

Los ideales de vida en la filosofía práctica de Schopenhauer

Dra. Luciana Samamé

Universidad Nacional de Córdoba-Conicet

1. La pregunta socrática

En su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bernard Williams sostiene que la filosofía moral encuentra su mejor punto de arranque con la interpelación de Sócrates, a saber: “¿Cómo debe uno vivir?” (*República*, 352d). Que el puntapié inicial esté dado por tal pregunta –asevera Williams–, y no por preguntas tales como “¿cuál es nuestro deber?”, o “¿cómo ser buenos?”, o aún “¿de qué manera podemos ser felices?”, reporta una gran ventaja: la de admitir menos presupuestos de lo que hacen estas últimas.¹ Aunque ello no significa que la pregunta socrática esté exenta de implicancias. ¿Qué es entonces lo que se presupone con ella? En primer lugar, su carácter general, dado por la forma impersonal en que se efectúa la pregunta. Conforme a esto, se reconoce que algo significativo puede ser dicho a cualquiera, en general.² Y esta generalidad, al mismo tiempo, implica que la cuestión “¿cómo debe uno vivir?”, es capaz de abarcar y configurar las aspiraciones que un individuo pueda tener al formularse. Por otra parte, dicho interrogante involucra un presupuesto que se volverá dominante en las éticas eudemonistas: el de no preguntarse por lo que uno debe hacer *ahora*, sino más bien por la forma general de orientar la conducta a lo largo de *toda una vida*:

La pregunta de Sócrates va más allá de la cotidiana “¿qué debo hacer?”... No se trata de lo que debería hacer ahora, o después. Se trata de una forma de vida.³

233

NOVIEMBRE
2014

¹ Aunque Williams advierte que podría existir desacuerdo con respecto a tales presupuestos, proporciona el siguiente ejemplo: si alguien quisiera partir de la última pregunta, esto es, “¿de qué manera podemos ser felices?”, a quien le pareciera necesario partir de la primera –“¿cuál es nuestro deber?”–, podría objetarle que su pregunta comienza en el lugar equivocado, al desconocer los problemas característicos de la moralidad. Otros, en cambio, podrían encontrar presupuesto en la misma, cierto optimismo. La pregunta de Sócrates –prosigue Williams– es neutral respecto de tales cuestiones (Cf. Williams, B. (2006), p. 4) De todos modos, la tesis central que el filósofo inglés desea establecer, es que la interrogación de Sócrates no es equivalente a esta otra: “¿qué vida, *moralmente*, debo llevar?”. En otros términos, el carácter general de la pregunta no implica la distinción que más tarde se instaurará entre el dominio moral y el no-moral, precisamente.

² En opinión de A. Long, Sócrates plantea una cuestión similar en un pasaje del *Fedro*, donde su intención apunta claramente, no a esclarecer su identidad local en cuanto ciudadano ateniense, sino a responder qué hacer de sí mismo con arreglo a su propia naturaleza, esto es, conforme al ser humano que es. A esta cuestión, Long la denomina “the self-model question” (Cf. Long, A. (2001), p. 20). Este es el pasaje por él señalado: “(...) hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino” (Platón, *Fedro*, 230 a)

³ Williams, B., *op. cit.*, pp. 4-5. [La traducción me pertenece]

Según Williams, el interrogante de Sócrates posee asimismo un carácter intemporal, al no presentar una relación particular con el momento en el cual se la enuncia. De esta suerte, la pregunta no parece invitarnos a pensar nuestra vida desde un ángulo determinado, sino más bien a concebirla como un todo, comprometiéndonos a tomar una perspectiva más general y a más largo plazo sobre la misma.⁴

Por su parte, Julia Annas se hace eco del mismo aspecto resaltado por Williams. En su excelente libro *The Morality of Happiness*, donde la filósofa intenta poner de manifiesto la estructura característica de las éticas antiguas, enfatiza en especial lo siguiente: que su punto de partida se condensa, precisamente, en la reflexión sobre la vida como un todo.⁵ ¿Qué efectos tendrá para la teorización ética la asunción de semejante premisa? En principio, no resultaría plausible que una teoría cuyo impulso esté dado por dicha asunción, se dedique a idear un criterio que permita distinguir las acciones lícitas de las ilícitas, para ayudarnos a deliberar luego sobre un asunto concreto y actuar en consecuencia. Si tal fuera el caso, se estaría infringiendo el carácter general de la interpelación socrática, al intentar alegarse lo que uno debe hacer en una ocasión particular. Según Annas, esto último parece ser un rasgo propio de las éticas modernas antes que de las antiguas.⁶

En virtud de ello, estas últimas, en la medida en que puede presuponerse su alineación con la pregunta de Sócrates y su interés consiguiente por ponderar la vida desde una perspectiva global, otorgarán un lugar central al agente, sujeto y a la vez objeto privilegiado de la pregunta. De este preeminente papel que se le otorga, se desprenderán implicaciones de la máxima importancia para la reflexión ética: cuestiones como la formación del carácter y la práctica de las virtudes, como así también del correcto encauzamiento de los deseos y las emociones, llegarán a ser cruciales. Todo esto, además, en el horizonte de una concepción que moldea profundamente el espíritu de las éticas antiguas: la idea según la cual deben contribuir reflexivamente no sólo al establecimiento, sino también a la consecución efectiva del *fin* o *finis* propiamente humanos. La idea de *telos* impregna de manera vasta las éticas antiguas.

234

NOVIEMBRE
2014

2. Schopenhauer y la filosofía práctica

La forma en que Schopenhauer tematiza la filosofía práctica, el conjunto de problemas que característicamente aborda e incluso el acervo de conceptos que emplea, exhibe a mi parecer mayor cercanía con la perspectiva ética antigua que con la moderna. Pues en la modernidad, el problema práctico al que busca fundamentalmente darse respuesta, es el de cómo coordinar las acciones entre individuos naturalmente egoístas que tienden a introducir conflictividad en el seno de la sociedad.⁷ Como corolario, la teoría ética moderna recoge esa inquietud y pretende ofrecer una guía segura para las acciones humanas, un criterio moral que permita discernir lo correcto de lo incorrecto y que establece como esfera prioritaria de atención nuestra relación con los otros. La pregunta central que se formula es por consiguiente la de cómo conducirnos frente a ellos, o en términos más acotados: “¿Qué debo hacer?” Tanto el deontologismo como el consecuencialismo representan esas dos tendencias

⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 19-20.

⁵ Cf. Annas, J. (1995), p. 127; cf. también pp. 4, 11.

⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 11, esp. pp. 124-125. Cf. también Striker, G. (1988), p. 183.

⁷ En opinión de O. Guariglia, a partir de este momento la pregunta de la ética filosófica por el fundamento de la moralidad, por el soporte de las reglas morales que han de regir el comportamiento de los sujetos, queda definitivamente divorciada de la otra cuestión ética con la que estaba indisolublemente unida en la Antigüedad clásica, a saber, la cuestión de la vida buena. Cf. Guariglia, O. (2002), p. 2

dominantes que hacen foco en el concepto de nuestras obligaciones o deberes hacia los demás.

En la ética schopenhaueriana, por contraste, no encontramos nada semejante a ese concernimiento típicamente moderno. La misma no brega por ofrecer un criterio para la acción ni tampoco gira en torno del concepto de obligación. Su preocupación práctica está más bien orientada hacia el interrogante socrático “¿cómo debe uno vivir?”. Asimismo, los conceptos claves de su ética son los de “virtud”, “carácter”, “bien supremo”, en el marco de una teoría que tiende a enfocar preferentemente a la vida como un todo. Ahora bien, esto no significa que sea posible una comparación simple y directa con la perspectiva antigua, porque el tratamiento de aquella cuestión práctica adquiere relieves especiales en la filosofía de nuestro autor, irreductibles a la postre a la concepción antigua. Por tal motivo, resulta conveniente invocar en este contexto la visión que MacIntyre –visión a la que adhiero– sustenta respecto de la historia de la ética, donde la misma es concebida como una compleja trama compuesta de rupturas y continuidades.⁸

Dados los límites en que debe circunscribirse el presente trabajo, resultaría imposible enumerar y analizar exhaustivamente todos los aspectos en que la teoría ética de Schopenhauer manifiesta concordancia o desacuerdo respecto del punto de vista antiguo en su conjunto. Con todo, no parece forzado a los presentes propósitos establecer una cercanía entre el “espíritu” de la filosofía práctica de Schopenhauer y la de los antiguos, dado que toda ella, tal como se ha indicado con anterioridad, puede ser vista como la tentativa coherente de ofrecer una respuesta al interrogante socrático. Pienso que *una defensa plausible de semejante tesis puede realizarse sobre la base de una reconstrucción de los ideales de vida “buena” que la filosofía de Schopenhauer nos ofrece.*

⁸ El filósofo escocés examina una doble actitud con la que a menudo suele canalizarse la relación de la filosofía con su pasado, dándose lugar al siguiente dilema: o bien leemos las filosofías del pasado en términos de los problemas contemporáneos, a riesgo de malinterpretarlas y tergiversarlas, o bien se asume la precaución de leerlas en sus propios términos, a riesgo de convertirlas en piezas de museo y de que ya no puedan hablarnos de manera viva. MacIntyre intenta escapar a este dilema, evitando, por un lado, la posición ingenua que ve pura continuidad en la historia de la filosofía moral (tomando como nociones equivalentes, por ejemplo, la noción griega de “*akrasía*” y la moderna de “reincidencia” o “debilidad de la voluntad”), pero evitando también, y por el otro, la tesis kuhniiana de la inconmensurabilidad de las teorías, la cual niega la existencia de elementos comunes. Eludiendo ambos extremos, MacIntyre señala de manera convincente que así como existen formas de discontinuidad y diferenciación, existen también formas de continuidad, semejanza y recurrencia en la historia de la filosofía. De esta suerte, el filósofo debería esforzarse por enumerar un catálogo lo más exhaustivo posible de ambos aspectos. (Véase especialmente MacIntyre, A. (1990))

⁹ Es preciso esclarecer este sentido de “vida buena” en la filosofía schopenhaueriana, donde sin dudas adquiere un cariz singular. A diferencia de los antiguos, Schopenhauer niega la existencia de un bien supremo o absoluto *para la voluntad*: para ésta sólo puede existir un bien provisional, dada su esencia indestructiblemente desiderativa –al ser caracteriza como una “aspiración sin fin”-. En definitivas cuentas, no puede existir un bien supremo o fin último para la voluntad, simplemente porque está condenada por esencia a no encontrar jamás un fin en el que pueda perdurablemente reposar. En este contexto, Schopenhauer señala que el bien supremo sólo podría residir en la trascendencia completa de la esfera de la voluntad, fenómeno al que se denomina “negación de la voluntad de vivir” y que encuentra expresión en la vida de los santos y los ascetas. ¿Qué tipo de consecuencias prácticas se desprenden de la negación de la voluntad? Entre otras cosas, una de máxima importancia que aquí me interesa destacar: que esta clase de vida conseguirá sustraerse a los dolores y tribulaciones inherentes a la voluntad. Se tratará, propiamente, de un estado bienaventurado, que solo en forma perfecta alcanzan los santos y los ascetas, pero del que también llegan a participar, aunque imperfectamente, otras formas de vida. En mi opinión, las mismas

Pero antes, sería oportuno referir la conexión íntima que el mismo instaura entre metafísica y praxis, de donde se sigue que tanto su filosofía práctica envuelve una metafísica, como esta última una filosofía práctica. De esta profunda unidad de sistema da cuenta el propio filósofo:

Sólo es base efectiva e inmediata de la ética aquella metafísica que es ya originariamente ética construida de la materia de la ética, la voluntad, por lo cual podría yo con mejor razón que Spinoza haber llamado ética a mi metafísica... jamás ha habido un sistema filosófico tan cortado de una sola pieza como el mío.¹⁰

Dada la honda trabazón en que tales elementos se disponen en su obra, la respuesta schopenhaueriana a la cuestión de cómo vivir, se vuelve plenamente inteligible a la luz de su metafísica de la voluntad.¹¹ Schopenhauer se acerca bastante en este punto a la concepción clásica pre-moderna concerniente a la relación entre teoría y praxis, donde la verdad de la primera garantiza la adecuación de la segunda, e inversamente, la autenticidad de la última depende de su conformidad con la primera. O expresado de un modo equivalente: para *saber cómo* vivir, es necesario haber barruntado primero el orden de lo existente. Lo que reencontramos a la sazón en él, no es más ni menos que la vieja pretensión de fundar la praxis en la metafísica.

Es así como de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana se desprenden consecuencias prácticas significativas. Nuestra esencia volitiva nos condena al sufrimiento¹², pero esta realidad se agrava y profundiza cuando no es reconocida. Ello le sucede a la persona atrapada en el punto de vista natural¹³: cuanto más se aferra a la idea de una dicha positiva,

encuentran asimismo expresión en la vida de la persona con carácter, en la vida teórica y en la vida virtuosa.

¹⁰ Schopenhauer, Arthur: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 194.

¹¹ Por razones de espacio, no me será posible desarrollar íntegra ni detalladamente la metafísica de la voluntad schopenhaueriana. Por ello remito aquí a algunos de los excelentes estudios publicados sobre la misma: Young (2005); Janaway (1989); Atwell (1990); Gardiner (1975); Simmel

¹² La esencia de toda forma de vida está dada por un impulso en busca de afirmación y satisfacción incesantes, siendo comparable a una aspiración sin fin (*endloses Streben*). A esta tendencia manifiesta en todo fenómeno, Schopenhauer denomina "voluntad" (*Wille*), la cual -claro está- queda bien lejos del sentido dominante con que había sido connotada por la tradición occidental, esto es, como voluntad consciente. De esta suerte, el término "voluntad" expande considerablemente su campo semántico en la óptica de Schopenhauer, convirtiéndose en un concepto que permite caracterizar el núcleo más íntimo de toda manifestación fenoménica -desde los fenómenos naturales más simples como el magnetismo o la fuerza de gravedad hasta los fenómenos más complejos que se manifiestan en la vida humana bajo la forma de pasiones y sentimientos-. Con todo, la metafísica de la voluntad adquiere contornos dramáticos en relación con la vida humana; pues a tal respecto el filósofo de la voluntad lanza la controversial fórmula: *Alles Leben Leiden ist* (toda vida es sufrimiento). El argumento en el que apoya dicha convicción puede reconstruirse aproximadamente como sigue: todo querer surge de una carencia, y toda carencia presupone dolor. Luego, como casi todo transcurso vital discurre fundamentalmente a través de procesos volitivos, la vida contiene en sustancia dolor. Ahora bien, este fenómeno se hace especialmente visible en la vida humana, ya que en ella las aspiraciones se multiplican exponencialmente y la insatisfacción permanente a la que está condenada la voluntad se vuelve en la misma consciente. La posesión de la razón, por tanto, no hace sino intensificar el sufrimiento.

¹³ Por "punto de vista natural" entiendo aquí, y siguiendo a Schopenhauer, una cierta disposición hacia el mundo que entraña a la vez aspectos prácticos y cognoscitivos. En este último sentido, la forma de conocimiento característica de la consciencia natural permanece atada al *principium individuationis*, de modo tal que su percepción se halla mediatizada por las formas a priori de tiempo, espacio y causalidad. A raíz de ello, el punto de vista natural percibe al mundo como a una especie de red que contiene individuos distanciados espacio-temporalmente. (En la medida en que Schopenhauer acepta la distinción entre fenómeno y cosa en sí, reconoce la existencia de una realidad más allá de las apariencias, aunque,

mayor desventura atrae sobre sí misma; cuanto mayor satisfacción procura, mayor insatisfacción encuentra; cuanto más persigue la felicidad, más se aleja de ella. La consciencia empírica es inevitablemente desdichada porque está confinada a un círculo vicioso del que no logra zafarse. No es casual que para describir semejante condición, Schopenhauer se valga de ciertos símiles extraídos de la mitología griega donde se representa al tormento como un ciclo que debe recomenzarse una y otra vez: el sujeto del querer vierte agua en el tonel de las Danaides, gira en la rueda de Ixion y se desespera eternamente como Tántalo.¹⁴ Estas comparaciones ilustran la imposibilidad de hallar reposo duradero en tanto permanecemos atados al mundo de la voluntad con sus afanes interminables. Luego, la pregunta práctica fundamental concierne a la posibilidad de encontrar *sosiego estable*.

¿Cómo debe uno vivir de manera que consiga sustraerse perdurablemente al dolor? Esta es la pregunta central que a mi entender atraviesa la filosofía práctica de Schopenhauer. En respuesta a ello, dirá que el dolor puede ser enteramente extirpado mediante una terapia radical: la negación completa de la voluntad de vivir. Esta cura extrema será así considerada el “bien supremo” y encontrará expresión en la vida de los santos y los ascetas. A juicio de nuestro autor, solamente por esa vía puede conquistarse un *sosiego perfecto e inalterable*. Con todo, su filosofía práctica nos ofrece otras posibilidades: formas de vida en donde, si bien esa paz imperturbable no es alcanzada, se conquista buena dosis de serenidad por conseguir aplacarse en mayor o menor medida, la voluntad. A partir de esta premisa, ofreceré a continuación una reconstrucción de los diferentes ideales de vida que admiten ser reconstruidos al interior de su pensamiento. Los mismos presentan diferentes grados de perfección según la proporción en que reúnen y combinan los siguientes valores: terapéutico, cognoscitivo y moral.

Dada la centralidad que la cuestión del dolor asume en el sistema schopenhaueriano, el valor dominante de su filosofía práctica estará dado por el valor terapéutico, es decir, la cuestión de la liberación del dolor. Desde luego –nos dice–, “todos desean verse redimidos del estado de sufrimiento”.¹⁵ No obstante, este valor terapéutico no sólo es indesligable, sino incluso dependiente de una instancia cognoscitiva. Ello implica que el sujeto que consigue elevarse sobre sus padecimientos, consigue asimismo elevarse sobre la ilusión, la confusión o la ignorancia características de la consciencia empírica. En consecuencia, redimirse del sufrimiento involucra algo más que simplemente eso: supone alcanzar una visión rectificadora de la naturaleza de las cosas, o en otros términos, una comprensión metafísica del mundo.

La clave para zanjar la cuestión del dolor nos la proporciona el mismo Schopenhauer: “la identidad del sujeto del conocer con el sujeto del querer puede ser calificada como el milagro por antonomasia”.¹⁶ Esta especie de prodigio consiste, justamente, en la posibilidad que el ser humano tiene de identificarse con el sujeto del conocer: pues al hacerlo, consigue

desafiando la prohibición de la filosofía trascendental kantiana, admite la posibilidad de acceder a esta realidad más alta, a la que identifica como “voluntad” y concibe sustraída del principio de individuación). Por otra parte, y desde una perspectiva práctica, la actitud dominante de la consciencia natural es hedonista y egoísta: pues todo ser procura principalmente su propio bienestar, de manera que el móvil fundamental de las acciones no es otro que el egoísmo. Es interesante advertir que esta disposición práctica egoísta se explica considerablemente por la forma característica en que la consciencia empírica se vincula cognoscitivamente con el mundo –desde un centro que coincide con el “yo”–.

¹⁴ Cf. Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación I*, p. 287 (§38). De ahora en adelante, dicha obra será citada bajo la sigla “MVR”.

¹⁵ Schopenhauer, Arthur: MVR II, p. 585.

¹⁶ Schopenhauer, Arthur: MVR I, 344 (§51).

apartarse de su ser menesteroso y afligido. De alguna manera, se trata de posicionarse en una dimensión en la que no sólo nos ponemos a salvo de la inquietud, sino donde también consigue contemplarse el mundo según su auténtico carácter. El joven Schopenhauer acuña la expresión “mejor consciencia” –*besseres Bewußtsein*– para mentar esa actitud¹⁷, que luego será sustituida en su obra principal por la de “negación de la voluntad de vivir”.

3. Los ideales de vida

3.1. El ideal de auto-modelación

En primer lugar, expondré el *ideal de auto-modelación* delineado por Schopenhauer en los *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Quizás llame la atención del lector esta denominación que de hecho no es empleada por aquél, pero que en nuestra opinión consigue expresar con fortuna los aspectos centrales que lo configuran¹⁸. Semejante ideal presupondrá un sujeto reflexivo y prudente, el cual, lejos de promover indiscriminadamente sus deseos, los regula con suma cautela al tener en vistas su vida como un todo. Se trata de un individuo que en base al *auto-conocimiento*, logra *abstenerse* de experiencias frustrantes e insatisfactorias. En este contexto, Schopenhauer se nutre manifiestamente de la tradición ética eudemonista, en especial de las escuelas helenísticas con sus ideales de autarquía y autodominio, poniendo asimismo en primer plano la reflexión sobre los bienes de la fortuna. Sobre tal base, desarrollará la teoría del carácter adquirido, a la que me referiré más adelante.

Los *Aforismos* son sumamente importantes a los presentes propósitos, al menos por dos razones: porque es un escrito especialmente concebido con el propósito de abordar la cuestión de la felicidad, y porque es el único lugar donde Schopenhauer procura responder, en forma directa, a la pregunta socrática “¿cómo debe uno vivir?”. A continuación haré referencia al quinto capítulo de los *Aforismos*¹⁹, titulado “Parénesis y Máximas”, por ser el lugar donde Schopenhauer asume directamente el rol de filósofo práctico, el de alguien profundamente preocupado con la cuestión del buen vivir. Las “Parénesis y Máximas” se erigen sobre la base de una exhortación medular: quien se disponga a conseguir toda felicidad que en este mundo es dable obtener, debe *renunciar* primero a la falsa idea que *a priori* suele hacerse de ella. Pues lo primero que habrá imperiosamente de reconocer, es que “lo mejor que tiene el mundo que ofrecer es una existencia indolora, *tranquila* y soportable”²⁰, y que la *ignorancia* de esta verdad es fuente de incontables desgracias.²¹ Lo que desea señalarse con estas advertencias, se halla en perfecta consonancia con la tesis desarrollada en su obra capital: la negatividad del placer y la felicidad.²² Consecuente con su idea, considera que desde un punto de vista

¹⁷ Cf. Schopenhauer, Arthur: *Manuscript Remains I*, p. 43 (79). De ahora en más, esta obra aparecerá bajo la sigla “MR”.

¹⁸ Agradezco a la Dra. Graciela Vidiella por sugerirme el empleo de esta denominación.

¹⁹ Éstos se componen de una breve introducción seguida por seis capítulos. Los cuatro primeros se dedican al esclarecimiento de los distintos componentes de la felicidad humana; el quinto, a dar propiamente reglas prácticas y consejos de prudencia; y el sexto, a establecer una evaluación eudemonológica respecto de las distintas edades de la vida.

²⁰ Schopenhauer, Arthur: *Parerga y Paralipomena I*, p. 424. [El subrayado me pertenece] De ahora en más, esta obra aparecerá citada bajo la sigla “PP”.

²¹ Cf. PP I, p. 422.

²² Consabida es la tesis schopenhaueriana concerniente a la negatividad del placer y la felicidad: “Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama dicha, sólo es siempre estricta y esencialmente *negativa* y, por ende, nunca es positiva. La felicidad no es algo que nos ocurra originariamente y por sí mismo, sino que la satisfacción ha de serlo siempre de un deseo. Pues el deseo, esto es, la carencia, es la condición previa de

eudemonológico, una vida²³ no ha de evaluarse tanto por las alegrías que haya ostentado, cuanto por los males de los que ha logrado sustraerse.²⁴

Schopenhauer asevera que la regla de oro de todo arte de saber vivir se encuentra formulada un tanto casualmente en la *Ética Nicomáquea*: un pasaje donde se dice que el prudente no aspira al placer sino a la *ausencia de dolor*.²⁵ Con esta regla, aquél pretende sacar ventaja de la tesis ya firmemente establecida en *El Mundo*, presumiendo, al parecer, lo siguiente: que dicha máxima le resultará únicamente vinculante a quien haya comprendido primero el carácter negativo de la felicidad. Sin decirlo abiertamente, presupone en su lector cierta clase de comprensión metafísica: si éste no repara en su naturaleza volitiva, perpetuamente anhelante y disconforme con su propia condición, la misma lo arrastrará irremediabilmente hacia la insatisfacción y la desventura. Por eso, la regla perderá toda potencia motivacional ante alguien que carezca de una adecuada visión de las cosas. Solamente quien se encuentre suficientemente empapado de la *verdad* de aquella presuposición, tendrá chances de lograr el cometido de la felicidad.

Pues el medio más seguro para no ser muy infeliz es no pretender ser muy feliz (...) Según ello, conviene reducir las propias pretensiones de placer, posesiones, rango, honor, etc., a una total moderación; porque precisamente el afán y la lucha por la felicidad, el lujo y el placer es lo que provoca las grandes desgracias.²⁶

Al hacer esta recomendación, aparenta darse por sentado que buena parte de la felicidad reside en nuestro poder. De allí la necesidad de timonear las propias pretensiones. En 1815, el joven filósofo había afirmado en sus manuscritos que la dicha consiste en sentir escasamente, o en nada, el tirón del querer, y que a esta situación podía llegarse por un doble camino: o bien porque la satisfacción le sigue a cada deseo sin solución de continuidad, o bien porque no se quiere gran cosa, o nada en absoluto.

La primera opción parece depender más de la fortuna que de uno mismo, y tal vez por ello Schopenhauer la denomina “vía imperfecta”. La segunda alternativa es en cambio, y en sus propias palabras, “infinitamente superior”, dado que un querer moderado es mucho más fácil de satisfacer, y lo que es más importante aún: al presuponer *en parte* la negación de la

cualquier goce. Pero con la satisfacción cesa el deseo y consiguientemente el goce. Por eso la satisfacción o la felicidad nunca puede ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad” (MVR I, pp. 415-416 (§58))

²³ Es interesante advertir que con esta observación, Schopenhauer sugiere al igual que Aristóteles, que para poder determinar si una persona ha sido feliz o no, debe tenerse fundamentalmente ante la vista, su vida como un todo. De este modo parece postularse que la felicidad exige como condición cierta estabilidad y permanencia, razón por la cual no puede ser equiparada con la sensación placentera, confinada a la transitoriedad.

²⁴ Cf. PP I, p. 421.

²⁵ Cf. PP I, p. 420. Schopenhauer adapta libremente este pasaje según su conveniencia, puesto que no es la opinión que el mismo Aristóteles sostiene, sino una que discute y comenta. El pasaje aludido es el siguiente: “Las opiniones de que el moderado evita los placeres, que el prudente persigue una vida sin dolor y que los niños y los animales persiguen los placeres, son refutadas con el mismo argumento. En efecto, puesto que ya hemos visto en qué sentido son buenos absolutamente hablando los placeres, y en qué sentido no lo son, los niños y los animales persiguen estos últimos, y el hombre prudente persigue liberarse de los mismos, es decir de los placeres que van acompañados de apetito y de dolor, y de los corporales (pues éstos son de tal naturaleza), y de los excesos de esos placeres, por los cuales el licencioso es licencioso. Por eso, el moderado evita estos placeres, pero *hay también placeres propios del moderado*” (EN 1153a 28-35) [El subrayado me pertenece]

²⁶ PP I, p. 424.

voluntad, abre el camino hacia la bienaventuranza.²⁷ Esta afirmación deslizada por él mismo es de suma importancia, porque sugiere que el ideal de auto-modelación, en cuyo centro se postula la moderación del deseo, no representa un quiebre absoluto respecto del ideal supremo que se manifiesta en la completa negación de la voluntad, sino que presume exhibir más bien cierta continuidad.

En el marco de la reflexión eudemonológica, se pregona la necesidad de volvernos prudentes en función del propio bienestar. Schopenhauer erige en el centro de los *Aforismos* una concepción de felicidad que requiere para su cumplimiento exitoso, de un sujeto circunspecto. Si la satisfacción sucesiva de nuestro querer, identificada comúnmente con el contenido de una vida dichosa, se ha revelado como una idea errónea²⁸, entonces ya no se tratará simplemente de favorecer todo deseo que nos suceda tener. Ahora se coloca en primer plano a un sujeto reflexivo y previsor, capaz de equilibrar adecuadamente dolores y placeres y que subordina teleológicamente al fin de la propia felicidad.

La persona prudente, poseedora de sabiduría práctica, cesa así de buscar el placer y aspira en cambio, a la ausencia de dolor. La ausencia de dolor a la que aspira el prudente, es de tipo *permanente*, habiéndose percatado de que aquella otra propiciada por la satisfacción sucesiva del querer, es tan solo de naturaleza transitoria. Pues al definirse el carácter negativo del placer, uno de sus aspectos resaltantes concernía a la interrupción *momentánea* del dolor (véase la nota al pie N° 22). De esta suerte, quien logra comprender que no es posible encontrar una dicha estable por la vía del cumplimiento ininterrumpido del deseo, empezará a buscarla por otra.

Esta vía alternativa, apenas insinuada en su obra principal y vuelta perceptible en los *Aforismos*, presupone la trascendencia del punto de vista ingenuo sobre la felicidad. La persona prudente administra concienzudamente sus deseos, dosificando su cumplimiento con suma cautela, dado que no actúa simplemente por mor del goce presente, sino principalmente de su bienestar futuro. Dicho de otra manera: aquello que el prudente tiene siempre ante la vista, es *su vida como un todo*. Ello significa que es capaz de sobrepasar la inmediatez del presente y abarcar el conjunto de su existencia tanto retrospectiva como prospectivamente, posibilidad que solamente su razón puede suministrarle. Desde el punto de vista schopenhaueriano, lo que separaría entonces al simple hedonista de la persona prudente, es

²⁷ El pasaje en cuestión es el siguiente: "Very moderate willing is more easily satisfied; it can go on always without exhaustion; *it is in part a denial of life and therefore the way to happiness*" (MR I, p. 273 [396]). [Las cursivas me pertenecen] La traducción inglesa no es del todo acertada, puesto que la palabra alemana que Schopenhauer utiliza es *Seeligkeit*, razón por la que hubiese sido más apropiado verterla por *blessedness* o *blissfulness*. Este matiz es importante, porque exhibe el cuidado que Schopenhauer toma en emplear *Glück* solamente en el ámbito de la consciencia empírica, vinculado con la delectación de la voluntad; en tanto *Seeligkeit* –bienaventuranza– es empleado para mentar un estado de consciencia que trasciende aquel otro y que ya poco o nada tiene que ver con la gratificación de la voluntad.

²⁸ Schopenhauer asevera que desde la óptica del sentido común, la felicidad suele cifrarse en la satisfacción sucesiva de todo nuestro querer (Cf. MVR II, p. 616). Trátase a su entender, no obstante, de una creencia errónea. Los argumentos en los que aquél apoya su convicción, son a mi juicio los siguientes: 1) *argumento metafísico-conceptual*: la voluntad es por definición insaciable, por lo que sin importar cuantos deseos logren satisfacerse, no hay chance de colmar su apetito; 2) *argumento empírico*: aún las personas "exitosas", aquellas que consiguen satisfacer cada uno de sus deseos, no suelen sentirse mayormente felices tras lograr su cometido. Esto último es así porque a tal circunstancia acostumbra suceder cualesquiera de las dos opciones siguientes: a) tras la satisfacción, un nuevo deseo agita la consciencia del sujeto, o b) ningún deseo logra ya moverlo, cayendo presa del aburrimiento. En cualquiera de los dos casos, el sujeto experimenta insatisfacción.

que mientras el primero cede ante cualquier placer ocasional, privilegiando el goce momentáneo —no diferenciándose en ello del animal no-humano—, el segundo se abstiene muchas veces del mismo al ambicionar una clase de satisfacción más estable.

Si unimos, por tanto, las consideraciones hechas hasta el momento, podemos extraer la siguiente conclusión: al postular al interior de su eudemonología una regla que recomienda eludir el dolor antes que promover el placer, Schopenhauer no nos está proveyendo simplemente de un criterio para guiar la acción, sino de algo más abarcativo y ambicioso como la pretensión de regular nuestra vida *desde una óptica global*. De este modo, la mentada regla no aparenta estar tan concernida con la pregunta “¿qué debo hacer?”, sino más bien con esta otra: “¿cómo debe uno vivir?”. Si esta es una forma adecuada de enfocar la eudemonología schopenhaueriana, su propia perspectiva se acerca entonces considerablemente a la de las éticas eudemonistas antiguas, tal como intento establecer aquí.

Recapitulando: Schopenhauer hace emerger en sus *Aforismos* una concepción de felicidad en la que se destacan los siguientes elementos: la necesidad de reducir los deseos, la necesidad de balancear adecuadamente satisfacción y deseo, y sobre todo, la necesidad de comprender que todo ello puede a lo sumo contribuir a una *existencia tranquila, aguijoneada en menor medida por el querer*. Considero que este cuadro no puede terminar de completarse, sin una referencia precisa a su doctrina del carácter adquirido: ciertamente, esta existencia apacible estará al alcance de aquel que logra modelarse a sí mismo, o en similares términos, de la persona que *adquiere* carácter. ¿Qué entiende nuestro autor por dicho concepto? Veamos lo que dice al respecto:

Éste [el carácter adquirido] no es otra cosa que el conocimiento más perfecto posible de la propia individualidad; se trata de un saber abstracto y claro acerca de las propiedades inalterables de su propio carácter empírico, así como de la proporción y orientación de sus propias fuerzas corporales y espirituales, en una palabra, de la fortaleza y las debilidades de la propia individualidad.²⁹

241

Según esto, “adquirir carácter” no significa otra cosa que alcanzar un íntegro *autoconocimiento*. A entender de Schopenhauer, su adquisición se hace posible mediante nuestro trato con el mundo durante toda una vida; es en esta dirección que se elogia a la persona con carácter, en tanto se censura a la que carece de él.³⁰ Pues si bien todos poseemos *un* carácter, no todos poseemos carácter: en su opinión, las personas suelen normalmente desconocerse a sí mismas. Cada una ejecuta en forma prácticamente instintiva su carácter empírico, por lo que llegar a comprenderse, saber aquello que se quiere y se ajusta a la propia personalidad, es tarea bien difícil. Como podrá advertirse, la noción de “carácter adquirido” no connota simplemente el carácter moral del agente, sino algo más complejo, identificable en buena medida con su individualidad. Ésta abarca también los talentos naturales y los diferentes rasgos de personalidad. De manera que el *gnothi seautou* mentado por Schopenhauer, involucra el conocimiento del conjunto de las propias cualidades físicas, morales e intelectuales.

NOVIEMBRE
2014

Ahora bien, ¿cuál es la valía implicada en este autoconocimiento? La de contribuir ciertamente a nuestra felicidad. En un pasaje de los *Aforismos*, se dice lo siguiente:

Cuanto más digna, relevante, planificada e individual es la vida, tanto más necesario y beneficioso es que tenga de vez en cuando a la vista el esbozo reducido de la misma, el plan. En esto se incluye, por supuesto,

²⁹ MVR I, p. 400 (§55).

³⁰ Cf. MVR I, p. 398 (§55)

que haya tenido una pequeña iniciación en el *gnothi seautou*, es decir, que sepa lo que quiere verdadera, principal y primeramente, lo que es, pues, más esencial para su felicidad ... también se incluye que sepa cuál es en conjunto su vocación, su papel y su relación con el mundo.³¹

La idea expresada en estas líneas exhibe un notable parentesco con el estoicismo. En su diálogo “Sobre la serenidad”, Séneca se pronuncia en un tono muy similar, al aconsejar que en primer lugar es necesario dirigir la atención hacia uno mismo, valorar las propias fuerzas y determinar aquello de lo que se es capaz: estimar, por ejemplo, si nuestro modo de ser se aviene mejor con la acción o con el ocio, y según ello “inclinarse hacia allí a donde te lleve tu carácter”.³²

En forma acorde con lo que venimos desarrollando, el autor de los *Parerga* admite que de hacerse caso omiso del auto-conocimiento, quien llega a desconocer su propia individualidad, se acarreará el más amargo de los sufrimientos: el descontento consigo mismo. Reproducimos a continuación este largo pasaje, que condensa reveladoras ideas:

Al conocer la índole y la medida de nuestras fuerzas y nuestras flaquezas, nos ahorraremos muchos disgustos. Pues en realidad no hay goce alguno al margen del uso y disfrute de las propias fuerzas, y no hay mayor dolor que percibir la falta de dichas fuerzas allí donde se las precisa. Al indagar donde se hallan nuestra fortaleza y nuestras flaquezas, cultivaremos nuestras disposiciones naturales más sobresalientes, intentando rentabilizarlas de todos los modos posibles, para aplicarlas allí donde sirvan y valgan más; gracias al *autodominio* eludiremos aquellos afanes para los que por naturaleza tenemos escasas disposiciones y desistiremos de intentar aquello que no se nos da bien. Sólo quien logra esto será continuamente él mismo por completo con plena reflexión y nunca se dejará en la estacada de suyo, al saber siempre lo que puede exigirse a sí mismo.³³

Schopenhauer asevera con firmeza que al desconocerse a sí mismo, uno se granjea de seguro malestar y descontento. De allí la necesidad de su reversión a los fines de la propia felicidad. Tal desconocimiento puede tener su origen en diversos factores: a veces ocasionado por la falta de reflexividad, pero a veces también a causa de ella. En el primer caso, porque nos dejamos arrastrar por impresiones presentes que nos llevan a efectuar acciones incongruentes con nuestras disposiciones, lo cual conlleva frustración y arrepentimiento. En el segundo caso, porque nuestra razón suele mostrarnos lo que incumbe al ser humano en general, en dirección a todo aquello que puede quererse y efectuarse conforme al carácter de la especie. Las posibilidades de cada individuo son, sin embargo, mucho más limitadas, en la medida en que puede realizar solamente un afán con tesón y fortuna, ora se trate del honor, la riqueza, la ciencia, el arte o la virtud.³⁴ Para contrarrestar ambos errores, nacidos tanto de la irreflexibilidad como de su opuesto, se aboga por la práctica del *autodominio*³⁵, que tiene como condición necesaria el autoconocimiento.

³¹ PP I, p. 429.

³² Séneca, L.A.: “Sobre la serenidad” (6-7,2)

³³ MVR I, p. 401 (§55) [El énfasis es mío]

³⁴ Cf. MVR I, p. 399 (§55).

³⁵ La idea de que la filosofía schopenhaueriana pueda albergar la posibilidad del *autodominio* es problemática. Principalmente, porque no es la razón sino la voluntad la que establece los fines, la que primariamente nos domina y constituye. Esto significa que no está en nuestro poder elegir *lo que somos*, los fines hacia los que tendemos, o en otros términos, aquello que queremos y por lo que nos esforzamos. “El querer no se elige” –dice el filósofo de la voluntad siguiendo a Séneca–. Nuestro carácter inteligible se trata en efecto de un acto libre de la voluntad –metafísica– y Schopenhauer niega rotundamente por ello que uno escoja su modo de ser. Con todo, la idea de *autodominio* no deja de tener sentido en ese contexto: si bien no está en poder de uno cambiar su carácter, sí lo está el poder encaminar los propios esfuerzos en

¿Qué significa conocerse a sí mismo? La introspección es inútil, dado que el carácter propio solamente se conoce por experiencia, esto es, mediante aquellas acciones efectuadas en el transcurso vital.³⁶ Como Schopenhauer cree que representan la expresión de un mismo carácter inteligible, uno debería ser capaz de leer ese elemento común que alienta en todas ellas. Hay fines que buscamos invariablemente, aunque a veces sin saberlo y en formas poco concordantes con nuestras capacidades. Una vez reconocido eso que se quiere y que es factible ejecutar según las propias fuerzas, pero asimismo también aquello otro fuera de nuestro alcance, entonces se ha logrado en grado óptimo el conocimiento de sí. Como consecuencia, ya no consiguen seducirnos fácilmente las impresiones fugaces, ni tampoco los numerosos arquetipos y metas que la razón nos presenta como posibles –posibles para el ser humano en general, pero no para cada uno en particular–.³⁷

En esta dirección, Robert Wicks ofrece una interpretación por demás interesante de la teoría del carácter adquirido, al ponerla en conexión con la teoría estética de Schopenhauer: así como el genio artístico aprehende las esencias universales en los objetos individuales, aquel que adquiere carácter aprehende su personalidad a través de sus actos singulares. De manera que este último lanza sobre sí mismo la mirada del genio artístico, discierne aquello que está llamado a ser y deviene así su propio genio. Wicks lleva la analogía un poco más lejos: al igual que la obra de arte expresa la idea platónica con mayor claridad que los objetos cotidianos, el individuo con carácter exhibe con mayor profundidad su carácter inteligible y por eso su vida se convierte en una obra de arte.³⁸

Al haber *contemplado* la cualidad de su subjetividad, la persona que adquiere carácter sabe quién es, posee un norte y es en consecuencia honesta consigo misma: ahora interpreta concienzuda y metódicamente el propio papel, que el carácter empírico simplemente naturalizaba.³⁹ De esto proviene un sentido de auto-realización y auto-perfección, vinculado también con la práctica de autodominio: quien se conoce a sí mismo, será capaz de sujetarse a los fines que su razón le señala como propios y factibles. Resulta a todas luces claro que semejante habilidad se ejercerá, según demanda nuestro autor, sobre ese ejército de deseos y atractivas metas que nos impelen y de las que no es posible obtener satisfacción genuina al no avenirse con la propia individualidad. Con arreglo a ello, podemos extraer una conclusión importantísima: adquirir carácter envuelve necesariamente una práctica de *renuncia*. Porque

función de esa base inalterable, como asimismo el poder rechazar los propósitos incongruentes con los propios fines. El autodominio, entonces, se ejercita dentro de los inamovibles márgenes de lo que se es.

³⁶ Dado que el propio carácter puede tan sólo ser conocido a través de la experiencia, es preciso adoptar frente al mismo el punto de vista de un observador externo, al tratarse sin dudas de un objeto para un sujeto. De ello se desprende, paradójicamente, que no nos podemos conocer a nosotros mismos mejor de lo que podríamos conocer a otros. Schopenhauer admite tácitamente esta posibilidad, al afirmar que el carácter, ya sea propio o ajeno, se conoce únicamente mediante la experiencia.

³⁷ Es interesante notar que este fin del que depende la realización personal, está dado por el carácter individual y no por el de la especie. Es así como la felicidad deja de ser prioritariamente definida en función de fines genéricos que atañerían a toda criatura en cuanto miembro de la misma especie. Éste se trata sin dudas de un aspecto importantísimo en el que Schopenhauer se aparta de la tradición racionalista, y que se explica en buena parte por su negativa a delimitar la esencia humana en el elemento racional. No obstante, continúa siendo un punto de contacto significativo que ese fin está dado por naturaleza y de manera objetiva, de modo que es tarea del individuo aplicarse a su conocimiento a través de la razón. Por lo demás, el conocimiento de tal fin es lo único capaz de proporcionar una pauta auténtica para la acción.

³⁸ Cf. Wicks, R. (2008), pp. 119-121.

³⁹ Cf. Schopenhauer, Arthur: *Sobre la libertad de la voluntad*, p. 81.

sólo podemos perseguir con éxito ese fin para el que somos aptos, o interpretar con fortuna el propio papel cuando “*renunciamos* a todas las aspiraciones ajenas al mismo”.⁴⁰

Este punto enlaza con una de las tesis medulares de la filosofía práctica de Schopenhauer, a saber: que la posibilidad de alcanzar tranquilidad anímica, dependerá necesariamente de la amortiguación de la voluntad, y por tanto, de cierto grado de renuncia. El ideal de auto-modelación representa un caso extraño, porque por un lado Schopenhauer lo aborda desde el punto de vista de la afirmación de la voluntad; y ello es indudablemente cierto en la medida en que la persona que se modela a sí misma según su carácter inteligible, persigue el propio bienestar. Pero innegablemente cierto es también que esta persona se verá llevada a *abstenerse* de innumerables goces y propósitos que la vida le irá presentando. Aunque esto no involucre, claro está, la negación de la voluntad, podría decirse que envuelve al menos la negación de ciertos fines que la misma se propone erróneamente. Recordemos aquella afirmación de que un querer moderado, al suponer en parte la negación de la voluntad, nos coloca en el camino de la bienaventuranza (*véase* nota al pie N° 27). Es así como el ideal de auto-modelación está empapado de cierta ambigüedad: la de conjugar a un tiempo la afirmación y la negación de la voluntad. Al analizar los *Aforismos*, Safranski llega aproximadamente a la misma conclusión:

Arthur Schopenhauer pregona el “repliegue”, aconsejando menguar los frentes de modo que sea menor la superficie expuesta a los ataques... El ideal es una especie de autarquía... Para conseguir la autarquía hay que amortiguar por tanto la voluntad. Tiene que predominar en nosotros una capacidad de reflexión que no proviene sólo de la sabiduría de la vida, sometida al principio de la realidad, sino en la que *se mezcla asimismo cierta dosis de negación de la voluntad*.⁴¹

Esto nos da pie para afirmar que los *Aforismos* no presuponen sin más el punto de vista natural, sino una posición más sutil donde conviven extrañamente la afirmación junto con la negación de la voluntad, por así decir. El ideal de auto-modelación encarna al parecer esta doble dimensión.

244

NOVIEMBRE
2014

Para ir cerrando esta sección, retornemos a un punto más arriba insinuado: al hecho de que Schopenhauer promueve en los *Aforismos* una concepción de felicidad más compleja, consistente en balancear proporcionadamente satisfacción y deseo. ¿Cómo conseguir luego ese balance imperioso para nuestra felicidad? La respuesta, a esta altura, se vuelve patente: adquiriendo carácter. Quien se conoce a sí mismo, toma posesión del arma más poderosa con la que es posible hacer frente a los dos grandes flagelos humanos, el dolor y el aburrimiento.⁴² El agente que conoce, por un lado, sus propios talentos, capacidades o disposiciones, procurará realizar solamente aquellas actividades convenientes a las mismas, escogiendo la profesión o tarea que mejor le cuadre; por esta vía, se pone a resguardo del aburrimiento, puesto que al encontrarse satisfacción en el uso de las propias fuerzas, en la ejecución de cierta actividad, se precave adecuadamente ante el abatimiento existencial en el que nada conseguiría motivarle. Por otro lado, quien logra ese cabal autoconocimiento, se ve llevado a reducir considerablemente sus afanes, al darse cuenta de que sólo puede realizar con éxito muchos menos; de este modo, se salvaguarda del malestar inherente a la voracidad del deseo. Si uno consigue resguardarse así tanto del dolor como del aburrimiento, su transcurso vital

⁴⁰ MVR I, p. 399 (§55)

⁴¹ Safranski, R. (2008), p. 441 [El énfasis me pertenece]

⁴² En su obra principal, Schopenhauer había propuesto una imagen bastante desalentadora para caracterizar la existencia humana, la cual es comparada con un movimiento pendular que oscila entre dolor y aburrimiento. (Cf. MVR I, p. 411 (§57))

adquirirá los contornos de una existencia despreocupada y tranquila, exenta tanto de grandes molestias como de desidia.

Por lo demás, de la doctrina del carácter adquirido se desprende una significativa consecuencia, *al considerarse que el fin universal de la felicidad es accesible en principio a cualquiera*: no se trata de poseer tales o cuales condiciones, tampoco de gozar de cierto renombre, rango, honor o fortuna; se trata, simplemente, de conocer las propias aptitudes y saber emplearlas con destreza. El paralelo con el “espíritu” de las escuelas helenísticas es sorprendente: pues el arte de vivir helenístico también se caracterizaba por proponer hacer el mejor uso posible de sí mismo, en cualesquiera circunstancias.⁴³ No parece forzado concluir, entonces, que la teoría del *carácter adquirido* en Schopenhauer, viene a ser otra forma de expresar el ideal helenístico de *autarquía*. De acuerdo con ello, no es nada casual que cite las palabras empleadas por Cicerón y Séneca, “omnia mea mecum porto” (todos los bienes los llevo en mí), y reconozca abiertamente que bastarse a sí mismo, es la condición que mayormente favorece a nuestra felicidad, o en términos equivalentes, a una existencia apacible y exenta de dolor.⁴⁴

3.2. El ideal de la vida teórica

Sin perder de vista el hilo conductor del presente trabajo, i.e., los diferentes ideales de vida que la filosofía práctica schopenhaueriana nos ofrece, en esta sección procuraré contornear el ideal encarnado por la *vida teórica*. En 1814, el mismo año en que comienza a redactar *El Mundo*, Schopenhauer apunta en sus cuadernos una afirmación que signará el espíritu de su filosofía toda, a saber: que mientras somos un sujeto que quiere, la vida es aflicción; mientras somos un sujeto que conoce, la vida se vuelve en cambio bienaventurada. De ahí que la voluntad sea comparada con el mismo infierno, y el conocimiento, con la promesa de salvación.⁴⁵ Mediante el conocimiento, o mejor dicho, la actividad intelectual que le sirve de soporte, se implanta la posibilidad de ponernos a resguardo del penoso mundo de la voluntad. Por lo tanto –se reconoce sin vueltas–, el estado más óptimo para un ser humano es aquel en donde, habiendo conseguido desconectarse de su querer, se vuelve un puro sujeto de conocimiento.⁴⁶ Pues bien: el ideal de la vida teórica se articula precisamente sobre tal presupuesto. De modo que la cuestión de la tranquilidad anímica emerge aquí en relación con esa esfera acariciada al devenirse un puro sujeto de conocimiento: *el estado estético*.

Dado los márgenes acotados en los que pretendo inscribir este trabajo, me sería imposible tratar en toda su complejidad y riqueza la cuestión de la experiencia estética en Schopenhauer. Tan sólo bosquejaré algunas ideas que considero relevantes a los fines de la exposición. En virtud de lo antedicho, la experiencia estética tiene como prerrequisito el necesario desprendimiento del intelecto de la voluntad, dislocamiento sólo factible de acontecer en el ser humano, en quien conviven misteriosamente el sujeto del querer con el sujeto del conocimiento.⁴⁷ En consecuencia, por la experiencia estética –suscitada a partir de

⁴³ Por ejemplo Séneca nos da muestras de ese pensamiento: “Todos estamos ligados a la fortuna... A uno lo encadenan los honores, a otro las riquezas; a algunos la nobleza los agobia, a otros su humilde origen... De modo que hay que acostumbrarse a la propia condición y quejarse lo menos posible, y tomar de ella todas las ventajas que le rodean” (SÉNECA, L.A.: “*Sobre la serenidad*”, 10, 3-4)

⁴⁴ Cf. PP I, p. 434 .

⁴⁵ Cf. MR I, p. 182 (274)

⁴⁶ Cf. MR I, p. 168 (257)

⁴⁷ Cf. MVR I, p. 344 (§51)

la obra de arte o la contemplación de la naturaleza— se acerca a todo ser humano el inestimable privilegio de *redimirse* frente a su condición natural y desventurada. Al quedar separado de su yo empírico y absorbido en la contemplación de un objeto, no sólo llega a experimentar esa paz espiritual anteriormente referida, sino también una clase de deleite inigualable.⁴⁸

Una de las tesis más originales de Schopenhauer consiste en sostener que el estado estético, al envolver una actitud contemplativa, entraña conocimiento. Pues bien, para acceder a este tipo de conocimiento, característico de la experiencia estética, es preciso que el sujeto sufra una transformación por la que llegue a trascenderse su modo habitual de considerar las cosas; se trata, en breves palabras, del abandono de la conciencia empírica, donde el conocimiento se subordina a la voluntad y donde toda percepción se halla teñida de interés.⁴⁹ Desde tal emplazamiento, sólo se percibe de los objetos sus relaciones; concretamente, la manera en que pueden afectarnos, en este tiempo, en este lugar, bajo tales circunstancias. En ocasiones, no obstante, el conocimiento logra emanciparse del servicio de la voluntad, consistiendo en un fenómeno singularísimo de cuyo privilegio sólo puede gozar el ser humano, pues “únicamente en él se da una pura disociación del conocer y de la voluntad”.⁵⁰

Semejante grado de independencia alcanzado en el estado estético, entraña dos aspectos correlativos: por un lado, que las cosas cesan de percibirse como objetos individuales que atañen a nuestro querer, para pasar a percibirse en virtud de sí mismas, esto es, en cuanto Ideas; por el otro, que al alienarnos de nuestro yo empírico, se adopta perentoriamente una actitud desinteresada⁵¹, al desaparecer la voluntad de la consciencia. En la contemplación — dice certeramente Schopenhauer— “la cosa individual se convierte de golpe en *idea* de su especie y el individuo que intuye se vuelve *puro sujeto del conocer* (...) avolitivo, indolente y atemporal”.⁵² En este pasaje se ve asomar aquel otro valor gigantesco asociado con la experiencia estética —además del cognoscitivo—, a saber: su valor terapéutico.⁵³ Pues al eclipsarse el sujeto del querer, queda suprimida la individualidad empírica —al diluirse en la contemplación del objeto—, desapareciendo también con ella, su pesadumbre y menesterosidad.⁵⁴ Resulta oportuno observar que Schopenhauer suele utilizar el término “bienaventuranza” para mentar ese estado de consciencia en el que la voluntad queda eclipsada —*Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens*—.⁵⁵

Vale la pena adentrarse ahora en lo siguiente: en la actitud contemplativa, el sujeto de conocimiento logra *liberarse* de su yo fenoménico, y de esta forma, de su menesterosidad. En

⁴⁸ La beatitud propia del estado estético comporta especial singularidad, al reunir estos notables rasgos: 1) la trascendencia de la conciencia empírica; 2) su identificación con una instancia *per se* cognoscitiva, 3) su significación ética, al señalar en dirección al sumo bien: la completa negación de la voluntad alcanzada en el ascetismo.

⁴⁹ Cf. MVR I, p. 267 (§33)

⁵⁰ MVR II, p. 272.

⁵¹ Para un excelente análisis comparativo de la noción kantiana de “desinterés” respecto de la schopenhaueriana, véase Vandenabeele, B. (2001)

⁵² MVR I, p. 269 (§34) [Las cursivas pertenecen a Schopenhauer]

⁵³ En esta tónica, el joven Nietzsche llega a afirmar en *El nacimiento de la tragedia* que, “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”. (Nietzsche, F. (1979), p. 66. [El subrayado es de Nietzsche])

⁵⁴ Cf. MVR II, p. 360.

⁵⁵ Cf. MVR I, p. 290 (§38). A entender de Janaway, la noción que verdaderamente unifica la teoría estética schopenhaueriana, es la de “contemplación tranquila y abúlica”. (Cf. Janaway, C. (2007), p. 58)

la consciencia estética quedan así suprimidos –señala Young– los tres rasgos característicos de la conciencia empírica: subjetividad, egoísmo, infelicidad.⁵⁶ De esto se deriva, luego, que sea dable definir semejante estado negativamente: en cuanto *liberación* o *ausencia* de tales cualificaciones. Si tenemos presente la manera en que se describe aquello que suscita el estado estético, pudiendo éste ser propiciado por un acontecimiento externo o estado de ánimo que consiguen *arrancarnos* de la corriente del querer, parece indudable que la clase de contento experimentado en la condición estética, es de naturaleza negativa. Pues en la misma “nos vemos *libres* del impertinente apremio de la voluntad”. Además, resulta sugerente que Schopenhauer lo caracterice como un estado exento de dolor, analogándolo con el bien supremo mentado por Epicuro, a saber: la paz interior. En esa orientación, se insiste especialmente en definirlo como una condición en la que se experimenta paz espiritual –*Geistesruhe*–⁵⁷ y bienaventuranza –*Seligkeit*–⁵⁸.

Sentado esto, es preciso plantear la siguiente cuestión: si bien la experiencia estética está a mano de todo ser humano en cualquier circunstancia y lugar, proporcionándole acogedor refugio, tiene como contrapartida su transitoriedad. En efecto, el sujeto del querer queda *momentáneamente* abolido en ella, y por eso está siempre pronto a irrumpir en esa magnífica calma con sus demandas. Siendo así, la experiencia estética es insuficiente para fundar una existencia tranquila e indololora, dada la estabilidad que esta última requiere. En este horizonte, ¿acaso no asoman en la obra de Schopenhauer ciertos ideales de vida en donde la contemplación estética de ideas encuentra expresión constante y consumada, consolidando una clase de vida donde la elevación frente al dolor presenta mayor firmeza? Mi intuición al respecto es afirmativa, y en tal sentido despuntan las figuras del *genio filosófico* y de la *persona rica en espíritu*, además de la del *niño*, cuya vida predominantemente teórica les dispensa auténtico sosiego.

Respecto de la transitoriedad de la experiencia estética, Schopenhauer exclama: “Cuán próximo tenemos un ámbito en el que ponernos enteramente a salvo de todas nuestras calamidades; mas ¿quién tiene la fuerza de mantenerse largo tiempo en él?”⁵⁹ Tal afirmación dispara naturalmente la pregunta de si no es posible, acaso, gestionarse este tipo de experiencia regularmente. Porque si en el estado estético nos sentimos del todo bien, aunque momentáneamente, el rigor lógico obliga inferir que una vida donde esta clase de experiencia consiga expresión constante, se tratará de una existencia bienaventurada en su conjunto. Veamos de qué modo este argumento encuentra expresión en la filosofía schopenhaueriana.

Nuestro autor suele describir el arrobamiento estético como algo que sucede ocasionalmente y de repente, antes que como algo voluntariamente buscado o provocado. Paul Guyer sostiene, sin embargo, que existen elementos en su concepción que autorizan pensar que, no se trata simplemente de que la contemplación, pasivamente, nos extirpe del mundo de la voluntad, sino que nosotros también, activamente, busquemos contemplar para liberarnos de ella.⁶⁰ Siendo así, ¿puede uno procurarse, entonces, esa clase de goces que permitan pasar el mayor tiempo posible en abstracción contemplativa? Semejante estado podría favorecerse a través de la adquisición de ciertos hábitos, como por ejemplo, asistiendo regularmente al teatro, leyendo poesía o filosofía, tocando algún instrumento, prestando oídos

⁵⁶ Cf. Young, J. (2005), p. 111.

⁵⁷ Cf. MVR I, p. 288 (§38)

⁵⁸ Cf. MVR I, p. 290 (§38)

⁵⁹ MVR I, p. 289 (§38)

⁶⁰ Cf. Guyer, P. (2007), p. 116.

a las grandes composiciones musicales, etc.⁶¹ Se suscitan, en función de esto, dos preguntas: ¿admite acaso Schopenhauer que alguien pueda, deliberadamente, gestionarse ese estado contemplativo?; por otra parte, la persona que pasa más tiempo ocupada en los goces anejos a la contemplación, ¿es ciertamente más bienaventurada?

La primera pregunta no es respondida directamente por el filósofo. Guyer sugiere, como hemos visto, la posibilidad de responderla afirmativamente. Pero es justo indicar también que Schopenhauer, probablemente, la hubiese respondido en dirección negativa. Ya que en su opinión, la disposición de la mayoría de las personas es eminentemente práctica, de manera que no suelen interesarse por aquello que carece de relación estricta con su voluntad. La actitud contemplativa exige, en contraste, la separación de la voluntad subjetiva y la adquisición de una disposición objetiva. Por añadidura, se sostiene que dicha disposición es innata. De este modo, la segunda pregunta es respondida afirmativamente por él, aunque haciéndola depender más bien de un don que puede o no tocarnos en suerte: una inteligencia eminente. En este punto nos encontramos con la cuestión de los bienes de la fortuna y el papel que ellos desempeñan en el marco de una vida tranquila e indolora. En los *Aforismos* se hace una concesión del todo clara al respecto:

En efecto, nuestra vida práctica, real, es aburrida e insípida si no la mueven las pasiones; pero si la mueven, se vuelve enseguida dolorosa: de ahí que sólo sean afortunados aquellos que han obtenido un intelecto que exceda en alguna medida lo necesario para el servicio de su voluntad. Pues con él llevan, además de su vida real, otra *intelectual* que les ocupa y entretiene sin cesar de una forma indolora pero viva.⁶²

La vida intelectual, que suministra así una ocupación vívida e indolora, es portada por alguien a quien le ha “caído en suerte” una medida exuberante de intelecto. Las personas de ese modo favorecidas, son caracterizadas en los *Aforismos* como personas con fuerzas espirituales sobreabundantes –*der Mensch von überwiegenden Geisteskräften*–.⁶³ En virtud de esto, antes que delectarse en ese género de cosas que excitan su voluntad y que atañen siempre a fines individuales, encuentran placer en la ocupación con asuntos espirituales –*geistigen Genüssen*–, tales como el pensar, contemplar, aprender, leer, inventar, poetizar, filosofar, representar, etc. Pues en ellos el intelecto se encuentra separado de la voluntad en una proporción excedente de la normal. Como consecuencia, su ocupación con objetos dignos e interesantes no sólo se convierte en origen de los más nobles placeres –*edelsten Genüsse*–, sino también en fuente de la creación artística o filosófica.

Esta pintura se muestra muy próxima a la que es dada en el segundo volumen de *El mundo*, al describirse la índole del genio: el mismo es definido como la aptitud predominante para esa forma de conocimiento liberada de la voluntad, de donde proceden las obras de arte, de la poesía e incluso de la filosofía.⁶⁴ Semejante aptitud es la que confiere a la mirada del genio un viso de gran serenidad –*Heiterkeit*–.⁶⁵ Asimismo, uno de los rasgos por los que más llega a distinguirse, es que al aplicarse a lo universal de la existencia –i.e., el conocimiento de Ideas–, “se dedica al servicio de todo el género humano”.⁶⁶ La persona genial o rica de

⁶¹ Menciono estos hábitos a propósito de los que el mismo Schopenhauer practicaba. Por la mañana, en efecto, acostumbraba escribir y leer; cerca del mediodía, dedicaba religiosamente una hora a tocar la flauta; por las tardes, además de su caminata diaria, solía asistir al teatro.

⁶² PP I, pp. 356-357. [El subrayado me pertenece]

⁶³ Cf. PP I, p. 355.

⁶⁴ Cf. MVR II, p. 364.

⁶⁵ Cf. MVR II, p. 369.

⁶⁶ MVR II, p. 366.

espíritu, lejos de perseguir fines individuales o de cifrar importancia alguna en lo personal y en los asuntos prácticos, se entrega a una tarea objetiva y teórica. En otras palabras, no parece poner su vida sino al servicio del conocimiento y la verdad, y con ello, trascender su egoísmo.

En este horizonte, Schopenhauer asigna un lugar especial a la vida filosófica⁶⁷, escenificada principalmente en sus *Parerga*. Citando a Aristóteles, sostiene que la vida filosófica es la más dichosa de todas.⁶⁸ El estagirita había afirmado en el Libro X de su *Ética Nicomáquea* que la felicidad perfecta reside en la actividad contemplativa, puesto que en ella ejercitamos la parte más excelente –lo que de divino hay en nosotros–. Dicha actividad, igualmente, es la más continua, en la medida en que somos más capaces de contemplar ininterrumpidamente un objeto que de realizar cualquier otra actividad; y es la más autárquica, puesto que al sabio, aún en soledad, le es posible teorizar. Es así como la actividad contemplativa requiere disponer, necesariamente, de ocio. Schopenhauer suscribe prácticamente cada una de estas ideas, insistiendo sobre todo en la autarquía alcanzada en la vida filosófica.⁶⁹ Además, al igual que en la concepción clásica, la vida contemplativa posee para él valor en sí misma: en ella comparece la ansiada verdad, que jamás es buscada como medio sino siempre como fin.⁷⁰ Por lo demás, la verdad alumbrada en el estado contemplativo viene acompañada de esa maravillosa calma que se produce a raíz de la separación de nuestra individualidad empírica. Como dice oportunamente Safranski: la auténtica actividad metafísica, la contemplación filosófica del mundo, es contemplación estética porque está liberada de la voluntad.⁷¹

Conforme a lo antedicho, estamos en condiciones de extraer una significativa conclusión: la vida teórica constituye indudablemente a ojos de Schopenhauer una vía por la que logramos *redimirnos*, propiamente, de nuestra naturaleza empírica. En este sentido, su experiencia no sólo consigue ponernos a salvo del dolor, sino también de hacernos experimentar la clase más alta de complacencia: aquella ligada al trato con objetos intelectuales. También podemos señalar que este ideal presenta una importante diferencia

⁶⁷ Sostengo que la vida filosófica tiene un lugar especial porque Schopenhauer no es proclive a presentar la vida genial como una vida bienaventurada. Nos dice al respecto que si bien el genio artístico puede proporcionar alta satisfacción a quien lo posee, esto no le asegura una existencia dichosa, sino más bien al contrario; pues de ello dan testimonio las biografías donde se recogen sus experiencias (Cf. MVR II, p. 378). Por añadidura, el genio suele venir acompañado de un temperamento melancólico y de una gran sensibilidad para el dolor (Cf. MVR II, pp. 371-372). El genio, así, gozaría del placer extático de la contemplación durante la captación de ideas y la creación artística, siendo ello insuficiente para fundar una existencia bienaventurada en su conjunto. A pesar de estas consideraciones, nuestro autor parece hacer caso omiso de ellas al considerar el genio filosófico y a la persona pletórica de fuerzas intelectuales. La vida contemplativa en la que ambos encuentran expresión constante, es circunscripta como esa especie de “segunda vida” que confiere satisfacción plena.

⁶⁸ Cf. PP I, pp. 358-359.

⁶⁹ En alusión al ideal autárquico expresado en la vida teórica, el filósofo alemán considera que se trata de una clase de vida que posee su centro de gravedad en sí misma. De modo que la persona intelectualmente eminente, no necesita de fuera más que un regalo negativo, a saber: tiempo libre para poder desarrollar y disfrutar plenamente de sus capacidades. Podría agregarse también que, para que la persona dotada con un intelecto eminente pueda llegar a consumir esa clase de vida, necesita *adquirir carácter*.

⁷⁰ En el apéndice de “Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real”, Schopenhauer distingue entre el filósofo y el pseudo-filósofo: el que sirve y ama exclusivamente a la verdad sin tener a la vista otro fin más que éste, y el que ama la verdad a la medida del propio interés, o de la voluntad de los superiores, o de los prejuicios y gustos contemporáneos, o de los preceptos de la Iglesia. El primero, claramente, logra trascender su voluntad individual, en tanto el segundo sigue atado a ella. (Cf. PP I, pp. 55-56)

⁷¹ Cf. Safranski, R. (2008), pp. 290-291.

respecto del ideal de auto-modelación: mientras este último parece seguir atado en mayor proporción al egoísmo –aunque en forma más titubeante que la consciencia natural– porque su punto de partida es la búsqueda del bienestar personal, el ideal de la vida teórica consigue dejarlo atrás casi por completo: pues en ella no se persigue la dicha, sino la verdad; y en todo caso, la bienaventuranza o el sosiego vienen por añadidura. En la vida teórica, la “voluntad objetiva” de verdad destierra a la “voluntad subjetiva”, egoísta e interesada.⁷² Expresado en palabras similares: en la vida filosófica, la voluntad objetiva de verdad vence a la voluntad subjetiva con sus estrechas miras en el interés egoísta, implicando con ello indudable valor ético. Es probable sostener luego que en la misma, se *renuncia* servir a la voluntad individual para servir al interés de la humanidad –de la misma forma en que una gran obra de arte, v.g. los frescos de la Capilla Sixtina, está destinada al deleite de la humanidad toda–.

Merece finalmente una mención especial, el gran valor que el autor de *Sobre la voluntad en la naturaleza* dispensa a la infancia, a causa de la predominancia que en ella adquiere la actividad cognoscitiva. Pues a su juicio la vida del niño se caracteriza por ser eminentemente contemplativa, al entregarse espontánea y naturalmente a la actividad teórica: en esta actividad reside, exactamente, su dicha. De ahí que la infancia sea identificada con el tiempo de la inocencia y de la felicidad –*die Zeit der Unschuld und des Glückes*–, como ese “paraíso perdido” al que constantemente queremos volver.⁷³ Nuestro filósofo justifica esa aserción aduciendo que en nuestra infancia nos comportamos más como *conocedores* que como *volentes*. Y ello por dos razones fundamentales: por un lado, por la limitación de las relaciones del niño con el entorno, por la escasez de sus apetitos y la inexistencia de preocupaciones, aspectos que explicarían la exigua excitación de su voluntad y su inclinación natural al conocimiento; por el otro, porque la ciencia fisiológica evidencia que en la infancia prevalecen decisivamente el sistema cerebral y el sistema nervioso, adelantándose a la evolución del resto del organismo, de modo que ya a los siete años el cerebro ha alcanzado una perfección plena.

250

NOVIEMBRE
2014

Según Schopenhauer, el desarrollo posterior del sistema genital –auténtico foco de la voluntad– es lo que nos transforma en el vulnerable sujeto del querer. Mientras prevalece el sistema cerebral, sostiene aquél, nos desenvolvemos casi con exclusividad como sujetos cognoscentes. Este predominio de la actividad teórica y cognoscitiva en el niño, le lleva por otra parte a establecer una analogía entre él y el genio: todo niño es de alguna manera un genio, y un genio es en cierta medida un niño.⁷⁴ Ambos, en efecto, se distinguen por contemplar el mundo como un espectáculo, con un interés puramente objetivo; actitud que funda, como hemos visto, el estado estético. Dadas estas connotaciones, se sostiene que el niño ve el mundo con ojos artísticos, de lo que resulta que “nuestros años de infancia son una constante poesía”.⁷⁵

Recapitulando lo precedente, pueden hacerse las siguientes consideraciones: Schopenhauer piensa, por una parte, que la contemplación estética nos libera *momentáneamente* de nuestra naturaleza volitiva, posibilidad al alcance de todo ser humano, al tratarse de la única criatura privilegiada donde pueden disociarse por completo voluntad e intelecto; sin embargo, y por la otra, la actividad contemplativa sólo se muestra capaz de

⁷² Cf. Atwell, J. (1990), pp. 182-192.

⁷³ Cf. MVR II, p. 382.

⁷⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 383.

⁷⁵ PP I, p. 492.

alcanzar *constancia* en aquel individuo especialmente galardonado intelectualmente, el único apto para llevar una vida teórica. Consiguientemente, la experiencia estética puede proporcionar momentos de alivio y de sosiego, en tanto la vida teórica –compuesta esencialmente también por una serie prolífica de ellos– una existencia apacible en su conjunto, de la que sólo pueden gozar los niños y las personas intelectualmente sobresalientes. Por tal motivo, llega a mantenerse que “aquel al que la naturaleza ha dotado con largueza en el sentido intelectual nos aparece como el más feliz”.⁷⁶ Se trata de la condición calma y serena que experimenta alguien que, por estar ocupado con la contemplación objetiva del mundo, sumido en una actividad metafísica propiamente dicha, permanece ajeno al mundo de la voluntad con sus cuitas y desvelos.

3.3. El ideal de la vida virtuosa

Hemos visto que los ideales de vida examinados hasta el momento, expresan tanto valor terapéutico como cognoscitivo, combinándose en distintas proporciones en cada uno de ellos. Mientras en el ideal de auto-modelación parece primar el primero sobre el segundo, en el ideal de la vida teórica, el segundo sobre el primero. Al examinar el ideal de vida representado por la persona virtuosa, nos toparemos con que a esos dos valores recientemente mentados, se le sumará un tercero de máxima significación para Schopenhauer y que apenas aparece insinuado en los otros ideales: el valor moral. El carácter noble, en efecto, vive una clase de vida donde la realización de buenas acciones desempeña el rol dominante. Precisamente en función de su disposición altruista, el agente virtuoso consigue redimirse del mundo empírico: el acto moralmente valioso presupone un componente cognoscitivo que al liberar al agente de la ilusión fenoménica, lo libera a un tiempo de su individualidad menesterosa. Podría decirse, en consecuencia, que al reunir valor terapéutico, valor cognoscitivo y valor moral, este ideal de vida supera a los dos anteriores.

251

Schopenhauer describe a la persona bondadosa como a alguien que vive en un mundo de fenómenos amistosos, llegando a sostener incluso que la excelencia del carácter conforma una cualidad que de por sí hace feliz a su agente. En los *Aforismos*, en efecto, Schopenhauer considera al carácter moral, junto con la preeminencia intelectual, la salud y el temperamento, como a esa clase de bienes que más favorecen nuestro contento. Ahora bien, llama poderosamente la atención que el carácter moral sea definido como un factor de felicidad, dado que choca en principio con la contraposición que el filósofo establece entre moralidad y felicidad⁷⁷. Trataremos de ver entonces en qué medida pueden compatibilizarse ambos aspectos sin que se traicione el postulado básico de toda acción moral: la tendencia desinteresada hacia los otros, cosa que implica para Schopenhauer la renuncia al propio provecho.

NOVIEMBRE
2014

Comencemos por explorar en qué sentido asevera que el carácter moral favorece la felicidad del agente. Un dato curioso: Schopenhauer no desarrolla ni analiza esa afirmación en los *Aforismos*, sin embargo allí mismo hace una explícita referencia:

⁷⁶ PP I, p. 358.

⁷⁷ Siguiendo a Kant, Schopenhauer considera que la búsqueda de la propia felicidad no puede nunca fundar moralidad alguna, por tratarse de un móvil egoísta. En contraposición, el móvil moral sólo puede fundarse en la disposición altruista y desinteresada hacia los otros (en este punto sí difiere de Kant). En este sentido, la contraposición que Schopenhauer establece entre moralidad y felicidad, se basa prioritariamente en su teoría de la motivación.

De qué forma *hace inmediatamente feliz la excelencia moral* lo he expuesto ya antes en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral* § 22, al que, por lo tanto, remito desde aquí.⁷⁸

Pues bien, dirijámonos al lugar indicado con el objeto de desentrañar tan paradójica frase y de echar luz sobre el entramado de presupuestos que modelan el ideal de vida que nos proponemos considerar en lo sucesivo. En el pasaje en cuestión, Schopenhauer comienza aludiendo a los *géneros desemejantes de conocimiento* que dominan respectivamente en el buen carácter y en el malo, para explicar luego en base a ello, las diferentes disposiciones anímicas que en uno y otro imperan:

El predominio de una o la otra de ambas formas de conocimiento no se manifiesta sólo en las acciones individuales, sino también en toda la forma de la consciencia y el ánimo, que en el *buen carácter* es, por tanto, tan esencialmente diferente de la del malo. *Éste* siente siempre una sólida barrera entre él mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un *no-yo absoluto* y su relación con él es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él no-yo sino “yo otra vez”⁷⁹. Por eso, su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ellos. De aquí nace la *honda paz de su interior*, así como aquel *ánimo confiado, sereno y satisfecho*, gracias al cual todos se sienten bien a su lado.⁸⁰

Llama la atención que ni en este pasaje ni en ningún otro de la sección correspondiente, Schopenhauer haga referencia al estado anímico del agente virtuoso en términos de “felicidad” –*Glück*–, tal como había prometido en los *Aforismos*. Sin embargo, en un escrito que versa precisamente sobre filosofía moral, es del todo razonable que nuestro autor se muestre reticente en emplear dicho término, dada su inevitable asociación con el egoísmo. Luego, debe haber eludido conscientemente usar el concepto *Glück* en ese contexto, con el objeto de que no se confunda el tipo de satisfacción que experimenta la persona virtuosa por la realización de actos nobles, con el tipo de gratificación que experimenta alguien por satisfacer un deseo. Con arreglo a esto, y una vez más, Schopenhauer prefiere hablar en términos de *paz interior y serenidad*.

El empleo de esos conceptos es indicativo, como conjeturamos, de un estado donde el querer individual consigue aplacarse en forma más o menos *estable*. De allí su contraste con el estado de quien busca la felicidad y que exactamente por eso, es incapaz de hallar sosiego duradero. El agente virtuoso, en cambio, experimenta un contento perdurable no sólo por su obrar íntegro, sino además por su íntimo sentimiento de fusión con todo lo existente. A tal respecto, una importante aclaración se vuelve precisa desde el principio para evitar confusiones: de ninguna manera puede pensarse que ese estado de sosiego es *algo que la*

⁷⁸ Cf. PP I, p. 362 [El subrayado me pertenece]

⁷⁹ Gardiner ha planteado una poderosa objeción ante semejante afirmación: si esta actitud amistosa se apoya en que uno se ve *a sí mismo* reflejado en todos los seres, ¿no significa ello un nuevo entronizamiento del egoísmo, esta vez como fundamento paradójico de la acción altruista? Gardiner piensa, en efecto, que mediante un artificio metafísico Schopenhauer extiende el concepto de “yo” hacia toda la humanidad. (Cf. Gardiner, P. (1975), p. 416)

⁸⁰ Schopenhauer, Arthur: *Sobre el fundamento de la moral*, pp. 295-296 (§22). De ahora en más, “FM”. [Las cursivas pertenecen a Schopenhauer, a excepción de *honda paz de su interior* y *ánimo confiado, sereno y satisfecho*, que me pertenecen]

persona virtuosa busca promover. Si así fuera, no conseguiría diferenciarse de la motivación egoísta que procura la auto-satisfacción.

Conforme a lo antedicho, es posible establecer la siguiente analogía: así como el incentivo principal de la persona dedicada a la vida teórica es el conocimiento, el cual, al salir a su encuentro le ocasiona un bienestar que no buscaba, de igual forma, el sujeto virtuoso encuentra a su paso satisfacción, aún cuando su motivación exclusiva no sea otra que la del buen obrar. Quizá en este sentido pensaba Schopenhauer que el carácter moral proporciona “felicidad”⁸¹ inmediata a su agente, precisamente porque no es ésta algo que se persiga y por la que aquél se desvele. Más bien al contrario: el tipo de complacencia que inmediatamente se experimenta por poseerse tal tipo de carácter, surge esencialmente de la afinidad sentida respecto de la realidad circundante.

Por consiguiente, la satisfacción que experimenta el agente virtuoso está muy lejos de ser aquella promovida mediante la satisfacción del deseo, que es por principio egoísta. Si fuera de esa índole, difícilmente podría presentar relación con la virtud, por no decir ninguna. Es así como Schopenhauer vuelve a enfrentarnos, en la esfera de su filosofía moral, con lo que constituye a su juicio la condición más afable que un ser humano puede alcanzar: la paz interior. Las líneas más arriba citadas lo exponen claramente, al señalar el ánimo confiado y sereno como el signo propio del carácter virtuoso, en función de lo cual se siente hermanado con todo lo que le rodea. Este último punto merece atención, puesto que esa afinidad se basa en un modo distintivo de consciencia, esto es, en una “mejor consciencia”. Por consiguiente, el pasaje referido expone dos tesis centrales con cuya defensa se compromete Schopenhauer: 1) la persona virtuosa percibe el mundo en forma característica, fundada en una recta comprensión –metafísica– del mismo; 2) el carácter noble, a raíz de lo anterior, participa directamente del placer y del dolor ajenos, procurando contribuir con sus acciones a la disminución o supresión del último.

Para Schopenhauer, la conducta propiamente moral es aquella que logra traspasar el *principium individuationis*, en virtud de la cual deja de hacerse una diferencia capital entre uno mismo y los otros. Semejante disposición comporta una manera correcta de ver las cosas, al alcanzar a vislumbrarse el fondo común que las aúna. Es preciso formular al respecto la siguiente interrogación: ¿qué tipo de conocimiento es éste? No se trata, por cierto, de un conocimiento racional y abstracto, conceptual y discursivo. Consiste, antes bien, en un conocimiento intuitivo, más cercano a un ver y comprender inmediatos: tal género de conocimiento, además de caracterizar la experiencia estética, funda también la virtud ética. Es posible de este modo trazar una analogía entre ambas: así como en la primera la percepción de la cosa individual es sustituida por la de su Idea, en la segunda, la percepción del otro en cuanto otro cede su lugar ante una visión en la que ya no logra diferenciarse de uno mismo. En ambas se produce, en consecuencia, un tránsito de lo aparente a lo real, de lo empírico a lo metafísico, o de la consciencia natural a la consciencia mejor.

⁸¹ Es dable observar que Schopenhauer hace un uso inconsistente de “felicidad” en este contexto, al menos en los *Aforismos*, donde lo relaciona con el carácter moral. Pues “felicidad” alude a un estado de satisfacción perdurable que la consciencia empírica erróneamente proyecta como resultado de la satisfacción masiva de deseos. En este horizonte, la felicidad no acontece en la forma proyectada, sino tan sólo de manera puntual y acotada: en cuanto liberación momentánea del dolor a través del deseo cumplido. Claramente, no es éste el sentido que Schopenhauer puede haber tenido en mente al referirse a la felicidad del agente virtuoso.

La experiencia ética se sustenta luego sobre el reconocimiento de la identidad esencial de todos los seres. Schopenhauer considera que tal perspectiva es apresada con fortuna en la fórmula sánscrita que reza: *tat- twam asi* (“éste eres tú”)⁸², al tiempo que concede que en esa fórmula mística se condensa el fundamento de la moral por él propuesto.⁸³ Se advierte en lo tocante a ello una notable disparidad entre las perspectivas que encarnan respectivamente la acción egoísta y la altruista. El egoísta percibe el mundo desde el emplazamiento empírico, es decir, a través de las categorías de espacio y tiempo; por ello la diferencia entre él mismo y los otros se le presenta como absoluta. En contraste, la persona virtuosa “ve” más allá del principio de individuación, reconoce el carácter ilusorio que la separación entre individuo e individuo posee, y comprende que en el fondo son la misma cosa. De ahí que se considere adecuado el “*tat-twam-asi*” para expresar el fundamento metafísico del que procede la acción compasiva.

En esa clase de comprensión se engendra la acción virtuosa. De estos presupuestos se desprende que la última entraña la supresión de la subjetividad, y por ende, del egoísmo; pues la acción virtuosa queda enteramente representada por aquella tendencia en la que se *renuncia* a la satisfacción individual de la voluntad para atender a la de otro. Ya la actitud propia del estado estético era reconocida como una forma de abnegación –*Akt der Selbstverleugnung*–⁸⁴, al quedar el sujeto de conocimiento apartado de su voluntad. Y como ya sabemos, el abandono de la voluntad individual representa la posibilidad de redención, aspecto que se volverá en especial visible en la esfera del obrar virtuoso.

La redención viene atada a cierto modo de ver las cosas, el cual sobrepasa la percepción interesada del yo empírico. Esto significa que en aquellas experiencias donde logra suprimirse la voluntad, dejamos de ser un individuo. Pero paradójicamente, la redención es siempre personal, puesto que en ella simplemente conseguimos liberarnos de nuestro *querer individual*, y así, del sufrimiento propio. Sin embargo, es justo afirmar que en la práctica de la virtud, el vencimiento de la individualidad se presenta en forma más radical, porque por intermedio de aquélla se propicia también hasta cierto punto la salvación de otros, al conseguirse aliviar su sufrimiento.⁸⁵ Sobre este suelo, la afirmación “el conocimiento es la promesa de salvación” alude presumiblemente también a la salvación ajena. Dado que la virtud procede del conocimiento intuitivo, la acción compasiva supondrá el reverso práctico de una honda verdad metafísica: la identidad de todos los seres. La persona virtuosa, pertrechada de semejante visión, goza según Schopenhauer de esa paz característica de quien se siente mancomunado con todo lo viviente.

Cerraremos esta sección con un pasaje sumamente elocuente de su obra principal, donde se anudan los diferentes puntos que hasta aquí se han intentando poner en conexión, esto es, el modo en que la paz interior del carácter virtuoso se imbrica tanto con un modo característico de conocimiento como con la trascendencia de la individualidad empírica:

Al disminuir el interés en nuestra propia persona se corta de raíz y se restringe la angustiada inquietud por ella: de ahí la apacible y confiada serenidad que proporciona la intención virtuosa y la buena consciencia... El bueno vive en un mundo de fenómenos amistosos: el provecho de cada uno de ellos es el suyo propio. Por eso, aun cuando el conocimiento del destino humano en general no le llene de alborozo, el conocimiento de

⁸² Cf. FM, p. 295 (§22)

⁸³ Cf. PP II, p. 238 (§115)

⁸⁴ MVR II, p. 356

⁸⁵ Cf. MVR I, 479 (§68)

su propia esencia en todo lo viviente sí le confiere cierto sosiego y serenidad de ánimo. Pues el interés esparcido sobre innumerables fenómenos no puede angustiar tanto como el concentrado sobre *uno*. Los avatares que conciernen al conjunto de los fenómenos se compensan entre sí, mientras que los que atañen al individuo le acarrearán dicha y desdicha.⁸⁶

Por todo lo que se ha desarrollado hasta este punto, el ideal de vida encarnado por la persona virtuosa, posee una riqueza inigualable. Por resultarle más próxima la comunidad humana –incluso también la del conjunto de los seres vivos– que la de su propia persona, este ideal de vida reúne tres importantes valores: 1) valor terapéutico, al conseguir redimirse del desasosiego inherente a la individualidad; 2) valor cognoscitivo, al comprender que su separación de otros seres es apenas una apariencia y que en el fondo son el mismo ser; 3) valor moral, porque promueve desinteresadamente el bienestar ajeno, contribuyendo en consecuencia a que el mundo contenga menos dolor.

3.4. El ideal ascético

La metafísica de la voluntad schopenhaueriana nos presenta un mundo gobernado por una potencia ciega en busca de satisfacción permanente, que al objetivarse en los organismos animales crea para sus propósitos la inteligencia, cualidad de la que emerge el mundo como representación. Éste adquirirá contornos más claros y definidos cuanto mayor sea el grado de inteligencia del animal cognoscente. Por eso en la conciencia humana el mundo se reflejará con tintes específicos. El mismo aparece ante ella como un mundo fragmentado, un mundo de objetos espacio-temporales e interdependientes. Ahora bien, estas relaciones, además de mostrarse bajo el nexo causal, se muestran como relaciones de lucha, de conflicto, de violencia, aspecto en particular visible en el reino animal y que alcanza expresión máxima en la vida humana. Ello es así porque cada individuo, al no ser más que voluntad de vivir encarnada, tiende primariamente a afirmar su propia vida y a reclamar para sí toda satisfacción que sea susceptible de gozar, cosa que conlleva el enfrentamiento con otros seres al disputarse los mismos bienes.

255

NOVIEMBRE
2014

El egoísmo dispone de este modo un escenario de individuos enfrentados que se infringen mutuo dolor. Schopenhauer sostiene que la afirmación de la propia voluntad trae por lo general aparejada la negación de la de otro. El ejemplo más claro y descarnado se da en el mundo animal, donde se devoran unos a otros en pos de la propia subsistencia. Aunque el ser humano no se queda atrás: fenómenos aberrantes como el canibalismo, la esclavitud, la tortura, la explotación, evidencian no sólo su egoísmo, sino la maldad de la que es incapaz el animal no-humano. Paradójicamente, y con todo, por mucho que la voluntad individual logre afirmarse –esto es, satisfacer sus deseos, intensificar y multiplicar sus goces–, ésta no conseguirá a fin de cuentas ninguna ganancia, ninguna dicha positiva que colme su sed interminable. Por el contrario, seguirá siendo una voluntad atormentada en la exacta medida en que siga queriendo. Rememoremos aquello de que todo querer surge de una carencia, y que la carencia supone dolor. Ahora bien, como toda manifestación viviente encarna este querer, Schopenhauer dice que la forma de la vida es el sufrimiento –*Alles Leben Leiden ist*–.

De esta visión metafísica que se corrobora en los hechos pero que se establece *a priori*, se desprenden importantes consecuencias prácticas y existenciales, tal como ya he señalado. Pues mientras seamos un sujeto que quiere, no habrá para nosotros calma ni reposo

⁸⁶ MVR I, p. 474 (§66) [El énfasis pertenece a Schopenhauer]

duraderos.⁸⁷ El descontento, la inquietud y el ciclo inacabable de satisfacción y deseo continuarán rigiendo nuestras vidas. El problema reside, precisamente, en eso que *somos*, en nuestra esencia más íntima: la voluntad. De lo que se tratará entonces es de negar dicha naturaleza, de oponerse firmemente a ella, una vez reconocida como ese agente responsable de un mundo fútil y penoso. Según Schopenhauer, nada mejor puede sucederle a un ser humano que redimirse o liberarse de un mundo semejante. En su opinión, solamente la *completa* auto-supresión de la voluntad –*die gänzliche Selbstaufhebung des Willens*– puede aplacar *para siempre* –*für immer*– el apremio de la volición, proporcionando así un contento indestructible. De allí que este fenómeno extraordinario sea considerado como el único remedio radical contra la enfermedad –*das einzige radikale Heilmittel der Krankheit*–.⁸⁸ Frente a esta cura radical, los restantes ideales de vida aparecen apenas como paliativos deficientes e intermedios.

La ética schopenhaueriana concluye de esta manera con la teoría de la negación de la voluntad de vivir. Para apoyar e ilustrar esta doctrina, nuestro autor busca auxilio, no en la filosofía, sino en la religión; precisamente en aquellas cuya entraña ética coincide a su parecer con el de su propia visión, a saber: el Cristianismo del Nuevo Testamento, el Budismo y el Brahmanismo. A lo largo de su vida, Schopenhauer fue mostrando interés creciente en el estudio de las religiones comparadas. Es así como en su interpretación de aquellas tres, encuentra un núcleo de creencias comunes⁸⁹: 1) la idea de que la existencia está relegada al sufrimiento; 2) la proclama de la necesidad de redención a través de la negación del yo; 3) la convicción de que el mundo posee un carácter ilusorio, insustancial, transitorio; 4) la prédica del amor ilimitado hacia todos los seres.⁹⁰ En esta dirección vemos que no sólo su teoría de la negación de la voluntad hunde sus raíces en tales religiones, sino además su ética de la compasión.

Con arreglo a lo antedicho, el filósofo de la voluntad sostiene que su punto de vista ético coincide en lo esencial con lo que estas religiones pesimistas ponen en el centro de la escena: la necesidad de redención mediante la supresión del yo, en virtud de lo cual asumen una *tendencia ascética*.⁹¹ Al adentrarnos en la teoría de la negación de la voluntad de vivir, expuesta sobre el final del Libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, su autor nos remite, en efecto, a la vida de los santos y los ascetas. Pues tal doctrina, expresada con “lengua torpe y genérica” a través del lenguaje abstracto de la filosofía, se vuelve mayormente comprensible si contemplamos esos ejemplos extraídos de la realidad y la experiencia.⁹² Con ello se sugieren ciertos límites a la filosofía, al llegar hasta un punto donde

⁸⁷ Cf. MVR I, p. 287 (§38)

⁸⁸ MVR I, p. 462 (§65)

⁸⁹ Cf. MVR II, p. 607; p. 611.

⁹⁰ Por profesar semejantes creencias, Schopenhauer consideraba a dichas religiones “pesimistas”, en oposición a las “optimistas”, que no sólo valoraban positivamente el orden de la existencia, sino que igualmente la tomaban como un orden *real* de cosas. Es interesante advertir que otro de los rasgos por el que se siente subyugado por tales religiones, se debe a que expresan una visión idealista del mundo, indicado más arriba en el punto 3. De ahí que las juzgue como “religiones verdaderas”, porque en lo esencial concuerdan con la verdad que su filosofía se propone transmitir: que el mundo posee la doble cara de representación y voluntad, apariencia y realidad. De esta forma, Schopenhauer establece un parentesco entre “optimismo y realismo” por un lado, y “pesimismo e idealismo” por el otro.

⁹¹ Cf. MVR II, p. 597

⁹² Cf. MVR I, p. 485 (§68)

choca con lo indecible: lo místico.⁹³ En este contexto, Schopenhauer despliega toda una serie de términos religiosos para referir la experiencia ascética: salvación –*Rettung*–, redención –*Erlösung*–, conversión, –*Bekehrung*–, efecto de la gracia –*Gnadenwirkung*–, santidad –*Heiligkeit*–, bienaventuranza –*Seligkeit*–, paz celestial –*Himmelsruhe*–.

¿Cómo se alcanza ese estado por el cual consigue acallarse perdurablemente a la voluntad? Schopenhauer vuelve nuevamente a enlazar aquí la dimensión cognoscitiva con la práctica, por lo que el fenómeno de la negación de la voluntad supone una comprensión metafísica del mundo inseparable de la actitud que frente a él se adopta:

Comparemos la vida con un circuito circular, plagado de brasas candentes y con algunos tramos frescos, que habríamos de recorrer sin cesar; a quien se halla sumido en la ilusión le consuelan esos tramos frescos sobre los que se halla justamente ahora o que ve próximos ante sí y prosigue recorriendo el circuito. Pero quien, atravesando el principio de individuación, ve la cosa en sí y conoce por ello el conjunto, deja de ser susceptible a tal consuelo: se ve en todos los tramos y se sale del circuito. Su voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega. El fenómeno por el cual se anuncia esto es el tránsito de la virtud al *ascetismo*. Ya no le basta amar a los otros igual que a sí mismo y hacer por ellos tanto como por él mismo, sino que nace en él una aversión hacia la esencia cuya expresión es su propio fenómeno, la voluntad de vivir, el núcleo esencial de ese mundo reconocido como deplorable. Por ello reniega de esta esencia que se manifiesta en él y está expresada por su cuerpo, y su obrar desmiente ahora a sus fenómenos, entrando en franca contradicción con él.⁹⁴

La capacidad de ver a través del *principium individuationis* se había demostrado ya como la fuente de las acciones virtuosas.⁹⁵ Aunque en el pasaje que acabamos de citar, tal capacidad se vuelve más penetrante, de modo que el conocimiento de aquello que subyace al mundo aparente –el velo de Maya– se hace más patente: se reconoce que el dolor no podrá ser extirpado mientras el mundo siga siendo mundo, esto es, manifestación de la voluntad de vivir de la que uno mismo es expresión. De allí el sentimiento revulsivo que este conocimiento genera y que provoca la extinción del propio querer. El agente virtuoso también percibía la identidad de todos los seres, pero a diferencia del asceta, su conocimiento no llega a entrever el fondo último de lo real: el segundo percibe el destino de dolor irremediable de la humanidad, al comprender la naturaleza de la voluntad en términos de un mal incurable. Por eso se aparta del mundo y se resigna frente a él. Asimismo, y al reconocerse como manifestación de la voluntad, el asceta se considera también responsable –en sentido metafísico– por la existencia de un mundo moralmente reprochable. Frente a ello, la única actitud que cabe ante sus ojos, es la de la negación completa de la voluntad. De allí que procure mortificar el fenómeno más próximo en que aquélla se hace visible: el propio cuerpo.

El asceta procura quebrantar su voluntad, que se manifiesta primariamente a través de los apetitos corporales. En consecuencia, lo primero que negará es la satisfacción del apetito sexual –el foco de la voluntad–⁹⁶. Además de la castidad, el asceta escogerá la pobreza, la

⁹³ Sobre todo en la filosofía angloparlante, se ha insistido en las raíces schopenhauerianas del *Tractatus* de Wittgenstein, precisamente en virtud de ese rasgo por el cual lo indecible se vincula con la experiencia mística, realidad incapaz de ser expresada en forma inteligible por el lenguaje.

⁹⁴ MVR I, pp. 480-481 (§68) [El énfasis pertenece a Schopenhauer]

⁹⁵ En este sentido, Schopenhauer asevera que la cosa en sí, la identidad de todos los seres, la justicia, el altruismo y la negación de la voluntad de vivir proceden de la misma raíz. (Cf. MVR II, p. 590)

⁹⁶ Como para Schopenhauer el núcleo de la voluntad de vivir está constituido por el impulso sexual, el primer paso que necesariamente habrá de dar el asceta es hacia la castidad. No es para nada casual, sostiene él, que los términos *voluntas* y *voluptas* (voluptuosidad) sean casi la misma palabra. (Cf. MR III, p. 401 (245)) Es interesante notar que la proximidad etimológica postulada por Schopenhauer entre ambos

frugalidad, la obediencia; se impondrá en definitiva la renuncia, la auto-disciplina y el auto-sacrificio, con el objeto de sofocar ese querer que se manifiesta bajo la forma del deseo. Ante esto emerge una especie de paradoja: la negación de la voluntad envuelve la neutralización de tantos deseos como sea posible, a excepción del deseo dominante y de superior orden de neutralizar todo deseo.⁹⁷

Ahora bien, la teoría de la negación de la voluntad de vivir, por cierto, no está exenta de aspectos confusos, incluso contradictorios, que desafían los términos en que Schopenhauer la esboza. Uno de sus aspectos más controversiales consiste en sostener lo siguiente: como la negación de la voluntad no puede ser el resultado de un propósito ni de una serie de acciones, es comparada con algo que viene de fuera, esto es, con algo que no depende de nosotros. Por eso es también caracterizada como el efecto de la gracia –*Gnadenwirkung*–. Con base en esta idea, podría afirmarse que el ideal de vida ascético es el que más se diferencia del concepto griego de vida buena: uno de los postulados centrales de esta última es que la *eudaimonía* o bien supremo –más allá de la forma en que se defina su contenido–, depende de las acciones del sujeto, ya sea en forma parcial –Aristóteles–, ya en forma completa –estoicos–. Con todo, ¿no es acaso posible matizar un tanto la posición schopenhaueriana?

Pues si la negación de la voluntad no depende en absoluto de nosotros, ¿con qué necesidad entonces el asceta se somete a estrictas prácticas de privación y renuncia, si la negación de la voluntad depende íntegramente de la gracia y en *nada* de él mismo? ¿No es acaso porque considera que sus acciones tienen *algo* que ver, o contribuyen en cierta medida, a la negación de la voluntad? Aunque estas preguntas tienen su punto, nos estamos adentrando en un terreno cenagoso donde difícilmente puedan darse explicaciones adecuadas. Esto es así porque toda explicación inteligible, según Schopenhauer, puede darse tan sólo en el marco del principio de razón. Por lo tanto, entender la relación entre acciones humanas y negación de la voluntad bajo el nexo causal, es ilegítima, porque ambos pertenecen a reinos distintos: el reino natural-fenoménico y el reino nouménico de la libertad. Con la teoría de la negación de la voluntad, Schopenhauer se adentra en el terreno de la mística.

258

NOVIEMBRE
2014

Por todo lo desarrollado hasta aquí, Schopenhauer manifiesta la convicción de que el ascetismo representa la vía más efectiva de vencer el sufrimiento. Esto es así porque en él se consigue la *completa* liberación de la voluntad, su definitivo aplacamiento. Como consecuencia de este silenciamiento, sobreviene un estado que es caracterizado en varios pasajes de su obra como un estado de paz, bienaventuranza y sublimidad incontestables –*unanfichtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit*–.⁹⁸ En comparación con ello, todo deseo satisfecho, toda felicidad conseguida a su través, no son más que paliativos anodinos –*alle erfüllten Wünsche und alles erlangte Glück, nur Palliativmittel, nur Anodyna sind*–.⁹⁹ Es interesante observar que nuevamente aquí Schopenhauer utiliza el término *Glück* para referirse a la satisfacción del deseo, el modo propio en que la consciencia natural se delecta, para confrontarlo con el estado sereno de la “mejor consciencia”, razón por la cual escoge aquellos otros términos para caracterizarla. El filósofo de Danzig se encarga así de hacer lo

términos, sea también avalada por la palabra autorizada de I. Bordelois. Según la lingüista, la palabra *voluptas*, al igual que *voluntad*, provienen de la raíz indoeuropea *wel*, que significa *querer, desear*, y llega a expresarse asimismo en el inglés *will* –y, podríamos agregar nosotros, claramente también en el alemán *wollen* y su sustantivo *Wille*–. (Cf. Bordelois, I. (2006), p. 121)

⁹⁷ Cf. Wicks, R. (2008), p. 133.

⁹⁸ Cf. MVR I, p. 495 (§68)

⁹⁹ Cf. MVR I, p. 462 (§65) /

más evidente posible, el contraste estridente entre el tenor inquieto y desasosegado de la consciencia empírica, y el tono calmo y beatífico de la consciencia ascética, como en el siguiente pasaje:

(...) Aquel en quien se ha desatado la negación de la voluntad de vivir y cuya situación parece tan pobre, triste y llena de privaciones vista desde fuera, también está colmado de una *alegría interna* y de una *auténtica paz celestial*. No se trata del desazonante apremio vital ni de la jubilosa alegría que tiene como condición un intenso sufrimiento que la precede o la sigue, tal como marcan los cambios del hombre apegado a la vida, sino de una *paz inalterable*, una *profunda calma* y una *serenidad interior*, de un estado al cual no podemos mirar sin una gran añoranza (...) ¹⁰⁰

Como sostiene B. Neymeyr, la ataraxia final implicada en la negación de la voluntad, se diferencia en intensidad y duración de todas las restantes experiencias de felicidad –tal como ella misma las llama– bosquejadas por Schopenhauer.¹⁰¹ Por lo demás, la calma completa que se apodera del asceta, ha de entenderse negativamente, en cuanto extinción del sufrimiento. En esto no se diferenciaría sustancialmente de la experiencia estética ni de la moral, en donde al quedar separado el sujeto de su voluntad, consigue asimismo redimirse de toda penalidad inherente a su individualidad. La diferencia decisiva estribaría en que dicha separación es radical y completa en el caso del asceta, por eso la liberación del dolor por él experimentada es perfecta y perdurable.

En razón de ello, Schopenhauer denomina a la plena auto-supresión de la voluntad “bien supremo”, aunque en sentido figurado. Pues el concepto de “bueno” –como asimismo el de “malo” – solamente pueden ser definidos *en relación con* la voluntad. De esta forma, “bueno” es aquello que favorece sus fines, en tanto “malo” aquello que se le opone. Pero dado que la voluntad metafísica es entendida como una aspiración sin fin, no puede existir ninguna satisfacción final ni definitiva para ella. Al argumentar en esta dirección, se sostiene que la completa negación de la voluntad queda mejor designada a partir del término griego *telos* o la expresión latina *finis bonorum*.¹⁰² Si nos preguntamos por qué semejante estado es así caracterizado, la respuesta no demora en llegar: porque en él se “sosiega y aplaca *para siempre* el apremio de la volición, lo único que proporciona ese *contento indestructible*”.¹⁰³ De modo que semejante *telos* alude a ese reposo definitivo que por la vía del querer siempre se escapaba.

A estas alturas, podemos plantear la siguiente cuestión: ¿es acaso posible acallar en forma definitiva a la voluntad? O en otras palabras: ¿es factible su aniquilación completa? Esta pregunta suscita un espinoso cuestionamiento a la teoría de la negación de la voluntad, que surge en función de dos tesis difíciles de conciliar y que Schopenhauer suscribe a un tiempo: a) la completa negación de la voluntad de vivir es posible y se da en la vida de los santos y los ascetas; b) todo lo que es, es voluntad, la única realidad indestructible. El problema reside en que el monismo metafísico schopenhaueriano hace implausible la idea de

¹⁰⁰ MVR I, p. 492 (§68) [El énfasis me pertenece]

¹⁰¹ Cf. Neymehr, B. (1996), p. 164. Es digno de atención el hecho de que esta autora conserva el término *Glück* tanto para mentar la experiencia estética como la ascética: “Das *Glück* ästhetisch-willensloser Kontemplation erweist sich zwar –anders als die beiden voluntativen Glücksspezies– nicht als rudimentär, wohl aber –wie sie– als ephemer, mithin als essentiell flüchtig, so daß in dieser Hinsicht *das Glück ethischer Entsagung* als das einzige Glück, dem längere Dauer beschieden ist, einen Sonderstatus erhält” (Cf. *Ibid.*, p. 165) [El énfasis es mío]

¹⁰² Cf. MVR I, p. 462 (§65)

¹⁰³ MVR I, p. 462 (§65) [El subrayado me pertenece]

que la voluntad pueda aniquilarse definitivamente. Ante esta dificultad, podría replicarse que en realidad la voluntad se suprime en el fenómeno individual, esto es, en el asceta. Pero aquí se podría contra-argumentar lo siguiente: dado que la voluntad metafísica se objetiva en cada organismo individual, el asceta mientras vive sobrelleva su existencia en forma inseparable a la de su cuerpo. Dada la identificación cuerpo-voluntad, resulta arduo de ver en qué manera podría el asceta desligarse por entero del querer. Pues éste se seguirá manifestando, aún en la más débil y exigua de las formas, como en el apetito de alimentarse para no morir de inanición.

Ciertamente, si se presta atención a ciertos pasajes, Schopenhauer parece desmentir la idea de que la redención ascética frente al sufrimiento sea completa y definitiva. Esto se vuelve particularmente patente cuando describe la experiencia ascética en términos de una lucha:

Sin embargo, no debemos creer que, tras darse una vez la negación de la voluntad por haberse convertido el conocimiento en aquietador suyo, dicha negación no vacile y uno pueda holgar en ella como en una propiedad adquirida. Antes bien *hay que ganársela siempre de nuevo mediante una continua lucha...* mientras el cuerpo vive, persiste también virtualmente toda la voluntad de vivir... Por eso vemos en la vida de los hombres santos aquella paz y bienaventuranza descritas sólo como la flor que resulta del continuo sometimiento de la voluntad, siendo el suelo donde brota esa flor la constante lucha con la voluntad de vivir: *pues nadie puede tener un reposo duradero en la tierra.*¹⁰⁴

Estas palabras abonan la idea de que una redención completa y definitiva, tal como en principio nos la presenta Schopenhauer, no es en el fondo posible. Si el asceta no puede deshacerse después de todo de la voluntad expresada en su cuerpo, entonces siempre habrá una dosis de sufrimiento con la que habrá de lidiar. ¿Cómo es posible entonces que nuestro autor haya cometido este “exceso”, presentando como “bien supremo” una presunta redención completa que en realidad se termina mostrando como algo más débil y modesto? Me atrevo a afirmar que *es su acuciante inquietud práctica de enfrentar la cuestión del dolor, suministrando antídotos contra él, lo que le conduce a este tipo de desmesuras.*

260

NOVIEMBRE
2014

Aquello que presumiblemente queda frente a nosotros se trata de un cuadro más moderado: si no es factible la entera extinción de la volición, es al menos posible modificar la intensidad y las formas específicas de ese querer. Podemos ver que esta imagen más mitigada presenta fuertes conexiones con las enseñanzas budistas, respecto de las cuales Schopenhauer se mostró entusiasta. Pues queda incólume la tesis de que el sufrimiento se origina en el deseo y que la neutralización del último implicará el aplacamiento del primero. Adicionalmente, la tranquilidad anímica resultante tendrá un sentido doble, por estar asociada tanto a la liberación del dolor como a la liberación de la ignorancia. La salvación en sentido schopenhaueriano evidencia efectivamente esa connotación doble: la salvación del mundo empírico implica no sólo despojarse del sufrimiento sino también de la ilusión.

R. Wicks abona esta interpretación, ya que en su opinión el sosiego aparece acompañado tanto en Schopenhauer como en el budismo, del sentido de haberse librado de una ilusión, en la medida en que uno se percató de que aquello que controlaba previamente su comportamiento no eran más que falsas promesas y pompas vacías. Es así como surge un vigoroso sentimiento de emancipación, coligado con la sensación de haber despertado de un sueño y de ver las cosas según su real valor.¹⁰⁵ En vinculación con ello, Schopenhauer

¹⁰⁴ MVR I, p. 493 (§68) [El énfasis me pertenece]

¹⁰⁵ Cf. Wicks, R. (2008), p. 132; p. 137.

concluye su obra principal aduciendo que en quien se ha operado la negación de la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, se le aparece como nada.¹⁰⁶ En tal dirección, eso que desde el punto de vista natural está preñado de valor, carece por completo de él para la consciencia emancipada del asceta.

3. Conclusiones

El tema dominante de la filosofía práctica schopenhaueriana gira en torno de la cuestión del dolor y de los modos posibles de trascenderlo. La pregunta fundamental que se plantea es, entonces, la de cómo vivir de cara al sufrimiento. He intentado desplegar a lo largo de este artículo, los distintos ideales de vida en que se consigue su liberación de manera estable, favoreciendo una existencia apacible en su conjunto. La concepción general sobre la que se modelan parece ser la siguiente: para liberarnos del desasosiego inherente a nuestra condición natural, es preciso negar aquello en lo que se origina, es decir, la voluntad. O en términos más moderados: *renunciar* en la mayor medida posible a sus demandas, ya que de ello dependerá nuestro sosiego. De allí la poderosa imagen insinuada en la afirmación “mientras seamos el sujeto del querer no habrá para nosotros calma ni dicha duraderas”.

La idea de *renuncia* atraviesa claramente todos los ideales de vida analizados: 1) la persona que se auto-modela, *renuncia* a múltiples fines con el objeto de atender solamente a los que resultan acordes con su propio carácter, y al hacerlo, consigue una buena dosis de contento que se origina tanto en el sentido de auto-control y de auto-perfeccionamiento como de la reducción considerable de sus deseos; 2) la persona dedicada a la vida teórica, por su parte, *renuncia* servir a sus fines individuales en pos de un fin universal: la verdad y el conocimiento; paradójicamente, aunque no le preocupa procurarse satisfacción, ésta sale a su encuentro al toparse con la verdad y la actividad contemplativa; 3) la persona virtuosa, al tender desinteresadamente hacia los otros, *renuncia* en este mismo movimiento a la satisfacción de su voluntad subjetiva para asistir a la del necesitado; si bien aquello que le mueve no es el bienestar personal, una magnífica calma le sobreviene como fruto de su accionar virtuoso; 4) finalmente, el asceta consume a partir de la auto-mortificación la *renuncia* completa de la voluntad de vivir, razón por la que participa de una bienaventuranza más plena.

Por otro lado, vimos que esta actitud práctica de renuncia, con la que se consigue en mayor o en menor medida la liberación del dolor, es inseparable de una orientación cognoscitiva hacia el mundo, orientación diferente de la figurada en la consciencia natural: 1) el agente que ha conseguido modelar su carácter presupone con ello la aprehensión de su carácter inteligible, para lo cual se requiere elevarse sobre las relaciones causales entre fenómenos y aprehender una idea, en este caso, su propia esencia; asimismo, este agente reconoce también la índole negativa de la felicidad, y con ello está provisto de cierta comprensión metafísica; 2) la orientación eminentemente cognoscitiva del individuo dedicado a la vida teórica es evidente de suyo, puesto que está abocado a la aprehensión de ideas, al carácter esencial de las cosas y del mundo en su conjunto; 3) el carácter virtuoso, por su parte, presupone en su accionar una honda comprensión metafísica, al lograr entrever la identidad de todos los seres más allá de su individuación fenoménica; 4) finalmente, el asceta dispone de un conocimiento metafísico del más alto rango, por entrever la totalidad de lo existente como un perpetuo y fútil afán.

¹⁰⁶ Cf. MVR I, p. 516 (§71)

Otra de las cuestiones que un tanto tangencialmente ha atravesado los desarrollos expuestos, ha sido hasta qué punto depende la redención del dolor, de la fortuna. Se ha advertido al respecto cuán penoso se encuentra Schopenhauer a conceder peso decisivo a poderes externos al sujeto. Esto se hace particularmente visible en el ideal ascético, donde la negación de la voluntad se explica como un fenómeno que acontece sin más, que le sobreviene al sujeto desde fuera. Asimismo, el ideal de la vida teórica y de la vida virtuosa dependen en gran medida también de ciertos bienes que tocan en suerte: un intelecto extraordinario y un carácter moral noble. De manera que la única posibilidad *abierta a todo individuo* de sobrellevar la existencia del mejor modo posible –de llevar una “vida buena” –, se concretiza en el ideal de auto-modelación. Aquí Schopenhauer tiende a enfatizar los poderes activos del sujeto, el control sobre los propios deseos y el auto-dominio racional.

Referencias bibliográficas

- Annas, Julia (1995): *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press.
- Atwell, John (1990): *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia, Temple University Press.
- Bordelois, Ivonne (2006): *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Gardiner, Patrick (1975): *Schopenhauer*, México, FCE.
- Guariglia, Osvaldo (2002): “Eudemonismo y Virtud en la Ética Antigua: Aristóteles y los Estoicos”, en *Diálogos* 80, pp. 1–47.
- Guyer, Paul (2007): “Pleasure and knowledge in Schopenhauer’s Aesthetics”, en D. Jacquette (ed.): *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 109–132.
- Janaway, Christopher (1989): *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Janaway, Christopher (2007): “Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art”, en D. Jacquette (ed.): *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39–61.
- Long, Anthony (2001): “Ancient Philosophy’s Hardest Question: What to make of oneself?”, *Representations*, N° 74, Philosophies in Time, pp. 19–36.
- MacIntyre, Alasdair (1990): “La relación de la filosofía con su pasado”, en R. Rorty, R. (et al.) (comp.): *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, pp. 49–67.
- Neymeh, Barbara (1996): “Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks”, *Schopenhauer– Jahrbuch* 77, pp. 133–165.
- Nietzsche, Friedrich (1979): *El Nacimiento de la Tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial

- Safranski, Rüdiger (2008): *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Schopenhauer, Arthur (1960/1965): *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, Cotta-Insel (5 vols.)
- Schopenhauer, Arthur (1988-1990): *Manuscript Remains*, ed. Arthur Hübscher, trans. by E.F. Payne, Oxford, Berg (4 vols.)
- Schopenhauer, Arthur (1997): *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Barcelona, Ediciones Altaya.
- Schopenhauer, Arthur (2002): *Sobre la libertad de la voluntad*, en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Schopenhauer, Arthur (2002): *Sobre el fundamento de la moral*, en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Schopenhauer, Arthur (2005): *El Mundo como Voluntad y Representación* (Vol. I y II), traducción, introducción y notas de Roberto Aramayo, Madrid, FCE.
- Schopenhauer, Arthur (2006): *Parerga y Paralipómena I*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009): *Parerga y Paralipómena II*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- Séneca, Lucio Anneo (1997): *Diálogos*, traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer, Barcelona, Altaya.
- Simmel, Georg (2005): *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo.
- Striker, Gisela (1988): "Greek Ethics and Moral Theory", en G. Peterson (ed): *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 9, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 183–202.
- Vandenabeele, Bart (2001): "On the Notion of "Disinterestedness": Kant, Lyotard, and Schopenhauer", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 4, pp. 705–720.
- Wicks, Robert (2008): *Schopenhauer*, Singapore, Blackwell Publishing.
- Williams, Bernard (2006): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon, Routledge
- Young, Julian (2005): *Schopenhauer*, New York, Routledge.

