vida es un claro sin sentido, pues “no hay nada más que mostrar que la satisfacción del hambre y del instinto del apareamiento, y en todo caso un pequeño placer instantáneo como el que le cae en suerte al individuo de vez en cuando en medio de su necesidad y esfuerzos infinitos. Si se ponen ambas cosas una junto a otra: el arte indescriptible de los preparativos, la indecible riqueza de medios, y la pobreza de lo buscado y conseguido, entonces se nos impone la opinión de que la vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo 28: 399; 403).

Por esta razón, el mismo Schopenhauer afirma que únicamente en el Libro Cuarto se aborda de manera expresa la autonegación de la voluntad; pero, al mismo tiempo, sugiere un problema para comprender este final de su obra como una solución definitiva al misterio del mundo. Por esta razón, Schopenhauer pasa por alto que esta formulación última, con la cual cierra los cuatro libros del Tomo Primero de su obra fundamental⁸, tiene todavía una continuidad en la totalidad de su proyecto filosófico más amplio de realizar una cierta sabiduría de la vida⁹. De este modo, da la impresión de que esta autonegación de la voluntad nada tiene que hacer con aquella visión de una omnipotencia egocéntrica que determina al sistema y que lo jalona de manera estructural desde el inicio de su esfuerzo de comprender lo que el mundo es. Pero, dado que el texto completo mismo contradice esta formulación, la construcción lineal del sistema permanece entonces aporéticamente unida a la idea de “un pensamiento único”, que se encuentra presente en cada paso de su despliegue a lo largo y ancho de esta obra.

En segundo lugar, debemos tener presente, igualmente, que sólo en un único caso la libertad de la voluntad en sí alcanza al fenómeno, a saber, cuando un fenómeno humano particular se contradice a sí mismo. Y esto sucede de manera ejemplar en el caso del asceta. En este sentido, podemos señalar ahora que no sólo la contradicción interna, sino toda la aporética en el mundo del fenómeno, constituye entonces un fenómeno de un ser escindido y, por consiguiente, expresa el conflicto entre la condicionalidad y la indeterminación absoluta. Cada uno de estos elementos en conflicto afirma esta aporía y niega una libertad absoluta y, con ello, reproduce la absurdidad

⁸ Aquí es necesario tener en cuenta que el Primer Tomo de *El mundo como voluntad y representación* termina con una formulación realmente desconcertante: “lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada” (*El mundo como voluntad y representación*, § 71: 475; 487).

⁹ En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer señala de manera clara que la filosofía debe ser entendida propiamente como el “arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible” (*Parerga y paralipómena*, I: 331; 333). A esta comprensión se accede una vez se haya descifrado de manera plena el gran enigma del mundo, a saber, que esta vida no es otra cosa más que sufrimiento y desolación. Por esta razón, tenemos que reconocer que el conjunto de la obra filosófica de Schopenhauer debe ser visto desde la articulación estructural de *El mundo como voluntad y representación* I y II con *Parerga y paralipómena* I y II. Esta articulación revela al mismo tiempo la verdadera inspiración ética de su recorrido (Cartwright, 1999: 282).

conceptual de aplicar estas categorías con la intención de dar un paso más allá de la metafísica clásica.

Por esta razón Schopenhauer, al final del Libro Segundo, sólo pudo caracterizar la guerra hobbesiana de todos contra todos como la “evidencia más clara (*deutlichste Sichbarkeit*)” (El mundo como voluntad y representación, I, § 27: 201; 175) de la discordia esencial de la voluntad consigo misma¹⁰. Esto se traduce después en el vocabulario propio del Libro Cuarto del siguiente modo: la libertad propia de la cosa en sí se hace presente ahora en el fenómeno, pero no de cualquier modo, sino más bien en la más amplia aperturidad. Por lo tanto, la lucha egoísta de todos contra todos, la antinomia peculiar de la libertad de la voluntad en sí, está también presente en el mundo de los fenómenos. Y en la medida en que, según Schopenhauer, cada individuo particular posee un carácter inteligible¹¹, el conflicto entre lo particulares es siempre también un conflicto entre ideas; por esta razón, siguiendo la conceptualidad característica del mismo Schopenhauer, podemos decir que la libertad misma gana visibilidad entre las ideas únicamente en el fenómeno.

Sin embargo, en el Libro Cuarto, Schopenhauer no está tematizado de manera clara por qué el conflicto interno de un individuo consigo mismo debe ser privilegiado frente a la forma expresa de la misma aporía. Pero puede resultar comprensible este favoritismo de una contradicción del

¹⁰ Para Schopenhauer, la autoescisión de la voluntad es la verdadera fuente del *homo homini lupus*: “ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como producto para su propio uso” (*El mundo como voluntad y representación*, § 27: 201; 175).

¹¹ De acuerdo con Schopenhauer, todo individuo humano posee además de su propio carácter un carácter inteligible inmutable: “habida cuenta de que mi carácter constituye el despliegue de un acto de la voluntad de índole extratemporal y, por ende, indivisible e inmutable, esto es, de mi carácter inteligible, por medio del cual todo lo esencial, es decir, el contenido ético de mi vida, se ve irrevocablemente determinado y se ha de expresar ciñéndose a la manifestación, esto es, conforme al carácter empírico y a lo insustancial de tal manifestación, de suerte que la configuración externa de mi transcurso vital depende de las formas bajo las cuales se presentan los motivos, bien podría argüirse que trabajar en pro de mejorar mi carácter u oponerse al imperio de las malas inclinaciones supone un esfuerzo baldío y que resulta más conveniente someterse a lo inevitable, mostrándose condescendiente con cualquier inclinación por mala que resultase” (*Metafísica de las costumbres*: 43; 262).

fenómeno individual consigo mismo cuando se tiene en cuenta el origen de la aporía en su forma completa, que se expresa en el deseo originario de que el mundo, tanto como representación y como voluntad, sea algo en cada momento plenamente mío. Se trata entonces de una reivindicación de lo individual corporal para que sea el propietario de una realidad completa que es antinómicamente insalvable. Esto exige entonces que el mundo sea mi representación y mi voluntad, que el individuo no sea un individuo y que sea también uno. Se ve cómo esta aporía se ha renovado siempre a lo largo de su reflexión, porque el mismo Schopenhauer busca llevar a cabo esta exigencia en cada uno de los cuatro libros de *El mundo como voluntad y como representación*. Por lo tanto, este egoísmo metódico, esto es, la distinción de mi propio cuerpo en cada momento y la autoconciencia, marca al sistema que quiere ser un pensamiento único desde el comienzo de su recorrido. Pero, desde el seno de una tradición altamente problemática y egocéntrica propia de la filosofía moderna, para la cual podemos encontrar en nosotros mismos la esencia del mundo, emerge ya el conflicto interno de un fenómeno particular consigo mismo¹².

Esta afirmación nos remite, una vez más, a la presencia inquebrantable del egoísmo en el Libro Cuarto, pues éste al final no aminora, antes bien, se incrementa de manera renovada. Este egoísmo está presente en el hecho de privilegiar una profundidad que obedece al credo tanto del egoísmo teórico como del práctico; este credo afirma que nosotros somos siempre para nosotros mismos lo primero y lo más íntimo, incluso para suprimir esto que nos penetra a todos. Esta idea también se halla presente justamente en aquello que Schopenhauer encubre, a saber, en el hecho simple de que la libertad de la cosa en sí aparece no sólo en el supuesto autoconflicto ascético, sino que también se manifiesta en la lucha extrema del egoísmo, que busca empero ser superado en la figura de la compasión. Dado que el mismo Schopenhauer habla incluso en el Libro Segundo de que la cosa en sí libre gana su visibilidad más extrema en esta guerra de todos contra todos, las

¹² Sin duda uno de los aportes más significativos del trabajo de Schopenhauer ha sido el descubrimiento de lo inconsciente (*Unbewußte*). Este descubrimiento ha penetrado todas las consideraciones de lo humano desde Nietzsche hasta llegar a la determinación de freudiana de lo inconsciente (Gödde, 1999: 35). Sin embargo, hay que tener en cuenta que el mismo Schopenhauer no empleó este término en sentido psicológico; siguiendo el impulso especulativo del idealismo alemán él habló, más bien, de lo carente de conciencia (*Bewußtlos*), pues está afectado por el Velo de Maya (Gardner, 1999: 394).

descripciones del Libro Cuarto pierden entonces su fuerza persuasiva para indicarnos una salida al misterio del mundo. Cuando se toma en serio esta indicación del Libro Segundo, la libertad que aquí debe expresarse en una autonegación ascética sólo puede ser el revés de la lucha egoísta de todos contra todos y, como tal, es la otra cara de la misma moneda. De acuerdo con Schopenhauer, esta guerra se origina en la aspiración de omnipotencia de los particulares que se excluyen de modo recíproco. Tal es el escenario que no sólo conduce al conflicto mutuo entre los egoísmos sino que impulsa, además, a la autorrelación particular de los egos, hacia aquel odio de sí causado por la propia delimitación individual que pone en marcha la realización del deseo de omnipotencia. Cabe decir, el egoísmo se ve también alterado por la concurrencia de los otros y, por ello, está siempre en la angustia de su abuso; pero, no por ello sufre menos ante la autoimagen egoísta que nunca puede ser suficiente para satisfacer las demandas desmedidas de sus deseos.

La abnegación ascética, tal como Schopenhauer la presenta en el Libro Cuarto, no es una renuncia completamente humilde ante la hybris de la autoimagen egocéntrica¹³ sino, más bien, todo lo contrario, porque es una consecuencia directa de semejante temeridad, así como también un medio para permitir que ella pueda, en realidad, afirmarse en una desproporción excesiva, ya que dicha fuerza omnipotente llega incluso a sobrepasarse a sí misma. En este sentido, debemos señalar que esta abnegación no es simplemente una mera negación de la voluntad, sino sólo la consecuencia destructiva que resulta de la afirmación desmedida de la propia voluntad. Porque la voluntad de vivir es ante todo una voluntad escindida, tal como ya se señaló antes en la filosofía de la voluntad del Libro Segundo; su afirmación significa siempre la constatación de su aporía estructural, cuya dinámica deconstructiva encierra, además, la autodestrucción de este concepto así como su renovación permanente, de modo que esta negación de la voluntad es al mismo tiempo una afirmación y, de cada sí, surge de nuevo un no.

Es así que hemos querido señalar como problemática aquella afirmación inmediata que sostiene que sólo en la praxis ascética de la abnegación se

¹³ Resulta ser una lectura apresurada considerar que en la estrategia ascética de la abnegación simplemente está en juego “la minimización de placeres primarios” (Wicks, 2008: 127), pues esto no articula esta figura de autosupresión de la voluntad con la exigencia originaria de alcanzar una cierta omnipotencia absoluta, que se despliega de modo diferenciado en el recorrido de cada uno de los cuatro libros de *El mundo como voluntad y representación*.

presenta la libertad incondicionada, que sólo es propia de la cosa en sí, pues es preciso reconocer que dicha libertad se encuentra ya presente también en la afirmación del fenómeno. En este sentido, cuando la ascesis del Libro Cuarto se lee de cara al contexto general de la obra, se debe tener claro que el egoísmo sirve únicamente como medio, pues es únicamente un instrumento al lado de otros para alcanzar la meta universal del egoísmo, porque el individuo quiere aquí “la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer” (*Sobre el fundamento de la moral*, § 14, 222; 196). La ascesis es tan sólo un medio más para un fin posible, de modo tal que la libertad puede aparecer también en el fenómeno ascético, pero no debe serlo de un modo exclusivo. En otras palabras, en la abstinencia el egoísta no encuentra lo más propio de sí. Más bien, en ella se hace presente la cosa en sí omnipresente, la libertad absoluta en el fenómeno; por tanto, revela su naturaleza más allá de toda carencia de límites. Un hombre que se comporta de modo egoísta, “en la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; pero, puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema” (*Sobre el fundamento de la moral*, § 14, 222; 196-197).

2. La relevancia del anclaje del egoísmo en el cuerpo

NO SÓLO ESTA CARACTERIZACIÓN HEDONISTA DEL EGOÍSMO como libertad en el fenómeno contradice la afirmación de que sólo en la ascesis podría aparecer una libertad incondicionada; podemos también tener presente que las anotaciones fenomenológicas sobre el cuerpo parece que contradicen dicha afirmación inmediata. El cuerpo en su expresividad vital, esto es, en su afirmación de la vida no automáticamente egoísta, es precisamente definido por Schopenhauer como un fenómeno inmediato de la cosa en sí y, en cuanto tal, señalado como presencia directa de una libertad en el fenómeno. Así, Schopenhauer describe gráficamente la identidad de cuerpo y voluntad:

A través de un cuadro lujurioso es estimulada nuestra codicia, así los miembros de la penetración crecen. Esto se debe a que, por este lado, el poder de la voluntad agitada hacia todo lo más impetuoso se levanta finalmente sobre el cuerpo y al mismo tiempo sobre la ley de lo causal, de modo que las acciones encuentran señal para las causas físicas que no son suficientes: además porque aquí lo no-físico interviene inmediatamente en lo físico; incluso, la cosa en sí obra, en realidad, en intervención en la ley del

fenómeno. Por esto, pienso, por ejemplo, que la fuerza del cuerpo sobre su proporción natural eleva muy lejos la ira extrema y la rabia (*Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen: 75-76*).

Si se toma en serio este pasaje y se contrasta con aquel fenómeno de la abnegación ascética que el Libro Cuarto prefiere, no se puede llegar a decir que sólo la ascesis o la negación púdica de la sexualidad deja ver la cosa en sí en el fenómeno, pues se tiene que reconocer también que el deseo sexual en su dimensión de expresión erótica se sustrae, del mismo modo, a una explicación meramente causal, ganando así inmediatamente la libertad en cuerpo presente. Por consiguiente, aquella expresión corporal sería desde ya libertad en el fenómeno, porque la relación de sentido entre querer y cuerpo se sustrae al principio de razón. Desde esta perspectiva, la necesidad vital del cuerpo es igualmente un momento de nuestra libertad, así como lo es la capacidad para poder distanciarnos ascéticamente de la corporalidad propia.

Este esfuerzo de poner la libertad en la necesidad corporal y, además, en el deseo, parece improcedente cuando se piensa que Schopenhauer sostiene únicamente la idea de una libertad absoluta y que, al mismo tiempo, sospecha moralmente de la individualidad por ser la raíz del egoísmo universal y de la maldad. Pero el cuerpo, desde una mirada claramente fenomenológica, es la categoría de una cosa en sí que puede ser pensada continuamente de un modo relativo, por cuanto siempre es un cuerpo mío. Y, en su dimensión hermenéutica de expresión puede, también, caracterizarse como cosa en sí desde la perspectiva del principio de razón. El cuerpo es entonces insondable, es decir, causalmente indeterminado, pero no por ello incondicional. Por esto, nos topamos con un cuerpo particular en el que se encarna un sentido determinado, de modo tal que la libertad que aquí se manifiesta resulta ser una libertad condicionada y, por tanto, una libertad siempre vivible para individuos finitos. Para entender cómo es posible una libertad finita, podemos encontrar una indicación histórico-ideal en Schiller que, en un viraje contra la ética de Kant, y sobre todo contra su estética, vincula la forma de la libertad al fenómeno. En este sentido, podemos decir que la rehabilitación schilleriana del fenómeno contradice la ética kantiana del deber así como la soteriología ascética de Schopenhauer. Es más, esta rehabilitación nos puede servir con pleno derecho para la comprensión del sentido de la fenomenología del cuerpo intentada por el propio Schopenhauer.

De acuerdo con Schiller, en: *Kallias o sobre la belleza. Cartas a Gottfried Körner*, la belleza sería “libertad en el fenómeno” (*Sämtliche Werke*, V: 400), no ciertamente en la indeterminación inteligible ni en la determinación causal¹⁴. En la contemplación estética se habla entonces únicamente del objeto, “si éste es aquello que es mediante su propia voluntad pura, es decir, mediante la capacidad de determinarse a sí mismo” (*Sämtliche Werke*, V: 399); se trata de saber si la cosa natural es lo que es por sí misma. Esta existencia individual independiente la comprende Schiller en su lenguaje propio como expresión de una voluntad libre: “la naturaleza en esta forma de contemplación no es otra cosa más para nosotros que la existencia voluntaria, la existencia de la cosa por sí misma” (*Sämtliche Werke*, V: 694).

Al igual que Schopenhauer, Schiller comprende esta libertad en un sentido muy amplio, de modo tal que podemos decir, incluso, que el movimiento de las nubes sería una cierta forma de acción en la cual se expresa “el libre juego de la naturaleza” (*Sämtliche Werke*, V: 420). Esta libertad en lo viviente no se realiza sólo de un modo ascético, como en efecto lo sugiere el mismo Schopenhauer, sino que se expresa, ante todo, como un excedente de impulso que se sustrae juguetonamente a toda funcionalidad o causalidad, pues en una inútil ostentación se apodera de una fuerza exuberante, ya que “cada individuo singular pretende imponer su voluntad” (*Sämtliche Werke*, V: 422). Esta manifestación, de origen hermenéutico, en la cual se encarna un sentido es para Schiller la señal de una voluntad en el fenómeno, que no se subordina al principio de razón.

Con todo, tenemos que matizar este recorrido por la obra de Schiller que busca sacar a la luz el sentido oculto en la expresión ‘libertad de lo viviente’, pues aquí no resulta aún del todo claro, en primer lugar, qué sea una libertad completamente condicionada; es decir, no es claro lo que el mismo Schiller quiere señalar cuando comprende la existencia autónoma como juguetona. En el juego, la existencia libre permanece conservada, y pierde su carácter de ser una existencia carente de alternativa puesto que se abre a la dimensión de lo posible.

¹⁴ Para Schiller, resulta claro que la belleza “no puede hallarse de ninguna manera en el campo de la razón teórica, porque es absolutamente independiente de los conceptos; y puesto que hay que buscarla sin duda en la familia de la razón, no existiendo al lado de la razón teórica otra que la práctica, habrá que buscarla entonces en el seno de la razón práctica” (*Sämtliche Werke*, V: 398).

En este sentido, se configuran aquí espacios de juego, sin que con ello la libertad se convierta en un concepto vacío. Entonces, el concepto schilleriano de juego busca alcanzar una mediación posible entre la naturaleza determinada de modo causal y la pura indeterminabilidad de una cosa en sí. Y, en el campo propiamente humano, el prototipo de esta libertad no sería entonces el asceta que se niega a sí mismo en el fenómeno, sino el alma bella (*schöne Seele*) que armoniza la sensibilidad y la razón, el deber y la inclinación. Así, sólo en la disposición de un alma bella la naturaleza puede poseer al mismo tiempo libertad y conservar su forma¹⁵; sólo en ella puede ser libre y condicionada sin que naturaleza y libertad se excluyan mutuamente¹⁶. La concepción schilleriana de una libertad en el fenómeno encuentra su ideal ético en la propuesta de la medida del equilibrio, según la cual, todo momento del ser humano contribuye progresivamente a su integración y forma la riqueza interna de la persona. Tomando distancia de esta ética, Schopenhauer busca agravar la libertad en el fenómeno teniendo en mente el caso particular de la ascesis. Claro está que dicha exclusividad no se deja unir fácilmente con su propia interpretación radical del fenómeno de la libertad. Al contrario de lo propuesto por Schiller, Schopenhauer no está interesado en alcanzar una mediación porque en esta integración entre lo condicionado y lo incondicionado tan sólo se logra una libertad finita. Y, en la medida en que Schopenhauer está interesado realmente en alcanzar una libertad absoluta, la ascesis se convierte entonces, de acuerdo con su mirada soteriológica, en el símbolo fundamental de la libertad en el fenómeno. Por lo tanto, la autonegación de la voluntad en un fenómeno particular debe suprimir de un modo radical toda determinabilidad; es decir, debe realizar aquella libertad del vacío de la que hablaba Hegel en el parágrafo 5 de su *Filosofía del derecho*¹⁷.

¹⁵ Por eso hay que tener en cuenta que, según el mismo Schiller, “la belleza es sólo la forma de una forma, y de que aquello que denominamos su materia ha de ser decididamente una materia ya formada” (*Sämtliche Werke*, V: 395).

¹⁶ En este punto, es necesario tener presente que es muy característico de Schopenhauer el que explique con poco cuidado el alma bella de cara al paradigma de la ascesis pietista, y vea la belleza en la penitencia voluntaria (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 447-siguientes; 455).

¹⁷ En ese parágrafo, Hegel examina la voluntad encerrada en el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, donde se desata toda limitación y contenido dado por la naturaleza, necesidades e impulsos. Cuando huyo de todo contenido como de un límite, mi voluntad cae en la pura indeterminación inmediata de sus posibilidades, es decir, es libertad negativa o del entendimiento. Para caracterizar

Pero, dado que esta libertad absoluta permanece al mismo tiempo unida insolublemente a un fenómeno individual, el ascetismo, sólo puede llegar a ser fenómeno por y en un individuo; cabe decir, se trata de una realidad que trasciende todo fenómeno, pero que sólo puede ser tal en un individuo corporal que debe y puede echarse en el hombro la realidad entera, con lo cual se repite una vez más la aporía característica del mundo de la representación. En este sentido, un individuo no libre subyugado de modo completo al mundo del fenómeno debe ser al mismo tiempo absolutamente libre, esto es, debe soportar este mundo, aceptar para sí todo dolor y superarlo tanto para sí mismo como para cualquier otro ser vivo. Querer dominar toda tensión inherente al egoísmo y querer ser, por tanto, sólo una cosa finita, se parece a perderse en el vacío de la muerte.

3. La lógica egoísta del fenómeno de la compasión

PODEMOS SEÑALAR AHORA QUE LA ASCESIS QUE SE DIRIGE HACIA LA MUERTE, permanece llena de una profunda intranquilidad pues repite en última instancia la aporética que atraviesa la propuesta ética de Schopenhauer, puesto que el hombre compasivo que quiere acabar con el sufrimiento de los demás, permanece aún unido a la ilusión egoísta de querer determinar con su acto al mundo entero. Pero, debemos tener en cuenta que Schopenhauer confronta el egoísmo con algo verdaderamente digno de valor. Schopenhauer se opone de manera radical al imperativo exigido con vehemencia por Kant, pues en última instancia este imperativo sigue realmente la lógica de la retribución y, por tanto, apela en efecto a un móvil egoísta¹⁸.

Como sabemos, existe una respuesta propia de Schopenhauer a la pregunta por el fundamento de la moral en la referencia directa al fenómeno de

el movimiento de la voluntad aquí indicado, Hegel anota que se trata de “la libertad del vacío, que elevada a forma real y pasión, es decir, permaneciendo meramente teórica, en la religión, se convierte en el fanatismo de la pura contemplación hindú; pero si se vuelve a la realidad, en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente, la eliminación de todo individuo sospechoso de querer un orden, como el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir” (*Filosofía del derecho*, § 5: 33-34; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 30).

¹⁸ En este punto es importante tener presente que, para Schopenhauer, en el valor moral de una acción se excluye de manera clara toda posibilidad de egoísmo: “Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener un valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo” (*Sobre el fundamento de la moral*, § 16: 231; 206).

la compasión (*Mitleid*), que resulta del conocimiento inmediato de la esencia del mundo, ya que penetra toda diferencia ilusoria entre los fenómenos individuales, con lo cual el dolor del otro llega a ser inmediatamente mi dolor¹⁹. En este sentido, sólo bajo esta abstracción del propio sí mismo individual y, por tanto, corporal, esto es, sólo en una abnegación la mayor posible, un acto determinado puede tener valor moral frente a todas las otras acciones posibles y ritmos de la vida. Esta devaluación de lo corporal tiene realmente algo en común con la animadversión kantiana contra la inclinación; por lo menos, podemos decir que la abnegación ofrece un cierto criterio selectivo para otorgar valor moral a las acciones. Esto es algo que el mismo Schopenhauer anota con claridad, ya que para él la maldad, como diferente del egoísmo, puede llegar a valer con derecho como una cierta limitación plenamente desinteresada, al no perseguir interés alguno; pero, nadie tiene al mal como moral²⁰.

Pero, el problema verdaderamente relevante para nuestra reflexión radica en señalar cómo el mismo Schopenhauer interpreta de manera metafísica el fenómeno de la compasión desinteresada. De manera particular, Max Scheler insiste en el hecho de que el fenómeno de la compasión presupone siempre un reconocimiento claro de la diferencia entre los individuos²¹;

¹⁹ Se suele identificar esta superación de todo egoísmo con el verdadero amor, pues Schopenhauer señala con frecuencia que “todo amor es compasión”. Es preciso destacar que dicha formulación encierra ya una posición verdaderamente paradójica. La mirada ética schopenhaueriana “descubre en todas las acciones no egoístas la penetración del *principium individuationis* y la revelación de una esencia... La compasión no es otra cosa más que la forma más acabada de esta penetración y revelación” (Malter, 1991: 390).

²⁰ Al final de su texto *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer anota que si bien la mayoría de los filósofos modernos tratan los conceptos de bien y mal como conceptos simples, es decir, como no susceptibles de mayor explicación, lo cierto es que esta manera de enfrentar el problema conduce a la mayor confusión en los asuntos morales, y por ello se ve obligado a introducir la aclaración de que “nada son esos conceptos menos que simples, por no hablar de dados *a priori*; sino que son expresiones de una relación y están tomados de la experiencia cotidiana. Todo lo que es acorde con las aspiraciones de alguna voluntad individual se llama, en relación a ella bueno; buena comida, buen camino, buen presagio; lo contrario, malo (*schlecht*), en los seres vivos malvado (*böse*)” (§ 22: 289; 196-265).

²¹ Siguiendo en este punto a Nietzsche, Max Scheler interpreta la comprensión metafísica de la compasión realizada por Schopenhauer como la reivindicación de “un impulso de vida decadente, que sólo por obra de un autoengaño es objeto de una interpretación moralmente positiva... En efecto, según él, no sólo en el sentir lo mismo que otro y el simpatizar se harían patentes valores y reacciones afectivas a valores, sino que la compasión desgarraría además, de un modo intuitivo e inmediato, la «tela de saco» que nos oculta *la unidad del ser* (es decir, de la voluntad una, ciega y que padece

teniendo en cuenta esta diferencia, podemos señalar que el dolor del otro no es ciertamente mi dolor, porque yo no soy el otro. Al examinar el fenómeno de la compasión, Schopenhauer se comporta realmente más como un fenomenólogo que como un metafísico, pues para él “la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística” (*Sobre el fundamento de la moral*, § 19: 260; 236).

Al pasar por alto este hecho, Schopenhauer intenta al mismo tiempo ofrecer una interpretación metafísica que destruye el fenómeno que tiene a la vista, porque afirma que existe una cierta esencia común que nivela todas las diferencias constitutivas entre los individuos. Según Schopenhauer, se daría la compasión cuando se logra suprimir la mínima diferencia posible entre mi ser y el de cualquier otro. Por esta razón, la base metafísica de la ética radica, para él, en que “un individuo reconoce inmediatamente en el otro a sí mismo, su propio ser verdadero” (*Sobre el fundamento de la moral*, § 22: 294; 270. Las cursivas son del mismo Schopenhauer). Este conflicto entre la descripción del fenómeno de la compasión y la afirmación de una identidad esencial metafísica se puede comprender como la fundamentación egoísta de la ética schopenhaueriana, de modo tal que contra el mismo Schopenhauer podemos levantar ahora un reproche análogo al que él formula contra Kant: su intento de fundamentación filosófica del desinterés de la compasión sigue una lógica egoísta²².

Una observación detenida de este problema nos lleva a descubrir que Schopenhauer repite aquí aquel egoísmo metodológico que fundamenta

en sí), bajo la forma de la intuición del espacio y del tiempo, que constituye para él el «*el principium individuationis*» (Scheler, 2005: 97. Las cursivas son del autor).

²² Este desplazamiento se produce por un cierto engaño de valoración provocado por la interpretación sesgada del amor al dolor y al padecer, encubierta por una simpatía hacia el dolor y una compasión aparentemente genuina y moralmente valiosa. En este sentido podemos ver, por ejemplo, que “la elección de la profesión de la enfermera y, a veces, la del médico cirujano (y otras profesiones análogas en estrecho contacto con males que saltan a la vista) es frecuentemente motivada por el deseo de ver padecimientos, dolores, y su expresión externa como heridas, sangre, etc. El motivo de esta elección de profesión no excluye en lo más mínimo, naturalmente, el más severo cumplimiento del deber de prestar auxilio, ni ninguna de las acciones de valor moral positivo enlazadas con él («por deber profesional»). Un impulso en sí enfermizo puede llegar a ser perfectamente la *energía* secreta que impulsa, en último término, una actividad profesional en sí buena e incluso meritoria” (Scheler, 2005: 96-97. La cursiva es del autor).

también la conclusión de la analogía con la cual la voluntad encontrada en nuestra propia interioridad es proyectada hacia al resto del mundo, es decir, la correspondencia analógica entre el micro y el macro-cosmos. Por lo tanto, esta transferencia *per analogiam* presupone que nosotros sólo podemos comprender la esencia del mundo en y a través de nosotros mismos ya que, a pesar de estar siempre volcados hacia el mundo, conservamos siempre igualmente la primacía esencial del propio individuo, según la cual todo lo otro permanece al mismo tiempo como irreal comparado con la evidencia inmediata de nuestra propia individualidad. Y, por esta razón, esta preferencia del sí mismo llamada egoísta configura también la fundamentación metódica formal de aquel conocimiento igualmente denominado intuitivo. En este sentido, el otro es real únicamente porque él es como soy yo mismo. Por este motivo, Margot Fleischer habla del “egoísmo refinado de Schopenhauer” (2003: 63).

Max Scheler lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis schopenhaueriana según la cual el otro es real sólo en la medida en que es idéntico a como soy yo mismo. Si esto fuese cierto, la autocompasión sería entonces también moralmente valiosa, pues si hay sólo una gran esencia del mundo que aparece tanto en mí como en toda otra cosa, la preocupación egoísta por mí mismo no se podría diferenciar entonces en nada de la asistencia compasiva del otro. Este egoísmo subliminal de la valoración ética se hace claro en el paso a la ascesis. Así, si el velo de Maya es penetrado y toda individualidad vale aún tan sólo como apariencia, los otros ya no tienen aquí ciertamente ningún papel, y el asceta se piensa a sí mismo como solo y emprende la mortificación de su propio cuerpo, buscando siempre su salvación privada. En sentido estricto, la soteriología schopenhaueriana supera a la moralidad, tal como lo ha señalado acertadamente Hauskeller, cuando indica: “pero el punto decisivo en la perspectiva moral lo tiene el que niega la voluntad (y por lo tanto se pone completamente en el punto de vista metafísico), pues posee pocas razones para no matar a otro hombre, es decir, para impedir que sea asesinado. Entonces, él sí sabe que en general no hay nada que pueda darle muerte” (1998: 75).

Como podemos ver, sobresale una vez más la orientación egoísta que anima a la teoría schopenhaueriana de la salvación. En este trabajo hemos indicado ya cómo a lo largo del Libro Cuarto aparece renovada aquella fantasía de alcanzar una cierta omnipotencia egoísta, tal como se determina desde un comienzo el recorrido de *El mundo como voluntad y representación*

en sus primeros párrafos, pues el mundo, ya sea como representación o como voluntad, tiene que poder ser en cada momento algo mío. Con todo, aún hace falta probar cómo la ascesis y, finalmente, también la completa autosupresión en la muerte, tal como el mismo Schopenhauer las describe, pueden ser comprendidas en el marco general abierto de esta interpretación de la dinámica interna de esta obra.

4. La ambigüedad egoísta del camino de la ascesis

PARA PODER INTERPRETAR, POR LO MENOS CON PALABRAS, la beatitud alcanzada a través de la ascesis, Schopenhauer utiliza como medio eficaz un contraste entre el egoísmo y aquella serenidad que es posible ganar por una cierta conquista del sí mismo. En esta forma, mientras la extensión de nuestro sí mismo verdadero a todo lo viviente por encima de nuestra persona individual ensancha nuestro corazón, en el egoísmo este ensanchamiento se contrae:

Pues éste concentra nuestro interés en el fenómeno particular del propio individuo, con lo que el conocimiento nos presenta siempre los innumerables peligros que amenazan constantemente ese fenómeno, y la inquietud y la preocupación se convierten así en la tónica de nuestro ánimo; por su parte, el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporcionan el ánimo virtuoso y la buena conciencia, y que se destaca claramente en cada buena acción, en cuanto ésta nos certifica a nosotros mismos la razón de aquella disposición (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 66: 434-435; 441-442).

En este sentido, la aspiración egoísta por la mayor felicidad posible se convierte para el propio individuo en una desdicha, pues conduce a la angustia, a la preocupación y, con esto, a la constante intranquilidad. Pero una cosa aparentemente diferente ocurre con aquel que ha emprendido el camino de la más completa abnegación:

A partir de aquí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no está apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como

puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 452; 461-462).

Hay que advertir que esta oposición plástica, típicamente ideal, genera una serie de ilusiones sobre la dinámica real de la vida ascética. Por consiguiente, tan pronto irrumpe la negación de la voluntad de vivir para el sí mismo individual, esta negación “hay que ganarla siempre de nuevo a través de una lucha continua” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 453; 462), de modo tal que una vez conseguida “aquella calma total del espíritu (Gemüth), aquella profunda paz” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 71: 474; 486), se pierde de nuevo, pues “nadie en la tierra puede tener descanso duradero” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 453; 463). Mientras el egoísta está siempre descontento con su propia deficiencia y vive en una constante preocupación angustiosa por su propio bienestar, el asceta experimenta, del mismo modo, una inversión del sentido de su proceder, pues la aspiración de alcanzar una gran tranquilidad en su alma le impide, en efecto, realizar lo que desea conseguir y, en vez de que la serenidad soberana se adhiera con fuerza al corazón del santo, despliega más bien su “inquieto cuidado por mantener la salvación lograda, su escrúpulo de conciencia ante cualquier placer inocente o ante el menor impulso de la vanidad, que también aquí es la última en morir” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 454; 463). Aun así, esto conseguido no puede ser conservado ni puede tampoco ser alcanzado de manera plena.

De este contraste ideal entre el egoísmo y la negación ascética de la voluntad podemos sacar implicaciones aún más fuertes sobre la dinámica moral de nuestra vida; sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que el mismo Schopenhauer caracteriza la autoescisión ascética con las mismas formulaciones utilizadas en su tematización del conflicto egoísta. En efecto, al asceta schopenhaueriano le falla la confianza en su discernimiento intuitivo y la preocupación angustiosa por una salvación que sea en cada momento propia termina cayendo, ciertamente, bajo la duda de ser tan sólo una variante particular del egoísmo, aunque de manera renovada. Siguiendo en este punto Nietzsche, podemos afirmar ahora que el egoísmo y el ascetismo son realmente dos modos transmutados de la afirmación de la vida, es decir, dos caras distintas de una misma moneda. El asceta de Schopenhauer, “este aparente enemigo de la vida, este negador, pertenece precisamente al más grande de los conservadores y al poder de la vida que engendra el sí” (*Zur Genealogie der Moral. Eine Strietschrift*, § 13: Schlechta, 2: 862).

A esto podríamos replicar que, mientras el cuerpo todavía vive, el egoísmo que afirma la voluntad toma parte activa en el proceso que busca alcanzar una negación completa de la voluntad; es decir, antes de que todo se haya suprimido finalmente en la muerte, el egoísmo permanece por tanto unido al cuerpo. Esto parece estar confirmado, ciertamente, en la descripción schopenhaueriana de la muerte ascética:

Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta llegar al débil vestigio que se manifestaba como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación. Con ella no acaba en éste, como en los demás casos, el simple fenómeno sino que se suprime la esencia misma que ahí solamente tenía una débil existencia en el fenómeno y por él; ese último y débil lazo se desgarrará ahora. Para el que así termina, ha terminado al mismo tiempo el mundo (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68: 444; 451-452).

Sin embargo, cuando se examina con precisión este pasaje y se compara con las descripciones schopenhauerianas de una visión egoísta del mundo, se muestra entonces que existe una gran afinidad entre el ascetismo y el egoísmo. En este sentido, el asceta que cree que la muerte de su cuerpo individual implicaría el hundimiento del mundo entero, se comporta de la misma manera que el egoísta que está persuadido de que el mundo es tan sólo un mero accidente, pues sin él no podría existir. El egoísta es realmente:

Aquél para quien todos los demás eran siempre no-yo; que en el fondo concebía su propia persona como la única verdaderamente real; que a los demás los veía, en cambio, como meros fantasmas a los que atribuía una existencia meramente relativa, en la medida en que podían ser medios para su fines u ponerse a ellos, de modo que permanecía una diferencia inmensurable, un profundo abismo entre su persona y aquellos no-yoes;... ése, en la muerte, vio perecer con su yo toda la realidad y el mundo entero (*Sobre el fundamento de la moral*, § 22: 297; 273).

Ahora bien, una relectura del pasaje anteriormente citado, en el que Schopenhauer describe la muerte ascética, nos permite afirmar que no se altera en lo más mínimo la dinámica esencial que atraviesa al egoísmo puesto que dicha dinámica se conserva así se hable del egoísta o del asceta. Si las figuras del egoísta y del asceta pueden ser intercambiables, es porque son sinónimas. En este sentido, para el que termina siendo egoísta, el mundo no tiene otra realidad diferente a la de él mismo y, como tal, este

mundo se disuelve en sus propias manos; no únicamente como fenómeno sino, ante todo, como realidad, porque su existencia particular vale para él como el centro y la esencia del mundo. Por otro lado, el asceta repite tan sólo la reivindicación aporética de un individualismo corporal que busca dominar sobre todo, tal como dicha pretensión es asumida también en el caso del egoísmo. Por esta razón, la ascesis y la muerte santa permanecen en deuda con la fantasía de alcanzar una omnipotencia egoísta que, ya desde las primeras líneas de la obra, determina el proyecto general de un pensamiento único. En efecto, ambas figuras buscan realizar una vez más, de un modo realmente desesperado, el sueño de alcanzar un mundo que pueda, finalmente, ser en cada momento algo mío. La voluntad de destruir el mundo es también una forma para demostrar nuestro poder.

5. Conclusiones

DESPUÉS DE HABER MOSTRADO, DE MANERA PARTICULAR en estos dos artículos, el sentido del recorrido emprendido aquí a lo largo de los cuatro libros que configuran *El mundo como voluntad y representación*, señalando cómo en ellos se repite en cada paso la misma aporía que teje la gran ilusión de buscar un camino de apropiación del mundo, debemos reconocer, para terminar, que dicho camino se levanta desde la esperanza reiterada una y otra vez de vencer la presencia del dolor; empero, esta esperanza se nos revela al mismo tiempo como excesiva, pues no hay nada en este mundo que nos pueda indicar que dicha esperanza pueda convertirse en realidad efectiva.

Sin embargo, el peso de esta repetición puede ser quebrado a través de la aceptación sincera de la corporalidad que nos sustenta o por medio de un orientarse hacia una trascendencia que nos conserve. Pero, el mismo Schopenhauer no sigue estos caminos; él adhiere, más bien, a una representación de un deseo de salvación que “no se puede satisfacer ni abandonar” (*El mundo como voluntad y representación* I, § 57: 377; 376). Schopenhauer no sólo tiene claro sino que espera con cierta ilusión, que en la desindividualización del sujeto en su necesaria referencia al mundo, pueda surgir empero una cierta forma propia de alegría que se sobreponga finalmente al despliegue desmesurado del dolor.

Si bien, la intención schopenhaueriana de alcanzar una cierta liberación del sufrimiento se encuentra atravesada de modo estructural por el egoísmo metodológico que configura al proyecto de *El mundo como voluntad y representación* I y II, según el cual, para acceder a la sabiduría del mundo,

develando así su irreductible inequidad, es preciso radicalizar en cada momento la pretensión de hacer del mundo algo mío como voluntad y representación; es necesario tener en cuenta, igualmente, que su propuesta filosófica gana un agudo perfil sistemático gracias a su adhesión a esta visión aporética que, como tal, tiene a su vez una clara intensión crítica frente a la comprensión moderna de las posibilidades ilimitadas de la razón. Por eso, si se tiene en cuenta este proceder aporético y sus implicaciones en la comprensión del pesimismo schopenhaueriano, se logra alcanzar un punto de partida muy potente para el ejercicio crítico de la filosofía en nuestra época²³. Es decir, se puede conseguir así un diagnóstico adecuado de los signos del espíritu de nuestro tiempo, pues con ello se penetra en el sueño moderno de alcanzar una libertad incondicionada, cuyos reversos forman la depresión y la manía que caracterizan nuestra forma actual de vida. Frente a esta libertad, Schopenhauer despliega más bien la idea de una libertad condicionada, que en medio del dolor no huye hacia un más allá trascendente, sino que acoge de un modo paradójico las posibilidades abiertas en nuestra corporalidad finita.

²³ Con la expresión *Mundus pessimus* Schopenhauer quiere contrarrestar el creciente optimismo que caracteriza al mundo moderno, en el cual se da la espalda al sufrimiento que se encuentra por doquier (Dörpinghaus, 1997: 85). El pesimismo de Schopenhauer tiene siempre una dimensión crítica. El sentido de esta dimensión se puede ver en la siguiente cita: “Lo que ya el padre de la historia menciona no se ha refutado desde entonces: que no ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no vivir el día siguiente. Según ello, la brevedad de la vida que tantas veces se lamenta quizás sea precisamente lo mejor de ella. Finalmente, si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde ésta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y, finalmente, se le dejará mirar en la torre de hambre de Ugolino, entonces es seguro que comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles*” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 59: 383; 383).

Referencias

Fuentes primarias

HEGEL, G. W. F. (1985). *Filosofía del derecho*, (Trad. Mues, L.). México: UNAM “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, *Hauptwerke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, 5.

NIETZSCHE, F. (1958). “Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”. *Werke*, Schlechta, K. (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2: (pp. 761-900).

SCHILLER, F. (1993). “Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner”. *Sämtliche Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: V: (pp. 394-433).

SCHILLER, F. (1993). “Über naive und sentimentalische Dichtung”. En: *Sämtliche Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993, V: (pp. 694-780).

SCHOPENHAUER, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*, I. (Trad. Pilar López de S.M.). Madrid: Trotta. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Hübscher, A. (Ed.) (1988). Wisbaden: Brokhaus.

SCHOPENHAUER, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*, II, (Trad. Pilar López de S.M.). Madrid: Trotta. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. Hübscher, A. (Ed.) (1988). Wisbaden: Brokhaus.

SCHOPENHAUER, A. (2006). *Parerga y paralipómena*, I, (Trad. Pilar López de S.M.). Madrid: Trotta. *Parerga und Paralipomena*, I, Hübscher, A. (Ed.) (1988). Wisbaden: Brokhaus.

SCHOPENHAUER, A. (2009). *Parerga y paralipómena*, II, (Trad. Pilar López de S.M.). Madrid: Trotta. *Parerga und Paralipomena*, II, Hübscher, A. (Ed.) (1988). Wisbaden: Brokhaus.

SCHOPENHAUER, A. (1993). Sobre el fundamento de la moral. *Los dos problemas fundamentales de ética*, (Trad. Pilar López de S.M.). Madrid: Siglo Veintiuno, (pp. 133-299). Preisschrift über die Grundlage der Moral. *Die beidem Grundprobleme der Ethik*, Hübscher, A. (Ed.) (1988). Wisbaden: Brokhaus. (pp. 103-276).

SCHOPENHAUER, A. (1987). *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen*, Spierling, V (Ed.). München: Piper.

SCHOPENHAUER, A. (1993). *Metafísica de las costumbres*, (Trad. R. Rodríguez). Madrid: Debate. *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen*, Spierling, V. (1988). München: Piper, 1988.

Fuentes secundarias

CARTWRIGHT, D. (1999). Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. Janaway Chr. (Ed), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 252-292).

DÖRPINGHAUS, A. (1997). *Mundus pessimus. Untersuchungen zum Philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

FLEISCHER, M. (2003). *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

GARDNER, S. (1999). Schopenhauer, Hill, and the Unconscious. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Janaway Chr. (Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 375-421).

GÖDDE, G. (1999). *Traditionslinien des Unbewußten. Schopenhauer-Nietzsche-Freud*. Tübingen: Diskord.

HAUSKELLER, M. (1998). *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München: C. H. Beck.

JANAWAY, Chr. (1999). Schopenhauer's Pessimism. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Janaway Chr. (Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (pp. 318-343).

MALTER, R. (1991). *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: forommann-holzboog.

SCHELER, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*, (trad. José Gaos). Salamanca: Ediciones Sígueme.

WICKS, R. (2008). *Schopenhauer*. Oxford: Blackwell.

