



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”

Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

Del pesimismo a la eudemonología: El Otro Schopenhauer

Tesis que para obtener el grado de Doctora en Filosofía

Presenta:

Vannya Isabel González Nambo

Director de tesis:

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Comité tutorial

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Dr. Eduardo González Di Pierro

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Morelia, Michoacán, diciembre de 2019

Índice

Guía de abreviaciones

Introducción	1
Preámbulo: Schopenhauer pesimista, el lobo estepario que tenía que ser vencido	5
Capítulo I: Ideario schopenhaueriano	17
1.1. Schopenhauer y sus escritos de juventud	18
a) El inicio: Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (la etapa epistemológica o sobre cómo y qué conocemos)	18
b) Reafirmación de cómo conocemos a través de la vista (sobre la visión y los colores, y el compromiso asumido con Goethe)	28
c) El eje del sistema: El mundo como voluntad y representación (todos los caminos llevan a la voluntad, incluso el que nos aleja de ella: la etapa metafísica y ética)	35
1.2. Schopenhauer y sus escritos de madurez (etapa de consolidación)	47
a) La voluntad confirmada por la ciencia: Sobre la voluntad en la naturaleza (Porque la vida se manifiesta a toda costa, o la consolidación de la metafísica)	48
b) La voluntad confirmada por la moral: Los dos problemas fundamentales de la ética (La subjetivación de la voluntad: cuando la voluntad cobra conciencia o la consolidación ética)	53
1) Sobre la libertad de la voluntad	54
2) Sobre el fundamento de la moral	56
c) Concluyendo el sistema: Parerga y Paralipómena (lo que queda por decir o cuando la experiencia lleva a la madurez)	58
Capítulo II: Sobre la sabiduría de la vida o el arte del buen vivir: cuando la representación se torna en ilusión (ruptura del pensamiento de juventud con el de madurez)	75
2.1. El vuelco: de la representación como horror mundi a la representación como Illusio mundi	79
a) Eudemonía vs. Eudemonología	83
b) La eudemonología y la illusio mundi	92
c) Una eudemonología para una eutanasia: la visión global previa al término del recorrido	104
2.2. A donde el demonio nos lleve... ..	111
a) La visión schopenhaueriana del daimon	113
b) Destino, alias de la voluntad	119
2.3. Schopenhauer y la visión trágica del mundo: el carácter como subjetivación de la voluntad y el destino	122
a) Sobre la tragedia y la visión trágica de Schopenhauer	123
b) ¿Qué conlleva asumir la vida como trágica?	127
c) La subjetivación de la voluntad: el carácter	132
d) La visión trágica del mundo no imposibilita la eudemonología	136

Capítulo III: Pesimismo schopenhaueriano puesto en duda	140
3.1. ¿Qué tan pesimista fue Schopenhauer?	141
a) ¿En qué consistía el pesimismo de Schopenhauer?	143
b) El devenir del pesimismo schopenhaueriano	148
c) Pesimismo vs. Eudemonología	153
3.2. Arthur Schopenhauer y la primera defensa filosófica de los animales	159
a) El pensamiento schopenhaueriano: la voluntad hecha carne	160
b) Los animales y la representación	162
c) Las relaciones entre los hombres y el resto de los animales	167
d) Otros aspectos abordados	171
e) Diferencias entre el hombre y los otros animales	173
f) La propuesta de Schopenhauer para los animales	174
3.3. Otras denuncias	178
a) Crítica al racismo y la discriminación	178
b) Repudio de la esclavitud	179
c) Revelación de la causa de la pobreza y la esclavitud	180
Capítulo IV: El caleidoscopio de Arthur Schopenhauer	183
4.1. Eudemonología, la <i>via prudentiae</i>	183
a) Las reglas de prudencia para sobrevivir en la representación	192
b) La felicidad	193
c) La salud	195
d) Autognosis	196
e) Enseñanzas del mundo	197
f) Consideraciones respecto a las Lebensregeln (reglas de la vida)	199
4.2. ¿Por qué Schopenhauer renegaba del estoicismo?	200
a) La razón	206
b) La felicidad	207
c) Las emociones	208
d) El sabio	210
e) Otros aspectos	211
4.3. Séneca en la eudemonología schopenhaueriana	213
4.4. Schopenhauer eudemonologista	226
a) Ni pesimista, peyorista, meliorista, ni optimista	232
1) Pesimismo	235
2) Peyorismo/peiorismo	237
3) Meliorismo	238
4) Optimismo	240
5) Valoración de las posturas, respecto a la eudemonología	242
6) Un ejemplo vívido de la eudemonología: Viktor Frankl y <i>El hombre en busca de sentido</i>	245
b) Schopenhauer, el ser humano perfecto	261
c) Schopenhauer, aprendiz de oriente	275

Notas finales	287
a) La eudemonología y su relevancia dentro del dispositivo Schopenhaueriano	287
b) Schopenhauer, el hombre que fue un lobo estepario y se transformó en un eudemonologista	296
Bibliografía	298
Anexos	304
1.-Síntesis de <i>Aforismos sobre la sabiduría de la vida</i>	305
2.-Síntesis de <i>Parerga y Paralipómena II</i>	310
3.-Schopenhauer y las mujeres	320

Resumen de la tesis: “Del pesimismo a la eudemonología: el Otro Schopenhauer”, presentada por Vannya Isabel González Nambo

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar la cara desconocida del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. Esta otra fase es la eudemonología, aquella propuesta en que el pensador alemán transformó su pesimismo y fue capaz de ofrecer alternativas para enfrentar la vida, llena de constantes dolores y sinsabores, para que así el hombre fuera capaz de disfrutar de los pocos goces que la vida proporciona.

La eudemonología constituye su perspectiva ética de madurez. Aunque vista de manera superficial ella parecería constituir una anomalía en su sistema, la también llamada eudemónica forjó su última versión de la ética y de cómo enfrentar los retos de la existencia. En ella se reflejó lo que por décadas negó, como fue la sustancialidad de la representación y el afianzamiento del yo, del egoísmo, como base indispensable para poder desarrollar el tema del estudio de la felicidad. Esta versión del maestro de Danzig correspondería a su versión final de cómo vivir lo menos doloridamente posible en este paso por la vida.

Para que esto fuera posible, el germano tuvo que dar un giro desde el concepto de la representación al de un campo minado del que se podía salir victorioso si se ponía cuidado por cuáles caminos transitar. Entre estos se encontrarían aspectos que permitirían al individuo transitar cuidadosamente el camino de la vida, entre los que se encontrarían la autognosis, la valoración de cada etapa de la vida, el aprovechamiento de las experiencias dolorosas para adquirir sabiduría y prudencia, además del reconocimiento de lo valioso de la vida, así como la asunción de que no se tiene pleno poderío sobre el acontecer del mundo ni sobre la vida, por lo cual no se podía saber sino hasta al final de la vida, si la felicidad habría estado al alcance de cada uno.

PALABRAS CLAVES: FELICIDAD, DOLOR, EUDEMONIA, SUFRIMIENTO Y TRANQUILIDAD.

Abstract

This work has the objective to show the unknown face of the German philosopher Arthur Schopenhauer. This another phase is the eudemonology, the proposal in which the thinker transformed his pessimism and in which he was able to offer some alternatives in order to face life, full of constant pains and worries, so that, man had the opportunity to enjoy the few joys that life gives.

The eudemonology constitutes his mature ethical perspective. Even when this perspective seems to be superficial and a kind of anomaly in his system, the eudemonology forged his last ethical version and explained how to face the challenges from existence.

In order to make this possible, the German had to take a turn in his thought. He had to turn from the concept of representation as a battle field, filled of horrors and destruction, to the vision of life like a minefield from which man was able to be victorious if he puts attention in the via to be transited. Among these aspects that would permit the individual to walk carefully through life, we would find self-diagnosis, to take advantage from pain in order to acquire wisdom and prudence, besides of the recognition from the worthy of life, as well as the assumption that man cannot have the power neither the world nor his life. That is a reason why man could not know until the end of his life, if happiness would have been in his scope. Inside these limits, Arthur Schopenhauer redefined concepts such as 'happiness', 'wisdom', 'purpose of life' and others, to develop his own and last version of how to live, which has nothing to do with eudemonia or his previous pessimism.

Guía de abreviaciones de las obras de Arthur Schopenhauer

CR *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

AC *El arte de conocerse a sí mismo*

AE *El arte de envejecer*

AF *El arte de ser feliz explicado en 50 reglas para la vida*

MVR I *El mundo como voluntad y representación I*

MVR II *El mundo como voluntad y representación II*

DP *Los dos problemas fundamentales de la ética*

NO *Notas sobre oriente*

PP I *Parerga y Paralipomena I*

PP II *Parerga y Paralipómena II*

VC *Sobre la visión y los colores*

VN *Sobre la voluntad en la naturaleza*

WW *Die Welt als Wille und Vorstellung*

PUP *Parerga und Paralipomen*

Introducción

El presente trabajo tiene la finalidad de mostrar una faz que regularmente se pasa por alto del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. Esta otra fase es la eudemonología, aquella propuesta en que el pensador alemán transformó su pesimismo y fue capaz de ofrecer alternativas para enfrentar la vida, tendiente a los dolores y sinsabores, para que, aunque fuere esporádicamente, se disfrutara de las pocas cosas que el hombre sería capaz de deleitar en el transcurso de su existir.

Esta vía constituyó una anomalía en su sistema. Lo anterior, debido a que se basaba en aquello que quiso aniquilar en su obra central, a saber, la representación dado que, en la eudemonología, su propuesta ética de madurez, se dio el afianzamiento del ego y la individualidad, es decir, sustancializó la apariencia dada dentro del “Velo de Maya”. En el interior de la representación, mediante la eudemonología, se realizó el vuelco sobre la concepción de la vida, vista en su obra central como un campo de batalla, lleno de horror y destrucción, concepción que mudó a la de un campo minado del que se puede salir victorioso si se sabe por qué linderos transitar, para después llegar a un prado tranquilo y con menores vaivenes, según lo expresó en *Parerga y Paralipómena*. El saber por cuáles vías sería seguro el viaje fue el objeto de esta propuesta. En ella, Arthur Schopenhauer quiso expresar su versión de aspectos que serían capaces de suavizar lo rudo y cruento del acontecer del mundo, entre ellos la autognosis, la valoración de cada etapa de la vida, el aprovechamiento de las experiencias dolorosas para adquirir la sabiduría mundana, la prudencia, además del reconocimiento de lo valioso de la vida, así como la asunción de que no se tiene pleno conocimiento ni poderío del acontecer del mundo, por lo cual no sabremos si la felicidad, entendida en este dispositivo teórico como sufrir menos, estaría al alcance de nuestras manos.

Los objetivos que se pretenden cubrir son los siguientes. Para comenzar, se quiere resaltar que el ideario ético schopenhaueriano no solo estuvo basado en su ya famoso pesimismo y la renuncia al mundo, sino que, de igual manera, tuvo una propuesta no tan lúgubre, la cual tomó cuerpo definitivo en su última obra publicada, *Parerga y Paralipómena*. A pesar de que dichos frutos fueron cosechados de manera formal en la obra mencionada, debe resaltarse, sin embargo, que los gérmenes se encuentran en la obra central, *El mundo como voluntad y representación*. La eudemonología trata de una postura mesurada, realista y

aplicable a un mundo desesperanzador, tal como el que hoy vivimos y experimentamos, de tal manera que sus ideas poseen una enorme actualidad. De *Parerga y Paralipómena* nos interesa sobre todo la sexta parte del primer volumen, *Aforismo sobre la sabiduría de la vida*, parte en la que se encuentra concentrada la teoría eudemonológica, aunque valga decirse que se encuentra insinuada en sus últimas cuatro obras. Entre algunas de las interrogantes importantes que podemos encontrar aquí, tenemos: ¿cómo puede hacer el ser humano para vivir lo menos peligrosamente posible en este mundo?, ¿es parte de nuestro paso por la existencia el preocuparnos por la felicidad?, ¿es importante vivir cada una de las etapas de la vida? Muy a pesar suyo, pues nunca quiso elaborar un sistema ético-moral que sirviera de base para la regulación de la conducta, dejó en su legado importantes apreciaciones de la vida y de lo que el individuo es, dignas de ser consideradas a la luz de nuestros días. Arthur Schopenhauer, el “pesimista” que se transformó en “eudemonologista”, dejó trazada una vía con la capacidad de conducir a un mejor y “feliz” camino, entiendo por esto menos doloroso.

En segundo lugar, otro objetivo a perseguir será la identificación de la evolución del pensamiento schopenhaueriano, así como detectar y relacionar sus conceptos fundamentales. Así, veremos cómo se entrelazan nociones como las de representación, felicidad, destino, prudencia, voluntad, carácter, demonio, genio, ilusión, eudemonología, eutanasia, tragedia, pesimismo, objetivación, subjetivación, salud, como los más importantes. Desde esta perspectiva, se comenzará a resaltar una interpretación de que, si bien no se aleja totalmente de la visión lúgubre de la existencia, sí le encontró otros matices que la hacen lucir como “deseable” y digna de ser vivida, al grado de que nuestro pensador ideó una serie de recomendaciones para hacerla más llevadera y disfrutable. La eudemonología constituyó una postura frente a la vida, un saber cómo vivir lo más llevaderamente posible, por lo cual será caracterizada de esta manera.

En tercer lugar, será ubicado el contexto en el cual surgió la eudemonología y cómo los hechos de la vida del pensador influyeron en ello. Si bien este trabajo no pretende ser de ningún modo biográfico ni psicoanalítico, sí se retomarán aspectos de la vida del pensador para resaltar lo que pasó en su vida personal, los que marcaron este paso entre una postura de desaliento, de renuncia a la vida y la revaloración de sus motores -el egoísmo, el dolor y la compasión-, a otra de resignación ante la necesidad de vivir y enfrentar la vida como un

reto, y del cual solo se puede salir victorioso si se resiste y enfrenta de cara hasta el final, hasta que la voluntad que exista en nuestra subjetivación se extinga.

Finalmente, es también una meta a cubrir el develar al ser humano perfecto. Analizaremos cómo un pensador en apariencia tan cerrado hacia el mundo y sus congéneres, frente a su misma pretensión de objetividad y su elevado grado de racionalidad que le impedía de forma natural relacionarse con los otros, mostró, sin embargo, al ser humano detrás de él, un hombre temeroso, frágil, sensible, capaz de legar enseñanzas que pueden ser practicables en el mundo actual. De aquí que, ante dicha perspectiva, se resaltaré la figura de Arthur Schopenhauer como el ser humano perfecto, es decir, uno que no corresponde a aquel ser racional que por siglos se ha querido ver, pero que seguimos sin palpar en la realidad, sino todo lo opuesto, un individuo inseguro de sí mismo, de su existencia y del mundo, aquel que después de darse cuenta de que está solo ante un supuesto orden del universo, acepta que lo único que le queda es luchar y esperar a que la vida le ofrezca un disfrute ante los indefinibles y a veces insoportables sufrimientos que conlleva la existencia, esto es, un hombre real, de carne y hueso, que piensa, siente, duda, sufre y se contradice.

Al final de este trabajo se pretende haber esclarecido la otra gran postura de este pensador, la cual es enfatizada vía el título de este escrito. De esta forma, se irá marcando a lo largo de todo el trabajo la diferencia entre la postura pesimista expresada en su obra central *El mundo como voluntad y representación*, y la perspectiva eudemonologista, engranada en *Parerga y Paralipómena*. Se tiene como objetivo de este trabajo, entonces, esclarecer las dos posturas, por lo cual al final deberá tenerse en claro lo siguiente:

Pesimismo	Eudemonología
El dolor es universal y parte de la vida, que no tiene sentido	El dolor es fuente de experiencia que nos puede conducir a la sabiduría y a la felicidad
La felicidad es un mero sueño	La felicidad es una ilusión, la única a la que tenemos acceso, y consiste en buscar la tranquilidad
La esperanza es un error	Se puede ser feliz en vida y disfrutar de la existencia
Nada tiene sentido en la vida	La prudencia es una garantía de vida para completar el proceso de la existencia
Amor y muerte están asociados; son engaños de la voluntad	El amor es deseable en su variante de la amistad; la muerte en la edad madura es el culmen de la vida y muestra que se completó el reto de vivir

Desprecio de la vida	Reafirmación de la vida a través de cuidados intelectuales, morales y corporales
La acción humana es intrascendente	Establecimiento de estrategias para incidir en la evasión de sufrimientos en la vida

Para desarrollar lo antes dicho, se hará una revisión de las obras de este autor. Este trabajo se ha visualizado en cuatro capítulos. En el primero se revisarán las obras publicadas en orden cronológico. Se marcarán las directrices que siguió el pensamiento de Arthur Schopenhauer, y el énfasis que cobró en él la ética. A partir del segundo capítulo, se hará referencia, además, a sus obras póstumas, las cuales fueron reconstruidas o retomadas de sus notas personales, apuntes y cartas, gran parte de estas traducidas al español. Luego, se desglosarán los elementos y características de la eudemonología. Se retomarán, asimismo, las voces de estudiosos del filósofo germano para enmarcar la influencia de sus ideas en diferentes partes del mundo, así como para resaltar los puntos controvertibles del pensamiento schopenhaueriano, referencias que estarán enmarcadas entre los siglos XIX y XXI. Posteriormente, se realizará un análisis de su afamado pesimismo para concientizar en qué consistía tal, a la par que se irán marcando los giros que fue dando hacia la eudemonología. Finalmente, se explicará en qué consistiría expresamente el que Arthur Schopenhauer fuera eudemonologista.

El desarrollo de este trabajo será temático, tratando de extraer los tópicos de las diversas obras y relacionarlos de acuerdo a su parentesco. Interesa destacar cómo a este pensador se le ha petrificado como pesimista, sin reconocer que su propuesta alcanzaba un más allá que, si bien no prescindía del todo de esa postura negativa de la existencia, sí la sobrepasó, al grado de evolucionar en su postura frente al mundo, la vida y el sufrimiento mismo, dando la perspectiva de un pensador que, más allá de ser filósofo, fue un ser humano auténtico, imperfecto, arrebatado por la vida, las emociones y sus propios miedos. Este fue el eudemonologista, el Otro Schopenhauer.

Preámbulo: Schopenhauer pesimista, el lobo estepario que tenía que ser vencido

A la fecha, Arthur Schopenhauer sigue siendo reconocido a nivel global como el filósofo pesimista más grande que occidente haya tenido. De aquí que, para saber cuál es la visión que este trabajo pretende modificar, se echará mano de una versión que por su interpretación, su reconstrucción y la mirada penetrante con que captó el interior de este complicado personaje, nos mostró al ser frágil, medroso, que quedó oculto bajo una faz terrible y desesperanzadora, tendiente a la destrucción de las más grandes ilusiones humanas, del incómodo pensador que era preferible ignorar, para no dejar que sus razonamientos volvieran polvo el firme suelo en que se creía estar. Por ello, exploraremos el interior del maestro de Danzig, tal y como fue interpretado por Hermann Hesse. Este literato alemán fue influenciado por los escritos de Schopenhauer, por lo que podemos decir, como veremos más adelante, que tuvo una mirada tan penetrante que lo llevó a conocerle íntimamente:

Comencé mi acercamiento a Schopenhauer en esos años de juventud durante los cuales Nietzsche constituyó el grueso de mi lectura. Como Nietzsche fuera más a fondo, yo me sentía cada vez más y más atraído por Schopenhauer.¹

Este literato alemán, igual que Schopenhauer, se dejó enamorar por las influencias orientales, a las cuales plasmó en sus obras, además de haberlas vivido en carne propia. El poeta leyó las obras del filósofo y tal parece que el protagonista de *El lobo estepario* debía ser aquel hombre inglés que el filósofo tanto deseó ser, el cual fue ficcionalmente llamado Harry Haller.

Podemos interpretar que el rostro de Harry Haller revelaba el momento en que Schopenhauer libraba una gran batalla interior. Antes del ansiado reconocimiento que los hados le tenían deparado y habiendo esperado angustiosas décadas por él, el lobo estepario de Hesse parece reflejar el ser tormentoso, contorsionado de Schopenhauer, debido a su necesidad de aplauso, de reconocimiento, de amor, de sentido, asociando a todo ello un dolor insoportable. No obstante, el literato lo ubicó como un hombre de 50 años, lo cual no correspondería cronológicamente al culmen de su pesimismo; además, como veremos, en su edad real, el

¹ “I began my engagement with Schopenhauer in those youthful years, during which Nietzsche composed the bulk of my reading. As Nietzsche moved further into the background, I felt myself more and more attracted to Schopenhauer.” Citado en Dilon Schluter, Benjamin, *Siddhartha's smile: Schopenhauer, Hesse, Nietzsche*, Senior projects Fall 2015, Bard College-Bard digital commons, paper 42, p. 8. La traducción es mía.

filósofo viviría 22 años más a los que marca Hesse, esto es, casi la mitad de lo que llevaba de vida, tiempo suficiente para que su postura frente a la vida se modificara de manera sustancial. Tómese en consideración, empero, que Arthur Schopenhauer habría luchado con su lobo interno por lo menos desde los 40 años, periodo en que la obra de *Parerga y Paralipómena* estaba siendo trasplantada en un campo más adecuado. A partir de aquí, se realizaría el cambio del pesimismo vía la eudemonología. Pasado el tiempo, el momento finalmente llegó, el lobo se despojó de su piel y mudó. Apareció el hombre con un estado de ánimo mejorado y dio una tremenda sacudida al lobo que llevara dentro, como veremos en la alusión a la eudemonología. Este vuelco lo veremos más adelante en el transcurso de este escrito hacia el capítulo II. Por lo pronto, nos quedaremos con el Schopenhauer en el estado climático de su pesimismo, para poder dar cuenta con posterioridad de los cambios que experimentó.

En la introducción a *El lobo estepario*, la primera de cuatro partes de la obra, Hesse describió todo lo que era susceptible de captarse a través del rostro de Harry. Era un hombre de unos 50 años, tranquilo, insociable, de perfil agudo y fuerte. Su cara dibujaba extrañeza, tristeza, a pesar de que se veía despierto, inteligente, espiritual y reflexivo. Su singularidad era tal que daba la impresión de un hombre superior y de extraordinario talento, con un rostro lleno de espiritualidad, rasgos inquietos, reflejo de una vida anímica excesivamente agitada, delicada y sensible; su mirada era insondable y amargamente triste; poseía una enigmática “extravagancia”; su sonrisa era bella y lastimosa. A veces su rostro dibujaba gracia y hasta ingenuidad, pero también soledad y despreocupación. A veces se animaba y rejuvenecía, y de repente, caía en depresión.

Además de su faz, Haller comunicaba otros aspectos a través de su persona. En cuanto a su imagen física, describió Hesse, no era un sujeto fuera de lo común. No era muy alto; vestía decentemente, pero con descuido. En lo tocante a su personalidad, se llamaba a sí mismo un “lobo estepario”, lo cual entendía como un ser salvaje, extraño, sombrío. Del exterior se le percibía profundamente aislado debido a su predisposición a la soledad y al rechazo de la compañía de otros -ni siquiera tenía un perro-, gracias a su propia predestinación, según él mismo afirmaba. Poseía serena objetividad, segura reflexividad y la sabiduría que tendrían las personas a las que les faltara ambición y no desearan brillar, convencer, ni tener razón.

Era demasiado fuerte, duro, altivo y espiritual a la vez, pero caía en contradicción, pues, sin aceptarlo, tenía un sentido eminentemente cristiano de la existencia y, no obstante, tenía un Buda siamés colgado en su pared. Además, hacía intentos heroicos y serios para querer a los demás y no causarles daños, aunque no estuviera tan inclinado a compartir su vida con los otros. Su vida fue una prueba de que sin amor a sí mismo es imposible el amor al prójimo. Era un pequeño burgués que vivía en un misántropo aislamiento, en una ruidosa inquietud, en una nostalgia por un hogar del que carecía. Su vida era imponente, desolada y perdida, pero igualmente era cortés y amable sin orgullo. Su ocupación era la erudición. Llegó al lugar del relato a estudiar en las bibliotecas de la ciudad. Por ello, y debido a sus inclinaciones, era hombre de lectura que no ejercía profesión práctica, por lo cual tenía muchos libros. Pese a su amor por el conocimiento, por la búsqueda de la verdad, Hesse lo refirió como un enfermo del espíritu, del ánimo, del carácter. Su enfermedad dependía de sus deseos y sus facultades disarmónicas, es decir, no era algo que él pudiera escoger, simplemente era parte de su destino y no podía luchar contra eso. Tal era su sino.

Luego, Hesse afirmó que el lobo llevaba vida de suicida. Estaba excluido de la compañía humana y no deseaba la vida, pero no se suicidaba porque creía que debía llegar hasta el final con su sufrimiento. De igual forma, lo aludió como un melancólico aislado que sufría la enfermedad del siglo, la neurosis de su generación, por la cual eran atacados los individuos fuertes, los más espirituales y los más talentosos: el pesimismo. Tenía agonía en el espíritu, vacío interior y desesperanza.

Después de que el lobo estepario desapareciera sin decir nada, sus notas serían encontradas por el sobrino de la mujer que le había rentado la habitación que ocuparía durante su estancia:

Por lo que atañe a las anotaciones de Haller, estas fantasías maravillosas, en parte enfermizas, en parte bellas y llenas de ideas, he de decir que seguramente hubiera tirado con indignación estas hojas, si hubiesen caído en mis manos y su autor no me hubiera sido conocido. Pero por mi trato con Haller me ha sido posible comprenderlas en parte y hasta aprobarlas. Tendría escrúpulos de comunicarlas a las demás, si viera en ellas únicamente las fantasías patológicas de un pobre melancólico aislado. Pero en ellas veo algo más: un documento de la época, pues la enfermedad psíquica de Haller es –hoy lo sé– no la quimera de un solo individuo, sino la enfermedad del siglo mismo, la neurosis de aquella generación a la que Haller pertenece, enfermedad de la cual no son atacadas sólo las personas débiles e inferiores, sino precisamente las fuertes, las espirituales, las de más talento.

Estas anotaciones –y da lo mismo que tengan por base mucho o poco de sucesos reales– son un intento de vencer la gran enfermedad de la época no con medios indirectos ni paliativos, sino procurando hacer a la misma enfermedad el objeto de la exposición. Significan literalmente un paseo por el infierno, un

paseo ora lleno de angustia, ora animoso, a través de un mundo psíquico en tinieblas, emprendido con la voluntad de atravesar el infierno, mirar frente a frente al caos, soportar el mal hasta el fin.²

El personaje testigo que encontrara las notas de Harry enfatizaría un conocimiento posterior, probatorio de los alcances del pesimismo, cuya fundamentación teórica está atribuida a Arthur Schopenhauer: el pesimismo convertido en el centro de la reflexión, el enfrentamiento del hombre con el caos, cuya batalla debía soportar el débil hombre hasta el fin. Este último punto resulta en extremo interesante, como veremos después ya que, en una postura pesimista, ni siquiera valdría el intento, pues si el cosmos completo carecía de sentido, cualquier intento contra el caos resultaría infructuoso. No obstante, vemos aquí reflejados dos aspectos de la filosofía de Arthur Schopenhauer: 1) el rechazo al suicidio y 2) la concepción de la vida como una lucha que debe resistirse hasta el final, hasta que la existencia se extinguiera por sí misma, en el momento en que la voluntad se replegara sobre sí. Escribiría después Hesse que Haller habría vivido todos los enigmas de la vida humana, sublimados como infierno y tormento en su propia persona.

Hacia la 2ª. Parte, *Anotaciones de Harry Haller*, él mismo expresaba su pensar y sentir. Afirmaba que odiaba el optimismo burgués, mientras que a la burguesía la concebía como mediocre, normal y corriente. Sin embargo, gustaba de la atmósfera burguesa, quieta, ordenada, limpia, decente y doméstica. Sostenía que lo que él buscaba era considerado como una locura y, sin embargo, creía que había un sentido en su vida insensata, por lo cual no se sentía contrariado por su soledad, pues era una segura independencia que había conseguido a lo largo de los años. Nuevamente, la personalidad de Schopenhauer se vería reafirmada en el lobo estepario: un burgués que deseaba mantenerse apartado de sus congéneres y amaba su soledad; era un hombre libre que podía disponer de su vida a su antojo, aprender y saber lo que quisiera, muy diferente de algunos hombres a los que conoció y trató, cuya vida estaba llena de compromisos e insatisfacciones porque su vida no les pertenecía. Harry había sido educado en una culta casa burguesa, con cierta severidad y bajo buenas costumbres, lo cual hace alusión al contexto real del maestro de Danzig.

En el *Tractat del lobo estepario*, tercera parte de la obra, Hesse escribió que Haller era muy inteligente, aun así, nunca había aprendido a estar satisfecho de sí mismo. Su sino era poseer

² Hesse, Hermann, *El lobo estepario, Relatos autobiográficos*, México, Porrúa, 2016, p. 16.

2 naturalezas en sí, cada una de las cuales martirizaba a la otra, haciendo que su vida no fuera agradable ni venturosa. Como hombre, era distinguido, inteligente, original y gustaba de escuchar a Mozart, leía versos y poseía ideales de humanidad; como lobo, espontáneo, salvaje, indómito, peligroso y violento, además de que gustaba meditar con frecuencia sobre la dicha. Sus dos naturalezas correspondían a lo divino y a lo demoniaco, y hacían superlativas tanto su capacidad de ventura, como la de sufrimiento. Con esta información podemos interpretar que ya se reflejaba la pugna entre el Schopenhauer pesimista y el Schopenhauer eudemonologista, situación captada por varios estudiosos del filósofo alemán, los cuales, desafortunadamente, no quisieron ni han querido aceptar la existencia de estas dos personalidades, tal como en Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

Un hombre como este, en su fase de lobo, de pesimista, sería peligroso por hacer surgir del pensamiento la idea de que la vida humana era un error, un “ensayo desafortunado de la naturaleza”, aunque también habría sido capaz de concebir al hombre como hijo de los dioses y destinado a la inmortalidad. Era capaz de sacrificar su comodidad por la libertad de la que gozaba, porque odiaba obedecer a otros. Gracias a esto, y realizando sacrificios, evadió la vida que no le gustaba; “su destino y condena”. Gracias a quien era, los sujetos que se acercaban a él lo hacían por simpatía y amabilidad, pero ninguno de ellos lo conocía espiritualmente, además de su natural incapacidad para relacionarse con otras personas, inclinación contra la que no podía hacer nada; esta era una de sus características más importantes. Fuera de lo dicho por Hesse, en la última biografía importante de Schopenhauer en español, se expuso cómo su temple se fue tornando cada vez más retraído, su ánimo se volvió más árido, constantemente era invadido por la melancolía, su soledad era más factible y con ella su aislamiento, dado, entre otros hechos, por la muerte de su padre durante su adolescencia, la muerte de su primer hijo y la ruptura con su amante de una década.³

Regresando a la obra, en las *Anotaciones de Harry Haller*, última parte, Hesse escribió a través de Harry que el lobo sentía que la vida le repelía y le arrojaba, sentía que el vivir le dañaba, lo que le hacía sentir una miserable falta de corazón y una gran desesperanza. Reconocía que era muy crudo para decir las cosas, incluso se reconocía como testarudo y

³ Moreno, Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 122, 273, 302.

grosero. Sin embargo, deseaba amar. Era un ser contradictorio, pues a la par de sus pensamientos ya expresados, sugería realizar la reflexión y la introspección; sufría y se derrumbaba. Su sino no era ser feliz, por lo que quería felicidad para morir por ella. Creía que los hombres modernos ya no amaban y por eso tachaban de sentimentales a quienes sí lo hacían. Él se acercaba a la muerte y estaba dispuesto a morir, por lo cual el literato interpretó a Haller como un verdadero suicida, aunque, por el contrario, estaba condenado a vivir, pero Haller no deseaba acabar con su vida, sino resistir hasta los cincuenta y luego dejarse llevar por la desesperación para suicidarse después. ¿Habría sido este suicidio del lobo la interpretación de Hesse de la renuncia a la “voluntad de vivir”? Sería posible afirmarlo así, puesto que en la tercera parte el escritor había plasmado que el lobo concebía a la vida, su vida, como una oportunidad de disolución para tornar al todo, para acceder a la redención, motivo por el cual su debilidad de ánimo se volvió su fuerza y apoyo y de ahí afloraba su perspectiva negativa de la existencia. El Schopenhauer pesimista destacaba por sus atributos negativos: vanidoso, cascarrabias, obstinado, negativo, furibundo, individualista, indómito, voluntarioso, arrogante, voluble, colérico, desazonado, retraído, amargado, primitivo en sus gestos y maneras, áspero, violento con quienes le contradecían, aguafiestas, sarcástico, mordaz, huraño, insubordinado y petulante.⁴

Posteriormente, en la última sección, fue creado el pasaje del *Teatro Mágico*, al cual podríamos muy bien interpretar como una alusión al *velo de Maya*. Ahí, el lobo comete un asesinato y se le atribuyó haber mancillado el recinto al quererlo usar como una máquina de suicidio, al haber confundido la galería de imágenes con la realidad. En el lugar apareció Mozart, un personaje privilegiado para Schopenhauer, quien se dirigió al filósofo como “querido y estúpido amigo”, luego de dictar que su sentencia sería seguir “oyendo” la música de radio de la vida. Resulta en extremo interesante escuchar las palabras que Hesse puso en boca de Mozart para referirse a Haller:

Usted ha hecho de su vida una horrorosa historia clínica; de su talento, una desgracia.

Harry –dijo-, es usted un farsante.

¡Qué patético se pone usted siempre!

⁴ Ibidem, pp. 16, 121, 215, 258.

¡Naturalmente! Para todo espectáculo necio y falto de humor se puede contar con usted, señor de altos vuelos, para todo lo patético y sin gracias. Sí, pero a mí eso no me gusta; por toda su romántica penitencia no le doy a usted ni cinco céntimos. Usted quiere ser ajusticiado, quiere que le corten la cabeza, sanguinario. Por este ideal idiota sería usted capaz de cometer todavía diez asesinatos. Usted quiere morir, cobarde; pero no vivir. Al diablo, si precisamente lo que tiene usted que hacer es vivir. Merecería usted ser condenado a la pena más grave de todas.

--¡Oh! ¿Y qué pena sería esa?

--Podríamos, por ejemplo, revivir a la muchacha [que mató en el teatro mágico] y casar a usted con ella.

--No; a eso no estaría dispuesto. Habría una desgracia.

--Como si no fuese ya bastante desgracia todo lo que ha hecho usted. Pero con lo patético y con los asesinatos hay que acabar ya. Sea usted razonable por una vez. Usted ha de acostumbrarse a la vida y ha de aprender a reír. Ha de escuchar la maldita música de la radio de este mundo y venerar el espíritu que lleva dentro y reírse de la demás murga. Listo, otra cosa no se le exige.⁵

Luego, le reclamó el dueño del teatro: “Harry, que me has decepcionado (...). Has ensuciado nuestro bonito mundo alegórico con manchas de realidad”.⁶

Veladamente, Hermann Hesse realizó una fuerte crítica a Arthur Schopenhauer. Vemos cómo la mordacidad toma forma y exhibe sus contradicciones más claras, entre otras, el “odiar” la vida, pero, asimismo, el no querer abandonarla; el afirmar no querer casarse ni cargar con una familia, pero gozar de la bella amante María; el buscar el esparcimiento, la oportunidad de amar, pero renegando siempre del mal que conllevaba la vida. Podemos notar, sin embargo, que la lectura que Hesse realizó de Schopenhauer se encuentra ciertamente estacionada en la parte más difundida de este pensador, y lo reafirma el hecho de recomendarle que riera. Muy por el contrario a lo dicho, en la eudemonología el mismo pensador prescribe la alegría como antídoto ante los sinsabores de la vida, por lo cual estaríamos hablando de Schopenhauer después de atar a su lobo interno. Si bien podemos afirmar que el personaje de Harry Haller no reviste todas las aristas reales de Arthur Schopenhauer, sí podemos afirmar que Hesse retrató su parte pesimista de manera magistral, mostrando lo que el “pesimista” percibía de sí mismo, al igual que la percepción de los otros sobre él, capturando sus miedos, sus momentos vitales e históricos, sus palabras, sus deseos

⁵ Ibidem, pp. 158-159.

⁶ Ibid., p. 159.

y algunos de sus héroes e influencias, como Mozart o Buda. Hesse echó mano de su agudo ingenio y llevó a Arthur Schopenhauer a convertirse en el lobo estepario.

Analicemos ahora algunas cuestiones relativas a la obra y a la interpretación que Hesse realizó del afamado pesimista.

El literato mostró en sus trabajos la oposición constante entre el carácter y el destino, tema constante en la filosofía de Schopenhauer. Hesse lo muestra como una marca y una carga, la “Marca de Caín”, señal de nihilismo activo, de renuncia a la vida y rechazo al orden.⁷ En su tesis de licenciatura, Kathryn Punsly explica que la “Marca de Caín” fue inscrita por Hesse en varios de sus protagonistas y tal se veía reflejada en el rostro, campo de batalla entre el carácter y el destino. En este punto, Schopenhauer ya había hecho explícito que la esencia del hombre se manifestaba en el rostro, tanto a nivel intelectual como moral, por lo cual se podía descifrar lo que el sujeto era a partir de sus expresiones faciales; estos datos serían susceptibles de interpretación y la maestría de su manejo se iría adquiriendo en lo concreto, y era lo que se llamaba ‘fisionomía’; aunque el hombre fuera capaz de mentir, en algún momento su rostro lo desenmascararía, en especial sus ojos.⁸ Este punto enfatizado y reconstruido en las obras de Hesse parece tomado del filósofo, puesto que sus personajes muestran su ser en el rostro, junto a su destino.⁹ De aquí la relevancia que cobra la descripción facial en la que Hesse se esmeró al momento de describir a Harry Haller. Schopenhauer, por su parte, reconoció que el fruto de la vida no era la felicidad, sino la experiencia,¹⁰ la cual también se reflejaba en el rostro. En ambos se ve pues, la relevancia de la faz humana, a través de la cual el ser, la voluntad o el sino serían capaces de manifestarse.

En estos aspectos, Hesse retomó puntos medulares del filósofo alemán. Por ejemplo, aludió expresamente al físico del pensador quien, en efecto, no era muy alto, además de que vestía elegantemente, pero con ropas de modas antiguas. En el punto en que Hesse afirmaba que el lobo estepario poseía objetividad, reflexividad, pero a la par, el ánimo de quien no quería convencer, brillar ni tener razón, podríamos identificar a Schopenhauer en el momento en

⁷ Punsly, Kathryn, *The influence of Nietzsche and Schopenhauer on Hermann Hesse*, Senior Theses, Claremont McKenna College, 2012, p. 4.

⁸ Cfr. *Parerga y Paralipómena II*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 29. De ahora en adelante *PP II*.

⁹ Punsly, op. cit., pp. 6, 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

que, al parecer, se vio resignado ante la posibilidad de no recibir en vida el reconocimiento de sus contemporáneos. Resaltó especialmente de hecho de que, Haller, al igual que Schopenhauer, tuvieran una fuerte inclinación hacia el cristianismo, pese a lo cual, ambos poseían una figura de Buda, y luego intentarían, al menos en la teoría, no dañar a los otros. Veladamente, tenemos una alusión al postulado schopenhaueriano de la compasión. Por otro lado, se tipificó al lobo como burgués, como de facto el pensador lo fue, rodeado gracias a ello de importantes influencias que le otorgarían condiciones especiales para que pudiera desenvolverse y desarrollar su pensamiento: el acceso al conocimiento, a personajes claves de las más variadas áreas. Si bien Hesse no se extendió mucho en este punto, en lo que corresponde al filósofo, su contexto de hijo de un rico comerciante burgués le granjeó las libertades y posibilidades sin las cuales su actividad hubiera sido imposible, como él mismo lo reconoció en su currículum vitae y en algunas de sus notas personales.¹¹ Otros puntos en los que Hesse exployó el carácter del pensador fue resaltándolo como un sujeto afectado por la falta de amor, por la insociabilidad, la nostalgia y la inquietud, aunque a la vez, su personalidad se sentía imponente.

Haller reveló el oficio del supuesto filósofo, contra el que Schopenhauer se manifestaba en contra: un come libros. Si bien la descripción del personaje encaja con la del pensador alemán en cuanto a que fue a la ciudad de Dresde¹² para visitar su biblioteca, además de que poseía un estudio personal con obras de las más variadas índoles, Hesse, visualizó al pensador como alguien sin profesión práctica, sino más bien intelectual, cual es la filosofía, pero no obstante ese acceso al conocimiento y a personas importantes y brillantes de la época, su espíritu no parecía dispuesto a obtener lo mejor de ellos ni aceptar su influencia, sino más bien parecía quererse quedar en un estancamiento de ánimo, en una perspectiva en que todas sus facultades sirvieran a fuerzas oscuras, las del pesimismo, por lo cual se refirió a Haller como un “enfermo del espíritu, del ánimo, del carácter”. Lo concebía como un genio, pero cuyas habilidades se enfocaban, o se perdían en una vorágine que impactaba y desgastaba el ánimo, como un virus que, de a poco, fuera asesinando desde dentro a su huésped.

¹¹ Moreno, Claros, loc. cit., pp. 41-42.

¹² Ibidem, p. 215.

Luego de esto, el lobo fue descubierto como alguien que estaba en contacto constante con uno de los temas más representativos del filósofo alemán: el dolor. El lobo estepario era un genio del sufrimiento, para el que tenía una capacidad ilimitada, genial, terrible. La base de su pesimismo era el desprecio de sí mismo; hablaba sin miramientos y demoledoramente. Era a sí mismo a quien primero criticaba, odiaba y negaba. En contraposición con lo anterior, se sentía orgulloso del dolor, al que consideraba como un recuerdo de una elevada condición:

Me hizo entrar con él en su habitación, donde olía fuertemente a tabaco: sacó un libro de un montón de ellos, hojeó, buscó... -Ésta también está bien, muy bien –dijo--; escuche usted la frase: “Hay que estar orgulloso del dolor; todo dolor es un recuerdo de nuestra condición elevada.” ¡Magnífico! ¡Ochenta años antes que Nietzsche!¹³

Podemos preguntarnos, ¿por qué el lobo se despreciaba a sí mismo? Quizás aquí Hesse hubiera interpretado que la actitud y postura del filósofo frente a la vida se debía más bien a su falta de amor a sí mismo, sobre lo cual no tenemos certeza plena. O quizás, Hesse estaría pensando en la “voluntad de vivir”, a través de la cual Schopenhauer justificaría que lo “natural” era amar la vida, tender al afianzamiento del egoísmo, pero a la par, parece también haber una velada alusión a la renuncia de la “voluntad de vivir” a la “negación de la voluntad”, en el aspecto de que no se mostraba como un enamorado de la existencia y negaba y odiaba su subjetividad atormentada, aquella misma que le impedía dejarse sumergir en el *velo de Maya* de la representación. Por ello habría hecho mención a su hablar demoledor, destructor de la ilusión de la sustancialidad del sujeto, de la idea del yo que se manifestaba en él y en sus palabras. Nótese la mención, magnífica, de la referencia “¡Ochenta años antes que Nietzsche!”, por si alguna duda quedaba que Haller era el Pseudónimo de Arthur Schopenhauer, aunque no específico ochenta años antes respecto a qué tema o momento. Y, para difuminar cualquier apariencia de casualidad de que esta obra estuvo fuertemente inspirada por el pensador germano, baste mencionar aquella parte en el teatro mágico en que, después de ocurrido un accidente automovilístico en el que murieron varias personas, al acudir a ver el accidente, registraron las ropas y encontraron una cartera de piel con tarjetas, en una de las cuales se leía *Tat twam asi*.¹⁴

¹³ Hesse, op. cit., p. 11.

¹⁴ Ibidem, p. 135.

En esta obra, Hermann Hesse planteó su interpretación de Arthur Schopenhauer, personaje que tanto le produjo inspiración y atracción como cierto rechazo. Podemos estar plenamente de acuerdo en que en el interior de este pensador alemán existía una pugna interna de su ser escindido. Interpretándolo desde otra perspectiva, ¿cuáles serían esas dos naturalezas que pugnaban en el interior de Arthur Schopenhauer? Una, la del pesimista, el individuo que propugnaba por el sinsentido de la existencia y con un poderoso potencial para contagiar a otros de la misma visión desesperanzadora de la vida y del mundo; la otra, la del eudemonologista, el individuo que aceptaba que todo podía ocurrir a un sujeto, que tanto podía acceder a las más grandes desgracias, pero también a las más grandes dichas, aquel que recomendaba en sus *Aforismos sobre la sabiduría la vida* poseer un ánimo alegre, meditar sobre las propias acciones, imponer límites a la imaginación al igual que a los impulsos y sobre todo, que aconsejaba darse cuenta que el presente es lo único que se poseía. ¿Habría sido Hesse consciente de los alcances de su interpretación, en la cual ya estaba presente el eudemonologista, el hombre que se dejaría llevar por la ilusión de la vida y que luchaba por salir y vencer a la bestia, al pesimista, al destructor que no quería hacerse cargo de la responsabilidad de su existencia, sino que culpaba al mismo mundo por sus infortunios y desagrados? Quizá no; sin embargo, tenemos un importante punto de partida que quedará de referencia para enmarcar la visualización habitual de Arthur Schopenhauer, el que enfermaba a causa de la vida, y el eudemonologista, al que queremos llegar, aquel que transmutó más allá de la postura pesimista exhibida por Hermann Hesse. El escritor delató en qué punto resultaba insoportable el pesimismo a muchos, pues si bien es innegable que el mundo y la vida tienen aspectos negativos, ¿podrían negarse los positivos, teniéndolos frente a los propios ojos? El Schopenhauer que buscamos está vivo hacia *Parerga y Paralipómena I*, trabajo en el que se alcanza a visualizar el paso dado que llevó al pesimismo a su evolución.

En el capítulo 26 de *Parerga y Paralipómena II* Schopenhauer dejó algunas claves a través de las cuales podemos dar cuenta del cambio. A grandes rasgos, aquí se explicita una perspectiva eudemonologista de la existencia, la cual iremos desarrollando en este trabajo, pero donde mostró que una visión tan cerrada y ensimismada de una realidad negativa había dejado de tener pleno sentido para él y ubicaba una posibilidad de reconocer que una larga vida, con toda la experiencia que se fuera capaz de adquirir, llevaría a una visión global de

la existencia, que no necesariamente tendría que ser desoladora. El lobo estepario de Hesse fue un estadio, importante ciertamente, pero no el último de Arthur Schopenhauer.

Este trabajo intentará mostrar cómo Arthur Schopenhauer, el pesimista, sometió a su lobo interno para permitir que aflorara el hombre, el eudemonologista.

Capítulo I: Ideario schopenhaueriano

Schopenhauer es un autor que ha dado mucho qué decir desde que comenzó a ser leído. Los variados temas que estudió, aunados a su estilo, su crítica incisiva, además de su ingenio, su toque singular y su forma “pesimista” de ver la vida, le han granjeado un lugar dentro de la historia del pensamiento filosófico, aunque no se le reconozca del todo.¹⁵ Es bien sabido que este pensador ha sido catalogado como el pesimista más grande dentro del campo de la filosofía occidental, pese a lo cual resulta paradójico que alguien con la tendencia a ver lo abyecto y sórdido del mundo, enfatizara la relevancia de este tópico: ¿cuál es la finalidad de la existencia?, ¿qué tiene el ser humano de valioso mientras vive?, son algunas de las cuestiones que este pensador intentó identificar y que se retomarán en este trabajo. Sus ideas comenzaron a ser analizadas ampliamente en su tercera edad y alcanzó a vivir la “comedia de la fama”; fue objeto de variados libros y cátedras universitarias, pero, lo que más le satisfizo en su momento fue haber llegado a un público no filosófico, puesto que tocó mentes y corazones a los que otros filósofos no pudieron acceder. De los diferentes temas que estudió aún existen vetas que analizar, entre ellas, la que tiene que ver con una de sus obras más difundida entre los no filósofos y que tiene por tópico la *Eudemonología*, el estudio de la felicidad. Dicho concepto remite a la experiencia ganada a lo largo de la vida, producto de innumerables desvelos y del enfrentamiento con los dolores del vivir, la que serviría para sobrellevar la existencia y conducirla hasta su término de la mejor manera posible.

Para poder llegar a dicha veta, es necesario hacer un recorrido por su *opera omnia*. Este capítulo pretende establecer una panorámica del dispositivo teórico schopenhaueriano, lo cual nos permitirá identificar cómo se fue desarrollando su sistema y así, establecer las condiciones que nos permitan inferir cómo se fueron entretejiendo los conceptos básicos que sustentan el estudio de la eudemonología. Se hará un recorrido cronológico de las obras de este filósofo, tratando de establecer las dos etapas en que su pensamiento se desarrolló. Las etapas propuestas están enfocadas a partir de los dos grandes periodos de su vida productiva:

¹⁵ Puede apreciarse que en varias historias de la filosofía ni siquiera aparece mencionado. Luis Fernando Moreno Claros mencionó que Schopenhauer había sido un autor despreciado en los ambientes académicos y se le consideraba más cercana a la literatura, dada la facilidad con que se le comprendía, Moreno, Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer. Una biografía...*, p. 11.

el primero, su época de juventud, la cual oscila entre sus 25 y 30 años, de 1813 a 1818, el que fue partícipe de la aparición de su sistema; el segundo, entre sus 48 y 63 años, de 1836 a 1851, periodo en que su trabajo obedeció a los esfuerzos de mostrar la corrección y adecuación de sus trabajos previos, esto es, a consolidar su sistema, producto del genio de su juventud. Se procederá a resaltar lo más importante de cada obra y se enlazarán estas conforme se avance. Valga indicarse que esta clasificación no coincide con la realizada por Volker Spierling, uno de los especialistas más renombrados sobre el pensamiento Schopenhaueriano, quien trató de tres etapas del desarrollo de este pensador: Escritos preparatorios, Obra capital y Escritos complementarios.²

1.1. Schopenhauer y sus escritos de juventud

a) El inicio: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (La etapa epistemológica o sobre cómo y qué conocemos)

Esta obra corresponde a su tesis doctoral. Cuando tuvo uso de conciencia y comenzó a descubrir sus capacidades intelectuales durante su adolescencia, Arthur expresó su deseo de dedicarse al desarrollo del conocimiento. Su padre, quien era un rico comerciante y deseaba que su hijo continuara con el negocio, lo sedujo con un largo viaje por Europa, al término del cual él seguiría con el proyecto paterno de estudiar comercio; él aceptó. Luego, el padre murió y, al sentir su palabra empeñada, continuó con el proyecto trazado por su progenitor, a pesar de su desagrado. Así se encontró en un completo estado de infelicidad de 1805 a 1807, entre los 17 y los 19 años de edad. En 1807 su madre Johanna insistió para disuadirlo y, finalmente, el joven de 19 años decide anular su palabra, empeñada a un padre fallecido. De esta manera comenzó su esfuerzo para alcanzar el nivel requerido para ingresar a la universidad. Estudió intensamente latín, griego y literatura y, hacia 1809, a sus 21 años, se matriculó en medicina³ en la Universidad de Gotinga.

² Cfr. Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, España, Herder, 2010. Agregó una cuarta, Inéditos, refiriéndose a los escritos que no fueron publicados y que correspondían a lo largo de su vida, por lo cual estarían dispersos en la temporalidad de las tres etapas anteriores.

³ “Había creído que la medicina le llevaría a descubrir la raíz última de dolor humano, pero tras haberse conocido mejor a sí mismo –así lo refirió años más tarde- se inclinó hacia la filosofía”, Moreno Claros, Luis

Ahí accedió al estudio de las ciencias empíricas, lo cual, de alguna manera, lo marcaría toda la vida. Se relacionó con las matemáticas, física, química, astronomía, fisiología, anatomía, historia natural y mineralogía. En 1810 conoció a Ernst Schulze, quien hablaba de que el escepticismo de David Hume no había sido superado ni por Kant. A partir de ahí, Arthur decidió estudiar filosofía y se fue a Berlín. Como dato curioso resalta el hecho de que nunca quiso tomar el curso de teología.

De Gotinga a Berlín tuvo contacto con filósofos que serían relevantes para su sistema. Entre estos pensadores estuvieron Platón y Kant, aunque también literatos como Calderón de la Barca, Shakespeare, Quevedo, Cervantes y Baltasar Gracián. Ya en Berlín, matriculado en filosofía, asistió a cursos y conferencias sobre poetas grecolatinos, historia de la literatura griega, historia de la filosofía, magnetismo y electricidad, zoología, química experimental, física, astronomía, geognosia,⁴ psicología, anatomía del cerebro y Platón; fue alumno de maestros importantes y reconocidos como Schleiermacher, Fichte, Lichtenstein o Boeckh. Aunque no todos sus maestros cumplieron con sus expectativas, él mismo refirió esta época como de gran perfeccionamiento de su espíritu y ánimo. Ávido de saber, buscaba una explicación para el mundo, preocupación manifiesta en todos sus escritos. Su producción filosófica comienza en 1812 con la redacción de su tesis doctoral, a sus 24 años: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* sería el inicio. Así fue desarrollando sus ideas y hacia 1813 su tesis doctoral ya estaba lista y aprobada.⁵

A sus 25 años, Arthur Schopenhauer vio publicada su primera obra. En ella se asumía como el legítimo heredero de Kant, aunque haciéndole añadidos y correcciones. En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, nuestro autor dio su explicación de cómo el entendimiento humano captaba el mundo y los objetos, además de dar con las capacidades y facultades humanas involucradas en tal proceso, pues luego de analizar las posturas anteriores no había quedado satisfecho. Esta obra constituiría la base epistemológica de sus obras posteriores.

Fernando, *Schopenhauer. El reconocimiento de lo irracional como la fuerza dominante del universo*, España, RBA, 2015, p. 28

⁴ Estudio de la estructura y composición de las rocas que forman la Tierra.

⁵ Vid. Moreno Claros, *Schopenhauer. Una biografía*, pp. 117-121, 133, 180.

En el caso de este escrito, constituyó mayormente una disputa con Leibniz para establecer cómo funcionaba la “razón suficiente”. De este último pensador se afirma que cayó en cuenta de que existía cierto orden en las cosas y comenzó a plantear el término de *principio de razón suficiente*. Leibniz expresó que todo lo que existía lo hacía porque era posible y por lo tanto, todo lo que había habido y había sido se debía a una razón suficiente de existir, puesto que “nada tiene lugar sin razón [,] es el fundamento de la física y la moral”,⁶ dentro de un todo que es armónico. El principio de razón remite a todos los requisitos que algo debe cubrir para llegar a la existencia. Sin embargo, esta explicación leibniziana no satisfizo a Schopenhauer; salvo por coincidir en que las cosas requerían un fundamento o que nada era sin razón, por lo que era necesario conocer dicho principio, el resto resultó diferente. La investigación que realizó conformó su tesis doctoral. Es necesario aclarar que, desde Leibniz, el significado que tomó el vocablo “razón” poseía varias acepciones y que, de alguna manera, todas estaban involucradas, desde aludir a la facultad de conocimiento como a la explicación de las cosas:⁷

Vemos, pues, que el significado que el término “razón” conserva en su uso castellano es bastante más amplio que el de referencia a lo estrictamente intelectual, al que se reduce habitualmente. Esta amplitud es la que creo debe ser reivindicada a la hora de entender el principio de razón suficiente en sus diversas formulaciones, y en general, la filosofía de Leibniz. La expresión “nada hay sin razón” o “de todo puede darse razón” no debe ser entendida en un sentido estrecho, sino, tal y como hemos visto en el mismo Leibniz, en un sentido más comprehensivo. Por ello, dada la casi inevitable reducción de las connotaciones en castellano, quizás fuera aconsejable adoptar en nuestro idioma para el término original “ratio” la más atrevida traducción de “fundamento”. Con ello se evitarían los prejuicios racio-logicistas, y se adopta una perspectiva adecuada para establecer una taxonomía de las diversas estrategias que cabe adoptar para responder a la pregunta ¿por qué?, es decir, de los distintos modos de fundamentación.⁸

La cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer contiene esa amplitud de significados. Esto quiere decir que, al igual que Leibniz, cuando Schopenhauer hace uso del término “razón”, ‘Grund’ en alemán, refiere a un significado más amplio. Además, el término ‘Grund’ en Schopenhauer alude tanto al fondo, base, motivo, el porqué de algo o el fundamento; incluso en cuestiones gramaticales se relaciona con la razón, fundamento o significación semántica y sintáctica de las palabras, sin dejar de lado el uso racional y lógico del concepto. Digno es de resaltarse que sería justo Schopenhauer el que identificaría todas

⁶ Leibniz, *La profesión de fe del filósofo*, Argentina, Aguilar, 1973, p. 45.

⁷ Saame, Otto, *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, Laia, 1987, p. 11.

⁸ *Ibidem*, pp. 12-13.

estas cuestiones con tal vocablo, específicamente a partir de esta obra, su tesis doctoral,⁹ por lo cual, en este sentido, innovó y estableció un sentido semántico bien definido. Aunque Schopenhauer expresó que “todo el mundo habrá ya sabido antes que él”,¹⁰ refiriéndose a Leibniz y su alegría de haber encontrado la noción del principio, Saame afirmó que, si bien no fue Leibniz el primero en darse cuenta de él, sí lo fue en percatarse de su magnitud.¹¹ Ya Leibniz había conectado el principio de razón suficiente al principio de identidad y al de contradicción; de igual manera lo hizo con la moral, la existencia o los hechos y la teología, abarcando tanto lo lógico como lo metafísico y cosmológico, lo cual podía llegar incluso a la demostración de Dios, apoyado en la prueba cosmológica, porque “Dios es la razón suficiente perfecta de todas las cosas y que solo él satisface plenamente el principio de razón”.¹² Una gran diferencia entre ambos pensadores es que Leibniz concebía que obrar racionalmente era obrar libremente:¹³ concedía libertad al hombre. Por el contrario, Schopenhauer concibe la razón y la libertad de manera muy distinta, dado que la primera solo cumpliría la función de garantizar los medios de sobrevivencia, mientras que la segunda solo era posible al tomar o no la decisión sobre la realización de acciones, tal como lo desarrollaría en *Sobre la libertad de la voluntad*. El principio de razón suficiente entrañó, a fin de cuentas, la explicación de la razón o fundamento de las cosas y su estado.

Basándose en el interés antes descrito –explicar cómo y qué se conoce-, esta obra fue también un intento de buscar fama y gloria, las cuales no vería pronto. Esta tesis estuvo influida de la energía de la juventud; no manifestó su conocido “pesimismo” y tuvo tintes muy neutrales, descriptivos -debido a los afanes científicos que siempre mostró-, lo cual cambió a partir de la 2ª. edición de esta obra, 34 años después, en la que ya plasmaba su habitual práctica de atacar a otros pensadores. De esta manera, aunque ya aparece el término ‘voluntad’, *Wille*, no abordó cómo esta fuerza primigenia era causa del mal, del pecado ni del dolor del mundo;

⁹ Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998, pp. 14,23. Se le referirá con posterioridad como CR.

¹⁰ Ibidem, p. 49.

¹¹ Saame, op. cit., p. 36.

¹² Ibidem, p. 71, 72.

¹³ Ibid., p 78.

se limitó a tratar de explicar su interés fundamental: qué era y cómo se aplicaba el principio de razón suficiente,¹⁴ justificación del mundo y la manera en que se le conocía.¹⁵

Para lograr el objetivo, lo primero era determinar a qué tipo de objetos se enfocaba el principio, ya que el conocimiento no era solamente lógico. Lo segundo era considerar que, cuando se captaba el mundo, la conciencia se escindía en sujeto y objeto y luego, posterior a la captación de datos, surgiría el conocimiento, que era representación, dado por las formas preexistentes en el cerebro, el cual organizaba el mundo mediante las categorías a priori señaladas por Kant.

Una vez establecido esto, el principio de razón suficiente se dividía en 4 tipos, según el objeto. El primero era el Devenir o “Ley de causalidad”; se desarrollaba en el intelecto o entendimiento, captaba lo físico o “material” a través de la intuición empírica o percepción y su objeto era la realidad empírica; captaba causas y efectos. La segunda era el Conocer, dirigido por la razón y por consecuencia, con aplicaciones lógicas; su zona de acción era la reflexión o saber, su producto eran los conceptos y establecía generalizaciones sobre los fenómenos. La tercera era el Ser, que se desarrollaba en la sensibilidad pura a través de la intuición pura; tenía aplicación en las matemáticas y trabajaba estrechamente con las categorías de tiempo y espacio; su producto eran los cálculos irrefutables. La cuarta era el Obrar o “ley de la motivación”; se dirigía a la autoconciencia, por lo cual su campo de acción era moral; su objeto era el sujeto que deseaba y revelaba el carácter del individuo.

La conclusión que Schopenhauer estableció fue que el conocimiento al que se llegaba era una representación, esto es, una interpretación del mundo elaborada por el cerebro y captada en la forma de las relaciones que el principio de razón permitía establecer. Esta obra fue su respuesta a cómo y qué se conocía, cómo se captaba el mundo, a lo que respondería que solo era posible conocer el fenómeno, una manifestación, si no superficial, sí incompleta de lo que las cosas eran. Es importante mencionar que la concepción que Schopenhauer poseía del conocimiento era ciertamente amplia, pues abarcaba tanto la percepción, los conceptos, las

¹⁴ Es la ley que rige nuestras representaciones, es *organum* o método, en Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2009, §VII; se le referirá en adelante como *MVR I*.

¹⁵ “Sostenía que sin él sería impensable la ciencia en general, puesto que todas las ciencias se preguntan por las causas de los acontecimientos y la razón de los fenómenos”, Moreno Claros, *El reconocimiento...*, p. 29.

emociones y las relaciones puras matemáticas, pero, a diferencia de Leibniz, excluyó la libertad y el conocimiento de Dios, y con ello, la teología; Schopenhauer reclamaba a Leibniz que no hubiera incluido una metafísica que se relacionara con el principio. El maestro de Danzig estableció las facultades humanas que se relacionaban en el proceso de conocimiento a través de sus múltiples formas de procesamiento, como eran la inteligencia o intelecto, la razón y la volición.¹⁶ A cada cual le relacionaba con una actividad específica, como la percepción, la elaboración de conceptos y la captación de las emociones. Retomó las categorías kantianas de tiempo, espacio y causalidad, aunque valga decir que les dio su propio toque, incluso afirmó que Kant había cometido algunos desaciertos, como ocasionar la confusión entre los conceptos de intelecto y razón, a los cuales Schopenhauer atribuía funciones muy distintas.

Por lo antes dicho, consideraba que no era debido usar del concepto de ‘razón’ de manera tan general, sino especificar de cuál de los 4 tipos de ella se trataba. Refirió, además, que no debía usarse dicho concepto como algo indeterminado o general, pues se podía prestar a confusiones o, definitivamente, no decir nada en concreto:

Desde la escolástica, e incluso desde Platón y Aristóteles, la filosofía ha sido en gran parte un continuo abuso de conceptos generales. Tales son, por ejemplo, sustancia, razón, causa, el bien, la perfección, necesidad, posibilidad, y muchos otros (...). Tales conceptos excesivamente amplios se van utilizando después casi como signos algebraicos y son lanzados aquí y allá, con lo que el filosofar degenera en un mero combinar; es un tipo de cálculo que (...) solo ocupa y precisa facultades inferiores. Y en último término nace de aquí una simple palabrería.¹⁷

En esta última parte Arthur Schopenhauer señaló: “El mundo y todas las cosas que hay en él existen en virtud de otra cosa”,¹⁸ y esa “otra cosa” sería desarrollada en *El mundo como*

¹⁶ Tiempo después, en la segunda edición de *MVR*, en la que añadió un tomo II, agregaría una clasificación de las ciencias en base a *CR*: a) puras a priori (basadas en la razón del ser, ubicadas en la coordenada espacial del tiempo de la geometría y la temporal del álgebra y la aritmética, que se correspondían a la razón del conocer y la lógica), y b) empíricas o a posteriori, acordes al devenir o la ley de causalidad. Se despliegan en diversas variantes, como son: 1) la teoría de las causas en lo general –la mecánica, la hidrodinámica, la física y la química- y en lo especial –astronomía, mineralogía, geología, tecnología y farmacia; 2) teoría de los estímulos, en general –fisiología de las plantas y animales, anatomía auxiliar- y en especial –botánica, zoología, zootomía, fisiología comparada, patología y terapia-; 3) teoría de los motivos en general –ética y psicología- y en especial –derecho e historia-. *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 161-163. Se le aludirá en adelante como *MVR II*. Valga mencionarse que esta clasificación, tal y como él la pensó, no tiene vigencia, aunque está gradada para coincidir con la objetivación de la voluntad.

¹⁷ *MVR II*, p. 70. A esto, agréguese: “Un concepto es correcto; un juicio, verdadero; un cuerpo, real; una relación, evidente. Una proposición inmediatamente cierta es un axioma”, *ibidem*, p. 155.

¹⁸ *CR*, pp. 224.

voluntad y representación. Respecto a la razón, ya era notable cómo la había desplazado del lugar central y le otorgaba una función meramente instrumental: no era ya la capacidad que definía al ser humano, sino un mero producto del cerebro. Desafortunadamente, él mismo no seguiría su consejo, pues utilizaba el mismo término para indicar el referido a la captación de las esencias mediante el arte, datos que no estaban sujetos al principio de razón suficiente, por lo cual hubiera sido menester usar otro tecnicismo, lo cual no hizo, provocando cierta confusión.

Regresando al tema, en este punto, el inicio de su sistema, se configuraría la noción de ‘representación’. Entre sus características se incluía la escisión sujeto-objeto, que era la manera en que se captaba el mundo, cuya producción era desarrollada por el cerebro, usando mecanismos sofisticados como las categorías a priori de tiempo, espacio y causalidad, que no existían *per se* en el mundo físico, sino que estarían en el entendimiento para facilitar la percepción de los fenómenos. Años después, la representación sería definida como un complicado proceso fisiológico que se desarrollaría en el cerebro animal y del que resultaría la conciencia de una imagen dentro de este mismo órgano; esta proporcionaba un conocimiento mediato del mundo que tenía la capacidad de evocar imágenes, las que después se podían combinar.¹⁹ Schopenhauer se quedó con la división kantiana de *fenómeno* y *cosa en sí*. La representación, entonces, era la manera en que se conocía, pero no era la esencia de lo conocido, al menos no en este momento de su obra. Lo que se podía conocer tras esto, era solo una representación, mientras que la esencia resultaba incognoscible. En este punto parecía que no se había convencido del todo, pues en su tercera obra creía haber descubierto el enigma del mundo, esto es, identificar la cosa en sí con la voluntad, pero en muchos pasajes de su haber manifestó que no se podía acceder a la voluntad como tal, sino solo como fenómeno, lo cual parecía guiar a una contradicción interna dentro de su sistema. En su vejez él mismo afirmó que su conocimiento de la esencia de la voluntad era escaso, pues no era posible saber nada de lo incognoscible, que él solo había expuesto hechos del mundo.²⁰ Por lo anterior, aceptó que solo se conocían representaciones, captaciones que el sujeto realizaba del mundo exterior y cuyos datos eran organizados en el cerebro mediante categorías a priori, los que eran filtros mentales que hacían posible el conocimiento para la especie humana. Reiteramos

¹⁹ *MVR II*, p. 230.

²⁰ Cfr. Moreno Claros, *Una biografía...*, p. 326.

que el conocimiento, visto de la cuádruple raíz, no era solo conceptual ni intelectual, sino que abarcaba las emociones, las percepciones, lo abstracto y echaba mano de variadas facultades humanas como el intelecto, el raciocinio o la volición; nunca mencionó, sin embargo, a la imaginación en este proceso, aunque sí con posterioridad a la memoria. Es posible visualizar el recuento que hizo de diversas corrientes epistemológicas, desde el idealismo, el materialismo, realismo, nominalismo, empirismo y racionalismo. ¿Con cuál de ellas se identificó? Al ser partidario y admirador de Kant, en algún momento se asumió como idealista trascendental, es decir, asumió que el mundo dependía de la conciencia,²¹ pero en la evaluación que hizo de su propio sistema en *Parerga y Paralipómena I*, admitió que su sistema era un dogmatismo inmanente, es decir, que poseía tesis dogmáticas, pero que no trascendían el mundo dado en la experiencia, sino que explicaban lo que este era.²²

Veamos cuáles son algunas apreciaciones de los teóricos schopenhauerianos más sobresalientes sobre este trabajo.

Volker Sperling dejó bien en claro que esta obra era la contenedora de la teoría schopenhaueriana del conocimiento. Asimismo, explicó que esta era un desarrollo fisiológico-materialista del conocimiento, en el cual había sido planteada la génesis del conocimiento, más que la validez de este. Expuso que en el texto se habían expuesto las dos formas ya conocidas del Principio de razón, cuales eran 1) las modificaciones de los objetos de la realidad empírica que debían tener siempre una causa, 2) las interconexiones de los conceptos utilizados en los juicios, pero a la par, Arthur Schopenhauer había agregado dos formas más, como 3) la razón matemática y 4) la motivación. Todas estas formas serían realizadas en la corporalidad del sujeto, específicamente en su cerebro. Spierling realizó una interesante analogía que permite comprender los alcances de esta primera piedra del sistema. Comparó la metáfora de la caverna platónica con la conciencia, una de las funciones del cerebro y parte indispensable del conocimiento. Así como los prisioneros se encontraban atados viendo solo una parte de la caverna, así el sujeto schopenhaueriano se encontraría de por vida atado a la representación surgida dentro de su conciencia, i.e., del cerebro. Así la representación equivaldría a la “Caverna de Schopenhauer”. En general, todo proceso cognoscitivo con todas

²¹ Spierling, loc. cit., pp. 64, 68.

²² *Parerga y Paralipómena I*, Madrid, Trotta, 2014, p. 159. Se le remitirá como *PP I*.

las funciones involucradas serían actividades desarrolladas por el cerebro animal, y en nivel superlativo en el cerebro humano.²³

Los comentarios de Spierling y de otros especialistas son igualmente válidos para el libro I de *El mundo como voluntad y representación*. Safranski nos dijo que Schopenhauer revaloró al entendimiento mientras que desmitificó a la razón, ya que frente a la postura aceptada en esa época, esto es, la razón como la Facultad superior y trascendente, la que iba más allá de toda experiencia y era tenida por conciencia divina y captadora de lo a priori, Schopenhauer la había enraizado en la experiencia, en la materia, y no en el espíritu.²⁴ De acuerdo con esto, lo que el alemán hizo fue desdeificarla, le quitó su característica de *quasi sacra qualitas homini* y la redujo a una simple herramienta, otra, de nuestra especie. Esta idea tendría mayores consecuencias a partir de la tercera obra. El hombre quedaba a la deriva ya que aquello que se creía constituía su facultad principal, su esencia, la razón, la que le ayudaba a crear su destino, quedó reducida a un mero medio de conocimiento, sobre el cual comentaría en sus obras de madurez que era un simple medio de sobrevivencia del que se servía la voluntad. No debemos perder de vista el lugar central que se le fue otorgado al cuerpo en esta valoración, pues esta idea estará sumamente presente en su concepción de la eudemonología.

En tanto, Georg Simmel coincidió con Safranski al sostener que Schopenhauer había destruido el dogma de que la razón constituía la esencia del hombre. De ser la facultad rectora de la vida, de acuerdo con una tradición filosófica de más de un milenio, la convirtió en un contenido más, en un accidente que era consecuencia del querer –como veremos en *El mundo como voluntad y representación*–, por lo cual había atentado contra la personalidad y la individualidad²⁵ gestadas en occidente. Podemos apreciar, también, que nuestro pensador, con su postura epistemológica, destruyó no uno, sino dos pilares de la Modernidad: el primero, la razón; el segundo, el sujeto, al mostrar su parte frágil e insustancial.

Por su parte, Edouard Sans afirmó que el trabajo del alemán fue una descripción de algo que se le reveló, no una explicación, ni mucho menos una interpretación, con lo que el mismo Schopenhauer coincidiría. Dice que el pensador partió de la pregunta “¿qué es el mundo?”,

²³ Spierling, loc. cit., pp. 35, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 49.

²⁴ Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 220-225.

²⁵ Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Argentina, Terramar Ediciones, s.f., pp. 45, 46, 59.

a lo que respondió que era solo una representación. Le atribuyó, en consecuencia, una postura subjetivista debido a que colocó al “yo” como la base de toda experiencia,

al descansar exclusivamente sobre las bases empíricas, la metafísica es ante todo una cosmología, es decir, la ciencia de las leyes generales que gobiernan el mundo físico. Bajo este punto de vista, se manifiesta también una desaprobación inapelable sobre la teología natural, sobre el espiritualismo y el materialismo,²⁶

lo cual hace más comprensible su postura de *dogmatismo inmanente*.

Una opinión más es la de Ernst Cassirer. Este pensador enfatizó a la epistemología schopenhaueriana como tendiente al subjetivismo. Explicó que el mundo como representación era el resultado de un proceso cerebral; el intelecto se convirtió en una función del cerebro y el conocimiento cumplía una función biológica; así, el supremo conocimiento era el intuitivo, cuya base era la vida somática, no racional, del cuerpo.²⁷

¿Hacia dónde apuntaba la obra? Lo real, la esencia, la cosa en sí no podía conocerse; solo se captaba parcialmente e interpretaba, se representaba el mundo, que no era tal como se veía. Este, entonces, o lo que se conocía y/o captaba de él, no era algo sustancial, contundente, real en todo su sentido. Creyendo que era continuador de Kant, quizá fue su destructor ya que un mundo que antes tenía garantía de realidad, de objetividad, se transformó en una fantasmagoría, en algo semejante a un sueño –o en una pesadilla a partir de la tercera obra-. Al menos Descartes “pilló” a su geniecillo maligno, pero Schopenhauer le dio vida a la corrosión y al vacío teórico: el mundo era solo en la mente, pero esta era de igual manera producto de una fuerza irracional y sin sentido. Algo que resaltó fue el papel que iría adquiriendo el cuerpo, pues sin él no habría representación y, por lo tanto, tampoco conocimiento. Dejemos de lado por el momento *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

²⁶ Sans, Edouard, *Schopenhauer*, México, CONACULTA-Publicaciones Cruz, 1995, pp. 23, 24, 35, 36.

²⁷ Cassirer, Ernst, *El problema fundamental del conocimiento Vol. III*, México, FCE, 1993, pp. 492, 497, 501, 504, 512.

**b) Reafirmación de cómo conocemos, a través de la vista
(Sobre la visión y los colores, y el compromiso asumido con Goethe)**

Hasta donde se sabe, Schopenhauer se reconoció como apátrida, partidario y nunca se aceptó o concibió como romántico. Pese a ello, hay quienes afirman que sí lo fue y manifestó la impronta de su época. De esta opinión fue Safranski, quien sostuvo que, entre otras características del romanticismo, en Schopenhauer se manifestaron las siguientes: la influencia de lo oscuro, lo nocturno; pérdida de la fe; insatisfacción y rechazo hacia la razón; refugio en el arte y la autoafirmación. Adicionalmente, indicó Safranski, con Kant se había vaciado el contenido de la fe tradicional y se había producido una afirmación pragmática del sujeto, a la vez que se había desviado el interés a un mundo en sí para el sujeto, en el que este reconstruiría el mundo a partir de normas descubiertas en él, esto es, en esa época se trataba de afianzar la explicación del mundo a partir de la sensibilidad, sin que la razón quedara metafísicamente desamparada.²⁸ Con lo anterior podemos darnos cuenta de que, no obstante el afán del alemán por no deberle a nadie, su genio también es deudor de su época, al igual que de lo estudiado, lo cual el joven no pudo evadir y a fin de cuentas le influyó.

Así, en cuanto a la influencia de lo oscuro y lo nocturno, a la hora de establecer su dispositivo teórico, colocó como base del sujeto una fuerza despersonalizada, inconsciente, origen del mal, lo cual sería plenamente manifestado en *El mundo como voluntad y representación*. Resaltaba en este punto la tendencia romántica del anhelo de la unidad del cosmos,²⁹ aunque lo expresó en un principio negativo, como lo fue la voluntad. En lo tocante a la pérdida de la fe, nunca lo ocultó en su vida personal y lo dejó claro desde temprana edad, alrededor de los 13-15 años, y de igual manera en su producción filosófica, tanto en su obra capital como en la última, *Parerga y Paralipómena*, lo cual redactó así:

A mis diecisiete años, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron las miserias de la vida tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que gritaba el mundo de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos de los que me hallaba impregnado, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, más bien, la de un demonio que se deleita en la visión del dolor de las criaturas a las

²⁸ Safranski, loc. cit., pp. 92, 94, 95, 152, 153

²⁹ Ballesteros, Manuel, *El principio romántico*, Anthropos, España, 1990, p. 43.

que ha abocado a la existencia: esto era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que esto es así acabó por imponerse.³⁰

Ninguna derivación del cristianismo ni del judaísmo le satisfizo en su totalidad.

Por su parte, en cuanto a las ideas orientales, se deja ver una confusión, dada quizás por el manejo de su tiempo, ya que al parecer a veces usaba indistintamente las propuestas del hinduismo o brahmanismo con las del budismo. Sin embargo, afirmaba que de sus propuestas se derivaban las máximas de la filosofía oriental: “Si no temiese parecer vanidoso, diría que todos los aforismos y máximas dispersos en los Upanishads pueden deducirse de mi doctrina, aunque no a la inversa”.³¹ En la parte de la insatisfacción y el rechazo hacia la razón, los hizo explícitos desde su primera obra, debido a que redujo dicha facultad humana a una más, que si bien le otorgaba preeminencia a la especie, ni era su esencia ni la solución a los problemas de la existencia. De la misma manera, se refugió en lo estético y se considera que él fue el primero en otorgar tanta importancia al arte dentro de un dispositivo filosófico, aunque debe resaltarse que ya los románticos habían puesto especial énfasis en esta área,³² solamente que, mientras los primeros enfatizaban las actividades escriturales y reflexivas, Schopenhauer colocó a la música a la cabeza. Por último, de acuerdo a Safranski, estuvo la autoafirmación y, en este caso, lo fue tanto de su pensamiento y del gran ego que siempre le caracterizó, esto es, de su subjetividad.

Lo anterior tomémoslo como un preludio para la siguiente afirmación: Schopenhauer fue una persona influenciada e influida por su época, muy a pesar suyo, lo cual quedará corroborado

³⁰ Citado en Moreno Claros, *El reconocimiento...*, p. 25.

³¹ Prólogo a la primera edición de *MVR*.

³² *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987; “La nueva mitología [...] ha de surgir de las profundidades más hondas del espíritu; debe ser la más artificiosa de las obras de arte, pues debe contenerlas a todas, ser un lecho nuevo y un recipiente para el manantial antiguo y eterno de la poesía, ser incluso el poema infinito que guarda las semillas de todos los poemas”, Friedrich Schlegel, “Alocución sobre la mitología”, pp. 199-200; “En tanto no hagamos estéticas, esto es, mitológicas, las ideas, no tendrán interés alguno para el pueblo y a la inversa: en tanto la mitología no sea razonable, deberá el filósofo avergonzarse de ella. Deben, entonces, tenderse por fin la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología ha de devenir filosófica para hacer razonable al pueblo, y la filosofía ha de devenir mitológica para hacer sensibles a los filósofos, En este momento reino una unidad eterna entre nosotros. Nunca más la mirada de desprecio, nunca más el ciego estremecerse del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto del individuo particular como de todos los individuos. [...] Un espíritu más elevado, enviado del cielo, debe fundar esta nueva religión; ella será la última, la mayor obra de la humanidad”, Schelling, Hölderlin, Hegel, “El programa más antiguo del idealismo alemán”, pp. 230-231.

hacia el capítulo 4. ¿Qué tiene que ver esta afirmación con la obra en cuestión? *La visión y los colores* fue un opus que Arthur escribió para complacer y agradar al gran Goethe, uno de sus pocos ídolos.

Radicada en Weimar, Johanna Schopenhauer, madre de Arthur, se las arregló para atraer hacia sí a grandes figuras de la Alemania decimonónica. Entre aquellas luminarias se encontraba Goethe, muy famoso para entonces, el cual era asiduo visitante de las reuniones de la viuda Schopenhauer. El hombre era admirado por la madre, la hermana y el futuro filósofo. El joven no osó dirigirle la palabra al vate por 5 o 6 años; él esperaba –o deseaba– que el poeta fuera a él. Hacia 1813, en noviembre, la hermana, Adele Schopenhauer, puso en manos del inspirado de las musas una copia de la tesis doctoral de su hermano, con la cual, hacía apenas un mes atrás, había obtenido su título de doctor en filosofía. Entonces, el genio realizado se acercó al genio en ciernes; trabaron confianza y una laxa amistad.

Goethe le platicó al joven sobre su teoría de los colores, resultado de muchos años de investigación. Su intención era sentar una nueva base para la teoría cromática, con la cual, él pensaba, sería capaz de superar a Newton, quien era la autoridad en la materia. Para el filósofo inglés de la naturaleza, los colores eran una *qualitas* de la materia, esto es, exteriores y objetivos, mientras que el planteamiento del poeta, quien manifestaba afanes científicos, era que los colores correspondían a fenómenos psíquicos, subjetivos. Fueron muchas las veces que ambos charlaron sobre el tema, y fue tal el impacto que Goethe causó en el joven Arthur que, entre sus 25 y 27 años, escribió este trabajo para mostrarle que su teoría le agradaba, al igual que él.³³ Aunque el joven objetó varias cosas y esto ofendió al poeta, quien nunca le manifestó su beneplácito, Arthur logró embonar la teoría de los colores con su tesis doctoral.

Vayamos a la obra. *Sobre la visión y los colores* ve la luz en 1815, entre los 27 o 28 años del autor. En la 2ª. edición, él mismo escribió que esta obra iba más bien hacia la fisiología que a la filosofía, pues de esta última trataba muy poco. Entonces, ¿por qué mencionarla aquí? Se hace debido a que ese poco es reafirmación de lo ya había establecido en su primera obra. Aquí, explicaba un poco en su claro lenguaje algo de lo mencionado en su opera prima;

³³ Vid. Moreno Claros, *Una biografía...*, 203-207.

además, dejó manifiesto ese afán suyo de aludir al campo científico para apoyar sus ideas, lo cual constituyó una de las características esenciales de este autor; de hecho, fue uno de sus recursos más socorridos a partir de su 4ª. obra publicada. Afirmó en el tratado que el color tenía una naturaleza subjetiva, para lo cual ponía de garante a Kant, al relacionar lo cromático con las formas intelectuales del conocimiento, es decir, con la parte apriorística y subjetiva del conocimiento humano, en contraposición a las:

(...) mentes vulgares de la clase más banal se atreven incluso a negar sin miramientos la parte apriorística, y por lo tanto, subjetiva, del conocimiento humano, cuyo descubrimiento y diferencia constituyen el mérito inmortal de Kant; mientras que, por otra parte, algunos químicos y fisiólogos suponen con toda franqueza que pueden fundamentar el ser de las cosas sin una filosofía trascendental y, en consecuencia, operan torpemente con el más ingenuo realismo: sin el menor reparo toman lo objetivo como absolutamente dado y no se les ocurre tomar en consideración lo subjetivo, que es lo único en virtud de lo cual existe lo objetivo.³⁴

La introducción mencionaba que Goethe era el autor de la nueva teoría de la óptica, la cual debía suplir los “errores” de Newton. A pesar de esto, Schopenhauer mencionó que este tratado no era un mero agregado a la teoría de los colores del poeta, sino una presentación sistemática del fenómeno de los colores, debido a que el vate no tenía una verdadera teoría, por lo cual, él intentaba formular el principio en el que se basaban los datos de la vista, para así proveer la teoría que hacía falta.³⁵ Logró embonar esta exposición con *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* al afirmar que solo se conocían los fenómenos, por lo cual él haría una descripción de la teoría de la intuición empírica externa de los objetos en el espacio, a través del estímulo de los órganos sensoriales de la vista, realizada por el entendimiento. Básicamente, lo que hizo fue dar un apoyo a su primera obra al sostener que la visión y la captación de los colores eran algo subjetivo, cuyas leyes radicaban en el cerebro y, debido a que en todos los grupos humanos existían referencias a ciertos colores, como el rojo, el verde, el naranja, el azul, el amarillo y el violeta, “por lo tanto, han de ser en cierta medida, conocidos a priori”.³⁶ No agregó nada más al concepto de representación o al de conocimiento, sino solo ejemplos y explicaciones que ayudaron a redondear la comprensión de la primera obra. Por otro lado, no olvidemos que este pensador otorgó gran relevancia al cuerpo como sustrato de lo racional e intelectual, por lo que estos datos

³⁴ Schopenhauer, *Sobre la visión y los colores*, Madrid, Trotta, 2013, p. 37. Se le referirá como VC.

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³⁶ *Ibid.*, p. 69.

ayudarían a comprender otras partes de la obra, pues, salvo *Los dos problemas de la ética*, obra exclusiva sobre tal cuestión, las otras echan mano de este método: contrastar con referencias empíricas y científicas.

Schopenhauer estableció en el primer párrafo de este escrito que la captación de los colores era algo subjetivo, cuyas leyes radicaban en el cerebro. Agregó que todas las intuiciones eran intelectuales, además de que sin la percepción no se produciría el conocimiento. Era específicamente el entendimiento o intelecto, y no la razón, el que captaba las impresiones que recibía el cuerpo, y era, por tanto, el que daba paso a la relación de causa-efecto de manera inmediata, vívida y necesaria. La razón, entonces, quedaba de lado en el proceso, puesto que constituía la facultad de lo abstracto. En esta parte resonaron ecos del empirismo de John Locke, quien en la introducción del *Ensayo sobre el entendimiento humano*³⁷ ya había escrito que era la razón la que le daba su preeminencia al ser humano por sobre las otras criaturas, lo que de la misma manera afirmó Arthur Schopenhauer. Para este último, la razón proporcionaba a la especie humana ventajas como el habla, la ciencia y una visión de la totalidad de la vida a través de conceptos, de la reflexión y la creación de motivos que se mostraban a la conciencia, pero no constituía el conocimiento.³⁸ El alemán ubicó al color como una sensación específica que se producía en el ojo, lo cual le sirvió para sostener que la sensibilidad tenía su base en la fisiología y que, además, se manifestaba la reacción gracias a los estímulos recibidos y no era solo pasividad. La novedad que tenía esta obra era un pequeño agregado a la concepción de lo a priori. Esto fue que los colores también debían ser reconocidos dentro de esta clasificación, lo cual, hasta donde es sabido, no ha tenido mayor repercusión. La mención fue muy rápida y se sustentó, sin más referencias que esa, en la idea de que muchas culturas en diferentes tiempos habrían poseído las nociones de ciertos colores.³⁹ Por lo anterior, hasta este punto, el argumento resulta débil y quizás por ello mismo no haya trascendido.

³⁷ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Argentina, Aguilar, 1967, p. 25.

³⁸ “Por medio de él las sensaciones del cuerpo se convierten en punto de partida de la intuición de un mundo, al ser aplicada la ley de causalidad, conocida por nosotros a priori, a la relación del objeto inmediato (el cuerpo) con los demás objetos, meramente mediatos (...)”, Schopenhauer, VC, p. 48.

³⁹ Vid. cita de nota 36.

Por otro lado, en cuanto a la parte fisiológica, hay una evidente desventaja. Schopenhauer, quien tenía afanes científicos bien marcados, se encontraba al día en las investigaciones de sus días. Lo que él sostuvo en la parte fisiológica estaba apegado a los descubrimientos de su época; pero, la información de su tiempo ya es obsoleta, caduca, pues hablamos de los inicios de la fundamentación de las ciencias naturales en el siglo XIX. Hoy, a poco más de 200 años de su publicación, los datos sostenidos no tienen el sustento de la comunidad científica, lo cual demerita un poco el trabajo hecho y lo manda más a una referencia histórica que a una obra que se consulte por su universalidad y actualidad. Frente a esto, se aúna el compromiso que él mismo asumió frente al poeta. ¿Habría pecado de parcial Schopenhauer en esta obra? Él jamás se hubiera atribuido una posición tal, pero, podríamos pensar que sí incurrió en una falta de este tipo, pues fueron demasiados los halagos que el filósofo le hizo al vate durante toda la obra, por lo cual da la impresión de que estaba más concentrado en la lisonja a Goethe que en el hecho mismo que pretendía explicar:

El camino para el descubrimiento de la teoría misma me la abrió Goethe a través de un doble mérito: en primer lugar, el haber truncado la antigua ilusión de la errónea teoría newtoniana y restablecer así la libertad de pensamiento acerca de ese objeto”;⁴⁰ luego: “El segundo mérito de Goethe consiste en que su excelente obra ofrece en plena medida lo que el título promete: datos para la teoría de los colores”, “ahora nosotros (quiero decir, muy pocos) vemos aquella errónea teoría newtoniana completamente refutada por Goethe: de un lado, gracias a la parte polémica de su escrito y, de otro, a través de la correcta exposición de los fenómenos cromáticos de todas clases que la teoría de Newton había falseado”;⁴¹ o: “eso es lo que Goethe denomina acertadamente ‘el espectro cromático fisiológico’; también ha expuesto con gran corrección y compleción exhaustivas todos los hechos pertinentes al tema”;⁴² “con gran corrección y acierto ha dividido Goethe esas causas externas en dos clases: los colores químicos y físicos”.⁴³

Bastan esas citas para darse una idea de los halagos dirigidos al poeta. Cabe señalar que aunque la obra está plagada de cumplidos, a ningún otro humano le profesó tal respeto ni devoción como a él, al cual, por cierto, le daba trato de “Excelencia”, cuando le dirigía misivas.⁴⁴ A comparación de su habitual costumbre de descalificación, este es de los pocos vestigios en los que encontramos más halagos que denigraciones. La razón la explica él mismo:

⁴⁰ VC, p. 41.

⁴¹ Ibidem, p. 42.

⁴² Ibid., p. 64.

⁴³ Ib. p. 98.

⁴⁴ Cfr. “Correspondencia con Johann Wolfgang Goethe”, ib., pp. 123-150.

nunca rechazé a nadie, ni esquivé a quien fuera humano de mente y corazón; sólo hallé, empero, piltrafas, de mente estrecha y corazón torcido, carentes de ideales, excepción hecha de Goethe, Fernow y a lo sumo F.A. Wolf y algunos más, que, sin excepción eran de 25 a 40 años mayores que yo.⁴⁵

Debido a esto, es poco lo que se puede extraer de esta obra, así que la visualizaremos como reafirmación de su tesis doctoral. En cuanto a comentarios, la obra se publicó al español en 2013, motivo por el cual no ha habido mucho que agregar, sino que este libro no es clasificado como una de las obras filosóficas de este pensador.

A pesar de no haber tenido mucho eco, *La visión y los colores* ha recibido un par de comentarios. Schopenhauer estaría gratamente complacido de saber que este libro ha sido mencionado dentro del área científica. En una conferencia titulada “Esplendor y miserias del cerebro” impartida por el doctor Semir Zeki⁴⁶ del Departamento de neurología cognitiva de la Universidad de Londres, se indicó que las percepciones obtenidas de mundo eran producto de un cerebro particular, el cual poseía la complicada característica de producir ideales que luego no correspondían al mundo, lo que dependía en medida de la sensibilidad de cada sujeto, así como de la inteligencia, las aptitudes, los deseos, aspiraciones y otras cuestiones relacionadas, esto es, de lo subjetivo. La mención a Schopenhauer estuvo apuntalada en el sentido de que él ya había hecho explícito el papel del cerebro en la captación del conocimiento, por lo cual el reconocimiento de la participación de este órgano era obligatorio. Acto seguido, su referencia a la obra se hizo explícita al indicar que la referencia al color como algo que se encuentra en el observador y no fuera de él es un dato que estaba coadyuvando al desarrollo de las investigaciones neurológicas y del conocimiento en estricto sentido científico. Sin embargo, planteó que el trabajo filosófico quedaba incompleto, pues la formulación de estas ideas, desde esta disciplina, hacía imposibles las conexiones inmediatas entre la teoría y las investigaciones fácticas, lo cual dejaba a la filosofía aislada. Hasta aquí, la segunda obra de juventud. Pasemos a la 3ª. obra.

A pesar de que ya es una referencia explícita desde el inicio, el término de la representación, *Vorstellung*, aún no cobraba toda su fuerza. Hasta este momento de su obra, no se hubo mencionado la relevancia que después revestiría la ética, así como tampoco se hizo alusión

⁴⁵ Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*, España, Alianza, 2014, p. 71. En adelante AC.

⁴⁶ http://www.vislab.ucl.ac.uk/pdf/splendours_and_miseries_of_the_brain-es.pdf, consultado en septiembre de 2016.

al carácter moral de la existencia, que tanto resaltaría con posterioridad. Digamos que en sus dos primeras obras el filósofo alemán estuvo enfocado en lo científico y consolidando el término antes mencionado, el cual giraba en torno a lo a priori. Aquí se fundamentó la parte corporal de la representación, o, en otras palabras, la relevancia que revestiría el cuerpo en la producción del conocimiento, que fue visto como algo físico, más que espiritual o como revelación.

c) El eje del sistema: El mundo como voluntad y representación (todos los caminos llevan a la voluntad, incluso el que nos aleja de ella: La etapa metafísica y ética)

Ideó un sistema filosófico que ocupa un lugar único en la historia del pensamiento occidental debido a su peculiar carácter. Deudor de una tradición filosófica anterior y fiel a ella solo en parte, dicho sistema supone un quiebro decisivo a partir del cual nada será igual que antes. Desde Platón, las concepciones filosóficas predominantes en Occidente sostienen que el universo está regido por una razón universal y que es un cosmos ordenado; Schopenhauer trastocó esta tesis al sostener que la sinrazón, lo inconsciente, lo caótico e indeterminado imperan en el universo; que este poco tiene de cosmos ordenado y mucho de pandemonio; es decir, de totalidad cuya esencia sería la de un ser demoníaco, absurdo e ilimitado, egoísta y exento de conocimiento.⁴⁷

Pasarían alrededor de 2 años, 1818/1819, para que apareciera otro escrito suyo, pero esta ocasión, sería el principal. Luego de 5 años de trabajo, la obra capital estuvo lista cuando el autor contaba con 30 años. Salió de la imprenta los últimos días de diciembre de 1818 con fecha de 1819. En la 1ª. y 2ª. obras únicamente remitió al tema del conocimiento; en la 3ª. iría más allá: con este libro, Arthur Schopenhauer creería haber resuelto el enigma del mundo. En ella se asentaron las ideas centrales de todo su dispositivo teórico, a las cuales aludirían tanto las obras anteriores como las posteriores. Ya años atrás, en 1813, había sentido que dentro de él crecía una obra en la que la ética y la metafísica serían una unidad, lo cual plasmó en *El mundo como voluntad y representación*.⁴⁸

El mismo Arthur reconoció que era hombre de una sola idea y que en esta, su *opera magna*, se concentraría lo más deslumbrante de su genio; todo lo demás hecho por él giraría en torno a ella. Para este momento de su vida, las ideas orientales ya se habían enraizado en él, y esto se notaría a lo largo del libro. Básicamente, justificaría su postura de que el mundo en que se

⁴⁷ Moreno Claros, *Schopenhauer. Una biografía...*, p. 16.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 173, 226, 232.

vivía no era tan sustancial como se pensaba y expuso su concepción de él. El texto se dividió en 4 libros, en los cuales analizó el mundo desde 4 perspectivas. Incluso por esta unidad que él mismo pretendió darle a su sistema, hubo estudiosos importantes, hacia finales del siglo XIX que catalogaron a la filosofía schopenhaueriana como un Monismo:

Monismo significa, 1. Una unidad de la Fuente a través de la cual se traza el origen y la explicación de todas las cosas y fenómenos, ambos espirituales y materiales, 2. una unidad o principio de animación del mundo entero, el cual organiza el orden del movimiento o la mecánica de la causalidad, y 3. una unidad para su fin. Existe en todos lados el mismo propósito hacia donde tiende el desarrollo de la evolución.⁴⁹

En esta, su tercera obra, cambió el panorama por completo. ¿Qué ocurrió? Su preocupación central fue el mundo, al cual percibió como caótico, lleno de un espectáculo doloroso, sórdido, desolador que no conducía en sentido alguno al bien, la salvación ni la esperanza que se profesaba en la época, en el que no había ni el más mínimo atisbo de fe: la voluntad irrumpiría en el mundo y se transformaría en la *cosa en sí* de Kant, pero con tintes desesperanzadores. El giro, entonces, se dio hacia la esencia del mundo, tomando como base la categoría Kantiana, pero interpretada por él. En ella, el conocimiento era simplemente un medio, una ilusión y una forma de captar la “realidad”, manifestación de esa voluntad, es decir, el conocimiento se tornó insustancial. Si bien esto mismo estuvo presente en sus dos primeras obras, sería en este escrito en que lo diría con todas sus palabras. Por ello, en *El mundo como voluntad y representación* Arthur Schopenhauer ancló la metafísica de su sistema a la experiencia, a la inmanencia de la que había recubierto a la representación, por lo cual, además se daría especial relevancia a los fundamentos de la experiencia.⁵⁰

En otros comentarios, Thomas Mann aludió a esta obra como una *sinfonía en 4 movimientos*. Mediante cada uno de ellos, Schopenhauer desplegaría las facetas del cosmos que su reflexión le permitió captar. En el prólogo a la 1ª. edición afirmaba haber encontrado la piedra filosófica, además de haber creado un sistema de unidad perfecta y sostener que el fundamento

⁴⁹ “Monism means, 1. a unity of source to which it traces the origin and explanation of all things and phenomena both spiritual and material, 2. a unity or principle animating the whole world, arranging the order of motion or the mechanics of causality, and 3. a unity for its finis. There is everywhere the same goal, whither the development of evolution tends.” Carus, Paul, *Monism and meliorism, philosophical essay on causality and ethics*, New York, F. W. Christern, 1885, p. 62. La traducción es mía.

⁵⁰ Spierling, loc. cit., p. 92.

de su sistema era la filosofía de Kant. De igual manera, indicó que para entenderlo a cabalidad era necesario conocer a Platón y tener presente la sabiduría de los Vedas y los Upanishads.

En el prólogo a la 2ª. edición⁵¹ hizo explícito algo importante de su hacer. Explicó que, para él, un sistema filosófico debía contrastarse con hechos, lo cual le llevaría a redactar un par de obras en su madurez para llamar la atención de lo correcto de sus ideas, basándose en el conocimiento científico de su tiempo. En esta edición agregó un tomo más de correcciones y adiciones, debido a que se rehusó a modificar su obra de juventud.

En el libro I de su obra central trató sobre la representación vista desde la experiencia y la ciencia. “*El mundo es mi representación*”, es la primera oración. Retomó los principios establecidos en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y lo concibió como uno de los principios lógicos en el §X. Reafirmó que el mundo era solo para el conocimiento y requería solamente de un ser consciente, un animal, que ni siquiera debía ser un hombre:

Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia.⁵²

Agregó que también a los animales tocaba el conocimiento, pero que el plus del ser humano era el uso de la razón, capacidad abstracta que permitía el uso del lenguaje, la movilidad en diferentes temporalidades, la reflexión, el desarrollo de las ciencias, entre otras cosas. Sin embargo, tanto el hombre como el animal eran concebido como poseedores de conciencia. Por otro lado, este conocimiento en que se transformaban los datos del mundo tenía límites bien establecidos, lo que quedaba de manifiesto cuando la intuición llegaba a un punto indemostrable y se hablaba, por tanto, de las *qualitates occultae*, esto es, la representación o el conocimiento del mundo, el cual no era capaz de llegar a la esencia de las cosas. Es

⁵¹ En esta edición incluyó otro tomo que resultó más grande que la obra original y son notas y agregados a esta. Si la traducción al español está centrada en la obra original, solo se titulará *El mundo como voluntad y representación*, como es el caso de la manejada por editorial Porrúa, traducida por Eduardo Ovejero y Maury; si se trata la traducción de los dos tomos, llevará, además del título de la obra, la referencia I y II, cual es el caso de la edición de Trotta, traducida por Pilar López de Santamaría. En este último caso, el vol. I es la obra original y el II el de notas y agregados que, valga decir, son fragmentarios en el sentido de que no se tratan todos los temas, sino que son consideraciones que en su momento Schopenhauer contempló como necesarias o le quedaban por decir sobre alguno de los temas expuestos.

⁵² *MVR I*, pp. 78-79.

necesario reiterar que de 1813 a 1818 las ideas orientales ya le habían influenciado y se les mencionó desde este capítulo: “Los Vedas y los Puranas no conocen mejor comparación ni usan otra con más frecuencia que la del sueño para expresar el conocimiento del mundo real, al que denominan «velo de Maya»”.⁵³ Esta última influencia mencionada llevaría a que sus planteamientos epistemológicos adquirieran tintes metafísicos, lo cual también implicó que el conocimiento fuera visto como parcial e incompleto, ya que no era capaz de dar cuenta del mundo, sino solo de su apariencia. La consecuencia de estos planteamientos fue que todo lo relacionado con el tema, como son la inteligencia, la razón, la lógica y lo que a estas áreas perteneciera, se volvió endeble. Todo lo que “enseñoreaba” al ser humano pasó a ser insustancial. Su tesis doctoral quedó subsumida en este libro, solamente que agregó las referencias a las doctrinas orientales y comenzaba a aparecer otra perspectiva que llevaría a la ética y a la significación moral del mundo, apenas unos pocos años después. Nótese que ya comenzaba a hacer referencia a la alteridad, como los animales.

Destaca en el libro I:

*El mundo está hecho para ser conocido, para ser representado por un sujeto,

*Tal cosa como la realidad absoluta no existe,⁵⁴,

*Intelecto o inteligencia y razón no son lo mismo –ya lo había mencionado en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*-,

*Los animales también poseen intelecto o inteligencia, ya que como los hombres intuyen, perciben y conocen el mundo,

*La representación es la otra cara de la voluntad; la representación es como un “ensueño”, el velo que *Maya* lanza para hacer que el hombre vea y crea que la multiplicidad es real; en este postulado ya se había dado el viraje hacia las religiones orientales,

*La ley de causalidad determinaba el momento y lugar en que un estado de la materia debía producirse,

⁵³ Ibidem, p. 65.

⁵⁴ *MVR II*, p. 31. El realismo no es viable ya que se trataría de un objeto sin sujeto; la disputa existente entre el materialismo y el idealismo era por la aceptación o negación de la existencia independiente de la materia, Ibidem, p. 40. La materia era simplemente el soporte de las *qualitates occultae* y es a la vez correlato del intelecto, Ibid., p. 44.

*El idealismo era lo verdadero, puesto que más allá de la conciencia, del sujeto y lo subjetivo, no había certeza inmediata.⁵⁵

A pesar de retomar la primera de sus obras pocos años después para elaborar la redacción de *El mundo como voluntad y representación*, las ideas orientales ya habían echado raíces en sus pensamientos y desde el libro I esto se hizo patente. Es hasta este momento que el término ‘Representación’, *Vorstellung*, adquirió el pleno sentido que se conoce en este autor.

Por su parte, Volker Spierling resumió el contenido del primer libro en unos pocos temas. Estos fueron: el mundo como representación, el cuerpo como el objeto inmediato, la antinomia de la capacidad de conocimiento, la concepción idealista, el conocimiento de lo intuitivo y lo abstracto, la imperfección del intelecto y la concepción de la metafísica schopenhaueriana. Schopenhauer mencionó abiertamente su metafísica: el mundo es voluntad y la dividiría, posteriormente, en tres rubros: metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello y metafísica de las costumbres.⁵⁶

En lo que respecta al libro II, este tiene como punto de apoyo la metafísica en sentido general, es decir, como orden universal mediante el cual se puede descubrir el orden el cosmos; de ahí el enfoque hacia la ciencia. En él quiso describir cómo la voluntad, base de todo lo existente, se materializaba, se convertía en fenómenos. La representación no era la *cosa en sí*; esta seguía siendo un misterio. Frente a esto, ni siquiera la ciencia podía acceder a esa incógnita, ya que no era capaz de conocer la esencia de los fenómenos, mucho menos desde fuera.⁵⁷ Así, el único plano accesible a través de las facultades humanas era el de la representación, la voluntad objetivada.

Esta fue descrita como una fuerza ciega, inconsciente, universal y omnímoda, existente en un plano metafísico y que, para experimentarse, se “objetivaba”, esto es, se materializaba e iba creando a la par lo que existía: primero, las Ideas Platónicas, que correspondían a la esencia de las especies de lo que existiera con posterioridad en el mundo físico;⁵⁸ le siguieron

⁵⁵ *Ib.*, p. 33.

⁵⁶ Spierling, loc. cit., pp. 61-62, 86, 90, 91.

⁵⁷ *MVR I*, §XVIII.

⁵⁸ No quedó claro, sin embargo, el proceso que seguía la voluntad, ni tampoco cómo se materializaban las ideas en la materia, al menos no en su obra capital.

las fuerzas primordiales de la naturaleza o *qualitates occultae*, las cuales controlaban y ordenaban el cosmos, como la gravedad; después aparecía el mundo inorgánico, seguido de las plantas, los animales y al final, el hombre. Esta fuerza era lo que impulsaba a la vida, pero era ciega, irracional, inconsciente, aunque una vez que se desplegara en un sistema nervioso, haría surgir la conciencia y con ella, la representación; surgiría el mundo como conocimiento que, por tanto, no existía previamente.⁵⁹ Para sostener su vida material, la voluntad debía alimentarse de sí misma, ya que todo era ella, y se desataba una guerra cósmica sin cuartel, en la que unos seres avasallaban a otros y los convertían en su alimento, mostrándose la fase más cruenta de esta fuerza: el egoísmo; devorar o ser devorado. Sin embargo, sería hasta la llegada del ser humano cuando se captaría el fatuo espectáculo en todos sus matices y de igual manera una de las características consustanciales a la existencia: el dolor. A pesar de su desarrollo, la vida humana nunca perdía su esencia, solo se sublimaba, pero lo que separaba definitivamente al hombre del resto de lo existente no era la conciencia –los animales también la poseían–, sino la razón, el uso de una facultad abstracta que le facilitaba hacer generalizaciones del mundo y propiciar desarrollos como el lenguaje, la ciencia y otros. El cuerpo se convirtió en el umbral entre la representación y la voluntad, entre el *fenómeno* y *la cosa en sí*. En su paso del plano metafísico al físico, la voluntad se desplegaba en múltiples formas, pero no dejaba de ser ella misma. A cada paso que avanzaba, iba creando y sofisticando la individualidad, hasta que, llegado el hombre, tantas multiplicidades producirían la apariencia de que todo era distinto, único y exclusivo, para que se pudiera dar este eterno y horrendo devenir, creando la apariencia de multiplicidad, a lo cual refirió con el término medieval de *principium individuationis*, o el hindú *velo de Maya*. En este sentido, el término ‘*Representación*’ ya aludía a algo tenue, ilusorio, umbroso que, si bien era una manifestación de la voluntad, no era ella. Lo anterior se complicaba cuando hacía su aparición el carácter que en cada sujeto era distinto, único y previamente fijado al nacimiento:

Pues, dado que todo cuerpo ha de ser visto como fenómeno de una voluntad, pero la voluntad se presenta necesariamente como una aspiración, el estado originario de todo cuerpo mundano

⁵⁹ Sería hasta *Parerga y Paralipómena II* que establecerá 4 niveles en la jerarquía de la objetivación de la voluntad: Ideas platónicas, fuerzas de la naturaleza, mundo animal y humanidad; cfr. Cap. 6, *PP II*.

aglomerado en una esfera no puede ser el reposo sino el movimiento, el esfuerzo hacia adelante en el espacio infinito, sin descanso ni fin.⁶⁰

La voluntad era todo, el mundo, la vida, los fenómenos, el hombre, el mal y el dolor; vivir era sufrir. Valga señalarse que todo esto ocurría en un cuerpo.

Del libro II se pueden resaltar las ideas:

- *Cuando la voluntad se manifiesta en la materia, se dice que se “objetiva”,
- *La primera objetivación de la voluntad, que sin embargo no es representación y tampoco se plasma en la materia, son las ideas platónicas, modelos de las cosas que después existirían,
- *Ya en el mundo físico, la voluntad se “encarnaba”, se materializaba desde las fuerzas naturales hasta llegar al hombre, en el que cobraría conciencia,
- *La conciencia estaba anclada a la representación, la que únicamente se daba en los animales, incluido el hombre, por poseer un cerebro,
- *Se creaba la apariencia de la multiplicidad, en la que la voluntad se manifestaba de una y mil formas, todas distintas, pero, al no haber más que ella, se devoraba a sí misma, ocasionando mal y dolor a los seres individuales que ella creaba.

Spierling sostuvo que el segundo libro de *MVR* permitía conocer las complejas ambivalencias del sistema, las cuales eran amplificadas en tanto que se reforzaban cada vez más las consideraciones fisiológicas y materialistas de sus planteamientos en torno al tema del conocimiento. En este abordó el concepto de voluntad, la identidad de la voluntad con el cuerpo, la primacía de la voluntad en la autoconcepción, la objetivación de la voluntad, las ideas platónicas, la lucha en la naturaleza, características de la voluntad de vivir, y el pesimismo.⁶¹

Posteriormente, el libro III se enfocó a lo estético. Se planteó que el ser humano poseía la capacidad de trascender el fenómeno y acceder a las ideas. Ellas eran el modelo de las cosas que existirían; eran el primer despliegue u objetivación de la voluntad y en ellas se manifestaba lo que cada cosa era. El genio era aquél que podía acceder a ellas quien, por un excedente en su capacidad de conocimiento, aunque sin señalar de cuál tipo de los 4 tipos o sin agregar un quinto, podía dejar la voluntad de vivir en suspenso y tender a observar los

⁶⁰ *MVR I*, pp. 202-203.

⁶¹ Spierling, *op.cit.*, pp. 60,62.

fenómenos sin perseguir nada de ellos, a lo cual se denominó *contemplación pura*, mientras a quien accedía a esta se le nombraba *sujeto puro de conocimiento*. Este individuo “abría ventanas” para aquellos que no poseían la habilidad. Nuestro filósofo estableció después una jerarquía de las artes, comenzando desde la arquitectura, cuyo objeto era lo más bajo en la escala física –las fuerzas naturales como la gravedad-, pasando por la pintura, la poesía y la tragedia, que reflejaban el carácter del hombre y su destino, hasta llegar a la música, la cual mostraba a la voluntad sin intermediarios. Lo que más resaltó de este capítulo fue que ya se anunciaba la primera vía de negación de la voluntad, pues era a través del arte que se podía conocer el mundo, pero alejados del dolor que le era consustancial; el arte mostraría un camino por el cual se podía ser arrancado de la individualidad y el egoísmo, mientras se accedía al conocimiento de las esencias de las cosas. Lo desafortunado: el arte era una vía momentánea, no un escape definitivo al dolor de vivir. Como tal, el conocimiento era instrumental, abstracto y dependiente del principio de razón en sus cuatro formas. Por lo tanto, ese “conocimiento” de las esencias no era del mismo tipo que el racional y tampoco estaría sujeto al principio de razón suficiente. Ciertamente aquí Schopenhauer nos dejó un conflicto, pues no específico qué estaba entendiendo por conocimiento en este sentido. Lo anterior quiere indicar que no es claro si el conocimiento estético estaba supeditado al principio de razón suficiente, esto es, si estaba subsumido bajo la perspectiva de la sobrevivencia, o no; sin embargo, asumir lo estético bajo el yugo de las cuatro raíces del principio de razón suficiente sería negar toda la libertad que se le estaba atribuyendo; no sería posible. De aquí, entonces, el conflicto estriba en que usó la misma tipificación, ‘conocimiento’, para nombrar cosas muy distintas, práctica que era habitual en el autor, como hizo igual al usar los conceptos de genio o demonio, por ejemplo. Usó el mismo nombre que para el racional, el matemático y el volitivo, pero no indicó suficientemente su ruptura con el conocimiento de tipo artístico, que no se relacionaría con ninguna de las 4 raíces del principio de razón suficiente.⁶²

⁶² Quizás hubiera sido mejor no usar el término de ‘conocimiento’ que, a final de cuentas, evoca los procesos racionales con lo que esta parte de la obra no está emparentada. Si bien es cierto que Schopenhauer marcaba 4 tipos de conocimiento en su cuádruple raíz, entre los que se cuentan el intuitivo, el conceptual, el matemático y el emocional, ciertamente es difícil distinguir uno de otro sin remitir al conceptual-racional. Además, este tipo de conocimiento no se relacionaría con ninguno de los cuatro anteriores, puesto que no estaría dentro de la representación, sino en un nivel previo.

En este libro podemos destacar:

*El sujeto tiene acceso cercano a la esencia del mundo, pero no es por medio de la representación, sino de las ideas, que son un nivel previo al mundo físico, y como tal, no se conocen racional o conceptualmente, sino que se intuyen, y en este sentido se conocen,

*Dejar de lado los intereses vitales y egoístas podría transformar a los individuos en puros sujetos de conocimiento, esto es, dejar que las cosas se manifestaran, perdiéndose en su contemplación, lo que daba acceso a las ideas,

*El genio era el sujeto puro de conocimiento, quien abriría ventanas hacia el plano espiritual de las ideas, mediante las obras de arte,

*El arte trataba de la esencia del mundo, pero lejos de los peligros, dolores e incomodidades que el vivir podría causar, aunque, desafortunadamente, no era una salida permanente al mundo como representación, ni siquiera para el genio.

Los puntos clave fueron: el conocimiento de las ideas, el sujeto puro de conocimiento, el arte, la genialidad, el genio, el sufrimiento, el goce estético, lo sublime, lo bello, la tragedia y la música.⁶³

Finalmente, el libro IV fue un esbozo de la esencia del hombre y cómo podía alcanzar lo más sublime de su existencia a través de sus acciones: la negación de la voluntad de vivir. Su enfoque fue la ética y Schopenhauer pretendió encontrar aquí la base de la filosofía, el arte, la salvación y la santidad. Se dio el giro definitivo al interés que primó en Schopenhauer. Sobre este aspecto, Paul Carus, a finales del siglo XIX, opinó: “La ética es la piedra de toque de cualquier filosofía, por la cual uno puede medir con precisión su profundidad, su validez y su practicabilidad.”⁶⁴

En esta última sección se preocupó por la significación moral de las acciones humanas. Al momento de nacer, sostenía, ya se estaba condenado a morir, motivo por el cual las creencias eran tan relevantes para darle sentido a las propias acciones, y con ello, a la propia vida: ética y metafísica se apoyaron. En otras palabras, la metafísica descrita, si correspondía efectivamente a la realidad, debía traducirse en acciones.⁶⁵

⁶³ Spierling, loc. cit., p. 62.

⁶⁴ “Ethics is the touchstone of any philosophy by which one may gauge its depth, its validity and its practicability”, Carus, loc. cit., p. 64. La traducción es mía.

⁶⁵ Rodríguez Aramayo, Roberto, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza, 2001, p. 59.

La voluntad de vivir que habría en cada uno le hacía naturalmente egoísta y temeroso de la muerte, dado que esto implicaba que el fenómeno desapareciera. Asimismo, el sujeto era guiado por el impulso ciego a la vida, el que estaría anclado en cada uno a través de los genitales y serían manifestaciones del instinto sexual. Pasando a la vida colectiva, social, no habría mayor diferencia sino en el medio, pues de igual manera había una lucha constante, de la cual surgirían el dolor y el vasallaje; el afán de sometimiento se sublimaba. El mismo Estado era una forma de apaciguar y limitar los egoísmos individuales, a pesar de lo cual se daría el sufrimiento en múltiples formas, ya fuera como carencias, preocupaciones, necesidades o hasta aburrimiento, y la única forma en que podría desaparecer sería la muerte.

No obstante, a pesar del dolor y el egoísmo, el hombre se podía alejar de las vías “comunes” de existencia, y en su carácter ya estaba fijada esa posibilidad. El propio carácter ya estaría definido, solo habría de ser identificado al reconocerse en las propias acciones, y esto evitaría algunos dolores en la vida. Habría individuos que seguirían los linderos de la voluntad sin dilación, pero existían otros que rechazarían esa vía. Paradójicamente, el conocimiento en sus 4 variantes era algo secundario, instrumental, pero abría la posibilidad de que el sujeto llegara a la negación de la voluntad, de su voluntad de vivir, al frenar su impulso y no dejar que cosas exteriores se convirtieran en un incentivo o motivo para su querer. Al negarse a seguir los impulsos se estaba en la posibilidad de rasgar la apariencia y acceder a información relevante, cual era que la esencia estaba en todo y era la misma en todo. De esta manera, el egoísmo y el principio de individuación comenzaban a perder su sentido, su fuerza, su apariencia de multiplicidad. Se visualizaron otras vías de negación para la voluntad: el ascetismo o ascética y el dolor. En cualquiera de los casos, el esfuerzo y el afán de sometimiento y negación de la voluntad eran constantes, debían serlo, pues una debilidad o un fuerte motivo podían guiar al sujeto nuevamente al egoísmo y todo el trabajo hecho se vendría abajo. Este impulso que guiaría a aquietar la voluntad nacería de la esencia del mismo individuo, cuya fuente era esta misma fuerza que se contradecía. Cuando esto ocurriera, el resultado sería una simpatía con tendencias universales y asumirla produciría ecuanimidad, paz y cierta alegría. Digno de destacarse es el dato de que las acciones humanas poseerían para este autor misterios insondables e inexorables, ligados a la necesidad metafísica humana y con posibles respuestas a través de la religión y la filosofía. Esta última, por su parte, interpretaba el mundo y lo daba a conocer por medio de conceptos claros y precisos, mientras

que las religiones equivaldrían a versiones metafóricas de una verdad que trascendía el entendimiento humano, pero si se trataba, en este primer caso, de buenas respuestas, el hinduismo, el budismo y el cristianismo primitivo cumplían con el requisito, de acuerdo con Schopenhauer. Solo unos cuantos podían escapar del influjo egoísta y avasallador de la voluntad de vivir, y serían ellos los que labrarían la vía del ascetismo.

En este último libro se hizo patente la mayor preocupación de Arthur Schopenhauer: ¿cómo darle sentido a la existencia sin perderse en el vaivén del devenir y no siguiendo meramente los propios impulsos ciegos y egoístas? La respuesta fue que, a través de la propia conducta, tratando de evitar que cualquier motivo incitara el propio egoísmo e instintos y decidiendo contener las propias acciones en perjuicio de otros. La clave era el autoconocimiento, saber quién era cada cual y reconocer si se tenía esta vía al alcance. El mismo conocimiento con todo y el principio de razón suficiente, con todas las representaciones que producía, debía servir a este fin, que era evitar el dolor del mundo, pero primero habría de tomarse conciencia de que este era el objetivo perseguido. ¿Cómo hacer que el presente, tiempo de la vida, fuera un instante que valiera la pena? Lo sería si se decidiera someter y negar la voluntad.

Las ideas centrales fueron establecidas:

- *Todo era voluntad, sufrimiento; todo estaba regido por ella,
- *Esta fuerza era ciega, origen del caos, irracional, incontrolable, pero a la vez era afán de vida que se manifestaba en todo, por lo cual se temía a la muerte,
- *No obstante, la voluntad producía el conocimiento, el cual influía en la conducta, y a través de este se podía negarla (sin embargo, Schopenhauer no mencionó bajo cuál de las 4 formas de conocimiento era posible esto, o de qué tipo de conocimiento se trataba),
- *El presente era el tiempo de la vida,
- *El tope de la jerarquía de lo existente estaba constituido por el ser humano, en quien la conciencia alcanzaba su más alto grado al existir el uso de la razón,
- *El ser humano era el único que podía redimir la creación,
- *Era posible separarse de la voluntad y anularla, en el sentido de no permitirse desear,
- *La esencia propia quedaba fijada en el carácter, el que se manifestaba en las acciones,
- *Se llegaría al autoconocimiento por medio de la experiencia,

*La libertad era la negación de la necesidad y solo la voluntad sería libre, por lo cual, la libertad era solo aparente: el sujeto actuaría necesariamente,

*El tedio era otra forma de sufrir,

*Varias religiones orientales ya habían desarrollado esta sabiduría, como el brahmanismo o el budismo,

*Las acciones humanas poseían misterios inexorables, esto es, las acciones de los hombres no siempre obedecerían a la razón.

De manera concentrada, el 4º. libro trató de la filosofía, la teoría y la práctica de la santidad, la muerte, la libertad de la voluntad, la existencia del individuo, el dolor, la nulidad de la vida, el optimismo y el pesimismo, el bien y el mal, la conmiseración, la negación de la voluntad de vivir, el nirvana, la nada. Digno de enfatizarse fue el hecho de que, a partir de este momento en la obra de Schopenhauer, la pregunta por el origen del mal se elevaría al cuestionamiento por el objetivo y finalidad de la voluntad de vivir.⁶⁶

Con esto termina *El mundo como voluntad y representación*. Los pensamientos desarrollados por el autor, tomando en cuenta que esta fue su obra cumbre, llegaron a su lugar definitivo: ¿cómo vivir en un mundo que es dolor, sufrimiento, destrucción y donde todos vamos encaminados hacia la muerte desde el nacimiento? ¿Cómo hacer que ese instante valiera la pena? Schopenhauer creyó haber resuelto el enigma, pero, a decir verdad, dejó muchas incógnitas. Las obras posteriores se apoyaron en lo dicho aquí, pero buscando el sustento de los descubrimientos científicos y explicaciones que él pensaba, ayudarían a una mejor comprensión de su sistema. La satisfacción de haber culminado este trabajo le llevó a expresar las siguientes líneas:

*Versos desvergonzados*⁶⁷

De dolores largamente guardados y hondamente sentidos
Se elevó desde dentro de mi corazón.
Mucho tiempo me he esforzado por mantenerla:
Pero sé que al final lo he conseguido.
Haced, pues, los gestos que queráis
La vida de la obra no la haréis peligrar.
No podéis estorbarla ni jamás aniquilarla:
La posteridad me erigirá un monumento.

Todos los elementos fundamentales fueron establecidos en esta parte de su obra, la de juventud. Contamos con una versión completa y definida de los conceptos de *voluntad*,

⁶⁶ Spierling, op. cit., p. 62, 105.

⁶⁷ Versos compuestos en el viaje de Nápoles a Roma en abril de 1819, después de la publicación de *MVR*; *PP II*, p. 670.

representación, conciencia, principio de individuación, voluntad de vivir, dolor, contemplación pura, sujeto puro de conocimiento, genio, negación, egoísmo, ascetismo y tedio. Todos ellos conjugados nos arrojaron la visión del mundo que le granjeó a nuestro autor el título de pesimista que hasta la fecha le persigue. A la edad de 30 años el sistema de la voluntad ya estaba configurado y terminado. Lo que vendría después no alteraría los planteamientos sustanciales, salvo, quizás, la eudemonología, como veremos en el capítulo II. El viraje ético fue realizado y aunque en algunas obras posteriores se acercó nuevamente a lo científico, sin duda predominó el tema de la conducta humana.

1.2. Schopenhauer y sus escritos de madurez

(Etapa de consolidación)

Después de escribir su opera magna, Arthur Schopenhauer siguió estudiando, investigando y viajando. Pese a sus intentos de integrarse a la vida universitaria y social de su época, la única manera en que esto le fue posible, dado a que esta oportunidad se le negó como él la deseaba, fue mantener contacto con su entorno y coetáneos vía el estudio y la lectura de lo que circulaba en la época, lo que procuraba hacer de manera cosmopolita, pues leía periódicos, revistas, libros, reportes, etc., sobre las más variadas fuentes, entre las que se contaban la literatura, la filosofía y la ciencia como sus disciplinas preferidas. No se convirtió en la persona importante que deseaba ser; insistió por algún tiempo en la docencia, deseando competir con Hegel. Su nombre siguió apareciendo en la universidad de Berlín, incluso más allá de que su expectativa docente desapareciera: fue solamente una sombra en la oscuridad. Luego de aproximadamente 18 años de la 1ª. edición de *El mundo como voluntad y representación*, su tercera obra, publicó la 4ª.,⁶⁸ titulada *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Después de su libro central, el resto de su hacer lo destinó a tratar de fortalecer su sistema. Para este momento contaba con 48 años y un ego destrozado debido a la fama que se le había negado; sin embargo, siempre manifestó su expectativa, por no decir esperanza, de que algún día se le reconociera. El periodo de producción madura se dio entre 1836 y 1851, abarcando

⁶⁸ Recordemos que *Sobre la visión y los colores* contiene un poco de filosofía, por ello se está considerando aquí. Como trabajo no filosófico tenemos la traducción de *El Oráculo, manual y arte de la prudencia*, de Baltazar Gracián, del español al alemán, en 1825.

desde *Sobre la voluntad en la naturaleza* hasta *Parerga y Paralipómena*, entre sus 48 y 63 años. Desde este tiempo y hasta los 72, edad a la que falleció, su actividad consistió en hacer revisiones de sus trabajos y preparar la segunda edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1854), la tercera de *El mundo como voluntad y representación* (1859) y la segunda de *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1860). Esta segunda parte de su hacer correspondería a los intentos de justificar su sistema de manera fáctica, contundente y con información externa a la filosofía. Reiteremos la característica predominante de los apoyos de Schopenhauer, como lo fue el uso de datos científicos, ya que no quería que su pensamiento fuera pura especulación, sino que buscaba sustentarlo en verdades comprobadas para demostrar lo indubitable de su doctrina. Si bien es un rasgo distintivo desde sus inicios, en esta segunda etapa de su obra se agudizó, ya que buscaba disipar cualquier duda y más bien quería apoyar lo que ya había sostenido, tratando de mostrar que, si venía de fuentes ajenas a la filosofía, era porque estaba plenamente en lo correcto, puesto que había recibido su corroboración.

Este es el periodo de consolidación. A esto, agreguemos que tuvo una vida longeva, cómoda ciertamente, además de bastante tiempo, ocio suficiente, como para poder disfrutar de todo lo que había escrito; se leyó y releyó y tuvo la fortuna de llegar a la vejez, disfrutando, si no nos engañó respecto a su apreciación de la vejez, del momento de la vida en que las ideas están bien centradas y no hay ya nada que alterara el ánimo, esto es, vivió su momento de mayor lucidez y pudo evaluar su trabajo ampliamente. Imbuido en este espíritu, Schopenhauer escribió las dos siguientes obras.

**a) La voluntad confirmada por la ciencia: Sobre la voluntad en la naturaleza
(Porque la vida se manifiesta a toda costa, o la consolidación de la metafísica)**

Dicha obra constituyó una extensión del libro II de *El mundo como voluntad y representación*. Aportó ejemplos para apoyar su metafísica, mostrar su verdad y vigencia (todo es voluntad y todo lo que existe es su objetivación o manifestación), y la ciencia de su

tiempo le aportó pruebas empíricas para demostrarlo.⁶⁹ Sostenía que la naturaleza era de igual manera una expresión de la voluntad, por lo cual al estudiarla, la ciencia revelaba los mecanismos de la manifestación de esta fuerza. No obstante, creía que siempre había un límite para las facultades cognoscitivas, y era justo ahí donde se hacía patente la conexión con la metafísica y el predominio de una fuerza abstracta, impalpable, a la cual denominó ‘voluntad’. Los datos aportados contribuyeron a mostrar la verdad y exactitud del sistema schopenhaueriano, según su autor.

Este libro fue el resultado de su estudio en varias ciencias. La obra comenzó con un prólogo, el cual contenía una crítica al materialismo y a la filosofía universitaria, en una queja abierta contra Hegel. Aquí recomendó que se estudiara a Kant y a él mismo. Le siguió una introducción, en la cual sostenía haber recibido confirmaciones empíricas de su metafísica: la voluntad era el principio de todo y así, no dependía en nada del conocimiento; por el contrario, lo condicionaba. Sostenía que en el punto en que la ciencia ya no podía ir más allá, la metafísica se hacía patente y en ella estaban enraizadas nociones como las de *fuerza natural*, *fuerza vital o impulso creador*, todas ellas referidas al poderío e inexorabilidad de la naturaleza, que era manifestación de la voluntad. De esta manera, se daba un encuentro inevitable entre la física y la metafísica. Sostuvo que el sistema filosófico que lograra llevar

⁶⁹ “The answer may not be too complicated. Young Schopenhauer concluded his mayor work very early in his career. It is a lucid explosion that draws from many of his prior experiences, his admiration for Kant, and his intense search for an all-encompassing philosophical thought. In a few hundred pages, Schopenhauer attempted to establish the complete topography of existence from diverse viewpoints. There was no space for lengthy drifts off the subject at hand. As such, Schopenhauer presented the fundamental expression of an interpretation that went beyond the mere bounds of one topic. His philosophy covers the entire geography of existence without, at that time, detailing every bit and piece (...). He spends more than twenty years assembling and surveying the advances of Science, so that he may legitimize his interpretation of the world.” “La respuesta no puede ser complicada. El joven Schopenhauer concluyó su trabajo más grande muy temprano en su carrera. Es una lúcida explosión que dibujó a partir de muchas de sus experiencias previas, su admiración por Kant, y su intensa búsqueda de un pensamiento filosófico que lo abarcara todo en su totalidad. En unos cuantos cientos de páginas, Schopenhauer procuró establecer una topografía completa de la existencia desde diversas perspectivas. No había espacio para largas divagaciones sobre el sujeto a la mano. Como tal, Schopenhauer presentó la expresión fundamental de una interpretación que fue más allá de los límites de un mero tema. Su filosofía cubre la geografía entera de la existencia sin, al mismo tiempo, detallar cada espacio (...). Él gasta más de veinte años ensamblando y examinando los avances de las ciencias, para que pueda legitimar su interpretación del mundo.” Pérez Trujillo, Axel, *The strange case of 19th century vitalism*, en *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía, II Época, N° 7, 2012, p. 68. La traducción es mía.

esto a términos claros y concisos, el que recibía una fuerte comprobación de su verdad y exactitud, ese era el correcto. Por supuesto, hablaba del suyo.

La obra constó de 8 capítulos.⁷⁰ A cada uno correspondía un área de estudio diferente, una tesis y ejemplos recientes de su época que apoyaban la propuesta, y, para su sorpresa, encontró alusiones a la voluntad, en el sentido en que él la manejaba, en científicos que jamás habían oído de él, según lo cual, su descubrimiento metafísico era correcto y venía de un área que no era la filosofía, esto es, su teoría había sido corroborada, de ahí su alegría. Ahora, Moreno Claros nos mencionó de manera muy precisa los estudios que el joven Schopenhauer había realizado en la universidad; sabemos que tomó cursos de fisiología, pero nunca de

⁷⁰ Existe una gran desventaja al aludir al conocimiento científico y es que, al modificarse los primeros postulados, ya fuera por inexactitud o equívoco, o por nuevos descubrimientos, el sustento que brindaban, se esfumaba. Desafortunadamente ese es el inconveniente de esta obra. No obstante, hay una gran ventaja y es que luego de 180 años de su publicación –esto se escribe en 2016–, sus postulados metafísicos pueden considerarse vigentes, y lo muestran disciplinas científicas desarrolladas en el siglo XX y lo que llevamos del XXI, como la psicología animal, la astrofísica, la astrobiología o la ingeniería genética, áreas que han ayudado a descubrir más del potencial de la naturaleza y nos están derrumbando grandes prejuicios, como el creer que las plantas no reaccionan ante ningún estímulo, o que los otros animales son meramente irracionales y actúan por instinto, contrario a lo que Schopenhauer ya había sostenido desde el siglo XIX, incluso adelantándose a Darwin, quien hasta 1859, un año antes de la muerte del filósofo, publicó *El origen de las especies*: “Darwin publicó *El origen de las especies* en noviembre de 1859. Schopenhauer leyó una reseña en la prensa, pero murió al año siguiente. Darwin sí leyó la obra del filósofo, por supuesto, y sabemos que tomó buena nota de algunas de sus ideas. Tuvo a su disposición tres ediciones de *El mundo como voluntad y representación*: 1818, 1844 y 1859. Las ideas de Darwin acerca de que los recién nacidos vienen con «abundante equipamiento para solventar problemas» estaba ya en Schopenhauer y sería desarrollada y ampliada en nuestros días por la neuropsicología mediante propuestas como la «teoría de la mente».” Soria Estevan, Federico, “Filosofía de Schopenhauer y síndrome de asperger”, en *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, 2016, no. 1, p. 12. Además, comienzan a abordarse las temáticas científicas tratadas por el alemán y se está encontrando conexión, pero ahora por parte de científicos hacia la filosofía schopenhaueriana –esto se escribe en noviembre de 2018–, como podemos percatarnos en las siguientes palabras: “Este escrito trata de dos asuntos conectados entre sí. Por un lado, cómo Schopenhauer se adelanta a su tiempo en el terreno de las ciencias naturales, sobre todo física, psicología y neurología. Se defiende que algunos hallazgos de estas ciencias desde principios del siglo XX hasta nuestros días –teoría de la relatividad y, más tarde, la física cuántica, psicología y neurología– estaban ya descritos por el filósofo de una manera precisa y, en algunos casos, incontestable. Tales hallazgos vienen a ser, por ello, una ampliación de la obra en la que el filósofo trataba de demostrar sus tesis, meramente pensadas, contrastándolas con las adquisiciones de las ciencias naturales y empíricas de su tiempo: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Por otro lado, se estudian las características más importantes que definen el Síndrome de Asperger, comprobándose hoy que tienen una relación con la epistemología del idealismo trascendental de Kant, y con la teoría de la intuición empírica de Schopenhauer. Se postula que estos filósofos son, en gran medida, precursores de la psicología y psiquiatría cognitivas del siglo XX, desde Hans Asperger (1944) hasta la psicología y neurología de nuestros días. Además, se resalta lo extraño que resulta que muchos físicos, psicólogos y neurólogos de la actualidad no citen a Schopenhauer cuando en sus publicaciones describen resultados que ya estaban en su filosofía.”, Introducción a *Filosofía de Schopenhauer y síndrome de asperger*, ibidem, p. 9.

teología. Hoy día hay vestigios de que estos estudios científicos le influenciaron respecto a su postura sobre la voluntad, la cual daría paso a la configuración de su metafísica.

Como estudiante, Schopenhauer analizó a Bichat. Este científico francés atrajo su atención y, al parecer, ayudó en la configuración schopenhaueriana de la obra central. Entre sus desarrollos, Bichat sostenía que la conciencia no era el centro de la vida. El motor de esta se centraba en una fuerza subyacente a las manifestaciones vitales, algo semejante a una tendencia o un comportamiento. Ante dicha perspectiva, eso llamado conciencia no era más que una desviación de la vida orgánica, igual que eso llamado ‘hombre’, los cuales no tenían sustento en la naturaleza, y no eran necesarios para la vida. La sede de la vida, por lo tanto, se encontraba en algo inconsciente.⁷¹ Nuestro filósofo encontró en la fisiología el apoyo que otras áreas no le prestaron.

Regresando a la obra, el germano desarrolló el trabajo aportando ejemplos de varias áreas, sobre todo de las ciencias naturales. De la fisiología tomó que la voluntad era la base de todo lo que se manifestaba en las funciones vegetativas y las voluntarias de los seres vivos, lo cual incluía el intelecto y la razón, concebidas como funciones orgánicas del cuerpo. De la anatomía asoció que cada parte, habilidad y “arma” de los distintos seres correspondían a deseos expresos de esta fuerza, con lo cual la evolución no sería adaptación, sino transformación de los seres a partir de sus deseos, de sus esfuerzos, independientemente del medio;⁷² de la fisiología vegetal, retomó que las plantas también manifestaban movimientos y sensibilidad, pero no eran capaces de motivaciones, como los animales; de lo inorgánico – la física, digamos- sostuvo que los cuerpos eran impulsados por fuerzas inexplicables, como la gravedad, las cuales seguían siendo desconocidas, pero los movía; de la lingüística afirmó que en las expresiones usuales se atribuía voluntad, querer a las cosas, mas no conocimiento; del mesmerismo, llamado por su creador como “magnetismo animal” y que consiste en crear una fuerte sugestión en el otro que parece apoderarse de su voluntad, lo que hoy identificamos como hipnosis, se reflejaba el dominio metafísico de la voluntad, al ser capaz de establecer

⁷¹ Ibarra-Cuchillo, José Carlos, *La auto-conciencia como enfermedad de la vida orgánica en Schopenhauer y Bichat*, en Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, 2017, no. 2, pp. 103, 106, 112, Schopenhauer y la ciencia.

⁷² Agregó en otro texto que el cerebro era la voluntad de conocer objetivada, al igual que la mano, la voluntad de asir; el estómago, la de digerir; los genitales, la de procrear y así sucesivamente, *MVR II*, p. 299.

una acción a distancia. Este apartado abrió la puerta a los temas sobrenaturales en la obra de Schopenhauer, quien los consideraba manifestaciones de la voluntad, esto es, no los negaba. De la sinología o el estudio de China resaltó el desconocimiento del concepto ‘Creador’ en la cosmovisión de este pueblo, su aceptación de la existencia como un mal y el mundo como un escenario de dolor; el último capítulo, ética, se enlazó con el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, en el cual reafirmó su postura de que lo esencial de la existencia era la moralidad de las acciones humanas, además de que su doctrina era coincidente con los Upanishads, el budismo y el cristianismo “genuino”, todos ellos pesimistas. La obra está llena de interesantes referencias científicas y fue expresión clara de su satisfacción y convicción de estar en lo correcto: el conocimiento del mundo revelaba una fuerza inconsciente que buscaba la vida a costa de lo que fuera, incluso en las condiciones más inusuales y adversas:

Toda mirada hacia el mundo, cuya explicación constituye la tarea del filósofo, confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima. Todo se afana y tiende a la existencia.⁷³

De la ciencia se saltó a la ética, lo cual es apreciable en el capítulo 8 de la obra recién mencionada. No quitó el dedo del renglón: lo importante para la vida era la significación moral de las acciones humanas. A pesar de sus prejuicios y aberraciones hacia la especie humana, Schopenhauer manifestó que el hombre era el tope de la jerarquía y sus acciones podían redimir a la creación entera, pues a través de él, la voluntad cobraba conciencia y podía llegar a la “aniquilación” y, como consecuencia, a erradicar la fuente del sufrimiento del mundo. Sin embargo, existen estudiosos como Volker Spierling para quienes la voluntad de vivir sería la parte más cuestionable del pesimismo schopenhaueriano, punto en el que su archievangelista Julius Frauenstädt coincidía, al llamarlo hacia 1863 el “Talón de Aquiles” de este dispositivo teórico.⁷⁴ Nótese que en este libro no hay referencia a la representación como tal, sino a la voluntad, a pesar de que estaba modificándose un poco la percepción de la representación dentro de la mente del autor, debido a que ya hacía mención de que el conocimiento de los fenómenos revelaba los mecanismos de la esencia. De esta manera, la

⁷³ Ibidem, p. 395.

⁷⁴ Spierling, op. cit., p. 142.

representación ya no se mostraba tan “insustancial”, como mera apariencia de lo que no era, esto es, sino como algo sustancial e independiente que existía *per se* en el mundo.

b) La voluntad confirmada por la conducta humana: *Los dos problemas fundamentales de la ética*

(La subjetivación de la voluntad: cuando la voluntad cobra conciencia o la consolidación ética)

Era 1837 y a Schopenhauer se le presentó la oportunidad de “comprobar” su sistema a través de la ética. Contaba con 49 años y llegó a sus manos, como por azar, la convocatoria de la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, la cual convocaba a un concurso para responder a la pregunta “*¿Es posible fundamentar desde la conciencia la libertad de la voluntad humana?*”⁷⁵ A penas un año después de la aparición de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, redactó el texto que respondía a la pregunta del concurso, al que tituló *Sobre la libertad de la voluntad humana*. Dicho escrito ganó el concurso en 1837 y fue premiado en 1839. Ese mismo año, la Real Sociedad Danesa de las Ciencias convocó al concurso para responder el cuestionamiento de cuál era el fundamento de la moral, a lo que Schopenhauer respondió con el texto titulado *El fundamento de la moral*. Del primer texto recibió el reconocimiento del primer lugar, una medalla de oro y el nombramiento de Miembro de la Real Sociedad Noruega de las Ciencias; del segundo, una reprimenda escrita por sus faltas de respeto hacia los filósofos de la época, a quienes había aludido con descalificaciones e insultos, mostrando su falta de delicadeza e insubordinación hacia pensadores que, a diferencia de él, gozaban de fama y prestigio. Hubo una negativa para darle el premio, a pesar de haber sido el único participante. Con su habitual mordacidad se refirió al primero como el texto “premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias” y al segundo como el “no premiado por la Real

⁷⁵ *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest? ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?*

Sociedad Danesa de las Ciencias”. Decidió publicarlos en un solo tomo y así apareció, en 1841, a sus 53 años, *Los dos problemas fundamentales de la ética*.⁷⁶

1) Sobre la libertad de la voluntad humana

Se dice con frecuencia que tres revoluciones hicieron tambalear el lugar central del ser humano en el mundo. Primero, Copérnico demostró que la tierra no ocupaba el centro del sistema y que los demás cuerpos celestes no rotaban a su alrededor. Después, Darwin nos reveló que no éramos el eje de lo viviente sino que, como todas las otras criaturas, habíamos evolucionado a partir de otras formas de vida. Por último, Freud mostró que ni siquiera somos amos en nuestra propia casa, que buena parte de nuestro comportamiento obedece a fuerzas ajenas a nuestra conciencia. Sin duda, Arthur Schopenhauer fue un precursor de la revolución freudiana puesto que, mucho antes de que Freud naciera, sostuvo que nos gobiernan profundas fuerzas biológicas, y que luego nos engañamos creyendo que elegimos nuestras actividades en forma consciente.⁷⁷

Julio César Vargas Bejarano afirmó que la forma en que Schopenhauer había abordado la temática sobre la libertad humana había sido novedosa. Ello debido a que había colocado en el lugar central a la voluntad y el carácter en el surgimiento de los actos de la conciencia y las acciones, además de que la voluntad había sido vista como la fuerza vital que se encontraba arraigada en la conciencia, y luego asumió que la responsabilidad se afianzaba cuando uno se conocía a sí mismo, aceptaba su carácter y en base a ello determinaba sus acciones.⁷⁸

Este escrito fue un complemento al libro IV de *El mundo como voluntad y representación*. La cuestión a resolver era: ¿el hombre es libre de decidir lo que quiera? La respuesta fue que no. Para comenzar, la libertad de la que se trataba era la moral, no la física ni la intelectual; la cuestión estaba centrada en lo que se identificaba como libre arbitrio o albedrío. Para esto, Schopenhauer recurrió a la noción kantiana del carácter, pero indicaba 3 vertientes: el carácter innato, la voluntad fijada en cada uno, inmutable y permanente a lo largo de la vida; había que conocerlo para saber lo que cada quien era. También estaba el carácter empírico, manifestación de lo que se era a través de las acciones concretas y así, se llegaba al autoconocimiento. Por último, el carácter adquirido, la influencia del entorno en cada uno o

⁷⁶ Vid. Moreno Claros, *Una biografía...*, pp. 313-315.

⁷⁷ Yalom, Irvin, *Un año con Schopenhauer*, Argentina, Emecé, 2004, p. 166.

⁷⁸ Vargas Bejarano, Julio César, “La posición de Schopenhauer sobre el problema de la libertad de la voluntad en el ensayo de 1839”, *Praxis filosófica*, núm. 21, julio-diciembre 2005, Universidad del Valle, Cali, Colombia, pp. 30,31.

la adaptación del propio carácter al contexto. El tema del carácter era fundamental, pues no se podía ir más allá de lo que se era; este era el punto de partida. Afirmó que el hombre no era libre porque su límite estaba constituido por lo que se era y solo se podían elegir motivos acordes a esto. Por eso era importante la autognosis, el develamiento del carácter y saber lo que se quería, además de reconocer lo que no era adecuado para el individuo. Por lo tanto, el libre albedrío como la posibilidad de elegir indiscriminadamente, no existía. Recalcó, además, que no se actuaba, sino por necesidad de lo que se era. ¿A qué se dirigía entonces el término de “libertad” referido al hombre? La libertad correspondía al ser, no a las acciones, y la única manera en que se era libre era decidir si se obraban o no estas, si se desarrollaban en beneficio o daño ajeno, o en detrimento propio o ajeno. A eso se reducía la libertad de la voluntad humana, a elegir o no la acción, y se era responsable por ello. Era únicamente en este sentido que se podía atribuir y hablar de responsabilidad. El texto entrelazó concepciones fundamentales como las de libertad, necesidad y autoconciencia. Tanto aquí como en el siguiente texto consolidó y amplió su definición de conciencia, a la que exployó en dos vertientes: la conciencia de otras cosas, exterior, clara, concisa; además también existía la autoconciencia, la conciencia interior, oscura, ignota y a la que no era tan fácil acceder. La conciencia correspondía a otro desarrollo de la voluntad, parte de las funciones cerebrales; ella estaba enlazada y relacionada tanto con la inteligencia o intelecto, como con la razón y a través de ella se aplicarían las 4 raíces del principio de razón suficiente. Si bien no se alude explícitamente al concepto de representación, este ya se estaría dando por entendido. Indicó con cierta relevancia el hecho de que no se podíamos ir más allá de lo que se era, en un primer momento, por estar determinados por el carácter, que era la subjetivación de la voluntad de vivir, pero, por otro, desde el mismo libro IV de *MVR* hablaba de que las acciones humanas eran inexplicables, y podían llegar a la negación de la voluntad de vivir. El punto nodal de este escrito fue el reconocimiento de que la libertad humana se centraba en la decisión y no había que entender otra cosa. Se debe recalcar, no obstante, que en este punto el autor entró, nuevamente, en una contradicción, pues si el sujeto ya estaba limitado por el carácter y si no era libre más que para decidir si se obraba o no la acción, ¿cómo podría el ser humano renunciar a lo que era si no estaba ya contenida la posibilidad en su carácter? ¿Esto implicaría que la voluntad renunciaba a sí misma, y que entonces su esencia no era desear, sino que había algo más que Schopenhauer no describió? Además, ¿no apuntaría esto a la idea de que

al cobrar conciencia la voluntad se daba cuenta de su hacer y que había obrado mal, por lo cual sufría y renunciaba a la vida, renunciaba a desear, que era lo que se entendía como anulación de la voluntad de vivir? ¿Existía, pues, un conocimiento “real” de las cosas? Dejemos estas incógnitas por el momento y continuemos.

2) *Sobre el fundamento de la moral*

El caso de *Sobre el fundamento de la moral* es similar a *Sobre la libertad de la voluntad*. Remite a la misma parte de la obra central. Gira en torno a la preocupación sobre cuál era el fundamento de una acción moral. Todo aquello que persiguiera el premio o el castigo, adulara al “yo” o repercutiera en el mismo individuo que realizara la acción, era egoísta. El verdadero fundamento debía ser real, instantáneo y desinteresado; debía ser fin, no medio. Los móviles de las acciones humanas eran el egoísmo, la maldad y la compasión,⁷⁹ y solo el último era la base de las verdaderas acciones morales. La compasión, conmiseración o misericordia era un misterio, El Misterio del género humano, pues no había explicación racional que diera cuenta de ella, pero era capaz de mover al individuo en beneficio del otro, por lo cual se había considerado como sinónimo de humanidad. No solo se aplicaba al género humano, sino que alcanzaba a toda la creación, como los animales. Sin embargo, no todos estaban hechos para ser afectados por la compasión, sino que dependería del carácter que se tuviera. En este contexto ni la razón ni la conciencia tenían nada que decir. El escrito se cerró enfatizando que lo ético era la cumbre de la existencia. En esta obra ya mencionaba explícitamente su interés en lo moral, pues de ello dependía que el ser humano fuera capaz de redimirse a sí mismo y a lo que le rodeaba. Dejó de lado, nuevamente ya que no lo mencionó, el concepto de ‘representación’ y se centró en las acciones humanas, tema que, si bien estaba enlazado con el conocimiento, ahora desde el autoconocimiento, la autoconciencia, tenía una tirante relación entre lo esencial, para poder sobrepasar la apariencia, y lo ilusorio. En el caso de esto último, aunque no remitía y no usaba el concepto de la representación, a fin de cuentas, lo que describió estaría ubicado dentro de ella. Dicho de otra manera, en esta obra el sujeto se encontraba, a través de sí, de su cuerpo (en el que estaban insertos sus sentidos, su cerebro

⁷⁹ A estas ideas añadió con posterioridad que existía un 4º móvil de la acción humana o moral y este era el dolor propio, *MVR II*, p. 663.

con todas las capacidades que conllevaba) en un constante tironeo entre la voluntad y la representación. En este contexto difícil y doloroso, el sujeto enfrentaba un dilema en el que debía decidir hacia cuál de las dos partes se inclinaba, lo que dependería de su mismo carácter; debería decidir si era esclavo de la voluntad o se liberaba de ella.

De acuerdo a esta obra, optar por la compasión no significaba estar reñido con la representación, no como negarse a vivir en ella, sino más bien en negarse a vivir de manera egoísta y usando a los otros como simples medios. En este texto, a pesar de las pocas menciones, estuvo presente la influencia de las religiones orientales e incluso lo que él remitía como cristianismo primitivo. Era precisamente en esta obra donde fundamentaba a la compasión como la base de la ética, como aquello que permitía ir más allá de las apariencias y captar la unidad del todo. Solo la conmiseración poseía los requisitos para fundamentar una acción moral, tal como ser real, instantánea, incondicionada y ser fin, además de que, por sus características, la compasión no era racional ni explicable. A esto, agréguese que los alcances de esta manifestación humana podían provocar consecuencias universales que alcanzarían no solo al ser humano, sino a toda la creación, motivo por el cual era la fuerza capaz de lograr tanto la redención humana como, a la par, la salvación de la creación entera. Las máximas que se ponían en juego y que serían reiteradas en pasajes posteriores fueron la exigencia de no dañar a los otros, respetarlos y practicar el autodomínio para no infligir dolor a terceros. Asentó de manera clara y contundente que no se debía dejar desprotegidos a los animales.

Es importante mencionar que, puesto que la ética era la guía para vivir, constituía la cumbre de la existencia humana, y, en este caso, ni la razón ni el intelecto tenían nada que manifestar. Por otro lado, está la aclaración de que la virtud, la felicidad y la razón no estaban emparentadas. Abrió, con tales ideas, la expectativa de que cosas misteriosas podían ocurrir a través de las acciones humanas, lo cual, valga decir, no se atrevió a admitir abiertamente durante su juventud: la edad estaba rindiendo los frutos que se manifestarían en la madurez.

c) Concluyendo el sistema: Parerga y Paralipómena

(Lo que queda por decir o cuando la experiencia lleva a la madurez)

La publicación de los *Parerga* supone un cambio de rumbo definitivo en la suerte de Schopenhauer. Bien es cierto que ya en años anteriores se habían podido apreciar ciertos atisbos de interés por su filosofía (...), fue la publicación de los *Parerga* la que marcó el giro definitivo. Por otra parte, la notoriedad no solo se extendió al mundo erudito y filosófico, sino al público en general. Se trata, en suma, del final de la filosofía moderna, presidida por la sospecha, de la que Schopenhauer fue el precursor. La filosofía de Schopenhauer es –recordemos– la Tebas de las cien puertas; y la de los *Parerga* es la puerta más amplia. (...) Es un tratado filosófico sobre temas en su mayoría poco filosóficos. Cualquiera la puede entender, aun sin conocimiento de la filosofía de Schopenhauer y sin formación filosófica general. Pero aquí, como en los demás aspectos del pensamiento único, todo se relaciona con todo.⁸⁰

Parerga y Paralipómena es la última obra de Arthur Schopenhauer. Fue concluida en 1850 y publicada un año después; fue resultado de 6 años de trabajo, aunque con el apoyo de décadas de notas e ideas. El nombre obedece a términos griegos: *Parerga*, de Πάρεργον, “cosa accesoria, apéndice”, y *Paralipómena*, Παραλείπω, “lo dejado a un lado, lo omitido”. En esta obra tuvieron lugar reflexiones anteriores que no tuvieron cabida temática en textos previos o que surgieron después de ellos.⁸¹ El texto fue pensado en 2 volúmenes.⁸²

El primero de ellos cuenta con 6 escritos de diversas índoles. El estilo seguía siendo el mismo: tendía a ser claro, recapitulaba, indicaba sus propias críticas, pero de la misma forma siguió siendo reiterativo, a pesar de que, según él, no lo era; mostró sus opiniones sin reparo, al igual que sus prejuicios o su interés por dar a conocer reflexiones personales sobre temas poco ortodoxos para la filosofía, cual es el caso del 5º. ensayo. Además, mencionó veladamente muchos datos autobiográficos que no pueden pasar desapercibidos por aquellos que saben sobre su vida personal, en los que reveló su sentir, sus reflexiones y hasta la soledad con la que vivía. Esta obra no solo develó al filósofo, sino de igual manera al hombre que, como cualquier mortal, se esforzó por encontrarle sentido a la existencia quien, además, con sus éxitos y sus fracasos, no dejó de sentir miedo, ni de reconocer, entre otras cuestiones, la

⁸⁰ Pilar López de Santa María, introducción a *PP I*, pp. 14-15.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 10, 13, 14.

⁸² Al español se han hecho traducciones fragmentarias de esta obra, retomando solo secciones, como *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* o *Arte del buen vivir*, según se traduzca; *El amor, las mujeres y la muerte*; *El arte de insultar*, *Escritos literarios*, *Estudios filosóficos*, *Los designios del destino*; *Pensamiento, palabras y música*; *Respuestas filosóficas* y otros, en diversas editoriales. Por fortuna, a inicios del siglo XXI se vio encarnada la necesidad de una traducción completa de la obra en español, y así contamos ya con varias ediciones, como la de editorial Trotta o Valdemar.

necesidad que se tiene de los otros. Con esta obra, a veces fue capaz de arrancar una señal de asentimiento, otras veces sensaciones de angustia o hasta una carcajada –valga decir que tenía un sentido del humor característico-, por no mencionar toda la emoción de desagrado que desencadenan sus opiniones prejuiciosas y bastante parciales hacia los demás, pero donde también revela una gran sensibilidad hacia la alteridad, como los animales o algunas minorías maltratadas. Reveló que no por ser filósofo se deja de ser un hombre, como cualquier otro, que al igual que todo ser humano sentía, sufría, tenía deleites, poseía actitudes aberrantes y fobias, al igual que virtudes. Schopenhauer dejó traslucir la parte íntima, débil, frágil del pensador, del hombre que se apoyó en la razón, pero con la cual no pudo resolver los conflictos de la vida, frente a lo cual solo le quedó, como único consuelo, la esperanza ciega de que podría haber algo mejor, si no en la vida actual, quizás en algún otro fenómeno en esta eterna palingenesia.

El primero de los trabajos es *Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real*. Se abocó a la epistemología en el tema de lo ideal o subjetivo y lo real u objetivo, ubicado en el contexto de la filosofía moderna, periodo en el que alcanzó gran relevancia el tópico. Se puede notar cierto apoyo a lo que correspondería al libro I de *MVR*. En esta sección de su obra capital alude a lo ideal o subjetivo mediante el concepto de *Representación, Vorstellung*, mientras que lo real u objetivo era referido como *cosa en sí, Ding an sich*. De alguna manera lo que tenemos aquí es el afán de sustentar que su búsqueda correspondía a una preocupación antigua, anterior a él, lo que llevaría a apoyar sus planteamientos como válidos, pues antes que él, otros pensadores importantes, ya en la antigüedad, habían intuido la existencia de dicha escisión fundamental; sustentó que esta búsqueda terminaba con él.

El segundo trabajo es *Fragments sobre la historia de la filosofía*. Retomó aquello que perfilaba para establecer que sí se podía conocer la cosa en sí. Desarrolló su versión de la historia, por lo tanto, solo mencionó lo que convenía a sus intereses y a quienes consideró más relevantes. En este sentido, su recomendación fue estudiar la filosofía en los escritos originales. Esta parte está relacionada al libro II de *MVR*. La finalidad era llegar al establecimiento de la voluntad como cosa en sí, como esencia, retomando para ello el hilo que conducía esta concepción desde la edad antigua (la India, y Grecia) y el medioevo, hasta hacer la conexión con Kant, a quien en varias partes de su obra le señalaba como una falta el no

haber identificado a la cosa en sí como voluntad. Luego de hablar de su máximo inspirador, Schopenhauer relacionó lo tratado con su concepto de voluntad, completándose, creía él, una línea que había iniciado desde la India y culminaba con él. Estableció que el conocimiento de la cosa en sí no se alcanzaba a través del conocimiento objetivo sino del subjetivo, mediante el cuerpo, clave para el conocimiento de la esencia de las cosas. Schopenhauer cerró este trabajo haciendo observaciones sobre su propia teoría, entre lo que destacó su afirmación de que su sistema era sencillo, unitario y de pocos elementos, que se trataba de un dogmatismo inmanente ya que no intentaba trascender el mundo dado en la experiencia, sino que explicaba lo que era el mundo y que su visión había nacido por vía analítica. Este trabajo nos ayuda a entender que, al final de su hacer, en realidad no estaba seguro de poder llegar al en sí de las cosas, a la esencia; desafortunadamente, ni asintió ni negó de manera definitiva en esta, su última obra, si había llegado o no a *la cosa en sí* dado que, así como encontramos pruebas en contra de aceptar la posibilidad de llegar a la cosa en sí, de igual manera encontramos su aceptación.

El tercero es *Sobre la filosofía de la universidad*. En este establece sus críticas acerca de la enseñanza de la disciplina en la Alemania decimonónica. De alguna manera dejó ver sus enojos y decepciones de aquel mundo que se le negó, pues sabido es que quiso ingresar a la docencia, pero él mismo se complicó el camino y las cosas no se le dieron como las deseaba. Igualmente se sabe que su padre le dejó una herencia suficiente que, bien administrada, le permitió vivir cómodamente sin tener que trabajar nunca. Si la situación no hubiera sido así, ¿habría opinado lo mismo? Si bien este escrito dio paso a liberar la presión de la congoja tanto tiempo guardada, reiteró su postura respecto al papel e importancia de la filosofía. Veía en esta una actividad que proporcionaba un apoyo fundamental para enfrentar la zozobra de la existencia, la búsqueda del sentido que, más allá de las cuestiones académicas, cumplía una función vital, puesto que el ser humano necesitaba esa guía, esa visión global, omniabarcante, esperanzadora, que solo el cuestionamiento, la reflexión y otras habilidades filosóficas podían brindar, lo cual ya había tratado en el libro IV de *MVR*. A la par, no perdía la oportunidad para mencionar que esta disciplina debía estar acompañada de la claridad del pensamiento y de la expresión. Ya en textos anteriores había mencionado este punto. Sostuvo que la enseñanza de la filosofía se había convertido en su tiempo y país en un oficio que no tenía que ver con la búsqueda de la verdad. Nuevamente señaló a algunos de sus

contemporáneos, a los que se refiere con ingeniosos e insultantes adjetivos. En este punto, es digno de mencionarse que hubo personas que le recomendaron moderación en sus comentarios *non gratos* hacia otros, señalándole incluso las repercusiones legales que podía acarrearle esta práctica. Entre quienes le recomendaban la prudencia que él mismo exponía y que al parecer no ponía en práctica, estuvo Julius Frauenstädt:

Cuando Schopenhauer trabajaba en la segunda edición de *La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente* tuve ocasión de advertir una llamativa nota de su carácter, a saber, la tenacidad y firmeza con que mantenía y ponía en ejecución lo que se había propuesto. En aquel tiempo me dijo que en la nueva edición de su obra iba a dar su merecido a los profesores de filosofía y en prueba de ello me mostró algunos pasajes. En su escrupulosidad le había preocupado que los profesores de filosofía le pudieran meter en un proceso judicial a causa de muchas de sus invectivas contra ellos, y por eso había consultado a un amigo jurista sobre los límites a que era lícito llegar en tales ataques. Yo le aconsejé desechar por completo las invectivas en sus obras objetivas y reservarlas para una obra especial de carácter polémico, con lo que se conseguiría no adulterar el puro deleite de su obra científica, y, por otra parte, daría a la polémica mayor fuerza. Yo le dije: Usted, en su primera edición de *El Mundo como Voluntad y Representación*, se mantiene tan sublime precisamente por consagrarse solo al asunto, por ser totalmente objetivo. Obras científicas objetivas destinadas a la humanidad tienen que mantenerse exentas de expectoraciones subjetivas contra los contemporáneos. También le dije que cuando se ofrecen a uno verdades científicas envueltas en invectivas es como si se le ofreciese una fruta deliciosa para saborearla a palos.

Pero Schopenhauer no era hombre al que se pudiera disuadir de lo que se había propuesto. Mis objeciones no sirvieron de nada, como no sea para poner también en ejecución mi consejo de reunir y concentrar en un escrito especialmente polémico sus invectivas, con lo cual, al lado de las increpaciones particulares esparcidas en *La Cuádruple Raíz*, emprendió una censura general de los profesores en su disertación sobre “la filosofía de Universidad”, en el tomo I de *Parerga*. Respecto a mi alusión a la sublimidad de la primera edición de *El Mundo como Voluntad y Representación*, dijo Schopenhauer: Sí, en la juventud es uno así de sublime, pero en la vejez no pasa lo mismo. A lo largo de veinticinco años he mantenido esta sublimidad y he callado; pero ahora quiero censurarlos con perfecta sangre fría. Además –continuó–, con el símil de la fruta alcanzada a palos expresa usted de un modo completamente falso este asunto: primero, porque no escribo para los profesores de filosofía a quienes censuro; segundo, porque el látigo con el que los fustigo no es un vergajo vulgar, sino dorado y trenzado con cordón de seda, parecido al cordón de seda que el sultán envía a los que quiere ajusticiar...⁸³

Justo como Julius Frauenstädt le sugirió, reunió todo su coraje contra los catedráticos y lo expresó en este apartado. Primero, ¿cuál es la definición y función de la filosofía según este pensador? Ya en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación* se había exployado al respecto. La filosofía era la búsqueda de la verdad, tendiente a satisfacer la necesidad metafísica de la humanidad, sobre todo cuanto los dogmas se desmoronaban. Esta tenía muchos puntos de contacto con la vida humana y era relevante en tanto que fundamentaba la forma de pensar de una época. Se dirigía a lo auténtico y valioso del hombre, que era su

⁸³ Citado en el prólogo de *CR*, pp. 12-13.

existencia; se preocupaba más por la verdad que por la belleza y tocaba a las más altas aspiraciones del espíritu humano. Ella trataba de pensamientos, producidos a partir de la captación intuitiva del mundo, la cual abriría caminos a las verdades especiales que darían paso a una visión fundamental de la existencia humana. Ella arrojaba luz sobre los problemas de la vida y del mundo; era solo a través de ella que el problema de la existencia podía abordarse de manera libre e imparcial; era un “pequeño lugar” donde la verdad estaba libre de la opresión y la violencia. Era accesible a unos pocos, sin importar que fueran esclavos.⁸⁴ Por lo antes mencionado, esta disciplina constituía una ayuda fundamental para desarrollar una vida con sentido. Marcó también que se podía accederse a ella por distintas vías, pero debido a las condiciones de su tiempo, la universidad no era el mejor de ellos, pues ahí lo que se garantizaba era adoctrinamiento, no el desarrollo del pensamiento propio, libre e independiente. A la par, iba inventado ingeniosos e hilarantes insultos para los profesores de filosofía, especialmente para Fichte, Hegel y Schelling.

El 4º. ensayo es *Especulación trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*. Aquí se puso en juego el hecho de que frecuentemente los propios actos parecieran ser dirigidos inexplicablemente hacia un fin que resultaba desconocido, por lo cual, Schopenhauer consideraba que no había nada accidental en lo que acontecía al individuo. El trato de estos temas fue abierto en el capítulo VI de *Sobre la voluntad en la naturaleza*. En esta obra ya hablaba de la capacidad de la voluntad para dominar lo metafísico y manifestarse a distancia. Veía en todas las manifestaciones de lo llamado “sobrenatural” otra manera en que la voluntad se manifestaba. Este 4º. ensayo estaba íntimamente ligado con el siguiente, donde ampliaría la perspectiva.

Durante siglos, la creencia en un gobierno sobrenatural ha sido una constante. Incluso, aquello que se ha considerado mero azar, parecería tener una intención oculta. A eso que trascendería la naturaleza y al individuo era a lo que se llamaría destino. A este se le había

⁸⁴ Valga resaltar que Arthur Schopenhauer sí pensaba en un elitismo para todos esos personajes que planteaba, como el genio, el santo, el asceta o el filósofo. Empero, tal no estaba basado en marcadores raciales o económicos, ni siquiera en el sexo, aunque podría parecer que sí. Muy por el contrario, ese elitismo dependería de las capacidades innatas de los sujetos, además de su carácter y, por lo tanto, de sus habilidades morales: “La naturaleza es altamente aristocrática respecto al intelecto. Las diferencias que ha establecido en este terreno son mayores que las que asientan la cuna, el rango, la riqueza o la distinción de castas en cualquier país”, *MVR II*, p. 162.

concebido tanto de manera impersonal como Suerte fatal, Parca, Hado, Sino, etc., como de forma personal, al grado de plantear una personificación particular del destino a la medida de cada persona: el genio o demonio. Sobre este último no ahondó mucho en esta sección. Enlazando con temas previos, nuestro autor creyó que todos los actos humanos, todo lo que ocurría a los individuos, era producto necesario del carácter y los motivos a que este les dirigía, que revelaba la necesidad interna que se manifestaba como un impulso instintivo que regía la vida humana, esto es, la voluntad de vivir. Ella era capaz de manifestarse en la conciencia a través del conocimiento o los sueños. Definió que el fin de la existencia era apartarse de la voluntad de vivir que, a fin de cuentas, guiaba a todos al mismo camino: la muerte, el inicio del ciclo que guiaría a la palingenesia, un eterno renacer, una regeneración infinita.

El quinto trabajo es *Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella*. Ofreció una explicación de corte idealista, es decir, con origen en la subjetividad, en torno al fenómeno de las apariciones de espectros, o como diríamos hoy, fantasmas. Creía que sí era posible resolver la veracidad/objetividad de este tipo de hechos, pues opinaba:

Lo último en todas las cosas le toca siempre a la filosofía, y yo espero que la mía, así como a partir de la realidad única y la omnipotencia de la voluntad en la naturaleza ha presentado la magia al menos como pensable y, si existe, como comprensible, al entregar, claramente, el mundo objetivo a la idealidad haya abierto también el camino a un correcto modo de entender incluso las visiones y las apariciones espectrales.⁸⁵

Para desarrollar este texto partió de una hipótesis. En ella planteaba que el cerebro tenía una función interna a través de la cual este recibía excitaciones del interior; la llamó “órgano del sueño”. Esta actividad correspondía a la actividad inversa del intelecto o inteligencia, cuya función era procesar y organizar la información sensorial proveniente del exterior; el “órgano del sueño”, por el contrario, se dirigía hacia el interior. Esa misma función cerebral podía realizar otras actividades, además de captar apariciones, como el magnetismo animal, hoy conocido como hipnotismo, la clarividencia, los sueños proféticos, el sonambulismo, los oráculos, los presentimientos, la influencia de un daimon, la segunda visión o deuteroscopia y hasta la misma magia. Desarrolló una explicación usando el ejemplo de los sueños, al igual que el del sonambulismo o del hipnotismo. Tomó en cuenta que no todas las apariciones

⁸⁵ *PP I*, p. 319.

venían de este origen, sino que, en algunos casos, podían ser producidas por alguna enfermedad. En el caso de las apariciones reales solo cabían aquellas que se pudieran demostrar externamente de alguna manera, las que arrojaran datos de algo que correspondiera a la realidad, como testimonios del pasado o que llevaran al descubrimiento de restos humanos. Cabe indicar que no cualquier sujeto poseía la predisposición a captar estos hechos, lo que recordaba que dependía del carácter y la disposición interna del sujeto. Se trataba, entonces, de una representación interna surgida en el cerebro, pero que remitía a algo real, aunque procesado de manera incompresible. Con esto iba de la mano la siguiente aclaración: si se concebía la existencia como salida de la nada, no tenía cabida alguna la manifestación posterior a la muerte. Caso contrario, el fenómeno era fácilmente concebible si se partía de la idea de que el ser humano poseía en sí algo indestructible y que permanecía más allá de la muerte, fuera del tiempo y del espacio. Eso era la voluntad, cuya conexión con el fenómeno era íntima, y al ser el origen de todo, era base tanto de fenómenos corpóreos como espectrales. La voluntad era capaz de romper sus propias ataduras. Era capaz, por tanto, de actuar a distancia, rompiendo las barreras del tiempo y el espacio. Este trabajo vino a enfatizar la complejidad del cerebro como órgano de la representación, el cual era totalmente capaz de complejos procesos que no se podían explicar, como acceder a verdades que estaban más allá de la endeble existencia personal, pero que, por lo mismo, podrían revelar el más allá que a través de la apariencia, de la representación y de la razón, estaba velado a la comprensión humana.

El último ensayo de esta obra es *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*.⁸⁶ Dentro del pensamiento de Schopenhauer, que llega al culmen con la ética, esta parte es fundamental. Con este trabajo se puede hacer una valoración retrospectiva de las ideas del pensador. Tenemos en esta sección sus reflexiones maduras acerca de cómo debe afrontarse la existencia. Algunas alusiones hechas en el libro IV de *MVR* se retomaron, y se fue haciendo el hilado desde aquí, pasando por el resto de sus obras de madurez, recogiendo lo que sirviera a dicho fin. Manifestó una postura bien definida, pero, aunque parecía contradictoria y él mismo mencionó que chocaba con su doctrina, en realidad iba en consonancia con sus preocupaciones éticas, plasmadas en su última obra de juventud y presente en toda su etapa

⁸⁶ En otras traducciones se ha optado por el título *Arte del buen vivir* y se le ha publicado en extracto, como una obra separada.

madura. Si bien manifestó desde su etapa estudiantil el afán por lo científico, destacó y se puede rastrear en su obra ese viraje hacia lo ético que estuvo manifiesto en la mayoría de sus escritos, incluidos los que no fueron publicados durante su vida.⁸⁷

Este escrito marcó una ruptura con sus planteamientos anteriores. Se alejó diametralmente de su postura “oficial”, supuestamente pesimista, y parte justamente de lo que sostenía como insustancial: la representación. ¿Será que reconoció que no se podía salir de ella ni acceder a la esencia de las cosas? Su base fue dar por sentada la sustancialidad de la representación, a partir de la cual se desarrollaría la “Eudemonología”. Declaró expresamente que el término era un mero eufemismo que se refería a “el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible”.⁸⁸ Desglosó el tópico en seis capítulos.

De *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* obtenemos las siguientes apreciaciones:

- *Al pasar el tiempo, los acontecimientos nos dejan un conocimiento general y abstracto,
- *el carácter se manifiesta en todas las edades,
- *En cada época, el tiempo tiene una velocidad diferente, al igual que se capta el aburrimiento de manera distinta,
- *A diferencia del carácter, el intelecto es más variable, se modifica y amplía,
- *Uno se conoce y comprende hasta el final de sus días, tanto en lo que respecta a sí mismo, como a los demás y al mundo,
- *el comienzo se vincula con el final: la muerte es el gran depósito de la vida,
- *La mayor ganancia de la edad avanzada es la eutanasia, una “muerte fácil” que no se sienta, que sea indolora y sin sufrimiento.¹⁶⁸⁹

Hasta aquí el tomo I. Por el momento no ahondaremos más en esta sección, debido a que se desarrollará en otras partes de este trabajo. (Véase el anexo 1 para verificar la síntesis de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*)

Parerga y Paralipómena es una obra dirigida a público no filosófico, pues para este momento, nuestro autor, aunque no lo aceptara, ya había perdido la esperanza de ser reconocido en el

⁸⁷ Como *El arte de envejecer, El arte de tener siempre la razón o Notas sobre oriente*, textos obtenidos de sus notas y documentos heredados a algunos de sus seguidores, y que se publicaron de manera póstuma.

⁸⁸ *PP I*, p. 331.

⁸⁹ Ya se perfila una idea interesante: una eudemonología para una eutanasia.

ámbito académico. Escribió, entonces, para los no filósofos, y fue justamente ahí que su voz tuvo eco. Al dejar de lado las pretensiones académicas, su prosa tuvo otra soltura, al grado de atreverse a hablar de temas heterodoxos que la filosofía no había abordado desde la antigüedad, no al menos de la forma “seria” en que él quiso plasmarlo, no atribuyéndolo solamente a fuerzas sobrenaturales, sino tratando de fundamentar una postura científico-filosófica, racional y con bases sólidas, que si bien no fue un logro total, pues estos temas siguen siendo objeto de debate –los sueños, la veracidad de las mancias, las apariciones fantasmales...-, sí despertó el interés en ellos y dio rutas para otras investigaciones, como la de Sigmund Freud y la interpretación de los sueños. Entre otras cuestiones, existe en este primer tomo un desarrollo hasta cierto punto temático, no así en el segundo volumen. *Parerga y Paralipómena II* es más bien fragmentario, pues maneja ideas sueltas, apreciaciones fugaces, pese a lo cual se pueden conectar al entramado de su sistema, como previamente se había mencionado:

No se puede decir que la obra escrita de Schopenhauer sea especialmente amplia (...). Una probable razón (...) estriba en la peculiar libertad de la que gozó su actividad filosófica a lo largo de toda su vida.

(...) Fue plenamente libre: libre de imperativos económicos (...); libre de consignas e imposiciones externas, (...) también de la crítica y aprobación del público (...). Sus escritos no nacieron de ningún condicionamiento externo sino de un impulso interior: el apremio de comunicar unos pensamientos que él considera valiosos y verdaderos.⁹⁰

Parerga y Paralipómena II cuenta con 31 capítulos. Lo característico de este volumen es su parecido a *El mundo como voluntad y representación II*, en el sentido de que son notas, fragmentos explicativos de otras partes de la obra, entre los que figuran variadas ideas.

Hizo mención de la filosofía y sus disciplinas, entre las que mencionó a la lógica, la ética, la filosofía política y la estética. Los intereses esbozados en estas secciones ya habían sido contemplados en su mayoría en obras previas. Sobre la filosofía, el análisis se había comenzado en el libro IV de *MVR, DP y PP I*. La lógica la había estudiado en el libro II de *MVR*, además de los capítulos 9 y 10 de *MVR II*, sin olvidarnos de la *Dialéctica erística*. Lo que agregó y que no había sido mencionado antes en sus escritos, fue que la lógica ha sido y podía ser usada para lograr fines bajos y egoístas, lo que iba más allá del uso de falacias,

⁹⁰ Introducción a *PP II*, pp. 9-10.

y establecía una relación entre esta disciplina y la ética, pues habló de usos fraudulentos, viciados, enfocados a enarbolar el egoísmo individual, todo ello a través de la disciplina que se suponía netamente racional, a la par que exponía todo un análisis de estos recursos y algunos de sus usos. En tanto a la ética, aparece destacada desde el libro IV de *MVR*, el capítulo 8 de *VN, DP y PP I*; en *PP II* se enfocó a resaltar aspectos que podrían considerarse como positivos, entre los que entran las acciones desinteresadas e inexplicables entre las que se cuenta la compasión que, si bien ya había sido mencionada con anterioridad, encontró en esta parte un énfasis especial. Por último, sus menciones a la política se encontraban en el libro IV de *MVR* y el cap. 47 de *MVR II*, en donde la aúna con la ética; destaca el siguiente punto: al tratar de contener el daño hacia la especie, el Estado se convierte en el nuevo enemigo, al cual se culpará por la miseria humana, esto es, en la búsqueda de beneficios mayores por contener la esencia negativa y destructiva, se verá como algo malo. Por último, sobre el arte, su gradación y significación ya se había exployado con suficiente amplitud en el libro III de *MVR I* y §34, 35, 36, 37,38 y 39 de *MVR II*. Reafirmó su postura de que el arte era un conocimiento puro a través del cual se captaba el mundo de manera directa; además, se trataba de un conocimiento no natural, empírico, y no racional, sino intuitivo, en primer lugar, porque no cumplía con la finalidad de garantizar la existencia, y en segundo, porque accedía a lo esencial del mundo, pero como nivel previo de la representación, como ideas, que después darían paso a lo fáctico. Reiteramos la complicación a este respecto, y es que el germano no especificó qué habría de entenderse como conocimiento en el campo de las artes y la belleza, puesto que estaría relacionado, con tal concepto, al principio de razón suficiente en sus 4 variantes.

Por otro lado, retomó el tema del conocimiento. Hizo una recapitulación de su propuesta completa y resaltó el hecho de haber considerado al conocimiento como un mero medio de la voluntad para garantizar la sobrevivencia. Retomando el análisis, el conocimiento quedó develado de manera plena y en todas sus palabras. Schopenhauer expuso aquí de manera bien clara y precisa qué era el conocimiento para él. Las primeras menciones dadas en la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* comenzaban a partir del estudio de lo científico, dando por sentado el mundo como algo sustancial. En *El mundo como voluntad y representación* el cosmos era aquello que conformaba el contenido de lo que se identificaba como *conocimiento*, el que se volvía endeble, casi ilusorio, una fantasmagoría de una

realidad que se ocultaba bajo la apariencia de las cosas, a las cuales se denominaba como *fenómenos*. Ya en la *Cuádruple raíz* había plasmado que el conocimiento se expresaba, captaba y manifestaba de 4 maneras, las cuales él no terminó de separar de manera clara ni contundente, pues en la mayoría de los casos lo usa en sentido lógico y racional, dejando de lado y no relacionando los otros señalados por él mismo, como el obtenido por la emoción. El conflicto que de aquí podemos apreciar es que subsume el conocimiento intuitivo bajo el conocimiento racional. Tiempo después, en la 2ª. edición de *MVR*, tomo II, haría algunas apreciaciones más claras al respecto. ¿Para qué nos sirve el conocimiento? Dejó de hacer circunloquios y lo expresó de manera sencilla: el conocimiento servía para prolongar y garantizar la existencia; era un producto y herramienta de la voluntad para este fin. Safranski expresó que Schopenhauer había querido pensar la totalidad del mundo sin esperar salvación de ella:

La humillación cosmológica: nuestro mundo es una de las innumerables esferas en el espacio infinito, sobre el cual existe ‘una capa de moho con seres vivientes cognoscentes’. La humillación biológica: el hombre es un animal en el que la inteligencia no tienen otra función que la de compensar la falta de instintos y la deficiente adaptación orgánica al mundo de la vida. La humillación psicológica: nuestro yo consciente no domina en su propia casa.⁹¹

Entonces, por lo recién mencionado, cuando mencionaba al estético como ‘conocimiento’, no fue precisamente un acierto. La captación de las ideas, de las esencias de las cosas, no garantizaba la prolongación de la existencia, por lo tanto, su captación no correspondería a un tipo de conocimiento, propiamente hablando, pero Schopenhauer no lo aclaró.

En *PP II* no perdió de vista esta directriz. Enfatizó, no obstante, que solo existen 2 medios para acceder al conocimiento y ambos estaban conectados en el sujeto: o por vía objetiva, por los fenómenos, que son externos a nuestro cuerpo, o por vía interna, lo subjetivo, puesto que en el cerebro se encontraban las bases para anclar el exterior. De cualquier forma y teniendo una relación íntima y cerrada, no se podría sobrepasar el fenómeno, la apariencia, y llegaba el momento en que debía reconocerse la limitación: no se podía avanzar más. Con el límite del conocimiento humano aparecía el límite de la inteligencia, la razón y la misma ciencia. Lo más lejos que se podía llegar en este sentido era a captar la esencia de las cosas, de los fenómenos, a plantear una concepción general y a proponerla, lo cual hacía de facto

⁹¹ Safranski, op. cit., pp. 470-471.

el genio, pero ni este podía tocar a la cosa en sí, pues su máxima capacidad era llegar a las ideas. En este pensador, el conocimiento tomó un papel secundario, utilitario, insustancial; poseía una base orgánica cuya finalidad era la sobrevivencia de los sujetos, pero: “nuestra facultad de conocer está totalmente dirigida hacia afuera, conforme al hecho de que es el producto de una función cerebral surgida con el mero fin de la autoconservación, o sea, de buscar el alimento y atrapar a las presas”.⁹² No obstante, sin explicación alguna ni mucho menos racional, repentinamente, el conocimiento se alejó de su función primordial y produjo una visión nueva del cosmos, además de abrir nuevos horizontes a otra forma de vida. Quedó entonces una pequeña fractura en la que la eudemonología se podía insertar dentro de su sistema.

También abordó lo que no debía dejarse de lado en la vida. En estos textos Schopenhauer enfatizó de manera muy aguda la oscilación de la vida humana entre la necesidad y el tedio, también llamado hastío o aburrimiento. A este último incluso lo señaló como un enemigo de la vida. Este tinte era nuevo dentro del dispositivo schopenhaueriano, el cual aludió a un problema real: cuando el sujeto dejaba de luchar por la vida, ya fuera porque se había rendido o porque su vida material estaba solucionada, sobrevénia el hastío, una sensación y vivencia de vacío, de que nada valía la pena. El aburrimiento era capaz, según el carácter del individuo, de servir de aliciente para convertirlo en ocio, en el mejor de los casos; en el peor, podía ser la base para aceptar el suicidio o elegir el avasallar a los demás en una gama infinita de posibilidades. La vida se presentó como una lucha por mantenerla, pero al final, de cualquier manera, la pugna se perdería. Por lo anterior, Schopenhauer aludió a la vida como un negocio poco redituable,⁹³ pues sin importar lo que se hiciese, siempre se perdería. Todo lo antes dicho está situado en el entendido de que no era posible sobrepasar el plano fenoménico, pues solo desde su interior, metido el sujeto como estaba en el *velo de Maya*, la existencia personal, individual, parecería ser sustancial, y eso era lo que todo ser vivo, sobre todo el hombre, podía dar por sentado. Como bien lo expresó Miguel de Unamuno, el hombre “real” es el de carne y hueso, el que nace, sufre, muere y ve la vida desde sus propios ojos, no se puede ser diferente de lo que se es, ni conocer desde la perspectiva que está al propio alcance: “Podrá ser mejor volar y respirar en el aire que nadar y respirar en el agua;

⁹² *MVR II*, p. 544.

⁹³ “La vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costos”, *MVR II*, p. 399.

pero si las aletas de un pez dieran en querer convertirse en alas, el pez, como pez, perecería.”⁹⁴

Dentro de la fantasmagoría, el dolor se manifestaba de mil formas diferentes, por lo cual Schopenhauer reafirmó en esta parte al dolor, al tedio y a la necesidad como lo que hacía que la vida se sintiera, que se viviera, que se experimentara y avanzara. Existe otro aspecto novedoso en su ideario que se menciona en el capítulo 14 y está relacionado al fin de la existencia. Se aprecia de manera muy fuerte la influencia del budismo, y ya plenamente alejado de la postura kantiana, seguía concibiendo a la existencia como algo sin sentido y pensaba que fuera mejor que no existiera, pero incluyó el dato de que la finalidad de la existencia era sufrir para, posteriormente, rehusar el querer, renegar de la existencia, ser capaz de resistir con tranquilidad hasta que el fenómeno se extinguiera, a lo cual él llamó “eutanasia”. Se especificó, entonces, su concepción de la vida: un sufrir continuo frente a lo que se tiene que resistir, evitado los encontronazos de la vida para cumplir el reto, y así, extinguir el fenómeno, aunque con una conciencia de tranquilidad y de triunfo; esto era lo más a lo que se podía llegar en la vida, esto es, desarrolló una eudemonología para poder acceder a una eutanasia. Rememoremos las líneas con que culmina su obra y que son el reflejo de ello:

Finale⁹⁵
(1856)

*Cansado estoy ahora, al final del camino,
La débil cabeza apenas puede llevar el laurel:
Pero miro contento lo que he hecho,
Siempre impertérrito por lo que otros digan*

Además, mencionó que, al parecer, el dolor sí cumplía una función y era reconducir la existencia, cobrar conciencia de la vacuidad de la vida y recalcó que el mundo, así como era, así debía ser, era el idóneo, al igual que reconoció en *PP I* que las desgracias tenían algunas ventajas. A este respecto, ¿habría aceptado que este era el mejor mundo posible, como afirmó Leibniz? ¿Brotó en Schopenhauer un atisbo de optimismo, o un debilitamiento de su pesimismo? Como derivado, su versión final del suicidio, anunciado ya en *MVR*, libro IV,

⁹⁴ Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*, España, Akal, 2017, pp. 57, 66.

⁹⁵ *PP II*, p. 673.

fue que no valía la pena. Se trataba de una evasión que impedía el término de esta lucha llamada existencia; sería solo acortar el sufrimiento, pero sin haber culminado dignamente el reto. Por otro lado, aunque cada fenómeno se extinguiera, la vida no lo hacía; era un ciclo eterno en el que la conciencia y la noción del yo solo eran una apariencia, insustanciales, lo que perecería; el resto se regeneraba de manera constante e infinita: era la palingenesia.

Trató, de igual forma, de la religión. En su edad madura aceptó que el ser humano necesitaba un asidero para anclar su vida. Frente a la angustia que despertaba la existencia, la religión era una manera sencilla para acceder al apoyo de lo sobrenatural. La necesidad metafísica iba de la mano con algo más sustancial y que tenía que ver con la significación moral del mundo. Durante la última etapa de su vida no solo asumió a la religión como un mal necesario, puesto que era la manera en que las masas podían acceder a la verdad, aunque fuera de forma alegórica; además, también la profesó, bien que mal, ya que él mismo se asumió como budista, aunque algunos estudiosos no estén de acuerdo.⁹⁶

Mencionó a la cultura helena. Schopenhauer no pensaba en los griegos como un pueblo aislado. Les atribuyó una filiación con costumbres ancestrales de la India y vio que tuvieron un fuerte contacto con el mundo natural, pero también con la razón. A pesar de ver en ellos muchas cosas apreciables, no por ello dejó de hacerles grandes críticas, como que los presocráticos habían tenido pocas ideas y las habían reiterado, lo cual fue dicho en *PP I*, o de igual manera criticar algunos aspectos de las propuestas platónicas y aristotélicas, por no mencionar que, para él, Sócrates no había sido un auténtico filósofo, sino más bien era alguien más sobresaliente por su forma de ser, que por su pensamiento. Por otro lado, debe

⁹⁶ “Tanta fue la influencia espiritual que ejercieron sus escritos hacia finales del siglo XIX que algunos de sus admiradores lo llamaban ‘el Buda de Frankfurt’”. Cfr. Moreno Claros, *El reconocimiento...*, pp. 11; “Yo no conozco ninguna oración más bella que esta de los antiguos hindúes: ‘Que todos los seres vivos se vean libres de sufrimiento’”, citado en Moreno Claros, *Una biografía...*, p. 333. De la misma manera en la sala de su vivienda, la cual fue visitada por admiradores, contaba entre sus pertenencias un busto en yeso de Kant y Wieland, retratos de Goethe y Matthias Claudius, un retrato al pastel de su madre, 16 estampas de perros y una estatua dorada de Buda sentado, a la que luego hizo recubrir en oro; *Ibidem*, p. 342. La imagen de este buda se encuentra en el texto póstumo *Notas sobre oriente*, de editorial Alianza. “Con objeto de razonar sobre alguna de sus ideas éticas, Schopenhauer solía referirse a sí mismo y a sus convicciones diciendo ‘...nosotros, los budistas sostenemos que...’. El budismo, ‘la única religión sin Dios’, como él la definió, fue la religión que sentía más cercana a las ideas nucleares de su teoría ética. La máxima de no causar dolor a ningún ser vivo, de acallar el sufrimiento por la vía del ascetismo y la renuncia a procrear y perpetuar el mal del mundo, eran lemas que coincidían también con los del cristianismo primitivo”, Moreno Claros, *El reconocimiento...*, p. 134.

enfatzarse la interesante interpretación que hace de los mitos griegos, en los cuales quiso ver reflejada, de manera alegórica, la evolución del planeta Tierra, en el cual se habían deificado las diferentes manifestaciones de la naturaleza. Digamos en este caso, que nuestro pensador quiso ser crítico, objetivo, evaluando pros y contras.

Se explayó, asimismo, sobre el pensamiento. Esta sección de Parerga y Paralipómena dejó ver de manera clara y expedita cómo desarrollar el pensamiento y el estilo. Dicha sección hizo patente, de manera consciente, rasgos de su personalidad que ya se habían mostrado, pero a las cuales analizaría expresamente. Para iniciar, pensaba, la vida adquiriría sentido cuando se vivía, cuando se la experimentaba, no cuando se le narraba. Lo mismo ocurría con el pensamiento y el conocimiento. Para acceder de manera real al conocimiento y producir un pensamiento propio, los pasos a seguir eran: buscar de manera personal las explicaciones; luego, confirmarlo y reforzarlo con autores que hubieran escrito sobre eso; finalmente, leer grandes obras. Después, para expresar lo que se había pensado, era fundamental hacerlo de manera clara, segura y breve; la simpleza era fundamental. A través de estas prácticas se revelaba el estilo, que era la manera en que se pensaba, una característica del pensamiento, el cual consistía en tener algo que decir, que fuera claro, y usar recursos literarios cuando fuera posible y beneficioso, tomando en cuenta que, cuando las ideas estaban por escrito, ya eran para los otros.

Este era el proceso de constitución del pensamiento y del aprendizaje, y el manejo de los idiomas proporcionaba un servicio invaluable. Era hasta esta obra que lo mencionaría. En este tono, las palabras no solo eran medios para que la voluntad se expresara, sino que también eran móviles para la razón; este asunto ya había sido expresado tanto en *MVR*, como *VN*. Dicho esto así, el estudio de otras lenguas, sobre todo antiguas, contribuía al incremento de conceptos, del léxico y de los conocimientos. Era imprescindible evitar la erudición si se carecía de objetivos comprometidos y solo se le concebía como fin. Por el contrario, la formación debía ser enciclopédica, a la par que era deseable cultivar las ciencias y las artes, esto es, tender más hacia la figura del genio o del filósofo, mencionado en *MVR I y II*, en *PP I*, más que a la del erudito. Sea tomado en cuenta que, al parecer, el genio no solo se cernía sobre las cuestiones artísticas, e incluso llegaba un momento de la obra en que parece que equiparaba al genio con el filósofo (buscar referencias). Las obras del genio no podían

florecer en cualquier momento, debían esperar el tiempo propicio, pues de lo contrario, no brillarán ni delatarían su aportación a la humanidad. Sin que lo mencionara, Schopenhauer estaba haciendo una autoalusión. En lo que corresponde a estos temas, será en esta, su última obra, donde expresará los tópicos referidos. A diferencia de los otros temas, el del estilo, los análisis lingüísticos y semánticos que realizó, resultan no solo interesantes, sino ilustradores. Destacan sobre manera los capítulos 23 y 24, sobre todo el primero, en donde realiza no solo un análisis de la ventaja del uso de varias lenguas, sino de la suya en aspectos muy detallados de la lengua germana, como la tendencia de sustituir el genitivo por el dativo, situación que sigue presente y que no acaba por definirse, o el uso inadecuado de términos y alteraciones a la gramática.

En otras cuestiones, puso especial énfasis en el conocimiento del otro. ¿Por qué se debería conocer y/o poner atención en los otros? Por mucho que se negara y no se quisiera admitir, el hombre ha sido y es un ser social y necesita del otro. Sería en sus obras de madurez que resaltaría este punto. Muy a pesar suyo y aunque lo negara abiertamente, estaba completamente consciente de la necesidad que se tiene de la alteridad. Si bien trató de reducir al máximo sus roces con los de su especie, no así con los caninos, resaltó en varios capítulos de esta obra situaciones de abuso de unos pueblos hacia otros, denostando a los primeros como bárbaros y ladrones; en tal caso, al parecer, se condolía de los afligidos, como el caso de los africanos o de los mismos americanos a la llegada de los europeos, o de los mismos mexicanos frente a sus vecinos del norte. En teoría, era capaz de entablar relaciones teóricas con otros seres de la creación, mas no así en la práctica, ya que su carácter agrio y mayormente altanero no se lo permitió. En este asunto, resaltó de manera enfática el tema del carácter sobre el cual ya había puesto el dedo en el renglón desde su obra capital, *DP* y *PP I* y *II*. El carácter era la forma en que la voluntad se objetivaba en cada uno, de manera única e irrepetible; era la subjetivación de la voluntad, la que se manifestaba en lo que se era y se reflejaba con cada parte del sujeto (el rostro, las palabras, las acciones...). (Véase el anexo 2 para revisar a mayor detalle los aspectos desarrollados por Schopenhauer en este tomo de *PP II*) (Véase el anexo 3 para leer las apreciaciones en torno a Schopenhauer y las mujeres)

Para cerrar este capítulo, hágase notar que este autor es un tanto atópico en muchos sentidos. No se apegó a la tónica de su época, aunque quiso intervenir en ella; se esmeró en mostrar lo que muchos no tenían ganas de ver y dijo cosas que los otros no querían oír. Habló de temas que no eran considerados como relevantes en el área de la filosofía de su tiempo y pondría en duda conceptos fundamentales del aparato teórico del siglo en curso, como el de razón, conocimiento, sujeto, dolor, existencia, voluntad, felicidad y otros más. Prácticamente estuvo al margen de la filosofía, pero haría resaltar justamente que por mucho que se ignore lo que no se quiere reconocer, no por eso se irá. Arthur Schopenhauer, el Kaspar Hauser de la filosofía, el “demoledor”, el olvidado, aquel que atentó contra la visión de un mundo ordenado y coherente, él sigue hablándonos hoy. A pesar de haber sido encasillado en el tema de la voluntad como origen del mal, del mundo desesperanzador, él también desarrollo propuestas valiosas que se han dejado de lado, quizás debido a ese mote de “pesimista” con el que aún se le clasifica. Algunas de estas son nociones bellas, humanas, accesibles, pero no coincidieron, y tal vez aún no lo hagan, con la moral predominante de la cultura occidental, en la cual, valga decir, se sigue transmitiendo la visión del ser humano como el destinado a controlar el mundo, como el que está en el tope de la jerarquía y como el ser racional por antonomasia que puede y debe controlar el mundo. Entre las grandes revaloraciones que Arthur Schopenhauer realizó estuvo la relocalización y el papel predominante que le otorgó al cuerpo: es el campo del conocimiento, del egoísmo, del instinto, de la genialidad, del mal, pero también de la salvación; es este el que experimenta el dolor y el placer, este mismo el que nos proporciona los medios para ir más allá de la representación y acceder a la esencia del mundo; el mismo en que se experimentan la vida y la muerte. Escindido en dos planos, uno físico y otro metafísico, es a la par un sujeto cognoscente y un ser volente, es decir, tanto conoce como desea. Es este mismo sujeto quien busca vivir de manera significativa, con sentido, quien navega en el sinsentido de la existencia, pero cuya brújula será el descubrirse a sí mismo. A grandes rasgos, hemos mencionado el desarrollo general del pensamiento schopenhaueriano, intentando resaltar la importancia que cobró la directriz ética, al grado que se separaría, como explicaremos en los capítulos posteriores, de su primera versión, esto es, de la ética de la negación.

Capítulo II: Sobre la sabiduría de la vida o el arte del buen vivir: cuando la representación se tornó en ilusión (Ruptura del pensamiento de juventud con el de madurez)

Como pudo apreciarse en el capítulo anterior, el ideario schopenhaueriano partió del concepto de representación. Retomado de Kant, tal remite a una “realidad” construida desde el sujeto, proceso dentro del cual el mundo externo no es sin el interno, o, dicho de otra manera, frente a la máxima del empirismo de que no hay nada en la mente que primero no haya pasado por los sentidos, desde Kant se planteó la idea de que no hay nada en el intelecto que se origine en las percepciones. Este concepto marcó la entronización de la subjetividad, que no buscó anclaje alguno en la experiencia, por lo cual, Schopenhauer expresó: “a partir de mi frase que comienza así ‘el mundo es mi representación’ se sigue primeramente que ‘primero soy yo y después el mundo’.”¹⁷ El concepto de representación sería fundamental para la eudemonología.

En lo que corresponde a nuestro autor, el término pasó por varias etapas.

La primera, en su primera y segunda obras, remitía a la captación del mundo en un plano más objetivo, científico y, por lo tanto, descriptivo, lo cual duraría relativamente poco, menos de 5 años. Esta trató de la captación del mundo fenoménico y se plasmó en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *Sobre la visión y los colores*. Aquí Schopenhauer explicó que el conocimiento humano, ‘representación’, se organizaba en torno a 4 categorías o rubros:

- a) la intuición empírica o percepción, es decir, la captación del mundo físico, realizada por la inteligencia o intelecto; raíz de la razón del conocimiento, -revisar-
- b) la reflexión, conceptualización y generalización de la experiencia, esto es, la categorización del mundo, organizado por la razón, raíz de la razón del devenir, -revisar-

¹⁷ Schopenhauer, *El arte de envejecer*, Madrid, Alianza, 2010, p. 218. En adelante AE.

c) la intuición pura, que echaba mano de las categorías a priori de tiempo, espacio y causalidad, aplicable a las matemáticas y desarrollada por la sensibilidad, raíz de la razón del ser, -revisar-

d) la captación de las voliciones y los motivos, reflejada en las acciones humanas, aplicada por la conciencia, raíz de la razón de la acción - Revisar-.²

En otras palabras, la primera etapa de la representación reflejó los datos que la conformaban: percepción, conceptualización del mundo –lenguaje-, captación de verdades universales y finalmente, el reconocimiento de las propias voliciones. Cada uno de estos aspectos completarían el esquema de la obra central, i.e., ciencia, lenguaje y categorización del mundo, estética y ética, los 4 libros de *El mundo como voluntad y representación*.

La segunda fase, en la obra central, se tornó en una de las dos caras de la realidad y adquirió ya un matiz diferente, debido a la influencia del orientalismo. En este último caso, la representación se volcó insustancial, vana, vacua, a la que se aludió como *El velo de Maya*, una imagen difusa y sombría. Esta perspectiva sería la más longeva. Se inició antes de 1818, fecha de la publicación de *MVR* que, al parecer, comenzó a redactarse para su publicación en 1816, y duraría, en gran parte y con diversos matices, aparentemente hasta la muerte del autor en 1860. Esta postura de desaliento hacia la existencia es lo que se ha identificado como su pesimismo. Dicha perspectiva es propia de la segunda etapa, a pesar de que mantuvo sus reservas hacia la existencia por el resto de su vida. De hecho, afirmó que la vida consistía en una tragedia, en la cual el ánimo adecuado era “me pesa de (sic) haber nacido”.³ Esto es lo que se identifica como la versión pesimista de Arthur Schopenhauer, puesto que apareció la voluntad, raíz del mal y la destrucción, lo cual dio paso a una visión desalentadora de la representación, de la vida. Fue expresada a partir del libro II de *MVR*, hacia el § XXVIII. La voluntad, la otra cara de la representación, se devoraba a sí misma, por lo cual se develó el dolor como consustancial a la existencia y el sinsentido de esta, pues la vida fue vista como un mal negocio.

² Cfr. Spierling, loc. cit., pp. 124-125.

³ Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, España, Alianza, 2011, p. 18. Desde ahora *NO*.

Durante décadas y obras completas, Schopenhauer se esmeró en señalar la vacuidad de la vida, la cual solo se daba al interior de la representación. Líneas enteras salieron de su pluma para enfatizar que no valía la pena vivir la vida, pues se trataba de un negocio poco redituable que, a fin de cuentas, se iba a perder:

Toda vida y existencia son una aberración, un camino equivocado que debemos desandar, tal y como enseñan las antiguas religiones de Asia. La sabiduría consiste en darse cuenta de que los beneficios no cubren los gastos.

Toda vida humana (...) no es más que una serie de esperanzas truncadas, proyectos fallidos y errores reconocidos demasiado tarde.⁴

Cuando el pensamiento schopenhaueriano alcanzó el tópico de la negación de la voluntad de vivir, el filósofo dejó bien clara su postura frente a la vida. La finalidad de esta, dijo, era renunciar a ella y dejarla de desear, viviendo sin ser objeto ni marioneta del querer, ir más allá de la búsqueda de la prolongación de la especie y del fenómeno. Este fue el tope que alcanzó la ética schopenhaueriana en esta segunda etapa. Tómese en cuenta que este nivel estuvo fuertemente influenciado por el orientalismo que lo atrajo en dicha época. Destacan, por tanto, conceptos como el de *compasión, calma, beatitud, paz, ascesis, santidad, contemplación, redención*, entre otros. Debía primar, por tanto, una actitud de completa renuncia al ego y con ello, a la apariencia, a la multiplicidad. Tal parece que este máximo nivel apuntaba a la indiferencia total, al alejamiento del sujeto como ente ético y político, sin cabida en una comunidad humana. A este respecto y luego de un conocimiento más hondo y abundante de las religiones y culturas orientales, se ha llegado a la conclusión de que el orientalismo de Schopenhauer era solo suyo.⁵ A partir de este contexto fueron resaltadas las figuras que representarían dicha negación.

La representación era el campo del conocimiento, el cual surgía con la aparición del cerebro y era exclusivo del reino animal. A través de los animales la voluntad iba perfeccionando su conciencia de sí hasta que, finalmente, en el ser humano marcaba su grado más desarrollado al captarse como un ser con voliciones, pero también con el poder de develar el engranaje

⁴ Ibidem, pp. 98-99.

⁵ Se recomienda la lectura del ensayo *Schopenhauer y la India*, de Giovanni Gurisatti, en *NO*, especialmente las críticas que se le han hecho a este autor alemán acerca de su concepción orientalista.

del mundo, dentro del cual el hombre era una ínfima parte: descubría su ego, sus deseos, pero también su dolor, muestra de la vacuidad de la vida.

En la 3ª. etapa, la ilusión, la cual permeó la representación, estuvo ligada a la eudemonología. A pesar de dejar ciertas semillas de esta doctrina desde *MVR*, la eudemonología fue consolidada en su última obra, *Parerga y Paralipómena*, específicamente en el 6º. Ensayo *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, contenido en el primer tomo del trabajo. Este escrito también ha sido traducido como *El arte del buen vivir*, además de que su publicación al español fue realizada antes de 1990, pero solo como extracto, no la obra completa, como ocurriría después del año 2000. Esta parte de la obra de Schopenhauer en que se expuso su versión ética madura es ya conocida para los hispanohablantes, aunque menos leída que la obra central.

En el siguiente capítulo retomaremos el concepto de ‘representación’ y veremos cómo, de su tercera etapa caracterizada como ilusión, se desprende la eudemonología, en una versión ya no tan negativa, a la que aludiremos como ‘eudemonologista’, aunque aún sin explicar el término con todas sus implicaciones. Relacionaremos temas como el del *carácter*, el *destino* y la *visión trágica del mundo*. El interés es mostrar cómo, a pesar de que nuestro pensador quiso mantener su visión negativa del mundo, en realidad se le escapó el Schopenhauer eudemonologista que llevaba dentro, el cual resaltó en su 3ª. edad de manera más vívida, aunque es cierto que su germen estaba ya presente y palpable desde *El mundo como voluntad y representación*. El documento que nos da el esqueleto de esta reflexión es el 6º. ensayo de *Parerga y Paralipómena I, Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, en el cual articuló la propuesta, aunque valga señalarse que el tema irradia, exceptuando sus dos primeras obras, de todos sus escritos.

El concepto de *Vorstellung* que aún se usa en alemán y que se traduce al español como *representación*, posee, etimológicamente, dos partes. De entrada, el prefijo *vor*, delante de, adelante, previo, antes, y luego *Stellung*, sustantivo del verbo *stellen*, con los significados de *poner, presentar, reconstruir, representar, escenificar*. *Stellung* indica postura, posición, punto de vista. De manera conjunta, *Vorstellung* apunta a un proceso intelectual, mental, racional, por lo cual se le ha traducido como *idea*, presentación o representación (recordemos que al inglés la obra pasó como *The world as will and idea / representation*). Unidos todos

estos significados y sin dejar de lado la relación que conlleva el término *representación* con lo teatral, esta se nos aparece como una puesta en escena, como una ficción de la que participa el espectador quien, al adentrarse en la historia, siente como si lo que presenciara fuera real. De igual forma pasaría con el mundo y todo lo captado en él, pues era solo representación.

Los fenómenos eran representaciones. Desde la 4ª. obra se enfocó a la voluntad y aunque Schopenhauer no mencionó a la representación en muchas ocasiones, la manera de captar la esencia del mundo correspondía a la *Vorstellung*. Por lo anterior se quería indicar que, si bien se centró en la voluntad como aquella fuerza ciega, inconsciente que tomaba cuerpo en todo lo que existía, esto que ella producía, su objetivación, estaba justamente manifestado como una representación. Solo dentro de la *Vorstellung* se podía hablar del mundo físico y la manifestación y desenvolvimiento de la naturaleza, de la libertad moral, la conciencia, la compasión y todo lo que ocurría en el mundo. A fin de cuentas, las facultades humanas solo daban la posibilidad de vivir en la representación; inclusive así era como se experimentaba la voluntad. No obstante, hubo un viraje inesperado y que correspondería a la tercera etapa del concepto: la representación como ilusión.

2.1. El vuelco: de la representación como *horror mundi* a la representación como *illusio mundi*

En la obra capital nos vimos transportados al *horror mundi*: la voluntad se devoraba a sí misma. Nacía el dolor, el sufrimiento que se desenvolvía de mil y una formas: hambre, soledad, angustia, mal de amores, avasallamiento, enfermedad, muerte... todo, sin excepción, acababa, y no de la mejor manera. La representación se mostraba como un espectáculo siniestro, en el que parecía que el único fin era la agonía, la destrucción; donde la bienaventuranza, la fe, la esperanza parecían irrisorias frente a lo sórdido de la existencia. ¿Para qué lucharía el sujeto si la corriente lo arrastraría? De nada le valía la razón al ser humano; inútil era el intelecto, no había diferencia entre el estado de animalidad y la civilidad humana, que de hecho era igualmente cruenta, quizás incluso, peor.

Dentro de esa niebla oscura que cubría el mundo, la *illusio mundi* dio sus primeros chispazos. El telón se abrió con una luz tenue, y del fantasmagórico escenario brotaron nuevos personajes que poseían una faz lumínica, aunque muy al fondo de la oscuridad: el genio, el creador que abría ventanas para observar el mundo y salir ileso; el santo o asceta, aquel capaz de doblar su voluntad, de renunciar al desear; el héroe, quien se atrevía a ofender su vida para salvaguardar la de otros.⁶ De ser la encarnación del mal y la voluntad, el hombre se vislumbró como el redentor del mundo. Si bien era voluntad, solo podía captarse el sujeto a través de la representación. ¿Se podía salir de ella? ¿Se podía conocer el mundo o a uno mismo por otra vía? No, el mundo era la propia representación, y más allá de ella estaba la voluntad en sí, a la cual no era posible acceder. Sin embargo, estos personajes que encarnarían la negación de la voluntad de vivir se localizaban aún en la segunda etapa.

En cualquiera de los casos, el hombre lograba rasgar la magia del *velo de Maya*, traspasar el engaño y llegar a la negación, la cual era definida como dejar de desear. Pero, existía un conflicto con los paradigmas planteados, el cual Schopenhauer reconoció: eran para muy pocos y básicamente remitían al camino de la santidad y al desapego hacia el mundo. Tal tuvo que ser abandonado por él mismo ya que se percató de que no se le podía pedir al filósofo que fuera un santo,⁷ al igual que dicha vía estaba clausurada para la gran mayoría de los seres humanos. Por ello, tuvo que explorar otro camino que, aunque ya mencionado en su opera magna, cobró una relevancia mayor en su madurez y labraría el camino para llegar a la eudemonología: el dolor.

En cuanto a este último concepto, también tiene etapas dentro de la *vorstellung*. Los libros I al III de *MVR* nos arrojaron una visión del dolor como parte de lo fatídico de la existencia. Era el que acechaba a la existencia entera y le acorralaba hacia la destrucción y la vacuidad, oscilando entre la necesidad y el tedio. Recordemos que la concepción del arte fue como la de una ventana al mundo, pero lejos del dolor que podía ocasionar la existencia. En el libro IV ya había sido propuesto como una de las vías para rasgar el *velo de Maya* e ir más allá del *principium individuationis*. En su madurez, Schopenhauer ratificó su postura de que el dolor poseía, igualmente, una faz positiva: abría el camino de la salvación. Se trataba de un

⁶ Quede claro que esta figura no forma parte de la propuesta de Schopenhauer, pero cabe en su tónica.

⁷ *NO*, p. 168.

aliciente para la redención y la mejora del sujeto, ya que coadyuvaba a la conversión de la voluntad en un pecador cualquiera, es decir, en la mayoría de los humanos, incluido él mismo; el dolor fue nombrado por él como la senda de la mayoría,⁸ a la cual especificó como δεύτερος πλοῦς, segunda navegación, camino o vía:

El poder misterioso, cuyas raíces se hallan en nuestro interior –un interior que nunca nos es conocido y que dirige el destino del individuo, cuida mejor de nosotros en tanto deja crecer espinas sobre nuestro camino y nos manifiesta por doquier el sufrimiento redentor, la panacea del dolor.⁹

La eudemonología se encaminaba hacia aquellos que no constituían la élite espiritual de la especie humana: la persona común. Luciana Samamé explicó un aspecto que comúnmente se pasa por alto respecto a la vía de la santidad y el ascetismo, y esto es que tal vía no es tan fácil de transitar, ni siquiera para aquellos que poseen la vocación: “Schopenhauer parece desmentir la idea de que la redención ascética frente al sufrimiento sea completa y definitiva. (...) Describe la experiencia ascética en términos de una lucha”,¹⁰ puesto que la redención completa y definitiva no es posible, como él mismo había señalado. Además, la estudiosa expresó: “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.”¹¹ Para aquellos que alcanzarían el máximo en la escala de la negación de la voluntad de vivir, mantenerse en tal estado también era un reto, pues bastaba el alimentarse o beber un poco de agua para volver a luchar contra sus inclinaciones naturales. Por tanto, si mantener la actitud de la negación era hartamente complicado para los hombres que representaban el tope de la jerarquía, cuán difícil resultaría para el hombre común alejarse de sus inclinaciones naturales. Otro aspecto igual o más complicado fue que Schopenhauer no definió explícitamente cuál era el camino de salvación que el santo o el asceta debían transitar, esto es, el tópico de la salvación fue otra de las informaciones

⁸ Ibidem, p. 17.

⁹ Ib., p. 18. Existen tres categorías de sufrimientos que se desprenden de las ideas de Arthur Schopenhauer: 1) el anhelo o el esfuerzo por conseguir cosas, 2) la agonía, el daño o dolor físico o mental, 3) fastidio, cansancio y aburrimiento, cfr. Gallegos, Manolito, “The negative ontology of happiness, a schopenhauerian argument, in Heilderberg Graduiertenjournal für Geisteswissenschaften, [http:// www.academia.edu //1425334 / The_Negative_Ontology_of_Happiness_a_Schopenhauerian_Argument](http://www.academia.edu//1425334/The_Negative_Ontology_of_Happiness_a_Schopenhauerian_Argument), consultado el 16 de junio de 2019.

¹⁰ Samamé, Luciana, *Los ideales de vida en la filosofía práctica de Schopenhauer*, Eikasía, noviembre, 2014, p. 260.

¹¹ Idem.

que el germano dio por entendida, pero que con el transitar de los años ha sido develada como problemática, de ahí que Spierling haya escrito las siguientes líneas:

Incluso los amigos y los seguidores de Schopenhauer encontraron dificultades para ponerse de acuerdo sobre su teoría de la salvación. Un punto importante, que permanece oscuro, es establecer qué es lo que es salvado. Tal cosa puede ilustrarse, por ejemplo, con la carta de Johann August Becker a Adam von Doß del 16 de julio de 1852, que se refiere expresamente a la cita de un «círculo de carbón incandescente». En esta carta se dice: «¿Quién es el que así acaba, qué es lo que termina aquí y rompe el círculo? ¿El individuo? ¿El carácter inteligible del individuo? ¿La voluntad única en su totalidad? Ahora mismo no tengo muy claro cuál es la verdadera intención del maestro. Sin embargo, considero correcta la interpretación que usted hace según la cual éste espera sólo la salvación para el individuo, naturalmente no para lo físico, lo visible, sino para el sustrato metafísico, para el carácter inteligible o idea platónica». ¹² (141)

Al final de su ideario, Schopenhauer terminó por aceptar lo que por décadas rechazó: la sustancialidad de la representación; al no poder rasgar la apariencia de la multiplicidad, no se podía salir de ella. Muy a pesar suyo le otorgó dicho status, no sin señalar variadas condicionantes ni sin tratar de rebajarla a ella y a todo lo que en su interior se desenvolvía, como la vida humana, su propósito y todos sus asuntos, incluida la felicidad:

Para poder desarrollarlo [el estudio de la felicidad], haya tenido que prescindir totalmente del superior punto de vista metafísico-ético al que conduce mi verdadera filosofía [2ª. etapa]. En consecuencia, la exposición que aquí se va a ofrecer se basa en cierta medida en una acomodación, por cuanto se queda en el usual punto de vista empírico y se aferra al error de este. ¹³

Establezcamos aquí el término de *ilusión*. Comprendamos por él aquel mal entendimiento que hace tomar la apariencia por la realidad, una esperanza vana, aunque proporcione cierta alegría. No hay duda: solo unos cuantos podían transgredir el *principium individuationis* y esto se veía corroborado cuando la compasión ocupó el lugar central de las acciones humanas en *DP*; el resto de los humanos seguirían atrapados dentro de él. Solo dentro del *velo de Maya* tenía cabida la ilusión, entronizada en el 6º. ensayo de Parerga y Paralipómena I:

Tomo aquí el concepto de la sabiduría de la vida en sentido totalmente inmanente, a saber: en el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible (...). Esta, a su vez, se podría a lo sumo definir como aquella que, considerada de forma puramente objetiva o, más bien (...), en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia. ¹⁸¹⁴

Si bien esto último fue parte de la segunda etapa, sería el punto necesario y *sine qua non* de la tercera. El giro fue dado: la representación ya no solo como sustancial, sino además como

¹² Spierling, op. cit., p. 141.

¹³ *PP I*, p. 331.

¹⁴ *Idem*.

campo fértil para la felicidad. Reiteremos el hecho de que las obras de madurez *VN* y *DP* no enunciaron el concepto de *representación*, pese a lo cual todo lo dicho en ellas solo es posible dentro de él, tanto en su comprensión como en su extensión, entre cuyos límites se encontraría la ‘eudemonología’.

a) Eudemonía vs. Eudemonología

Desde los griegos, particularmente en el periodo antropológico, comenzó el interés por indagar acerca de la forma en que la vida del hombre merecía ser vivida, alejando esta búsqueda del campo de lo mitológico. Tales especulaciones estarían insertas en el periodo que algunos han llamado *la época de los sofistas*.¹⁵ En ella se localizó una tendencia optimista acerca de la especie humana, debida a su capacidad para la sabiduría, la destreza y la organización social, gracias a la influencia de la democracia y otros desarrollos que fueron de la mano, como el arte o la ciencia de hablar –la retórica-.¹⁶ La especie humana se tornó el objeto de las disquisiciones, a la par que se afianzaba la visión de que el hombre podría superar cualquier dificultad vía la inteligencia.

Sócrates, quien vivió en dicho momento, se preocupó especialmente por cómo debía ser sobrellevada la vida. Creía que esta debía ser acompañada de una valoración de las acciones que los individuos realizaran.¹⁷ Su preocupación era la de incidir en la conducta de sus conciudadanos, educar las conciencias en la discusión mediante la introspección, necesaria para una vida buena y digna que reflejara el status del hombre, como recipiente de un principio eterno, inmortal y superior, como era el alma. Su objetivo era pues dar dirección a las acciones racionales de los hombres, en el entendido de que les era connatural elegir lo mejor. Asimismo, profesaba la creencia de que los conocimientos que fuesen producto de la vida buena debían manifestarse en lo concreto, a través de la actitud. Las consecuencias de lo anterior irían más allá de lo personal ya que, al vivir en grupo, la incidencia de estas prácticas llegaría a la misma polis.

¹⁵ Hussey, Burnet, Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM, 1991, pp. 10-35.

¹⁶ *Ibidem*, p. 18-19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

En dicha época se entendía que el ser humano era capaz de influir directamente en el rumbo de su vida. Ello se transformó en una búsqueda para llegar a un nivel óptimo de vida, en la cual se implicaban todas las facultades y habilidades de la especie humana, con el fin de que se concibiera la existencia como una autopóiesis, en la que además se aplicaban valores y se afianzaba tanto el aspecto personal como el político en conjunto, ya que solo se concebía una manera posible de hacerlo, de vivir, y era con los otros.

En tal contexto nació la *eudaimonía/eudemonía*, que se identificaba como el “vivir una vida buena”, lo que se denominaría e identificaría después como “felicidad”. Si bien se reconoce a Sócrates como el iniciador de tal preocupación, fue Platón quien desarrolló el aparato conceptual filosófico para hablar de ello.¹⁸

Reparemos un poco en el término. María Angélica Fierro expone que otras de las traducciones de *eudaimonía* ha sido “estar bien” y “prosperar”. Se usó como sustantivo, *eudaimonía*, *ἔυδαιμονία*, al cual se relacionaba el adjetivo *eudaímon*, *ἔυδαιμόν*, feliz, y a su vez al verbo *eudaimonein*, *ἔυδαιμονεῖν*. Todos ellos estuvieron constituidos de las partículas *eu* –bueno, bien- y *daímon*, que remitían a un poder divino no identificado el cual “originalmente se vinculaba con la idea de que una divinidad nos habría asignado una buena porción o destino, de donde se deriva el sentido de ‘felicidad’.”¹⁹ Se ha querido ver cierta filiación con el verbo *daiomai*, *δαίωμα*, participar, en el sentido de que alguien tiene un buen *daímon*, una buena divinidad o buenos augurios para la vida. De igual forma se ha relacionado a la *eudemonía* con el bienestar, el florecimiento, pero que tiene ver con la vida en todos sus aspectos²⁰ (personal, social, político...).

En el contexto en que surgió, dicha preocupación reflejaba el intento por definir cuál era el papel del hombre como ser cultural y social. Se enfatizó entonces que el ser humano seguía una directriz en lo concerniente a su vida, esto es, no solo sobrevivía, sino que vivía y lo podía hacer de la mejor manera posible, a la par del rango de la dignidad de su categoría de

¹⁸ Cfr. Fierro, María Angélica, “Platón, el anhelo por una felicidad invulnerable”, en Trueba Atienza, Carmen (Coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, Siglo XXI-UAM, 2011, p. 32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34-35.

²⁰ Vid. Pérez Cortés, Sergio, *Atreverse a ser feliz: Epicuro; ibid.*, pp. 99-100.

ente cultural, pero sobre todo, del rango que le revestía su capacidad racional y su libertad: ser el único ente capaz de decidir qué hacer de su vida.

Desde Sócrates hasta Kant esta búsqueda por una vida digna de ser vivida se mantuvo. Como ya se había mencionado, ara Schopenhauer Sócrates no había sido un verdadero filósofo y, sin embargo, no dejó de influenciar su estudio sobre la vida digna de ser vivida.

Luciana Samamé realizó una investigación sobre la influencia socrática en los ideales del maestro de Danzig. Partió de la identificación de la pregunta socrática fundamental: ¿cómo debe uno vivir? Dicho cuestionamiento se enfocaba a la orientación de la conducta a lo largo de la vida, esto es, las acciones fueron vistas como un medio utilizable a lo largo de la existencia, y se veía la vida desde una perspectiva global. Sólo así tendría sentido el hecho de plantear la importancia de la formación del carácter, la práctica de ciertas virtudes, así como el encausamiento de los deseos y las emociones. Entre la jerga usada por Sócrates y sus seguidores se encuentran términos como los de ‘virtud’, ‘carácter’, ‘bien supremo’, algunos de los cuales usó el alemán tanto en su obra central como en sus escritos posteriores.²¹ Sin querer reconocer, o sin darse cuenta de ello, Schopenhauer dio un giro a la pregunta socrática, la cual quedó en esta forma: ¿cómo debe uno vivir de manera que consiga sustraerse perdurablemente al dolor? El alemán buscaba, entonces, un “sosiego estable”. Entendía que solo los santos y los ascetas podían acceder a cierto grado de serenidad y aplacar en cierta medida a la voluntad.²²

A partir de esta influencia no reconocida, Schopenhauer habría desarrollado hacia el interior de su propuesta ética varios ideales sobre este tipo de vida. Estos, explicados por Samamé, abarcarían sobre todo los correspondientes a la segunda etapa de la ética schopenhaueriana, como fueron los relacionados a la negación de la voluntad de vivir. Pese a ello, la autora estableció aspectos fundamentales que también serían aplicables a la eudemonología, como fue aquel que apuntalaba la búsqueda de la trascendencia de la voluntad. La importancia de este aspecto radicaría en el hecho de que sus consecuencias prácticas apuntarían a buscar una

²¹ Samamé, *Los ideales...*, pp. 233, 234.

²² *Ibidem*, p. 235, 237.

vida sustraída a los dolores y a las tribulaciones inherentes a la voluntad. Por lo anterior, la filosofía práctica de Schopenhauer giraría en torno al dolor y a las maneras de trascenderlo.²³ La búsqueda de una vida bienaventurada ha sido una constante desde el periodo antropológico de la filosofía griega. Aunque con una infinidad de matices, versiones de esta añoranza se mantuvieron, teniendo a la base una concepción optimista del hombre, en tanto que existía la confianza, o la fe, de que tanto el sujeto como el cosmos coadyuvaran a que esta mejor vida posible fuera viable:

Al intentar responder a ello [¿cuál es la vida digna de ser vivida?], la ética antigua desarrolló una serie de argumentos, conclusiones, principios y sugerencias que indicaban cómo debe desenvolverse una vida valiosa, qué clase de dirección y objetivos deben guiarla. Por esa búsqueda de realización de la existencia como un todo, la ética antigua es llamada eudaimonista.²⁴

La eudemonía iba de la mano con la vida como un conjunto. Esto significó que no solamente remitía a un estado de ánimo y, por lo tanto, no se consideraba como algo netamente individual. Al menos, así fue en un principio. Del otro lado, lo que Schopenhauer hizo no fue una mera secuela de la eudemonía. Su propuesta marcó diferencias radicales. La eudemonología no “fluyó” tan suavemente como la eudemonía. De entrada, este filósofo alemán consideró al término ‘eudemonía’ como un insulto:

Dichos filósofos y adoradores de la historia [quienes otorgan a la historia un puesto principal en la filosofía] son, por consiguiente, realistas, optimistas y eudemonistas, esto es, son tipos simples y empedernidos filisteos, además de malos cristianos.²⁵

De inicio, modificó el vocablo. Ya no fue solamente ‘eudemonía’ o felicidad como la búsqueda de la mejor vida posible, pensando en que los sujetos eran capaces de alcanzar ese fin. Llegó entonces a la ‘eudemonología’, planteada como el estudio y no solamente como la búsqueda de la felicidad. Con dicho viraje se dejó de lado todo optimismo para afianzarse en una visión de que, si algo podía salir mal o peor, así sería. Recordemos que nos encontramos en el umbral entre la 2ª y 3ª etapas del concepto de ‘representación’. En segundo lugar, nuestro autor desechó lo que daba sustento a la eudemonía: la autodeterminación y la racionalidad, además de la esperanza de acceder a una vida mejor solo por el hecho de desearlo. Si nos basamos en lo dicho en *DP*, el hombre solo era libre de decidir si realizaba

²³ Ibid., p. 235, 261.

²⁴ Trueba Atienza, op. cit., p. 99.

²⁵ *AE*, pp. 184-185.

o no la acción, no de elegirla libre ni espontáneamente. Adicionalmente de lo establecido en los libros I y II de *MVR*, la razón fue concebida como un simple medio que la voluntad había forjado para garantizar la subsistencia de la especie, así que el único asidero posible era un querer interno que tanto podía ser moral, esto, es, desinteresado, inefable e inexorable, o el caso opuesto, egoísta, destructivo y avasallador, de acuerdo con la subjetivación de la voluntad que cada uno fuera. Por provenir de una fuerza ciega e inconsciente, la voluntad, el mundo era dolor y de esa base se partió para establecer la eudemonología. La voluntad se objetivaba en el mundo físico, pero también se subjetivaba en cada sujeto. Por tanto, no se podía esperar plenitud ni alegrías, sino que la felicidad, en términos constantes y sonantes, correspondía a la búsqueda de la tranquilidad que llevara al sujeto a vivir lo menos doloridamente posible. No se debe olvidar la mención de que ‘eudemonología’ fue un término acuñado por este pensador.

Entre las consideraciones que Samamé ha realizado al respecto de la eudemonía y su percepción de la felicidad, hay algunas que debemos retomar. Schopenhauer había tomado de Kant la apreciación de que los antiguos sistemas eudemonistas habían asumido a la felicidad como un objeto incontrovertible de la ética teórica, pero Schopenhauer planteó que el tópico de la felicidad poseía un punto de partida equivocado, puesto que no tenía relación alguna con la moralidad, dado que su centro se hallaba en un deseo del “yo” y por lo tanto se trataba de un asunto egoísta, de bienestar propio. Caso contrario era el de la moralidad, la cual requería un desinterés para actuar teniendo al otro como fin. Así, la búsqueda de la felicidad no debía ser tratada como un tema de la moral. De aquí también, que para nuestro autor, la felicidad, vista bajo la óptica común, fuera visualizada como un estado de satisfacción permanente, gracias a que los deseos personales podrían cumplirse.²⁶ Desde este enfoque es que para Schopenhauer la felicidad no era posible.

Schopenhauer no aceptó la eudemonía sin más. Fundó su propia explicación, cual sería la eudemonología. Dicho estudio de la felicidad conllevaba, entonces, una idea negativa de la existencia. En ella, el camino era igual para todos, esto es, la destrucción: “Si se le reprochara

²⁶ Samamé, Luciana, “Virtud y felicidad en la teoría ética de Schopenhauer”, en *Schopenhaueriana. Revista de Estudios sobre Schopenhauer en español*, no. 1, 2016, pp. 171-175.

al *espíritu del mundo* que haya aniquilado a los individuos tras haberles concedido una vida breve, este espíritu diría lo siguiente: “¡Míralos, estos individuos, contempla sus errores, sus ridiculeces, sus maldades y atrocidades! ¡¿Debería dejarles vivir para siempre?!”²⁷

Su definición de ‘felicidad’ no comulgó ni coincidió con aquella que primó desde el periodo antropológico de la filosofía helena. “En mi opinión, su sistema filosófico nos confronta con dos concepciones rivales de ella [de la felicidad]. En consecuencia, si esta hipótesis es correcta, podemos decir que Schopenhauer excluye la felicidad de la ética cuando esta es entendida en un sentido en lugar del otro.”²⁸ El sentido de felicidad que nuestro autor rechazaba era el de la invulnerabilidad, el de la satisfacción plena e inacabable. Pensada así, la concebía tan irreal que a su propio concepto de ‘eudemonología’, el estudio de la felicidad, lo consideró como un eufemismo, aunque solo en la introducción a los *Aforismos*, aunque ya no la volviera a calificar de esta manera, pues de ahí en adelante la definiría como el vivir lo menos dolorosamente posible.²⁹

Un dato relevante que no podemos dejar pasar es el papel que jugaba el sabio en dicha búsqueda de la felicidad. Desde Pitágoras y antes de Schopenhauer, el sabio era el sujeto que alcanzaba el conocimiento pleno de la verdad, y se sabe que ni siquiera Sócrates, quien poseía el título del hombre más sabio de su época, se reconoció como tal. Previamente Pitágoras había aludido que sabios eran los dioses, mientras que el hombre solo podía contentarse con ser filósofo, es decir, al hombre tocaba convertirse en fiel amante de la verdad, a la cual buscaba, y lo hacía precisamente porque no la poseía. El sabio era el que conocía la verdad y sabía cómo vivir. Ahora, ¿haber desarrollado una forma de vida, si bien elegida y razonada, habría llevado a alguno de los pensadores previos a Schopenhauer a asumirse como sabio, i.e., a estar por encima del filósofo? El sabio ya poseería la verdad; el filósofo, la buscaría. ¿Cuál es esta verdad que ostentaba el sabio y que el filósofo deseaba? Parece haber cierta línea que apunta a señalar que la mejor manera de vivir era aquella en la que no existía una

²⁷ AE, p. 70.

²⁸ “In my opinion, his philosophical system confronts us with two rival conceptions of it [happiness]. Consequently, if this hypothesis is correct, we can say that Schopenhauer excludes happiness from ethics when it is understood in one sense rather than in the other.” Samamé, *Virtud y felicidad...*, p. 170. La traducción es mía.

²⁹ PP I, p. 331.

fisura entre el pensamiento y la acción o, dicho de otra forma, entre la teoría y la práctica: la coherencia. De esta manera, nuestro autor concibió:

Tomo aquí el concepto de la sabiduría de la vida en sentido totalmente immanente, a saber: en el del arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible, cuya instrucción podría también llamarse eudemonología: sería por consiguiente, la indicación para una existencia feliz.³⁰

¿Cuál sería esa existencia “feliz” en el contexto de Schopenhauer? Para él, ser feliz era no sufrir tanto, no morir avasallado por otra voluntad más fuerte que la propia, para así poder sobrellevar lo que él creyó era el reto de la vida: completar el ciclo y morir de viejo, una vez que el sujeto se hubiera sobrepuesto a la desdicha de la existencia y hubiera enfrentado los distintos tropiezos consustanciales a la existencia con tenacidad y valentía. Sin embargo, es en este mismo concepto con el que nuestro autor dejó atrás la 2ª. etapa del concepto de la representación.

Se ha dicho que la doctrina pesimista de Schopenhauer es acerca de la felicidad temprana, único bien natural y exclusivo del hombre. Yo no estoy totalmente convencida de la corrección de tal aseveración, aunque no voy a discutir aquí el presunto pesimismo de Schopenhauer, el cual es un tópico en exceso complicado. Por el contrario, me gustaría remarcar que él parece ofrecer una concepción alternativa de felicidad, en la cual la primera y «pesimista» es solo una parte de toda la pintura. De hecho, él describe ciertas experiencias humanas en las cuales «la verdadera felicidad» se consigue. En mi opinión, un tema central en la filosofía práctica de Schopenhauer es el proveer de un criterio que nos permita distinguir la felicidad *genuina* de la meramente aparente.

[La verdadera felicidad no es hedonista. Sus características son]: 1) el sujeto ya no se inclina a la búsqueda del placer mediante la satisfacción de un deseo; 2) la felicidad no parece meramente reducida a un estado negativo, desde que es descrita como una disposición en la cual se sienten emociones positivas, tales como la ecuanimidad, satisfacción interna, calma; 3) el anterior concepto ya no es representado como un objetivo engañoso, ya que supone una «conciencia mejor»; y 4) no involucra al egoísmo, sobre la base de que no implica la afirmación de la propia voluntad, al menos no en la misma extensión en que la conciencia natural lo muestra.³¹

³⁰ Idem.

³¹ “It has been said that Schopenhauer’s doctrine of pessimism is about early happiness, natural man’s exclusive good. I am not wholly convinced about the correctness of such a claim, though I am not going to discuss here Schopenhauer’s presumed pessimism, which is a highly problematic topic. Instead, I would like to remark that he seems to offer an alternative conception of happiness, so that the first and «pessimistic» one is just a part of the whole picture. Actually, he describes certain human experiences in which «true happiness» is attained. In my opinion, a central theme in Schopenhauer’s practical philosophy is the providing of a criterion which allows us to distinguish *genuine from* merely apparent happiness.

[True happiness is not hedonistic, which features are:] 1) the subject is no longer inclined to seeking pleasure by way of desire-satisfaction; 2) happiness seems not to be merely reduced to a negative state, since it is described as a disposition in which positive emotions are felt, such as equanimity, inner contentment, calmness; 3) the aforesaid concept is no longer represented as a delusive or deceiving goal, for it supposes a «better consciousness»; and 4) it does not involve egoism, on the grounds that it does not implicate the

Al inicio de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, aún es patente su postura reacia del alemán respecto al tema de la felicidad y hacia la eudemonología. Esto debido a la manera en que definió el término, la manera en que se expresó acerca de la vida y la felicidad, sin olvidar todas las precauciones que tomó para no aceptar, sin más, sin pugna, que cedía ante la representación, como para no conceder tácitamente que no pudo salir de ella y que, finalmente, le concedía la sustancialidad pues, a fin de cuentas, era el único medio en que el individuo podía desenvolverse. Veamos una comparación entre ambas propuestas.

Eudemonía	Eudemonología
<p>*Busca la mejor manera de vivir</p> <p>*El mundo es un lugar de posibilidades donde el hombre puede desplegar su potencial y su esencia</p> <p>*El alma humana se perfecciona y evoluciona hacia niveles más elevados</p> <p>*El ser humano posee cierto potencial para perfeccionarse</p> <p>*Todos tienen acceso a la felicidad, pero deben actuar moralmente para garantizar su goce</p> <p>*La razón es una facultad determinante. Con ella se pueden resolver la mayoría de los problemas</p> <p>*La virtud y la bondad son garantía de felicidad</p> <p>*Afianzamiento del individuo dentro de su comunidad</p> <p>*El hombre posee la libertad de elegir su vida; esta es su autocreación</p>	<p>*Busca vivir de la manera menos dolorosa</p> <p>*El mundo es un lugar de dolores y sufrimientos infinitos</p> <p>*La voluntad se manifiesta en cada sujeto; no existen reglas ni jerarquías que garanticen la bondad del hombre</p> <p>*El ser humano no es bueno por esencia. Lo mejor es conocer e identificar lo que cada uno es y vivir acorde con ello</p> <p>*Solo algunos acceden a ella; el destino ya está fijado y se sabrá el resultado al final de la vida</p> <p>*La razón no garantiza la bondad ni la felicidad</p> <p>*La virtud y la bondad no garantizan la sobrevivencia</p> <p>*Alejamiento de la comunidad; la mejor vida es en solitario</p> <p>*El hombre está determinado por una fuerza inexplicable, inconsciente; su vida ya está marcada y lo corrobora al final de sus días</p>

affirmation of one's own will, at least not in the same extent that natural consciousness shows." Samamé, *Virtud y felicidad...*, pp. 176-177. La traducción es mía.

Considérese que la anterior comparación solo respondería al contexto socrático, por lo cual, existen muchas variantes de la eudemonía que no tienen cabida aquí. Sin embargo, así es como se vislumbró en un inicio. No obstante, todos los dispositivos teóricos que deseen abordar la manera adecuada de vivir, coinciden en ciertos datos. Claro está que tal no es igual y que cada propuesta obedece a un contexto específico y su resultado será completa o infinitamente distinto de los demás. Pese a ello, entre las coincidencias, por no decir los requisitos, que deben cubrirse para hacer una propuesta de este tipo, tenemos que las realizadas sobre “la vida digna de ser vivida” incluyen: una postura ante la realidad, una concepción del hombre, una lista limitada de las facultades y/o habilidades que sobresalen en este, una concepción de lo que se considera valioso en la vida y una serie de medios para alcanzar ese ideal, los cuales son el arsenal moral del que el individuo se vale para acceder a la felicidad. ¿Por qué los medios tendrían que ser morales? La razón de esto obedece a que es mediante la conducta que el hombre llegaría a alcanzar tal fin y a este ámbito debían supeditarse las capacidades físicas, intelectuales y espirituales. Como el mismo filósofo alemán dio cuenta, el tema sigue siendo demasiado vasto, ya que llegar a una concepción de una vida que se considere digna de ser vivida es una búsqueda constante para nuestra especie, sobre todo si se trata de un filósofo, y ha habido muchos, por lo cual, la cantidad de propuestas ha sido enorme.

Regresando a nuestro tema, redondeemos las perspectivas. Hablar de “Eudemonía” es hacerlo de la propuesta que apuntaba a la manera óptima en que el hombre podía vivir. Como esto llevaba de la mano el tema de la conducta y con ella de los valores y las virtudes para llegar a una existencia plena, buena y satisfactoria, aquellas posturas en que se asocia la “conducta buena” para acceder a dicha existencia *quasi* perfecta, sin sobresaltos, a ello se ha llamado eudemonía. En un inicio tal situación se consideró asociada a designios divinos, hasta que, en la época de los sofistas, las polis y los ciudadanos comenzaron a asumir que cada hombre podía participar de manera activa, tanto en el proceso como en el resultado para alcanzar la mencionada meta. Decir “Eudemonía” es mencionar la preocupación iniciada por Sócrates en el periodo antropológico. Por otro lado, hablar de “Eudemonología” es hacerlo de una postura distinta. Si bien sigue vigente la preocupación por la manera de llevar la existencia, prescinde de todo el apoyo que prestaron a la eudemonía las nociones del alma, lo divino, o la práctica de las virtudes como camino seguro para lograrlo. La perspectiva

eudemonológica posee un fondo en el que todo conduce al dolor, a la destrucción, producto no de un designio divino, sino de una fuerza catastrófica, destructiva que solo alcanzaría conciencia de su grado horrible al encarnarse –subjetivarse- en algún hombre y cobrar conciencia a través de él, solo para darse cuenta de la vacuidad de la vida; lo único posible era sobrevivir, sortear las vías como fuera posible para terminar la existencia lo más entero posible. Esto último es la eudemonología:

Schopenhauer no duda en declarar que el mal en la vida de la humanidad está excesivamente lejos del bien, y que, mientras la voluntad humana permanezca como está, no puede haber un cambio radical para mejorar; él está, por tanto, fuera de la pálida civilización, es un alienígena del bien común del conocimiento ordenado y del progreso. Pero como tiene que verse, a la religión de la humanidad le irá mejor si se establece como una teoría de la conducta o una guía para la vida.³²

b) La Eudemonología y la *illusio mundi*

La ilusión no es en este caso la imaginación del hombre, sino la imaginación de la vida, que teje un velo sobre el rostro del hombre para engañarlo con la expectativa siempre trunca de la felicidad.³³

Llegamos a la 3ª. etapa. Hemos cruzado el umbral en que Schopenhauer denominó a su propuesta “eufemismo” y la ubicó dentro del “error empírico”. Una vez traspasadas todas las reservas y advertencias, la representación, umbrosa, frágil, endeble, se volcó en el único medio posible de vivir: se tornó en ilusión, lo único a lo que la mayoría de los miembros de la especie humana podía acceder en la vida. Acosta Escareño explicó el concepto de ‘ilusión’ en Schopenhauer. Consideró que hacía alusión al medio a través del cual la vida se salvaba a sí misma, gracias al afán de permanencia que despertaba en el hombre. La conciencia, por ello, se ponía ante una ilusión, una apariencia de algo que inconscientemente captaba, pero de lo que dependía directamente la supervivencia, lo que llevaba de la mano el vencer la

³² “Schopenhauer does not hesitate to declare the evil in the life of mankind to be far in excess of the good, and that, as long as the human will remains what it is, there can be no radical change for the better, he is therefore outside the pale of civilization, an alien from the commonwealth of ordered knowledge and progress. But it has yet to be seen whether the religion of humanity will fare better, as a theory of conduct or as a guide of life.” T. B. Saunders, prefacio a *The wisdom of life, being the first part of Arthur Schopenhauer’s Aphorismen zur Lebensweisheit*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1891, p. XIV-XV. Esta fue una de las primeras traducciones de esta obra de Schopenhauer al inglés.

³³ Acosta Escareño, Óscar, *Schopenhauer, Nietzsche, Borges y el eterno retorno*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, 142.

tendencia a la autoaniquilación y expandía la existencia como un enamoramiento de la vida o un afán de inmortalidad.³⁴ Entonces, frente a los caminos del arte y la santidad, arduos, escapados y que requerirían gran capacidad de sometimiento, de sumisión de la voluntad, para muchos solo era viable la ilusión. ¿Qué debía considerarse como digno de vivir para poder enfrentar cabalmente la existencia?

Previo a contestar esto, hágase el pertinente señalamiento de que en esta parte nuestro autor se apejó más a la tradición grecolatina que a la oriental. De hecho, resonaron los ecos socráticos, aristotélicos, cínicos y estoicos, los que se hicieron patentes en la escritura y a los que aludió abiertamente. Regresando al tema, ¿qué puntos tocó la propuesta eudemonológica? De entrada, nos habló de que ese eufemismo llamado “eudemonología” trató de “el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible”.³⁵ Luego, indicó 3 ejes básicos que reformuló de Aristóteles: lo que uno es (la personalidad, la salud, la fuerza, la belleza, temperamento, carácter moral, inteligencia), lo que uno tiene (los bienes en todos los sentidos) y lo que uno representa (lo que los otros perciben de nuestra persona). De los tres, el primero es el fundamental, puesto que “La medida de su posible felicidad [del sujeto] está determinada de antemano por su individualidad”.³⁶ Lo anterior significó que de acuerdo a la manera en que se percibiera el mundo exterior en la propia conciencia, en cómo el sujeto se representa el mundo, ahí estaría el propio condicionamiento frente al tema, tanto en los sufrimientos como en la felicidad a la que se era capaz de acceder; la personalidad era la manifestación empírica del carácter. De esta forma se vislumbraban, subrepticamente, los postulados cínicos, según los cuales la felicidad era interior y no dependía, en consecuencia, de las cosas externas. En su propuesta, Schopenhauer le dio un realce especial a la conciencia y a la representación, estableciendo una importante diferencia con los cínicos, quienes no manejaban tales concepciones en su escuela. Debido a ello, lo fundamental era lo que somos, en lo que estaban inmersos la salud y la personalidad, que eran base para la felicidad. La verdadera riqueza de la vida eran estos aspectos y precisamente porque abonaban a la felicidad, a una vida, al menos, llevadera. También estaban inmiscuidos el carácter, la mente, el ánimo alegre, además de una parte fundamental, que fue el cuerpo. Este era el intermediario

³⁴ *Ibidem*, p. 66, 69.

³⁵ *PP I*, p. 331.

³⁶ *Ibidem*, p. 335.

entre la propia conciencia y el mundo; este debía recibir un trato especial, cuidados, entre ellos, evitar los extremos, como emociones violentas y desagradables, esfuerzos excesivos y, por el contrario, con él se debían realizar ejercicios físicos diarios, tomar baños de agua fría para vigorizarlo y cuidar la alimentación. Para suavizar los sufrimientos en un mundo en el que predominaba el dolor, la postura frente a la vida debía mantenerse alegre con la finalidad de aliviar los males que acarrea la existencia.

Por otro lado, la concepción de sabiduría desplegada por Schopenhauer dista de la habitual relacionada a la eudemonía. En pensadores como Sócrates o Séneca, la sabiduría constituía un ideal y, por tanto, una búsqueda interminable. En el pensador alemán, por el contrario, sí podía ser real, pero enfatizando que 1) la esencia del mundo era irracional, y 2) el intelecto y la razón constituían medios de los que se valía la naturaleza –la voluntad- para garantizar la perpetuación de la especie. De lo antes dicho resultó que la sabiduría no era tan sustancial como en otras propuestas. Ella equivaldría, más bien, a una actitud frente a la vida, a la aspiración de la ausencia de dolor y no tanto a la plenitud o la satisfacción de un bien superior. Entiéndase pues que la sabiduría no equivalía a la posesión de alguna verdad, sino al desarrollo de los medios más efectivos para sobrellevar las desgracias de la existencia. Dicho en otras palabras, la sabiduría correspondía al valor que este autor propuso como aquel que podía llevar al sujeto al culmen de la existencia, a la vejez, gracias a sortear de manera adecuada los vaivenes de la vida: la prudencia; ser sabio era ser prudente. Paradójicamente, Schopenhauer fue el primero en no seguir del todo su consejo. El inicio de la representación era la vida; el culmen correspondía a la muerte. En este lapso, la eudemonología era una barrera que protegería de los embates que conllevaba la existencia. La vejez era el indicativo de que el viaje del egoísmo individualizado estaba por terminar.

Sin que se diera cuenta – o sin admitirlo-, nuestro autor se había centrado en la *illusio* y se había sumergido en ella. Reiterando, el giro comenzó cuando Schopenhauer cayó en cuenta de que muy pocos eran capaces de llegar a la negación de la voluntad de vivir. A esta lista de desafortunados se agregaban los filósofos, incluido él. Visualizó, así, una vía de acceso a una vida “digna” para las personas comunes, la cual sería la eudemonología. Para llegar a ella se debía aceptar lo que por décadas negó: la sustancialidad de la representación. El giro fue completado cuando se concibió a la representación como el único medio en que podía

desenvolverse el humano. Solo al aceptar esto fue posible asentar las bases para poder pensar en la felicidad. Incluso, estableció ciertos criterios para medir si esta se realizaba: mayor felicidad=menos sufrimientos; más sufrimientos=menor felicidad. A pesar de que el alemán sostuvo que el sufrimiento era parte importante de la vida, no negó que los placeres y disfrutes ocurriesen; pese a esto, hay autores que ven en este punto un aspecto problemático, dado que no fue explicitado por el germano cuáles serían, de manera efectiva, las bases para corroborar que esto sucediera.³⁷

Schopenhauer expresó que, para llegar a la felicidad, que sí era alcanzable en este mundo, se debían plantar propósitos, realizar un esfuerzo por desarrollarlos y luchar contra las adversidades para superar los obstáculos, lo cual dejaba de lado la postura pesimista que regularmente le identificaba dado que, si todo estaba mal y podría volcarse peor, ¿para qué esforzarse? Por el contrario, las aspiraciones que se tuvieran deberían provenir de conceptos claros y bien pensados, pero que además provinieran de lo que era natural y armónico al carácter, de la misma forma que debían refrenarse los deseos, y mayormente, la ira. Para domeñar el egoísmo y la envidia que podía provenir a causa de la fortuna de los otros, recomendaba pensar en aquellos que estuvieran en peores condiciones uno mismo para que la envidia no pudiera arraigarse.

A continuación, se hará una mención de los puntos más importantes de la eudemonología de Arthur Schopenhauer, los que equivalen a los aspectos que abarcarían la ilusión de la vida. Su propuesta está dispersa en todos sus escritos a partir de la tercera obra. Empero, tenemos la estructuración en *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, trabajo que bien podría subtitularse como *vías para culminar el reto de la vida dentro de la representación o sobre la prudencia para sobrevivir*. La base de esta perspectiva, como ya se había señalado, era el dolor. Adicionalmente, recordemos que estamos en la 3ª. etapa de la representación. Entre los contenidos fundamentales, tenemos:

³⁷ Cfr. Hassan, Patrick, "Striving as suffering: Schopenhauer's a priori argument for pessimism", en http://www.academia.edu/31908065/Striving_as_Suffering_Schopenhauer_A_Priori_Argument_for_Pessimism, p. 11, 14, consultado el 16 de junio de 2019.

1) Definición de felicidad. Entiéndase por ésta el acceder a una vida agradable y tranquila hasta donde fuera posible. Sin embargo, no se olvide que la felicidad era una ilusión que solo se daba dentro del *velo de Maya* y que equivalía, llanamente, a vivir menos infeliz, dado que la vida era una lucha constante que debía resistirse. No obstante, era alcanzable en el plano de la representación.³⁸ Esta definición incluiría un desear moderado que ya estaría abarcando cierto tipo de negación de la voluntad, pues como veremos hacia el capítulo 4, la eudemonología de Schopenhauer rechazaría los extremos del avasallamiento del otro, el maquiavelismo, pero también la renuncia de sí, el estoicismo; no gustaba de estos extremos y fue consciente en este aspecto. Por ello, para alcanzar esta felicidad propuesta había que moderar el desear y hacer ajustes a la manera de percibir y realizar las acciones.³⁹

2) Propósito de la vida. Tal era terminar el ciclo de la representación, de la existencia, y llegar así a la vejez, puesto que “solo quien llega a viejo alcanza una completa y adecuada representación de la vida, abarcándola en su totalidad y en su curso natural”.⁴⁰ Aquí vemos expresada una diferencia fundamental con el pesimismo: para este la vida carecía de sentido, mientras que en la eudemonología se confirmaría lo opuesto, pues de lo contrario, carecería por completo de sentido el pensar en una lucha que debe resistirse.

Se expresa en este aspecto un punto que a nuestro pensador no le habría agradado reconocer: la importancia de la fe. Parece ser que se dio cuenta de la relevancia de la búsqueda del sentido, la cual le daba peso a las acciones del sujeto. Como bien diría Miguel de Unamuno:

Y es, como digo, sin la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre la razón que la haga transmisible- y ante todo trasmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera de en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.⁴¹

Lo anterior entiéndase como una necesidad inexplicable que, por tanto, resultaba alejada de la razón y de toda tipificación: así ha sido es y no ha requerido aceptación o justificación, solo el reconocimiento del hecho.

³⁸ *Aforismos*, Introducción a *Aforismos*.

³⁹ Cfr. Samamé, *Virtud y felicidad...*, pp. 177-180.

⁴⁰ *Aforismos*, capítulo I.

⁴¹ Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*, España, Akal, 2017, p. 162.

3) Idea del destino. Este era el que guiaba la existencia y, sin que el sujeto se diera cuenta, era llevado hacia la felicidad o la desgracia, sin que interviniera en nada su asentimiento. Frente a esto, lo que quedaba era mantener un ánimo estoico para guardar la tranquilidad en las desgracias, cuando acontecieran los males de la vida. El carácter era la manera en que el destino se signaba sobre el individuo y lo determinaba y controlaba desde él mismo.⁴² Trataremos de este tópico en el apartado 2.2, inciso b.

4) Un plan de vida. A pesar de que el propio destino ya estuviera cifrado, no estaría demás elaborar un plan de vida que fuera acorde a lo que uno es, basado en el “conócete a ti mismo”. Schopenhauer interpretó el mandato délfico como saber lo que se quería, revelar cuál era la propia vocación, además de identificar el papel y la relación que se tenía con el mundo. Vino nuevamente a colación el tema del carácter. Recomendaba vislumbrar las cosas en sus adecuadas proporciones, para así aprovechar cada día, además de usar adecuadamente el discernimiento para valorar y reconocer la culpabilidad de las propias acciones cuando ocurriera una desgracia. De igual manera, creyó que era recomendable recapitular lo vivido y analizar las satisfacciones obtenidas para así labrar la experiencia y conservar lo valioso en la memoria. La influencia estoica se hizo patente cuando hablaba de que las desgracias templaban el ánimo y pedía aceptar el fatalismo. Además de esto, dicho plan debería enfocarse a evitar el sufrimiento, es decir, a alejarse de la carencia, la enfermedad y la necesidad. Lo más que se podría obtener en el mundo sería una existencia indolora, tranquila y soportable. De aquí que una persona feliz sería la que pasara la vida sin excesivos dolores, ya fueran estos corporales o espirituales. Este proyecto de vida, para que abonara a la felicidad que sí era alcanzable, tendría que corresponder a lo que se era y ser pensado en sus justas proporciones para que el tiempo no se malgastara y no se tuvieran sufrimientos innecesarios.

Al final de la vida, bajo dicho plan, se podría verificar que el fundamento de la felicidad se encontraba en la tranquilidad. Era a partir de la madurez cuando se era capaz de visualizar la conexión existente entre los propios actos y sus consecuencias, además de que sería posible percatarse de la manifestación del carácter, a través de la cual se hacía patente la “guía del genio o demonio”. Solo a partir de esta etapa, sobre todo en la vejez, se captaba en todo su

⁴² *Aforismos, capítulos I y II.*

sentido la importancia de los momentos vividos y si la existencia propia había valido la pena.⁴³ Lo más valioso aquí era reconocer lo que uno era y elaborar un proyecto que fuera conforme a ello, en el que el individuo no se traicionara a sí mismo al plantearse objetivos o formas de vida que fueran ajenos a su carácter.

5) Descifrar el enigma de lo que somos: “conócete a ti mismo”. Ello implicaba saber lo que se quería, descubrir la propia vocación, el papel y la relación con el mundo, reconocer los propios límites y fortalezas, además de vislumbrar las cosas en sus adecuadas proporciones. La soledad era el requisito *sine qua non* para llevar la base de la felicidad a un verdadero cimiento. Ella, la soledad, era una manera de ganarse uno mismo, a través del autoconocimiento.⁴⁴ En la filosofía de la voluntad, la personalidad recibió el nombre de ‘carácter’, el cual debía ser identificado por el individuo para alcanzar los objetivos planteados en la eudemonología, puesto que si la finalidad principal de esta era sufrir lo menos posible, el conocimiento de los propios límites y fortalezas constituía un pasaporte seguro a una situación que identificara posibles escenas de sufrimiento o incomodidad, por lo cual sería más fácil y factible evitarlas. Era justo este aspecto el que constituía la subjetivación de la voluntad, pues se trataba de la constitución de un ser en sujeto, con unas características bien específicas, en una combinación única e irrepetible. La subjetivación culminaba con la aparición de la conciencia. Mediante cada subjetivación, la voluntad se experimentaría de formas aún más variadas: vestía ropas de santo, de genio, de criminal, de niño; reía, lloraba, se condolía; sentía amor, odio, desesperación, el devenir del tiempo, ¡vivía!, y se experimentaba tal cual era, contradictoria, absurda, sin causa, sin regla, sin ley, pero ordenada en su desorden, buscando una coherencia que quizás jamás tendría. El carácter estaba fijado desde la constitución del fenómeno; era inteligible, metafísico, pero se manifestaba en lo empírico.⁴⁵ Cada individuo resultaba único, irrepetible, tanto por fuera como por dentro, como representación y como voluntad; cada cual revestía un esfuerzo exclusivo de la voluntad, o de la naturaleza, si se prefiere llamar así a la fuerza primigenia. Cada individuo era lo que era y no podía cambiarlo; únicamente tenía la vida para conocerse y evitarse dolores innecesarios, lo cual era básico para la eudemonología schopenhaueriana.

⁴³ *Aforismos*, apartados A y B.

⁴⁴ *Aforismos*, apartado B.

⁴⁵ *DP*, § XXIII, XXVI, XXVIII.

No se debería violentarse a uno mismo queriendo ser lo que no se era. Cada individuo poseía su propia personalidad, de la que dependería la manera en que se percibía el exterior y la felicidad a la que se era capaz de acceder, como explicaremos en el apartado 2.3, inciso c.⁴⁶

6) Los bienes reales de la vida. El mundo solo podía brindar sinsabores, por lo cual lo realmente importante era lo interior, lo subjetivo. Dentro de esta riqueza que el sujeto debía descubrir, se encontraba la personalidad, manifestación del carácter, al igual que el ánimo, que debía ser alegre para sobrellevar las adversidades y, por último, la salud corporal.⁴⁷ Esto era lo verdaderamente importante, no los bienes materiales y ni siquiera las personas, salvo los amigos, que podrían perderse o alejarse del sujeto y propiciar un gran dolor.

7) El dinero. Era un medio para sobrellevar la vida. Era una de las dos cosas con las que se contaban; la otra eran los amigos.⁴⁸ A pesar de que lo que realmente importante era lo que somos, no podía negarse el influjo del dinero en la vida. Era un bien que podría cubrir necesidades y cambiarse por otros bienes. En tanto que se poseyera, se tendría algo de tranquilidad. Lo que se podía aprender a través de él era que cuando no se tuviera, el sujeto se encontraría en necesidad material, de lo que resultaría que, bien aprovechadas estas experiencias, se podría comprender lo que era la precaución.⁴⁹

8) Revaloración del cuerpo. Este era parte fundamental para la existencia. A través del cuerpo se decidía, a través de él se abría el acceso a la conciencia, ha sido el lugar en que el sujeto ha sido capaz de apropiarse de sus acciones; en él se han entrecruzado lo objetivo y lo subjetivo; en él ha tenido lugar la representación y no ha necesitado ningún conocimiento que lo conforme: existe.⁵⁰ En él mismo han estado las claves del mundo, pues en este campo limitado se experimentaba el conocimiento, el hambre, el deseo sexual, y la sede de cualquier dolor y goce.⁵¹ En la eudemonología, no se debía olvidar que el cuerpo era el primer objeto

⁴⁶ *Aforismos*, capítulos I y II.

⁴⁷ *Aforismos*, capítulo II.

⁴⁸ *Aforismo*, cap. III.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ López-Domínguez, Virginia, "Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: la relación entre corporalidad e intersubjetividad", en *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, no. 1, El círculo schopenhaueriano, 2016, Madrid, pp. 90, 95, 97, 98; Julio César Vargas Bejarano, loc. cit., pp. 36, 42, 57.

⁵¹ Acosta Escareño, loc. cit., pp. 69, 78.

con el que se tenía contacto, además de que las capacidades intelectuales eran sus funciones, por lo que una afectación a él, llevaba a un perjuicio del espíritu. Así, declaró:

la ilusión de un alma inmaterial, simple, esencial y continuamente pensante, y por tanto incansable, que simplemente se aloja en el cerebro y no necesita nada del mundo, ha conducido a algunos a métodos absurdos y a un embotamiento de sus fuerzas espirituales (...). Debemos acostumbrarnos a considerar nuestras capacidades espirituales como funciones fisiológicas, a fin de manejarlas, protegerlas, fatigarlas, etc., como tales, y tener en cuenta que todo sufrimiento, molestia y desorden corporal, sea en el órgano que sea, afecta al espíritu.⁵²

Debido a ello, se debía procurar el fortalecimiento de la salud, y en general de la parte corporal, realizar actividad física, tan importante como la intelectual. El cuerpo, sobre todo el cerebro, debía dejarse descansar.⁵³ “La voluntad no es –como C. Rosset piensa– primariamente un tipo de cosa metafísica escondida detrás del ‘velo de las apariencias’, sino un tipo de impulso que puede ser observado en, por ejemplo, movimientos corporales.”⁵⁴ Precisamente esta perspectiva es la que ha dado base a que pensadores como Cassirer o Spierling hayan clasificado la filosofía de Schopenhauer como fisiológica, pues el conocimiento era definido como un proceso cerebral. En base a esto, el filósofo alemán no encontraba sentido a inventar “entes extraños para justificar una supuesta inmaterialidad y espiritualidad del conocimiento, debido sobre todo porque el sujeto cognoscente era el cerebro, ubicado en el espacio privilegiado del cuerpo.”⁵⁵

9) Práctica de placeres beneficiosos. Schopenhauer retomó la clasificación de los placeres de Epicuro. Había diferentes tipos de ellos, los que se correspondían a diferentes capacidades que iban desde el carácter, los instintos y las habilidades intelectuales y racionales (reproductivos, de la irritabilidad y de la sensibilidad). El alemán se quedó con la propuesta de que deberían procurarse los de la sensibilidad, puesto que eran los que ayudaban a la consecución de la felicidad,⁵⁶ ya que desarrollaban la vida intelectual, entre los que se

⁵² *Aforismos*, p. 459.

⁵³ *Aforismos*, apartado A

⁵⁴ “The will is not –as C. Rosset thinks– primarily a kind of hidden metaphysical ‘thing’ behind the ‘veil of appearances’, but is a sort of drive which can be observed empirically in, e.g., bodily movements.” Vandenebee, Bart, “On the notion of “disinterestedness”: Kant, Lyotard and Schopenhauer”, en *Journal of the history of ideas*, Vol. 62, Number 4, december 2001, p. 714. La traducción es mía.

⁵⁵ Blanco Mayor, Carmelo, “Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad”, en *Ensayos: Revista de la facultad de educación de Albacete*, no. 2, 1988, pp. 73, 74. Schopenhauer inauguraría la orientación neurofisiológica de la psicología.

⁵⁶ Cfr. *Aforismos*, cap. I y II.

contaban el gusto por las artes, la filosofía, todo lo relacionado al intelecto, y lo que iba de la mano con el ocio. Lo que se debía obtener de la mención a los placeres era que se podía establecer un límite razonable para ellos y así, no permitir ni dar pie a que controlaran la vida del sujeto.⁵⁷

10) Debilidades a considerar. A pesar de que se pretendiera la autosuficiencia, era innegable que, al haber nacido en un grupo, se necesitaba de alguna manera a los otros; esto ha constituido la parte débil en el sujeto. A esta perspectiva se le denominó “lo que uno representa” y que era en realidad inesencial para acceder a la felicidad. No obstante, dicho lado flaco llevaba a que el sujeto no solo apreciara, sino que buscara la opinión de los otros. Al parecer, a través de ella el individuo trataba de convencerse de la propia valía. En este nivel estaban presentes la vanidad, el orgullo, el honor y la fama. Este “defecto” podía ser refrenado por la filosofía, ya que podía contribuir a limitar estos monstruos morales e intelectuales, ya que ella rectificaba los conceptos y ponía frenos a la imaginación. Veremos algunas de las consideraciones que realizó hacia el capítulo 4.⁵⁸

11) Aprendizajes de la vida. Como ya se dijo, del mundo lo más que se podía obtener era un poco de tranquilidad y, aun así, llegarían los sinsabores de la existencia. De todas las experiencias que se tuvieran se podrían obtener enseñanzas y procurar, de esta forma, obtener algo bueno de lo malo, como verificar que el fundamento de la felicidad era la tranquilidad. Era justo con dichas adquisiciones que se modificaría la percepción de las cosas. Por ello, en el tiempo de la vejez esta característica se podría apreciar de manera superlativa. Funcionarían, en este caso, el uso del discernimiento y la recapitulación de lo vivido, así como el análisis de las satisfacciones obtenidas. El resultado del aprendizaje sería la sabiduría y la conservación de lo valioso, tal como la constatación de la prudencia. Importante era aceptar la propia culpabilidad de las acciones y el fatalismo de los hechos. A pesar de ser individuos sociales, cada sujeto debía buscar y practicar la soledad, ya que así estaría consigo mismo y sería más susceptible de conocerse. Adicionalmente, de las cosas que también se debería aprender era a mantener la tranquilidad, para lo cual era valioso el controlar las propias impresiones, refrenar los deseos y apetitos y, sobre todo, la ira, además de reconocer

⁵⁷ *Aforismos*, cap. II.

⁵⁸ *Aforismos*, cap. IV.

y valorar lo que sí se tenía. Respecto a los otros, sería recomendable practicar la precaución, la indulgencia, la prudencia e inteligencia en forma de cortesía, la medida en el lenguaje y las emociones, al igual que la desconfianza y la discreción. En lo práctico, sería fundamental captar la regla y ejercitarla, ya que las normas abstractas no servirían en este ámbito; se debía aprender cómo funcionaba el mundo y lidiar con él, ya que la regencia del universo estaba en la necesidad y la carencia, que eran el principal motor de las relaciones humanas, basadas por ello en el interés. Cuando el sujeto cayera tendría que levantarse; luego, poner atención para adquirir la conciencia de la “guía invisible” que había encaminado al sujeto a lo largo de su acontecer. Por último, y no menos importante, se debía prestar oídos a la censura de los otros, ya que esta constituía una oportunidad para conocerse. En el capítulo 4 ahondaremos más a este respecto.⁵⁹

12) Los enemigos de la vida –y de la felicidad-. Había 2, y eran la necesidad y el aburrimiento. La primera era objetiva dado que su verificación e incidencia tenían su significado y contenido en el mundo fáctico; el segundo era subjetivo y se debía a la percepción, a la representación del mundo que cada uno poseía, además de la abundancia y la seguridad vital y económica que cada cual tuviera en la vida. Sobre todo, el principal peligro era el hastío, ya que podía llevar al estancamiento de la existencia. Adicionalmente, no debía esperarse nada del exterior ya que el sujeto solo se tenía a sí mismo. Por lo anterior era indispensable el ocio para engrandecer y cultivar las capacidades intelectuales y espirituales.⁶⁰ Javier Urdanibia enfatizó que el tedio se relacionaba con la desvalorización de toda circunstancia, lo cual conducía a ver al mundo sin valor ni conducente a ninguna finalidad; era la falta de motivación, apatía. Este se manifestaba en gran manera cuando no había que ocuparse por la subsistencia; aparecía la desesperanza y se hacía necesaria la distracción o el consuelo para liberarse de la gran carga de la existencia. Se pasaba de la voluntad de vivir a la de matar el tiempo; para el tedio no existían paliativos.⁶¹ Nótese aquí algo bien relevante que devela la faz de la eudemonología: el tedio tiende a la desvalorización del mundo, por lo cual, cuando Schopenhauer planteaba que se debía luchar contra él, en

⁵⁹ *Aforismos*, apartados A, B y D.

⁶⁰ *Aforismos*, cap. I y III.

⁶¹ Urdanibia, Javier, “Tedio”, en Urdanibia, Javier (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 145, 146, 155, 157.

realidad estaba pugnando por mantener la idea de sentido para la vida en general y la existencia humana en particular, es decir, lo veía como peligroso en tanto abriera la puerta a la carencia de sentido, aspecto que estaría del lado del pesimismo y sería, por el contrario, punto a atacar en la eudemonología. Se espera que se haya podido notar, entonces que, con este punto, el germano daba un paso que dejaba atrás el pesimismo.

13) Valoración de las etapas de la vida. Solo se existía en el presente, el cual llevaba de la mano un constante devenir. Conforme se obtenían experiencias, se modificaba la percepción de ella. Por lo anterior, cada etapa de la vida correspondía a un momento diferente, distinto en las habilidades que se usaban y adquirían, en los valores que se aplicaban, los dolores que se experimentaban y las cosas de las que uno se podía percatar. Básicamente Schopenhauer mencionó 3, como fueron la infancia, la juventud – en la que incluyó la pubertad- y la madurez -que incluía la vejez-. La última recubría un interés especial para nuestro pensador, puesto que, además de que se avecinaba el fin del ciclo, del fenómeno, era la cumbre desde la que se alzaba el momento más objetivo de la vida y en el que se podía juzgar la existencia de manera cabal. En esta etapa la ilusión podría rasgarse de manera “natural” o “normal”, dado las experiencias vividas, y solo ocurriría si se llegaba al reconocimiento de la nihilidad de la existencia y se desvanecía la ilusión, en el sentido de que el individuo ya no se dejaba arrastrar por sus pasiones ni por la creencia de la relevancia y sustancialidad de su “yo”, sino que se volcaba en un ser capaz de juzgar objetivamente la vida, tanto en lo bueno como en lo malo, como revisaremos en el inciso c de este mismo capítulo.

14) Valores a seguir. Los modelos de conducta a seguir que se relacionaban con la eudemonología, fueron: la independencia, el ocio, la soledad, la alegría, la salud, la mesura, el esfuerzo –tanto físico como espiritual-, el cuidado de sí, el placer, la sensibilidad, la intelectualidad, la felicidad, la razonabilidad, el discernimiento, la objetividad, la perseverancia, la reflexión, la prudencia, el autodomínio, la madurez, la precaución, la indulgencia, la cortesía, la inteligencia, la cautela, la discreción, la convicción, la amistad, la resistencia/tenacidad, la valentía, la sensatez, la ecuanimidad, la tranquilidad y la

templanza. Todos ellos se pueden extraer de lo dicho, aunque Schopenhauer no los haya mencionado a todos explícitamente.⁶²

A grandes rasgos, tal fue el proyecto que implicaba la eudemonología schopenhaueriana. Este “programa” solo podía desarrollarse dentro de la representación, único ambiente al que la mayoría tendría acceso. Aceptar la *Vorstellung* implicaba sumergirse en la ilusión, dar por “real” la propia interpretación del mundo, hechura de una conciencia particular, finita y limitada. Aceptar la *illusio mundi* significa ceder ante la idea de que una vida mejor, entendiendo por ello “menos mala”, era posible, es decir, no todo era oscuro y caótico, sino que algo podía ser hecho para mejorar lo que se tenía, tanto en recursos para vivir mejor, como para perfeccionar la mayor riqueza: lo que somos, a la par de buscar una forma efectiva de alejarse de los sufrimientos que el vivir ocasionaba. La felicidad, en este sentido, era viable.

Precisamente con el punto anterior, el pesimismo schopenhaueriano parece quebrarse, puesto que se descubrían riquezas en las que no se había reparado suficientemente. Si bien el mundo no dejó de ser visto como algo hostil ni peligroso, se abrió otra vía en la que el individuo era capaz de acceder a una vida menos complicada, en la que podía alcanzar una existencia tranquila, sin correr demasiados riesgos en la vida. Esa era la *illusio mundi*, la aspiración a una vida tranquila, contemplada en la eudemonología.

c) Una eudemonología para una eutanasia: la visión global previa al término del recorrido

Sin embargo, el pesimismo de nuestro autor no era simple fruto de una actitud amargada, de la debilidad o de la resignación, sino resultado coherente de la clarividencia, la desilusión y el sentimiento trágico de la vida. Por ello, se podría afirmar que un pesimista auténtico como Schopenhauer equivale a un optimista esclarecido.⁶³

Retomemos. La eudemonología es el estudio de la felicidad desde la perspectiva de Schopenhauer. Él entendió la felicidad como el acceso a una vida agradable y tranquila hasta donde fuera posible. El propósito de esta propuesta era la culminación del ciclo de la

⁶² *Aforismos*, cap. II y III, apartados B y D. Valga indicarse que también se pueden rastrear en *El arte de ser feliz explicado en 50 reglas para la vida*.

⁶³ Franco Volpi, introducción a *AC*, pp. 18-19.

representación, esto es, que la existencia del fenómeno llegara a su término natural. En estos límites, la vejez era el punto culminante. Desde su juventud temprana, Arthur expresó querer dedicarse a la filosofía para descifrar lo que era el mundo. Este deseo se convirtió en una decisión que marcaría toda su vida, a lo cual contribuiría su longeva existencia. Para esto último gozó de una ventaja particular, como fue vivir hasta los 72 años y morir justo como lo deseaba. Debido a sus 7 décadas, tuvo la oportunidad de revisar su obra, corregirla y aumentarla, aunque no en lo esencial, además de llevar a la práctica algunas de sus concepciones y, a la par, transformar en conceptos sus propias vivencias:

Para que mi filosofía pudiese surgir y ser presentada de forma ingeniosa y acabada, fueron precisas, además de las circunstancias internas, todavía diversas circunstancias externas. (...) Se añade ahora, además, una última: que me ha sido concedida una larga vida (...) para que pudiera aun revisar mi obra, y dotar a mi sistema, poco a poco, de su perfección y completitud.⁶⁴

En este largo proceso de retroalimentación creó un cuerpo de notas que no entraron en sus obras, pero que serían publicadas póstumamente. Ellas han ayudado a develar a otro Schopenhauer, el Otro Schopenhauer, el eudemonologista, no tan negativo, aquel que logró vivir felizmente sus últimos días, de acuerdo a su propia definición. Tales documentos vienen a completar su postura eudemonológica:

Y de aquel misántropo y criticón devino, inesperadamente, un anciano sabio, feliz y satisfecho.⁶⁵

Si alguien quiere ser filósofo, entonces debe aplicar la teoría al modo de vida correspondiente. De ahí se entiende, asimismo, el interés aparentemente contradictorio de Schopenhauer, el maestro del pesimismo, por la eudemonología o el arte de ser feliz. En el campo de la metafísica defiende la tesis de un mundo como *mundus pessimus*, está sin embargo, convencido de que la filosofía, en su ámbito práctico, puede protegernos de las adversidades de la vida y mitigarnos los pesares que esta nos causa.⁶⁶

Hacia 1851 se publicó la primera edición de *Parerga y Paralipómena*. En ella, en la última sección de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, cap. VI, expuso las diferentes etapas de la vida y sus características. Colocó precisamente a la vejez en una posición privilegiada, pues no se trataba solamente de la indicación del culmen de la existencia, sino que también correspondía al momento de mayor objetividad del que se podía gozar en la vida. Era justamente esta etapa en la que el individuo disfrutaba plenamente de los logros obtenidos en la vida y podía juzgar imparcialmente si el vivir había valido la pena. Justo la prueba de ello, y lo único realmente valioso según nuestro autor, era la tranquilidad, dada no solo por el

⁶⁴ AE, pp. 163-164.0

⁶⁵ Franco Volpi, introducción a AE, p. 20.

⁶⁶ Ibidem, pp. 21-23.

trabajo previamente realizado y transformado en medios de sobrevivencia, como el dinero, sino también y sobre todo por la estabilidad anímica.

La vejez representaba haber llegado a la última recta de la carrera. En ella todos los ámbitos de la vida debían estar en calma. En base a ello, solo quedaba, debido a la edad, la extinción del fenómeno, por lo cual serían relativamente pocos o nulos los espejismos que podrían engañar al sujeto, pues la experiencia ganada gracias a las vivencias y a los sufrimientos de la vida era insustituible e invaluable. Más que lamentar la ancianidad, la postura debería ser de satisfacción o logro, pues ya se estaría en el último momento, previo a completar el objetivo de la vida, cual era llegar a la extinción del fenómeno. Adicionalmente, este periodo sería la muestra de una forma de vida en la que el sujeto tuviera cierta prudencia en el vivir previo, lo que iba desde la conducta hasta el cuidado del propio cuerpo, el que reflejaría la medida ejercida, tanto en la alimentación como en los hábitos intelectuales y hasta de ejercicios corporales. Si bien no a todos tocaría una vida tranquila, sí se podía buscarla y afianzar la representación: garantizar la prolongación del propio fenómeno hasta que este debiera extinguirse. Por tanto, si el camino trazado por la eudemonología había sido transitado, solo había una manera de probarlo: la eutanasia.

Si recordamos la etimología del término, nos daremos cuenta del significado clave que encierra el concepto. Proveniente de ἔϋ, bien, y Θάνατος, muerte; la eutanasia apunta al bien morir o al cese del fenómeno de manera que cause el menor sufrimiento posible. En los límites establecidos por el alemán, así como habría de buscarse una vida lo más tranquila que fuere posible, por no decir indolora, de la misma manera habría de trabajarse para que la partida fuera en las mismas condiciones, i.e., con el menor sufrimiento posible:

[Siempre he tenido la esperanza de morir fácilmente] pues quien ha estado solo toda su vida podrá resolver mejor que nadie este negocio solitario. (...) Me iré con la alegre conciencia de regresar al lugar de donde tan bien dotado surgí y de haber cumplido mi misión.⁶⁷

Esto no solo lo expresó por escrito, sino además lo hizo patente a sus seguidores:

⁶⁷ AC, p. 99.

Llegaré a ser muy viejo –solía decir ufano-. (...) Quiero llegar a los noventa años (...). Un nonagenario de Anshaffenburg fue a coger un gajo de uvas del parral y cayó muerto. Así me gustaría a mí morir. Sin largos padecimientos.⁶⁸

La eutanasia era la forma más rápida e indolora de morir. Lo contrario era completamente indeseable para nuestro autor, esto es, el deceso agónico, prolongado y doloroso, pues sería como no haber aprobado de manera exitosa el reto. Debido a ello su rechazo al suicidio, al que no concebía como una aversión a la existencia, sino como una afirmación de esta, pero atentando contra la propia vida por estar en desacuerdo con alguna de sus circunstancias.

Regresando al tema de la vejez, no había peor cosa que llegar a ella con enfermedad y sin recursos monetarios. Esto debido a que en tal edad el individuo ya no contaría con la capacidad física para realizar ciertas cosas, motivo por el que poseer dinero garantizaría tener lo que de otra manera no sería posible. Así pues, la vejez apacible abonaba a la realización de la eutanasia, que: “Es la muerte por vejez, sin enfermedad, lucha, sin estertores, palpitaciones o sin palidecer”.⁶⁹ La manera más digna de vivir este lapso entre la vejez y la eutanasia era el ocio.

La propuesta de Schopenhauer en este punto fue más cercana a la tradición grecorromana que a la hinduista o budista. Específicamente en lo tocante a la vejez, resaltó su herencia estoica, sobre todo Senequista. En cierta ocasión aludió su “archievangalista” Frauenstädt: “También me comentó de paso que en su estilo había ejercido gran influencia Séneca, a quien él había leído mucho”.⁷⁰

⁶⁸ Dicho a Robert Von Hornstein, en Moreno Claros, Luis Fernando, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer...*, pp. 226-227.

⁶⁹ *AE*, p. 79.

⁷⁰ Citado en Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 156. Entre los temas cuya influencia ejerció el hispano se pueden rastrear algunos muy mencionados por el germano. De entrada, la búsqueda de lo valioso en la vida misma y no en los libros, así como una fuerte crítica a la erudición; de la misma manera, el lado positivo del sufrimiento y la capacidad del hombre para redimirse a sí mismo; luego, la importancia del ocio, el que la filosofía era capaz de conducir el espíritu y la moral, así como también el aspecto positivo de la necesidad, el cuidarse de tratar con gente hostil y, por lo tanto, escoger cuidadosamente a nuestros allegados. De igual forma, que todos estábamos sujetos al error y teníamos cosas malas; también la bondad de realizar un autoexamen, así como evitar las disputas y aprender de las malas situaciones. De la misma manera estuvo presente el tópico de que el destino guiaba la vida y la fortuna hacía lo que quería, pero no había que rendirse; que el filósofo no tenía que ser necesariamente pobre, aunque se debía concebir a la riqueza como secundaria y más bien tender a la tranquilidad y medir nuestras capacidades, así como aprender a controlarnos mediante el cuerpo (la comida, la vestimenta, la continencia, la mitigación de la ira); aprovechar el tiempo y, de manera sobresaliente, puesto que se relaciona con el tema descrito arriba, la vejez como el periodo de evaluación,

Dentro de las ventajas que acompañaban a la vejez estaba la capacidad de juzgar de manera más objetiva la vida. Esto debido a que, al haber obtenido suficiente experiencia, ya se estaba en la disposición de discernir si algo era realmente valioso o no. Esto inclinaría a pensar que se tendería a buscar la calma y a valorar la manera con la que se había transitado la vida. Este recorrido llevaba de la mano el haber realizado el ejercicio de autognosis, y muy importante, haber aplicado cierto grado de prudencia en la vida. Con esta intromisión de la edad al tema de la felicidad, Schopenhauer dejó en claro que cada etapa era relevante porque era un escalón al siguiente nivel y solo se podía llegar al culmen y a la plenitud cuando, al haber transitado y vivido lo que tocaba en las previas, se llegaba a la vejez.

Valga señalarse que en el contexto de Schopenhauer la 3ª. edad aún era concebida como importante, aunque no se había hablado mucho de su valor a nivel filosófico. Muy por el contrario, en nuestra época esta misma etapa de la vida conlleva un ambiente sombrío, pues hoy se prefiere no hablar de la muerte y se lucha de todos los modos posibles por mantener una juventud que es efímera, volátil. Por ejemplo, a través de los desarrollos de la industria médica, química y cosmética, se abarca una compleja industria que incluye la cirugía plástica, que promete dejarnos sin marcas de vejez y “arreglarnos” cualquier parte del cuerpo, retardar el envejecimiento y/o atenuarlo, con el deseo de llegar a la situación planteada en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, en el que las personas morían luciendo jóvenes y lozanas. A esto agreguemos que queremos alejarnos del dolor cada vez con más constancia, lo cual contribuye a que exista una gran cantidad de sustancias para mitigarlo y evadirnos de enfrentarlo. Las etapas de la vida ya no se viven de acuerdo a sus características, sino que son alteradas, provocando no solo el desfase de la existencia, sino inhibiendo el desarrollo normal y amplificando las sensaciones de infelicidad y sufrimiento: el niño y el joven quieren ser adultos para manejar la vida a su antojo; el adulto y el anciano desean, por un lado, la belleza del cuerpo joven, sus fuerzas, aunque por otro, les causa nostalgia la inocencia y poca preocupación de la infancia.

Vivimos en una época llena de hedonismo extremo. Estamos llenos de promesas de bienestar material que supuestamente llevarán a su equivalente psicológico y social; no es prioridad

tanto de los efectos de la edad como de la sabiduría, en el cual ya se podía apreciar en todas sus dimensiones que el tiempo y la edad avanzada proporcionan calma; cfr. Séneca, *Tratados filosóficos/Cartas a Lucilio*, México, Porrúa, 2003.

estar a la altura de cada nivel del vivir, por lo cual a todos se nos proporciona el mismo trato en tanto potenciales consumidores de la fantasía de evitar el dolor y, de la misma manera, todos vivimos sin brújula. La vejez en nuestros días, más que la época de esplendor y de goce de los esfuerzos realizados en etapas previas, se ha convertido en un lastre que es cada vez más oneroso de sobrellevar, sobre todo en un momento en que ya no aprendemos de las caídas y no adquirimos experiencia vital. En este sentido, la propuesta de Schopenhauer sí que tiene qué decirnos, pues si bien, como él concebía, era doloroso llegar a la vejez sin salud y sin dinero, era aún peor llegar a este nivel sin convicciones, sin una moral bien definida y sin una personalidad propia, sin conocerse.

Una parte relevante de la que se gozaría en la vejez, según el alemán, sería el haber superado la fase del autoconocimiento. Recalcó en varias obras que del hecho de conocerse a uno mismo se podría obtener la evasión de algunos sinsabores en la vida. Cuando el sujeto se conocía a sí mismo era capaz de saber qué le podía causar alegría o dolor; de cuáles situaciones podía salir con ventaja o derrotado y, a largo plazo, con una personalidad bien definida. En el sentido que Schopenhauer entendía la sabiduría, habría plena coincidencia con la afirmación de que los viejos eran sabios, pues justamente ellos habrían sabido sortear los peligros de la existencia –muestra era que estaban vivos- y por ello tendrían la capacidad de aconsejar a los más jóvenes. La vejez, bien vivida y con buenas bases en las etapas previas, podía tornarse en un tesoro de experiencias vitales que podían facilitar la felicidad de otros, además de la propia. Por ello, a un buen vivir correspondía como “recompensa” o resultado un buen morir. Schopenhauer, habríamos de reconocer, no fue tan pesimista como se ha sostenido, sino que se volcó en eudemonologista. Justamente es este aspecto el que se quiere resaltar en el presente trabajo.

Mucho tiempo después de las propuestas y revaloración de la vejez que hizo nuestro autor, la preocupación se ha retomado. No es que el cuestionamiento haya surgido con él, pero sí puso un énfasis especial desde la perspectiva filosófica que había retomado de Séneca, quien de manera muy rápida la había abordado, como lo desarrollaremos en el capítulo 4.

Como última mención de este apartado, aludiremos a la propuesta de *Ars moriendi* de Carlo Leget. El ideal de Schopenhauer se enfocaba a una muerte rápida, indolora y, digamos, agradable, tranquila. Ese, insistimos, sería el ideal a alcanzar, pero ¿qué tal si no fuera posible

y se tuviera que experimentar una dolorosa agonía de la que no se saldría bien librado? Gracias a muchas cosas, como las emociones negativas, la alimentación, el ritmo de vida, la prolongación de la expectativa de vida, la especie humana se ha visto invadida por un crecimiento constante de malestares que hacen ver a la vejez como un punto difícil de alcanzar, y aún más si nos referimos a llegar a ella con una salud robusta o físicamente completos. Precisamente este es el punto que tocó Leget con su obra. Si bien no puede reconocerse una filiación directa con el alemán, al menos sí podemos señalar un linaje ideológico que lleva de la mano la preocupación por el final de la vida de una manera “digna”. Un par de filósofos antes que Schopenhauer mencionaron el tema de la vejez, incluido Séneca, pero sería el maestro de Danzig quien le daría un enfoque especial y pondría el tema ante los reflectores, a pesar de que no es un tema que guste mucho a los individuos. En su obra *Arte de vivir, arte de morir*, Leget, realizó una propuesta de cómo ayudar a un enfermo terminal a sobrellevar ese duro trance de sus últimos días, en los que sufriría una gran agonía y angustia por tener frente a sí su inminente desaparición. Planteó que parte de objetivo de esta versión del *ars moriendi* era ayudar a las personas cercanas a morir a descubrir su “espacio interior” para que se reconciliaran con ellas mismas y con quienes las rodeaban, para, finalmente, alistarse para partir de la existencia. Dicho propósito tendría que ser dirigido con cuidados paliativos, pero atendiendo a la realidad.⁷¹ El pensador planteó la situación que cada vez más personas padecen en un contexto actual, pues ante su búsqueda de independencia, muchas personas se han visto destrozadas en su existencia por el hecho de padecer males físicos que acaban con su independencia, su libertad y su autonomía. La propuesta que este profesor de la universidad de estudios humanísticos de los Países Bajos desarrolló, expuso la necesidad de trabajar con las necesidades espirituales y los sentimientos de las personas para generar calma, tranquilidad y resignación, tema que resalta por los tintes estoicos que conlleva, además de lo cual usa de manera constante términos como “paliativo”, “dolor”, “buena muerte”, “sufrimiento”, “muerte”, conceptos que identifican la filosofía de Schopenhauer, además de que asocia un buen morir al final de la vida, pero centrando la atención en el sujeto, la concientización de lo que quiere, para dar un cierre “adecuado” a la vida. De igual forma, mencionó la relevancia del cuerpo, igual que hizo el alemán. El concepto central de esta propuesta es el de “espacio interior”, el cual corresponde a una

⁷¹ Cfr. Leget, Carlo, *Arte de vivir, arte de morir*, México, Quarzo, 2018, pp. 8, 64, 89, 191.

introyección que se asemeja a la autognosis, pero enfocada al tema del fin de la vida. Estableció 5 cuestionamientos centrales sobre los que la propuesta debería girar, llevada al enfermo vía los cuidadores y la familia: ¿cómo puedo decir adiós?, ¿cómo debo recordar mi pasado?, ¿qué puedo esperar?, ¿quién soy y qué quiero realmente?, ¿cómo puedo lidiar con el sufrimiento?⁷² Debido a los tópicos que retomó, el tema y la forma de tratarlo, esta propuesta no estaría muy alejada del espíritu de la eudemonología schopenhueriana, tal como el caso de la Logoterapia de Viktor Frankl, pero, en este último caso, abarcando la vida en conjunto luego de estar cercano a la muerte, para reconstruir la vida de una persona, luego de quedar hecha añicos, expuesta en el apartado 4.4., inciso 6. Cerraremos esta parte resaltando que, a una vida buena correspondería lógicamente una muerte buena, la eutanasia, aunque evidentemente, esto puede ser deseo del sujeto, más no corresponder a los hechos, retornando al punto de que solo hay una parte de la propia existencia que el individuo puede controlar: la tragedia sigue vigente y no corresponde a los hombres escribir el destino.

2.2. A donde el demonio nos lleve...

El pensador alemán caracterizó la voluntad como el origen del mal y la destrucción. Pese a ello, poniendo en entredicho sus propios postulados, habló de “situaciones” que se distanciaban del habitual egoísmo y avasallamiento, marcado esto por las figuras ya referidas como la del santo, el asceta y el genio, además de darse repentinos e inexplicables impulsos que dejaban de lado el egoísmo. Un punto a resaltar es que nuestro pensador quiso investigar lo que era el mundo, pero afirmó que no se podía llegar a la cosa en sí. Pese a ello, se podía rastrear la esencia en la manifestación de los fenómenos, en los hechos que ocurrían, lo cual iba revelando un orden de las cosas que ya no coincidía con una visión tan negativa o pesimista. El inicio y el fin serían los mismos para todos (nacimiento y muerte), pero el intermedio daba la oportunidad de experimentar con miles o millones de formas distintas. Dicho esto, la voluntad, en este sentido, parecía dar muestra de un plan, y no correspondería meramente a la inconsciencia a la que regularmente aludía nuestro pensador.

⁷² Ibidem, p. 53.

En esta sección trataremos de profundizar en aspectos que impactan directamente a la eudemonología. Ya se mencionó con anterioridad que la eudemonía no significó simplemente ‘felicidad’, además, oficialmente su inicio se dio con Sócrates, más preocupado en vivir una vida digna, con sentido, mejor que feliz, en el sentido de placentera y agradable, al grado de preferir la muerte por seguir, defender y confirmar sus convicciones, en oposición a la alternativa ofrecida por sus amigos, salida en apariencia más “holgada”, “cómoda” y “preferible”, de fugarse y evadir la pena de muerte para seguir viviendo. Directamente asociada a la eudemonía se encuentra la visión del demonio/daimon/demon, δαίμων, que es a la que queremos llegar.

Alejada del suelo griego, la felicidad, la eudemonía, dejó de lado al demonio. A la llegada del cristianismo, primero, y luego a su posicionamiento como religión oficial del imperio, después, la concepción del demonio fue revestida de un significado negativo. Se asoció al satanás hebreo y se convirtió en el oponente del buen Dios. Así, por ejemplo, cuando Schopenhauer insulta a seguidores de la historia y los rebaja con palabras como ‘realistas’, ‘optimistas’ y ‘eudemonistas’, lo hace consciente de que el demonio ha quedado relegado. Incluso cuando expresó en el § 3 de *Sobre el fundamento de la moral*, en *DP*, que Kant tuvo el gran mérito de haber depurado a la ética de todo eudemonismo, puesto que los antiguos quisieron hacer de la felicidad una consecuencia de la virtud, en tal contexto está separación de la figura del demonio ya era un hecho.

Pese a esto, Schopenhauer trae nuevamente la figura del demonio. Dicho por él mismo, al igual que expresado por sus estudiosos y seguidores, es patente la influencia de lo grecolatino en su pensamiento. Por ello, su noción de la eudemonología no se entendería llana y etimológicamente como el estudio de la felicidad, sino como el estudio del demonio –que puede ser bueno o malo- que sellaba la vida del ser humano. Además, este demon tendría directa relación con el destino y el carácter, y todos estos conceptos estuvieron sutilmente entretrejididos en la propuesta de la eudemonología.

a) La visión schopenhaueriana del daimon

Primeramente, ubiquemos los términos. A lo largo de varios escritos nuestro autor utiliza de manera indistinta los conceptos de demonio y genio, *dämon* y *genius* en alemán. A esta situación se añade que usa ambos de manera ambigua, por lo cual habrán de precisarse. Comenzaremos con ‘genio’.

En la filosofía de Arthur Schopenhauer ‘genio’ es usado con dos significados completamente distintos. Pasaba de uno a otro sin previo aviso y el lector debía deducir de cuál de los dos se trataba, de acuerdo al contexto. El más común de ellos estuvo referido al arte, a la creación, y sobresalió en el libro III de *MVR*. Aunque lo usó en otras partes de su hacer, en esta sección de su obra principal ocupó una mención preeminente. De este primer sentido de ‘genio’ nacía la ‘genialidad’ y se relacionaba, por tanto, con una de las vías para eludir y paliar la voluntad de vivir. Se trataba en esta acepción del talento o inteligencia, la objetividad máxima a la que se podía llegar.⁷³

Según esto, ¿cuál será aquel género de conocimiento que considere la verdadera esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, el contenido real de sus fenómenos no sujeto a cambio alguno, y por lo mismo conocido en todo tiempo con la misma verdad; en una palabra, las Ideas, que son la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí o voluntad? Es el arte, obra del genio.⁷⁴

En dicho ámbito, este ‘genio’ remitía a la persona que poseía la capacidad de liberar su conocimiento del servicio de la voluntad de vivir. Se trataba del individuo que podía visualizar las ideas, el que abría una ventana para que los meros mortales pudieran apreciar las ideas en su perfección y en toda su pureza. El vocablo parece estar remitido solamente al artista, aunque valga señalarse que en ocasiones Schopenhauer parece insinuar al filósofo como genio.⁷⁵ Sin duda alguna, esta variante del concepto se relacionó directamente al tema

⁷³ *AC*, p. 56.

⁷⁴ *MVR*, § XXXVI, p. 195. “Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adequate Objektivität des Dinges an sich, des Willens, sind? Es ist die Kunst, das Werk des Genius, Frauenstädt, Julius (Comp.), *Arthur Schopenhauer’s Sämmtliche Werke, Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873, p. 217. En adelante *WW*.

⁷⁵ El genio era la capacidad preponderante para formar conocimiento puro del que nacerían las obras de arte y hasta la filosofía; su objeto era la captación de las ideas de la forma intuitiva, *MVR II*, § 36, p. 423. El germano expresó que el genio tenía la capacidad para captar la universalidad de la existencia, además de que poseía un exceso de objetividad, por lo que no estaba tan sujeto a la voluntad como los otros hombres, *ibidem*, p. 424.

del conocimiento ya que, para lograr alcanzar la genialidad, máximo grado de la objetividad, el genio debía emanciparse del principio de razón suficiente, traspasar los fenómenos, para intuir vía el intelecto la cosa en sí, *das Ding an sich*.⁷⁶ Sin embargo, resalta nuevamente, el alemán no dejó claro de qué tipo de conocimiento se trataría, puesto que no estaría sometido al principio de razón suficiente, dado que su función no estaba enfocada a la obtención de medios para garantizar la existencia.

El segundo sentido dado a ‘genio’ remitía a un contexto místico-religioso. Se entendía aquí una entidad del orden de lo divino que estaba presente en el mundo humano y que podía llegar tanto a ser bueno como malo. Justo con este punto fue que regresó al contexto grecolatino, a pesar de que hay vestigios de dicha entidad en otras culturas. Estamos frente a la deificación de la naturaleza que podría haber sido expresada en el animismo presocrático: todo está lleno de dioses. Podríamos intercambiar ‘dioses’ por ‘divinidades’, ya que el genio fue reconocido precisamente como algo divino, relacionado a los dioses, mas no era uno de ellos. El germano expresó en *Sobre la aparente intencionalidad del destino*⁷⁷ que este genio estaba dado a cada individuo desde el nacimiento y presidía su vida, creencia común en varios pueblos antiguos.

En *PP* reveló su asentimiento hacia los temas sobrenaturales. Aceptaba la existencia y veracidad de las mancias, el mesmerismo, el sonambulismo y otros. De manera muy poética, Roberto Rodríguez Aramayo escribió que la voluntad realizaba criptogramas, cuales eran la magia, la mántica y la música,⁷⁸ y en este caso, Schopenhauer solamente habría sido el médium.

Hacia su 3ª. Edad, el alemán dejó vestigio sobre su aceptación del tema, en el cual se encontraba incluido el genio:

⁷⁶ Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012, p. 145; en adelante VN; AE, p. 43.

⁷⁷ *PP I*, 234.

⁷⁸ Rodríguez Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, op. cit., p. 70.

Solo puede decirse que sería al mismo tiempo lo que los antiguos denominan destino, *εἰμαρμένη*, *πεπρωμένη*, *fatum*, aquello que entendieron por el genio conductor de cada individuo, pero no en menor medida lo que los cristianos veneran como providencia, *πρόνοια*.⁷⁹

En *PP I* ya había enfatizado la figura del genio. Lo concibió, a grandes rasgos, como la medida individual del destino, hecho a la propia medida. En esta misma obra amplió sus horizontes de manera heterodoxa para la filosofía de su tiempo, pues trató este tipo de temas más allá de un interés académico o epistemológico, desinhibiéndose de cualquier rasgo de pudor o retraimiento ante temas que ya no se consideraban como parte de la vida diaria, que ya no influían en ella, a diferencia de los griegos y los romanos, por ejemplo. Si tratáramos de ubicar las referencias de estas acepciones, podríamos señalar dos ámbitos. En la primera de ellas, i.e., genio como sujeto creador que excede al común de los humanos y es capaz de producir obras inmortales. Estamos ubicados tanto en el campo del arte como del conocimiento. La segunda significación, que sin duda está adherida a la noción de ‘destino’, pertenece al ámbito de la ética, en tanto se liga al tema de la felicidad, aunque también a la metafísica. Una vez hecho este señalamiento, debemos apuntalar que el que nos interesa es el segundo sentido.

Ahora, pasemos al término de demonio. Tanto en la eudemonía/eudaimonía como en la eudemonología, está presente la idea del buen demonio. En este sentido, este remite a un ser divino que acompaña al individuo y le guía durante su existencia. En un contexto previo al cristiano, esta creencia estuvo muy extendida en variadas culturas, entre ellas la helena y la latina, de las cuales abrevó Schopenhauer:

Pues en este punto, en el que se discute el valor de la existencia, donde se trata de la salvación, de la condenación, los conceptos muertos de la filosofía no son los que deciden, sino la naturaleza interior del hombre mismo, el demonio que le dirige.⁸⁰

A esto volveremos un poco después. El segundo significado está dado en el contexto del cristianismo. Por ello mismo, el demonio adquirió un sentido negativo, que se contrapuso a

⁷⁹ *PP I*, 234. “Nur soviel laßt sich sagen, daß sie zugleich Das ware, was die Altenschicksal εἰμαρμένη, πεπρωμένη, fatum nannten, Das, was sie unter dem leitenden Genius jedes Einzelnen verstanden, nicht minder aber auch Das, was die Christen als Vorsehung, πρόνοια, verehren.” Frauenstädt, Julius (Comp.), *Arthur Schopenhauer’s Sämmtliche Werke, Fünfter Band: Parerga und Paralipomena*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1874, p. 223, 224. En adelante *PUP*.

⁸⁰ *MVR I*, §LIII, p. 327. “Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste wesen des Menschen selbst, der Dämon, der inhleitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewält hat.” *WW*, p. 319.

la imagen del ángel y del santo, los que sustituyeron en sus funciones al demonio, después de la llegada del credo del Cristo. Así lo expresó Schopenhauer: “Los humanos son demonios para los otros en este mundo que es un infierno”.⁸¹ En lo que corresponde al demonio, es la primera acepción la que toca a nuestros intereses. Hemos ubicado de esta manera los contenidos con los que habremos de identificar al genio y al demonio, a los que, además, Schopenhauer trató como sinónimos.

Ahora, abordaremos un poco más en la significación heleno-romana de los conceptos aludidos. El mundo siempre ha estado lleno de aspectos inexplicables. El ser humano lo ha sabido desde siempre y, frente a lo ignoto, ha buscado una respuesta, apoyo frente a la zozobra de la existencia. Por ello, la deificación de la naturaleza se dio como algo normal, necesario, para enfrentar la angustia del existir. Entre las culturas antiguas fue común una visión de que lo divino convivía con el/lo humano, y tanto aparecía la visión de deidades dirigentes, relevantes, como menores, incluso algunas cuya compañía fue enlazada al mismo hombre. En este último caso, hay datos en pueblos como el hindú, el egipcio y el romano, entre otros, que creían en la influencia de deidades que no solo guiaban al hombre, sino que establecían una relación incluso personal con él. En el caso de los griegos, dichas entidades fueron llamadas “demonios”, “daimones” o “démones”.

Ubicados en la tradición helena, dichos seres ya eran una referencia en los tiempos de Sócrates. La literatura es una rica fuente de estudio. Sin embargo, la filosofía no escapó a dicha influencia. Por ejemplo, en el Proemio al poema de Parménides se alude:

Los caballos que me llevan/ -y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condujeron-/, apenas pusieron los pasos certeros / la Demonio en el camino renombrado/ que, en todo, por sí misma/ guía al mortal vidente,/ por tal camino me llevaban; que tan resabidos caballos por él me llevaron,/ tendido el carro en su tensión tirante”.⁸²

A su vez, alude a la misma demonio en otras partes de su obra, como en el apartado II.6 del Poema Fenomenológico.⁸³ También podemos encontrar vestigios en el Poema de Empédocles; en el Proemio estableció:

⁸¹ VN, p. 141.

⁸² Estrofa I en García Bacca, Juan David (Trad.), *Los Presocráticos*, México, FCE, 1991, p. 33.

⁸³ *Ibidem*, p. 50.

Es cosa de Necesidad,/ y determinación antigua, eterna de los Dioses,/con amplios juramentos re-sellada,/ que si alguno tal vez de los demonios a quien cayó en suerte vida larga,/ por sí y ante sí profanare con criminoso asesinato/ amables miembros,/ o, si hubiere faltado en algo, / aun además jurare en falso,/ errático ande el tal Demonio/ por triples diez mil años,/ distante de lugar Bienaventurados;/ y que naciendo vaya tal Demonio/ bajo todas las formas variadas de los Mortales,/ de cabo a cabo de los tiempos, a lo largo / de tornadizas sendas molestas de vida.⁸⁴

En términos generales podemos decir que los demonios eran dioses menores o subordinados. Se pensaba que cohabitaban entre los mortales, y su lugar se situaba en el intermedio entre el cielo y la tierra; prácticamente se encontraban en todos los ambientes y había algunos que hacían de guía para los mortales. Su misión era la mediación entre lo humano y lo divino, además de mantener el orden universal. Sus tareas y carácter tanto podían ser buenos – anunciar la primavera, como las ninfas de los bosques, aconsejar o disuadir, como el socrático-, como malos –los presagios funestos que anunciaban catástrofes o desgracias, como el oráculo de Edipo-. Se contaba entre ellos a Eros, Thanatos, Hypnos, Charos – antecesor de Caronte-, las ninfas, Pan y muchos más. Se les relacionaba con las tareas de la profecía, la magia y la adivinación. Debido a lo anterior, los humanos recurrían a ellos para garantizar la correcta interpretación de las señales, palabras o acontecimientos, pues los demonios eran los mediadores entre lo humano y lo divino. Al igual que entre los hombres, tanto había démones buenos como malos, y en el caso de aquellos que estuvieran junto a los humanos, tanto podían guiarlos a la tranquilidad de la vida, la fama y la gloria, como a la perdición total y/o la destrucción.⁸⁵ Posteriormente, cuando se dio la asimilación griega a la cultura latina que se apropió de los elementos helenos, el papel que jugaba el demonio fue absorbido por la figura del genio. Justo por esto Schopenhauer los usó de manera indistinta.

Por otro lado, ¿Schopenhauer creía en la existencia de estos seres supra humanos y divinos? A esto la respuesta es un rotundo no. No creía en la existencia de genios o demonios como lo hicieron los latinos y los helenos; veía a estos como una simbolización realizada por el

⁸⁴ Ibid., 59; vid p. 91.

⁸⁵ Francisco Díez de Velasco, “Aportación al estudio del imaginario ático del paso al más allá: el genio psicopompo raptor del Lécito Louvre CA 1264”; Ana Ma. Vázquez Hoys, “La serpiente en la antigüedad, ¿genio o demonio?; Ma. José Hidalgo de la Vega, “Los oráculos y los sueños visiones como vehículos de salvación en las novelas greco-romanas”; Inmaculada Fernández López y Luis Prieto Fernández, “Demonios y sueños”; Fernando Gasco, “Devociones demónicas (S. II y III d.C.)”; Jaime Alvar, “Isis y Osiris Daimones (Plut. De Iside, 360 D)”; Jesús San Bernardino, “El daimon de Apolonio de Tiana según Filóstrato”, José Manuel Luque, “Las entidades sobrenaturales menores en Celso: su eudemonología”; Francisco Javier Contreras Rubio, “Daimones en la obra de Casio Dion”, todas en Alvar; Blánquez; Wagner, *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de Arys Jarandilla de la Vera*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1989; Vid. “Banquete”, en Platón, *Diálogos socráticos*, México, Cumbre, 1982, pp. 300-301.

hombre de algo que ya parecía estar fijado, destinado a cada individuo desde el momento de la concepción y que se “legalizaba” con el nacimiento. Lo anterior quiere decir que la concepción schopenhaueriana del demonio y del genio no era literal, sino metafórica, alegórica, lo que conllevaba que, si bien no aceptaba al demonio como tal, un ser real incluso material que acompañaba al individuo, si creyó lo que esta imagen representaba: había algo que llevaba al hombre por determinados caminos:

Aquel gobierno invisible que solo se manifiesta en una dudosa vislumbre nos guía hasta la muerte, ese verdadero resultado y, en cuanto tal, fin de la vida. En la hora de la muerte, todos los poderes misteriosos (aunque en realidad radicados en nosotros mismos) que determinan el destino eterno del hombre se amontonan y entran en acción.⁸⁶

Una vez establecida cierta distancia con el tiempo y la edad, nos percatamos de la existencia de una conexión que dibuja nuestro carácter y capacidades, siguiendo un camino que nos lleva a donde no imaginamos, pero que tiene un orden, descubrimos la guía de nuestro genio.⁸⁷

Schopenhauer describió algo que podía verificarse de manera sencilla. Esto es que, en ocasiones, se tomaban decisiones que no llevaban a donde se quería; surgía la frustración, el sujeto se entristecía pero, pasando un tiempo, se caía en cuenta de que ese “trago amargo” había redundado en el propio beneficio, aunque lo inverso también era común –algo aparentemente bueno que daba como resultado algo negativo-, o incluso, que las cosas salieran como se las deseabas y planeaba, sin ningún perjuicio a largo plazo. Lo que el pensador quiso resaltar en este caso fue que no todo lo que ocurría estaba bajo el control del hombre, y que parecía que cada cual tenía ya trazada la “suerte” que le había de acompañar en la vida, que había algo que lo llevaba, al parecer, al camino y lugar que le correspondería.

A pesar de retomar la figura del demonio, lo cierto es que su propuesta le alejó de los planteamientos clásicos. Aquí el “dios” máximo que asignaría dicha suerte que metafóricamente revestía la figura del demonio o del genio era la voluntad, una fuerza en apariencia despersonalizada e inconsciente. No obstante, este último punto marcó otra diferencia y quizás una ruptura hacia el interior de la propuesta del alemán: había un camino que el sujeto debía seguir y entonces, ¿dónde quedaba la inconsciencia de la voluntad? ¿Esta fuerza era capaz de trazar líneas coherentes en las vidas de las personas, es decir, que el caos era solo aparente? Visto desde este punto, aquella perspectiva de que todo lo que producía la

⁸⁶ *PP I*, p. 247.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 430.

voluntad era mal y dolor ya no se sostiene, pues podría dar como resultado una vida agradable a algunos cuantos, esto es, no todo era mal, caos ni sufrimiento en el mundo.

La voluntad era la esencia de todo lo que existía. A pesar de la pujante tensión entre la postura de que no se podía conocer a la voluntad en sí y la contraria –que sí se podía conocer a la voluntad porque el sujeto era parte de ella y fundaba su interioridad-, Schopenhauer dejó sin definir con cuál de ellas cerraría su sistema, lo mismo que ocurrió con su postura hacia las mujeres. Pese a ello, lo cierto es que sus mismas palabras nos llevan a sostener lo siguiente: la voluntad en sí no puede ser conocida; es experimentada en cada uno; el sujeto sabe qué quiere, qué conoce, pero ni la ciencia ha sido capaz de llegar al porqué. Esto significa que el acceso a la verdad última está velada. ¿Tendría la voluntad un “plan” para lo que ha acontecido? ¿La representación seguiría un guion determinado?

b) Destino, alias de la voluntad

Como sabemos, uno de los aspectos más sobresalientes del lenguaje radica en su capacidad de nombrar. El nombre representa los límites que el lenguaje impone a una realidad determinada y la valoración que el hombre ha hecho de los nombres tiene mucho que ver con la valoración de los límites que esos nombres imponen.⁸⁸

“Nadie tiene la vida comprada”, dice el proverbio. Cualquier cosa, parece, podría suceder y modificar la existencia de una persona; la gama de posibilidades es vasta. Lo cierto, no todo es bueno o agradable; algo malo y desagradable podría acontecer en el transcurso. Los griegos lo llamaron Moira, Áte, Diké, daímon, Heimarméne, pótmós, pepoméne, hadrástia, hado, sino, fatalidad, Némesis, calamidad, týche, anánke y otros. Schopenhauer, por su parte, solo le dio un nombre y subsumió todas las variantes posibles en él: *Wille*, la voluntad. Tenemos dos enfoques distintos ante el mismo hecho y la diferencia está marcada justamente en el nombre, como Kohan lo indicó.

⁸⁸ Walter Kohan, “Tragedia y filosofía”, en Juliá, Victoria (edit.), *La tragedia griega. Τῷ πάθει μάθος*, España, Azul, 2006, p. 11.

La voluntad es el origen de todo. Ella es el caos, el mal, la destrucción y el dolor, tanto como el bien, la calma, el santo, el genio o el hombre de bien. Ella es la oposición, la contradicción, la guerra y la paz; ella es todo y también la nada. Walter Kohan, en el artículo mencionado, estudió la influencia de Anaximandro y Heráclito tanto en la tragedia como en la filosofía griega. Explicó que Anaximandro buscó las leyes que midieran y explicaran el devenir del cosmos. El milesio llegó a la noción de una ley suprema que abarcaba todo y era capaz de gobernar en absoluta ausencia de límites: el ápeiron. Como ausencia de límite, el ápeiron fue la concepción de la ausencia de ausencia, a lo que Kohan se refiere como absoluta presencia, absoluta potencia, lejos de la finitud y la muerte. Estos aspectos, afirmó, fueron retomados por Heráclito y de ambos extrajo los siguientes postulados:

- 1.-El cosmos es un lugar de lucha y disputa de contrarios,
- 2.-El orden cósmico visto en términos jurídicos en el sentido de una concepción de justicia universal e impersonal,
- 3.-Lo divino, no los dioses, impone su ley,
- 4.-La existencia de una necesidad, por lo cual no hay elección,
- 5.-La relación causal que existe en el tiempo.⁸⁹

Si bien los contextos son ingentemente distintos, las temáticas no. La voluntad schopenhaueriana reviste las características o tópicos iniciados, según Kohan, por ambos presocráticos. El maestro de Danzig ya había realizado su propio esfuerzo para anclar la voluntad en los inicios de la filosofía. En el segundo ensayo de *Parerga y Paralipómena I, Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, partió desde la filosofía presocrática para establecer que sí se podía conocer la cosa en sí. Del periodo cosmológico hizo tres menciones especiales: a) los eleatas: captaron la oposición intuido-pensado, de lo cual el último término del binomio era lo uno, inmutable e inmóvil; correspondía al noúmeno, captado por el pensamiento; b) Heráclito: las cosas se encuentran en perpetuo movimiento; c) Pitágoras y los pitagóricos: la esencia del mundo es expresable y reducible a relaciones de sucesión basadas en el tiempo. Si bien las conclusiones a las que llegó se distanciaron mucho del contexto heleno, el punto de partida fue coincidente.⁹⁰ En el mismo sentido, el primer ensayo

⁸⁹ Ibidem, pp. 111-119.

⁹⁰ Cfr. *PP I*, pp. 65-164.

de la misma obra, *Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real*, analizó el tema de lo ideal o subjetivo y lo real u objetivo. En el segundo ensayo buscó afiliarse a las preocupaciones helenas en el sentido de explicitar que su propuesta ya había tenido antecedentes en el periodo presocrático, mientras que, en el primero, enlazó con la época moderna en la que, según él, terminaba la investigación de este tema con su persona y la identificación del nómeno como ‘voluntad’. De acuerdo al rescate que hizo del tópico, fue en la edad moderna cuando el tema se reactivó, luego de la imposición del dogma durante el medioevo. Vio en el dualismo cartesiano la constatación de la antigua incógnita, reflejada en el racionalismo y el empirismo, colocada en términos clave por Kant y culminada por él: el mundo es voluntad y representación, es nómeno y fenómeno, objetividad y subjetividad.⁹¹ Así pues, nos vemos inmersos ante la interrogante de cómo está constituido y ordenado el mundo, y el nombre es una manera de simbolizarlo, de humanizar nuestra ignorancia y suavizar la zozobra.⁹²

Nos quedaremos con el concepto de ‘voluntad’. Ella subsume todo en sí; ella es La Regla y El Orden. Sabido es que el maestro de Danzig se dejó de reservas las últimas décadas de su vida y reflexionó sobre temas poco ortodoxos para la filosofía de su tiempo. Entre ellos, retomó el tema de lo sobrenatural, como la mántica, la aparición de espectros, y otros, como el destino y la figura del daimon. En el cuarto ensayo de *Parerga y Paralipómena I, Especulación trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*, lo afirmó de forma explícita. Su concepción del destino fue la que sigue: es un elemento metafísico que trasciende la naturaleza y se encuentra, a su vez, en cada individuo; es el gobierno sobrenatural sobre la vida de los individuos. Lo que a los mortales parece azar y casualidad, son instrumentos de una necesidad oculta, la cual guía los pasos de los hombres y es una ley a la que no nadie se puede oponer.⁹³ Como podemos apreciar, en nuestro autor hay un predominio de lo heleno y no de lo hindú o budista; caso contrario, habría creído no en el destino, sino en la ley del Karma y del Dharma, en la cual sí interviene el mérito o el

⁹¹ Ibidem, pp. 37-63.

⁹² “Los oráculos fueron atribuidos por los griegos a los dioses; más tarde por los cristianos al diablo y a los demonios; y por los escépticos a los timadores de todas las épocas. En nuestra era hemos progresado tanto que comenzamos a presentir que ni dioses ni diablos ni timadores están en juego, sino el magnetismo animal; de tal forma que, como es conocido en otros casos, si investigamos la fuente del fenómeno, somos remitidos desde el mundo exterior hacia nuestro interior”, *AE*, pp. 167-168.

⁹³ *PP I*, pp. 223-247.

vicio del individuo, por lo cual la situación actual de un sujeto sería el premio o castigo de una existencia anterior. A pesar de que hay algo parecido en la tragedia griega, esto es, el castigo por pecados o faltas cometidas, no hay equivalente al pago en una vida posterior, sino en esta específicamente, o la deuda traspasada a la posteridad, es decir, la deuda de sangre heredada a inocentes y el miasma.⁹⁴ En el caso de Schopenhauer, eso llamado “destino” no era más que otra forma que la voluntad adoptaba, pero seguía siendo ella, una ley sin ley, lo cual no dista mucho, en realidad, de lo que ya los trágicos habían captado:

Según Esquilo, lo único que se asemeja remotamente a una solución sería la descripción clara del conflicto y el reconocer que carece de salidas. Lo máximo que puede hacer el agente es mantenerse en su sufrimiento –la expresión natural de su bondad de carácter- sin sofocarlo desde un erróneo optimismo.⁹⁵

La concepción del destino sí fue aceptada por Schopenhauer. En este contexto, la figura del demonio o del genio quedaban subsumidas bajo esta idea y así la concebía, como la fuerza que controlaba la vida humana y la sometía a su yugo. El hombre tiene un pequeño margen para maniobrar con su vida; el resto estaría fuera de su alcance.

2.3. Schopenhauer y la visión trágica del mundo: el carácter como subjetivación de la voluntad y el destino

Obviamente, no hay lucidez que pueda ser optimista; así que el grado de perfección de una religión depende de la dosis de repulsión que tenga hacia la vida. La misma inclinación determinará al arte y sus perfecciones en tanto se incline, como la tragedia, a constatar —denunciar, en este caso— la postrada condición de los mortales ante el azar y la fatiga.⁹⁶

En este apartado se analizará el tópico del carácter y cómo este constituía una subjetivación de la voluntad. El trabajo será apoyado de algunas tragedias griegas, obras que nos proporcionarán elementos para comprender los temas a tratar, además de verificar la calidad de lo “trágico” en la filosofía de Schopenhauer y algunos de sus alcances, como la implicación de asumir la vida como algo trágico. Relacionado a ello nos encontraremos con el concepto del destino, presente en las tradiciones mencionadas y a las que está ligado

⁹⁴ Cfr. Destéfano, José R., *Las ideas religiosas y morales en el teatro de Sófocles*, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 1929, pp. 71-3, 88-92.

⁹⁵ Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, España, Machadolibros, 2004, p. 86.

⁹⁶ Acosta Escareño, loc. cit., p. 70.

directamente el carácter. Por último, se establecerá la conexión de todos estos puntos con el tema de la eudemonología.

a) Sobre la tragedia griega y la visión trágica de Schopenhauer

Es bien sabido que la filosofía de este pensador ha recibido la denominación de “trágica”. De igual forma es generalmente conocido que la tragedia griega refería a una historia –o representación- en la que el destino ya estaba fijado y por más intentos que hiciera el héroe por evadirlo, la situación acabaría en desgracia, la que podía llegar al daño físico o la misma muerte. Sin embargo, los estudiosos de la tragedia no han coincidido plenamente en este punto (la destrucción o desgracia del héroe) porque no ha sido una característica que se manifieste al 100% en dicho género. Otro punto que ha resultado problemático es el origen en la divinidad de Dionisio. A este respecto, la coincidencia o base para estudiar y establecer interpretaciones sobre tal género literario estriba en su proveniencia de los coreutas que danzaban vestidos como sátiros o de que se ofrecía un chivo como sacrificio en las celebraciones dedicadas a dicha divinidad.⁹⁷ Resáltese el hecho de que los poetas trágicos abandonaron paulatinamente el tema de Dionisio y las obras que retomaban el origen de las celebraciones se perdieron, así como la mayoría de las tragedias.⁹⁸ Hay autores para quienes no es explícita la filiación con el dios Dionisio y creen que hay alguna relación del nombre (tragedia, de “tragos”, macho cabrío) con el chivo que sacrificaban en los inicios de este género, dado en cierta parte del teatro, específicamente donde participaba el coro, cuyo sacrificio funcionaba como purificador de la ciudad debido las impurezas de esta. Pese a esto, algunos estudiosos no están de acuerdo:

Quienes tomaron tal decisión abrieron paso a una interpretación del drama próxima a la que propone René Girard cuando asimila el espectáculo trágico al juego ritual de la inmolación del chivo expiatorio, pues la ‘purificación’ de las pasiones que la tragedia lleva a cabo en el alma del público se efectúa a través de los mismos mecanismos empleados por el grupo para librarse de sus tensiones, focalizando toda la agresividad que éste lleva consigo en una sola y misma víctima asesinada colectivamente en calidad de encarnación del mal.

⁹⁷ “Introducción. El teatro institucionalizado en la Atenas del siglo V”, en Juliá, Victoria, op. cit., p. 19.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 20.

Por desgracia, el chivo, *tragos*, sigue sin encontrarse. Ni el teatro ni las Grandes Dionisias se sacrificaba chivo alguno y tampoco una cabra. Además, cuando en otros contextos Dioniso recibe un epíteto cultural que evoca un caprino, el término empleado es *aix*, nunca *tragos*.⁹⁹

Vidal-Naquet y Vernant apoyan la idea de que la tragedia fue solo una invención que no se relacionó realmente al origen que se le ha atribuido, pues no se puede comprobar la filiación dionisiaca en la puesta en escena.¹⁰⁰ En un sentido similar, tanto las temáticas como el trato de las tragedias son variados y no caben en ocasiones en la generalidad que se les ha atribuido. Entonces, ¿qué habremos de entender aquí como ‘tragedia’?

El significado que abordaremos no contravendrá en absoluto lo que se identifica por ella. La entenderemos a partir de las características siguientes. De entrada, la temática tiende hacia situaciones fatídicas, es decir, eventos en los que acontece algo desafortunado, lo que nombraríamos como “desgracias”. Luego, lo que se manifiesta en estas historias es la zozobra, la angustia del ser humano frente al porvenir, es decir, la ignorancia de lo que acontecerá en la vida, sobre todo una vez que ha ocurrido algo indeseable. En tercer lugar, el desarrollo de las acciones se atribuye a fuerzas sobrenaturales, a las cuales ni siquiera los dioses pueden contravenir.¹⁰¹ En último lugar, la conducta del sujeto, su vicio o su virtud, no parece influir de manera directa en los hechos desafortunados que le acontecen. Sobre este último punto regresaremos después, solo mencionaremos que, tanto en la misma tragedia griega como en Schopenhauer tampoco habría plena coincidencia en este punto. Agreguemos a esto que en la tragedia no es posible determinar de manera previsible qué hacer para garantizar una existencia, no ya feliz, sino sin sobresaltos. Ahora pasemos a abordar cómo concebía nuestro pensador dicho género.

La mayor parte de las referencias que nuestro pensador hizo acerca de este género dramático las encontramos en el libro III de su obra principal. Nos expresó aquí la clasificación y jerarquía de las artes, en tanto que primeras objetivaciones –no físicas- de la voluntad. El arte, dicho de manera general, era obra del genio, aquel ser excepcional, *quasi medium*, capaz

⁹⁹ Vernant, Jean-Pierre; Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua vol. II*, España, Paidós, 2002, pp. 22-24.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰¹ Vid. Luis Ángel Castello, “La tragedia antes de la tragedia: los antecedentes homéricos”, en Victoria Juliá, *op. cit.*, p. 27.

de abrir ventanas para que los simples mortales accedieran al conocimiento del mundo, pero alejados del riesgo que conllevaba interactuar con él.

Schopenhauer colocó la tragedia como la manifestación más elevada de la poesía, la cual a su vez expresaba objetivaciones de la voluntad, de la vida, que eran expresables mediante conceptos.¹⁰² No solo representaba el más alto nivel de objetivación de la voluntad, el hombre, sino que lo describía en sus más vívidas emociones, haciendo patente al ser humano en acciones tan importantes como extraordinarias. Específicamente, la tragedia mostraba los aspectos terribles de la vida, sus dolores, la angustia, el dominio del azar y la inutilidad del conocimiento personal, así como la bondad y las virtudes. Con esta postura, Schopenhauer renunció a la eudemonía. Además, creía que este género revelaba la esencia caótica del mundo, en la que vio reflejada la voluntad, la fuerza generadora del mundo, destructiva, avasalladora, que se convertía en su propio alimento. La tragedia revelaba la vacuidad de la vida, lo cual se manifestaba a través de un aspecto universalmente conocido y de fácil comprobación: el dolor; vivir era sufrir. En *Parerga y Paralipómena II* estableció que, si bien la tragedia ponía de manifiesto la lucha del hombre con el destino, no había parentesco alguno con la libertad, puesto que el destino era siempre omnipotente y pretender luchar con él era ridículo. Ello debido a que el destino era una necesidad oculta que no estaba a consideración de los humanos deseos, ruegos, culpas o méritos, y que obedecía a una causalidad superior. Lo que sí era posible, puesto que estaba fijado, era conocerlo previamente a través de las mancias o mántica.¹⁰³ También agregó que el nivel más elevado del drama se daba con la intención trágica, pues:

Se nos exhibe el arduo sufrimiento, la necesidad de la existencia, y el resultado último es la nihilidad de todo afán humano. Nos sentimos hondamente conmovidos y se provoca en nosotros el apartamiento de la voluntad de vivir, bien directamente o como tono armónico que resuena.¹⁰⁴

Hágase notar que para Schopenhauer los trágicos griegos se habían quedado a medio camino, puesto que, en vez de llegar a la renuncia a la vida, a la voluntad de vivir según su dispositivo teórico, existía un enfrentamiento con los hechos, negativo, desafortunado, pero en una tónica en que la vida seguía, en que no se renunciaba a ella, por lo cual se podría afirmar que, si

¹⁰² *MVR*, § LI.

¹⁰³ *PP II*, § 223.

¹⁰⁴ *PP I*, p. 452.

bien tampoco fue una generalidad en las tragedias, sí estuvo presente en algunas de ellas. Por ejemplo, en *Edipo en Colono*, cuando, al esperar a que llegara el coro de ancianos a las afueras de Atenas, Antígona dice a Edipo que era preciso practicar las costumbres de aquella ciudad; él simplemente accedió sin renegar de la vida ni de su suerte.¹⁰⁵ En este ejemplo dado en una tragedia tan paradigmática, Schopenhauer podría muy bien haber interpretado que, si bien hubo un aprendizaje a partir del dolor y Edipo ya no se comportó tan orgulloso como solía, en realidad permanecía estacionado en la voluntad de vivir, ya que procuró la prolongación de su fenómeno al buscar adecuarse a las circunstancias. Al respecto, Clément Rosset escribió:

El héroe de la tragedia griega se somete con demasiada constancia a los golpes del destino. Su serenidad ante la muerte no supone jamás una condena general dirigida hacia la vida, ni una renuncia a la voluntad.¹⁰⁶

La tragedia fue un género muy apreciado por nuestro autor. En ella veía reflejada su cosmovisión, el predominio del caos y los dolores sinnúmero de la existencia. Si se quisiera comprender con mayor entendimiento a este pensador alemán, ayudaría bastante la lectura de una tragedia griega. Ahora, por otro lado, hay dos diferencias bien marcadas entre el género trágico y la filosofía de la voluntad. En primer lugar, en la tragedia, toda la serie de hechos funestos fueron atribuidos a los dioses, los cuales no se ponían de acuerdo, no seguían un partido o bando común y se dejaban llevar por sus propias pasiones, aunque el destino les llegara a ellos de igual forma que a los mortales; de manera distinta, en la visión trágica de Schopenhauer, el motor de todas las acciones era la voluntad, omnímoda, omnipresente, omniabarcante, omnideseante; fuerza despersonalizada que controlaba el universo. Pese a las diferencias, la coincidencia es innegable: no hay patrones para decir cómo actuar en vistas a una vida cómoda y agradable, sin peligros ni tropiezos; algo desafortunado puede pasar y no importa qué tanto se esfuerce un individuo por transitar el buen camino. En segundo lugar, la tragedia apunta a la búsqueda del sentido y acontecer de la vida humana, mientras que, en la visión trágica del alemán, lo trágico lleva de la mano cierto distanciamiento de la vida, verla con reservas, el desapego a la ilusión de la existencia y tiende a la búsqueda del dejar de desear, que es la base del egoísmo. En este caso, tocaríamos una gran diferencia entre

¹⁰⁵ Vv. 171-4.

¹⁰⁶ Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, España, Pre-textos, 2005, p. 178.

ambos enfoques y esto es precisamente lo que Schopenhauer echa en cara a los trágicos, el no desapegarse del vivir. Esto último es en extremo tangible. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Electra de Sófocles, quien vivía gimiendo por su padre, apegada a su ira, a su deseo de venganza, por el cual se enojaba con su hermana Crisótemis, quien no quiso aliarse con ella para asesinar con sus manos a su madre y a su amante, cuando pensó que Orestes había fallecido.¹⁰⁷ Lo que habría aquí, visto por la filosofía de Schopenhauer, es un afianzamiento del egoísmo, de la individualidad, y no una renuncia a la vida. A pesar de que existe esta patente y bien marcada diferencia, nos apegaremos a la semejanza. Hasta aquí se mencionó someramente cómo entendemos la tragedia y bajo qué características la trataremos.

b) ¿Qué conlleva asumir la vida como trágica?

La visión trágica del mundo conlleva la aceptación de que no se tiene el dominio de la propia vida. Pese a lo que comúnmente podría pensarse, si bien hay desgracias y muchos sufrimientos en este tipo de literatura, no todos los héroes mueren. Caso paradigmático es el de Orestes, en la Orestía de Esquilo. Este joven sufría coerción de variadas fuentes y se encontraba en un verdadero dilema. De un lado, Zeus, mediante Apolo, le asignó la tarea de dar muerte a los asesinos de su padre. A ello se añadía la presión de sentirse observado, acosado por ellos y bajo el riesgo de sufrir horrendamente si desobedecía el mandato. Uníase a esto la insistencia de su hermana Electra para realizar la misma acción. Del otro lado, si cometía un delito de sangre, matricidio, las Erinias lo cazarían sin conmiseración y hasta su aniquilamiento; Orestes, como tal, era un simple medio, un recurso que los dioses usaban para medir su poder. He aquí el dilema: cualquier bando que escogiera le llevaría a la ruina. Afortunadamente para él, Atenea declaró su inocencia en el Aerópago.¹⁰⁸ No puede pasarse por alto la respuesta y agradecimiento de Orestes, quien, valga decirse, fue en extremo lisonjero con la diosa y la ciudad de Atenas.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vv. 947-1034.

¹⁰⁸ Vv. 752-3; 794-808.

¹⁰⁹ Vv. 755-777.

Retomemos. ¿Qué conllevaría asumir la vida como trágica? Conforme lo que acabamos de mencionar, ello implicaría:

- a.-Asumir que la vida no tiene una sola faz,
- b.-Comprender que en cualquier momento podría cambiar todo el panorama,
- c.-No dar por hecho ni la felicidad ni la desgracia de la propia existencia, sino hasta el último momento de la vida,
- d.-Considerar que a cada cual le toca una suerte o destino distinto, mas no por ello exento de dolor,
- e.-Aceptar que existen fuerzas sobrenaturales que guían el cosmos y a las que difícilmente se puede acceder, mucho menos burlar,
- f.-Hacerse a la idea de que ser hombre no significa ser sustancial o importante. Tan efímero y frágil es, que muere y desaparece su huella:

Una *vida feliz* es imposible, lo máximo a que puede aspirar el ser humano es llevar una trayectoria vital *heroica*. Tal lo lleva quien, de algún modo y en su forma de actuar por el bien de todos, lucha con enormes dificultades y vence finalmente, pero que se ve mal recompensado por ello o, incluso, no es recompensado en absoluto. Al final se queda, como el príncipe en *Re cervo* de Gozzi, petrificado, pero en una oposición más noble y con un gesto generoso. *On meurt les armes à la main*. Su memoria permanece y será homenajeado como un *héroe*; su voluntad, mortificada lo largo de la vida entera por el esfuerzo y el trabajo, el escaso éxito y el desagrado del mundo, *se extinguirá en el nirvana*.¹¹⁰

En los puntos mencionados tanto coincide la tragedia griega como la visión trágica de Schopenhauer. Enfaticemos: las desgracias o malas jugadas del destino no necesariamente terminan con la fatal muerte; a unos tocó, como Agamenón, a otros no, como Orestes. ¿Cuál es la regla? Interpretaciones, muchas; verdades... Destino, suerte, hado, ventura, gracia... parece que Apolo aún no lo revela a los mortales... Asumir la vida como trágica es aceptar que muchas cosas inesperadas y desafortunadas podrían pasar entre el transcurso del nacimiento y la muerte, y si ocurren, no por ello la vida termina; afrontarlas es el reto, pero sin emocionarse falsamente; eso es la vida como tragedia, por eso la filosofía de Schopenhauer es trágica.

Por otra parte, hay aquí un tema bien presente tanto en la tragedia como en la filosofía de la voluntad: el dolor. Desde los tiempos de la tragedia griega se vio en este fenómeno un potente

¹¹⁰ AE, pp. 79-80.

purificador y catalizador de la vida. Este, al parecer, constituía uno de los ejes de este género dramático y los estudiosos han profundizado en dicho fenómeno, *πάθει μάθος*, el cual ha sido entendido como un “aprendizaje por medio del sufrimiento” o “aprender a padecer”.¹¹¹ Dentro de este contexto, los héroes no solo aprenden las características de la vida (el sufrimiento, la inestabilidad, la fugacidad de los goces), sino también definen una postura más realista respecto a ella: el dolor desengaña de las falsas concepciones. El dolor escinde, arranca, destruye, cuestiona la vida misma; luego de sufrir a gran escala, la ilusión de la vida se desgarrará y esto puede llevar a la asunción de lo fortuito, o a la renuncia, en el caso de Schopenhauer. El dolor también educa y enseña valores, entre los más importantes, la prudencia. En la filosofía de la voluntad, por otro lado, el tópico del dolor es uno de los más sobresalientes. Si bien este no se visualiza como medio de enseñanza programada, como en la tragedia, sí es concebido como una parte consustancial de la existencia, que le sale a cada paso. Según esto, vivimos en una ilusión, *el velo de Maya*, creyendo que somos sustanciales, sujetos individuales completamente separados, el centro del mundo, hasta que cualquier vaivén demuestre lo contrario. Incluso, nuestro pensador llegó a afirmar que el dolor era lo positivo de la vida, y no porque fuera bueno, sino debido a que era lo que permitía experimentar la existencia con toda intensidad; su contrario, la calma, era vista como una ausencia, una negación de la realidad que provocaba bajar la guardia en los momentos en que se experimentaba.

El aprendizaje de la vida, captado desde este enfoque, tenía poco lugar para la felicidad. Esta última, entendida como el goce pleno de la vida, sin avatares ni contratiempos, fue vista como irreal. Más bien, de aquí se desprende el llamado a la prudencia para prevenir males mayores, pues además de la suerte ya fijada se podría adicionar, entre los griegos, el castigo por la propia imprudencia, orgullo o vanidad.¹¹²

En el caso del alemán, el dolor era el motor de la vida. Su postura coincidía con la tragedia griega en el sentido de que ayudaba a aprender y enfatizaba más el aspecto de que los peores sufrimientos del hombre no eran los físicos, sino aquellos en que un concepto ya había

¹¹¹ *Introducción...*, Victoria Juliá, op. cit., p. 16.

¹¹² Vid. Óscar M. Conde, “La Orestía de Esquilo como modelo de la cultura de culpabilidad” y Leandro Pinkler, “El Edipo Rey de Sófocles”, en Victoria Juliá, op. cit.; Destéfano, loc. cit., pp. 16, 87, 93, 96, 102.

simbolizado el mundo, como el moral. Tenemos así, por ejemplo, a Electra de Sófocles, quien seguía llorando lastimosamente por su padre Agamenón, a pesar de que ya habían pasado varios años y el coro se lo hizo notar.¹¹³

No podemos dejar de lado en esta sección la importante aportación que Realizó Alexis Philonenko sobre el pensamiento de Schopenhauer como filosofía de la tragedia. Recapitulemos los puntos importantes:

La filosofía de la tragedia consistía en darse cuenta del fatalismo de la vida, y que en ella, solo se era un actor o un espectador, por lo cual la existencia generaba miedo en el individuo, temor por desconocer lo que ocurriría con el cuerpo y que el sujeto terminara por sumergirse en la nada; existía un gran miedo de hallarse sobreexpuesto a los dolores de la existencia, reconocer que no había un destino como tal para el individuo, como no fuera un querer “nebuloso y oscuro”, además de saberse mortal e incapaz de acceder a la eternidad, de saberse abandonado y reconocer que solo quedaba la renuncia; miedo de reconocer que la esencia de la existencia humana era la carencia, que la vida no era más que un tormento en el que el hombre se hundía para escapar a una muerte que resultaba inevitable. No obstante, ya sumido en tal conocimiento, este debía servir de calmante para luego llegar a la aceptación de la renuncia a la vida. Y por último, la filosofía como tragedia implicaba caer en cuenta de que el individuo no sería más que un enfermo metafísico al que no se podría curar, sino únicamente administrar calmantes.¹¹⁴

Lo realmente trágico, según Philonenko, era que la voluntad obraba “en nosotros sin nosotros, sino también ‘a pesar de nosotros’ ”.¹¹⁵ Afirmaba que la tragedia en Schopenhauer era la escisión de la vida y la conciencia, una quedaba fuera de la otra, lo que equivalía a que el sujeto se aceptara, mas no se afirmara; la aceptación llevaba de la mano el soportarse, separarse de sí mismo y convertirse en un espectador. Por ello, La felicidad correspondería a una efímera suspensión del sufrimiento. Por último, Philonenko indicó que la filosofía de la

¹¹³ Vv. 138-144; 332-341; 525-547.

¹¹⁴ Philonenko, Alexis, *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, España, Anthropos, 1989, p. 289.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 284.

tragedia se basaba en una regla moral: economizar recursos del espíritu para esperar la muerte de forma tranquila y serena.

Como se espera se hay podido apreciar, en este estudioso de Schopenhauer está presente la consideración de que existía en el germano ese pequeño resquicio de esperanza de terminar la existencia con algo de paz.¹¹⁶

Por su parte, Miguel de Unamuno tuvo también su propia perspectiva de la tragedia de la vida, la cual de igual forma es cercana a nuestro pensador. Encontró que cuando el ser humano caía en cuenta de su fugacidad, al verse avasallado por el dolor de su próxima desaparición, le sobreveníá el sentimiento trágico de la vida. Ante esta situación, el hombre sufría un gran dilema, enfrentado entre dos de sus potencialidades, como lo eran la razón y sus emociones, y entre estas últimas, la fe como una de las predominantes. Podemos preguntarnos, ¿fe en qué? Sería la fe, y quizás también la esperanza, de que el fenómeno personal no desaparecería de forma permanente, sino en que algo del sujeto sobreviviría luego del fallecimiento, lo cual era una trágica contradicción, pues, ¿cómo sería eso posible? Por ello, creyó Unamuno, el descubrimiento de la muerte era la fuente de la que surgía el sentimiento trágico de la vida. Sostuvo que, ante dicha emoción de caducidad de la existencia, la razón era incapaz de consolar el dolor; por el contrario, la razón desconsolaba, disolvía al querer encontrarle sentido a algo que no lo tenía. No obstante lo negativo de tal experiencia, Unamuno veía la necesidad de esta sensación, de tal vivencia, para que el hombre fuera capaz de buscar un sentido, si bien basado en una fe sin sustento, sí con la posibilidad de provocar el más hondo valor de la humanidad, y capaz también de propiciar la más alta moral. El sufrimiento provocado sería la vía a través de la cual surgiría la conciencia de sí, a la par del conocimiento de los propios límites. El dolor, visto entonces como un síntoma del sentimiento trágico de la vida, se convertiría en la sustancia de la vida, pero también en la raíz de una verdadera personalidad.¹¹⁷

Terminaremos esta parte señalando que, a diferencia de la tragedia griega que solo contenía el germen, pero no fue analizado explícitamente, Schopenhauer dedicó muchas reflexiones

¹¹⁶ *Ib.*, pp. 26, 150, 238, 242, 252, 273, 284, 285, 286, 284; 286, 293, 312.

¹¹⁷ Unamuno, *loc. cit.*, pp. 113, 124, 144, 146, 166, 168, 169, 177, 186, 187, 245, 354.

al dolor; está presente en su propuesta metafísica, política y ética, de manera más sobresaliente, y funge como la base de la eudemonología.

c) La subjetivación de la voluntad: el carácter

En el libro II de *MVR* se expuso la objetivación de la voluntad. Del plano metafísico se desplegó, en primer lugar, el plano de las ideas, los modelos conforme a los cuales aparecería todo lo físico con posterioridad.¹¹⁸ Luego, las ideas se objetivarían, se cosificarían o tomarían cuerpo y entrarían a la representación.¹¹⁹ Ya en el plano físico, la voluntad cobraría forma, vestiría diferentes cuerpos, crearía sus propios materiales y se expandiría, creando el mundo físico y lo que él contenía. Surgiría después la multiplicidad que, de manera semejante a la evolución, produciría la materia inerte y el reino mineral, a la par de las fuerzas “primordiales” que lo regirían.¹²⁰ En seguida comenzaría a surgir el reino vegetal, más definido que el mineral y con características que distinguirían a las especies.¹²¹ En estos dos reinos, la voluntad viviría, se corporeizaría, se experimentaría, pero sería solo voluntad.¹²² Finalmente, nacería el reino animal y con él, el cerebro, requisito *sine qua non* de la representación. El cerebro sería el órgano del conocimiento y el vivir, siendo animal, significaría ser sujeto del conocer.¹²³ La voluntad vestiría nuevas galas a través de una explosión de individualidad, hecha carne como egoísmo, connatural a los animales, sobre todo el hombre, grado más objetivado de la voluntad. La situación se complicaría pues el medio propio, el primer objeto, esto es, el cuerpo animal, sería tanto voluntad como representación; sentiría, sufriría, desearía, querría, viviría, pero también sería y produciría conocimiento.

En la continuación del cosmos habría un doble movimiento: la objetivación, que ya se mencionó, y la subjetivación. Con el primer movimiento nacería la constitución del mundo

¹¹⁸ § XXV.

¹¹⁹ § XXV.

¹²⁰ §XXIV, XXVI.

¹²¹ §XXVI.

¹²² §XXVIII.

¹²³ §XXVI.

físico; en el segundo, la creación de lo que llamamos “abstracto”, “espiritual”. En los primeros dos reinos, mineral y vegetal, el esfuerzo se quedaría a mitad del camino, pues si bien la fuerza primigenia ya se habría corporeizado o hecho objeto (se habría objetivado), cosificado (se habría hecho cosa), además de que ya existía un intento de buscar su propia faz, es decir, habría obrado la creación de las características exclusivas de estos seres, pero tales características no se manifestarían en una personalidad ni en acciones. Es cierto que, por ejemplo, un cuarzo no es igual a un diamante o a la arcilla, y que sí hay una constitución propia, exclusiva que los distingue, pero sin vida ni movimiento. El reino animal, por el contrario, ha sido muestra de una variedad ilimitada de especies, de individualizaciones (entre los cetáceos, ballenas y delfines de variadas formas, por ejemplo), que incluso llegarían a multiplicar estas “especializaciones” al infinito, en los individuos particulares en cierto tipo de animales y, finalmente llegaba a ser constitutivo de la especie humana: la personalidad.¹²⁴

La personalidad recibiría el nombre de ‘carácter’ en la filosofía de la voluntad. Es justo este concepto el que constituiría la subjetivación de la voluntad, pues se trataría de la constitución de un ser en sujeto, con unas características bien específicas, en una combinación única e irrepetible. La subjetivación culminaría con la aparición de la conciencia. Mediante cada subjetivación, la voluntad se experimentaría de formas aún más variadas: vestiría ropas de santo, de genio, de criminal, de niño; reiría, lloraría, se condolería; sentiría amor, odio, desesperación, el devenir del tiempo, ¡viviría!, y se experimentaría tal cual sería, contradictoria, absurda, sin causa, sin regla, sin ley, pero ordenada en su desorden, buscando una coherencia que quizás jamás tendría. El carácter estaría fijado desde la constitución del fenómeno; este sería inteligible, metafísico, pero se manifestaría en lo empírico.¹⁹¹²⁵ Cada individuo sería único, irrepetible, tanto por fuera como por dentro, como representación y como voluntad; cada cual sería un esfuerzo exclusivo de la voluntad, o de la naturaleza, si se prefiriera llamar así a la fuerza primigenia. Cada cual es lo que es y no puede ser cambiado; únicamente se tendría la vida para conocerse y evitarse dolores innecesarios, lo cual sería básico para la eudemonología schopenhaueriana.

¹²⁴ §XXVI.

¹²⁵ DP, § XXIII, XXVI, XXVIII.

Desde esta base, enlazamos con el destino. Quedó ya visto que, en las tradiciones aludidas, el destino era visto como una fuerza cósmica y universal que llevaba al ser humano al cumplimiento de su vida. Aunque pareciera a primera vista que cualquier aspecto de la existencia ya estaba definido, en realidad habría un cierto margen de elección, aunque quede claro, no necesariamente de libertad. Por ejemplo, en venganza al abuso sexual que Layo cometió con Crisipo y que llevó al joven al suicidio, Apolo profetizó que el hijo que engendrarse con Yocasta le privaría de la vida y procrearía descendencia con su madre. El oráculo no especificaba cómo Layo sería asesinado, con qué objeto ni a qué edad; en el caso de la progenie, el oráculo estaría cumplido con un solo hijo, pero Edipo y Yocasta tuvieron cuatro. Parece que existiría un margen de “movilidad”.

Schopenhauer no creía en la libertad como determinación incausada y espontánea. En su obra *Sobre la libertad de la voluntad humana*, explicó que las determinaciones que se tomasen no provendrían de la “nada”, sino que obedecerían y serían inducidas por la propia constitución vital, esto es, el carácter, el cual era innato. Concluía que la libertad, como tal, consistía en decidir si se realizaba la acción o no, mas no en tomar cualquier decisión, ya que esta debía coincidir con lo el propio carácter y lo que se era.¹²⁶ El filósofo alemán creía que parte del propio destino quedaba cifrado en el carácter. No se podía ser diferente de lo que se era; en nuestra esencia se poseían las claves de la propia vida, y con ello, la medida de las propias desgracias y posibles goces:¹²⁷

La desgracia puede ser producida por la mera posición recíproca de los personajes, por sus relaciones; de modo que no se requiere de un enorme error o un inaudito azar, ni tampoco un carácter cuya maldad alcance los límites de lo humano, sino que caracteres usuales en un sentido moral, en circunstancias como las que habitualmente se presentan, están colocados unos respecto de otros de tal forma que su posición les fuerza a causarse a sabiendas la mayor desgracia unos a otros sin que la injusticia esté exclusivamente en ningún lado. Este último (...) nos muestra la mayor desgracia no como una excepción, no como algo provocado por circunstancias infrecuentes o caracteres monstruosos, sino como algo que nace del obrar y el carácter de los hombres fácilmente y por sí mismo, casi como esencial a ellos; y de este modo nos lo trae a una terrible proximidad.¹²⁸

Veamos ejemplificado este punto en algunas tragedias. En *Agamenón* de Esquilo, se sabe que Clitemestra asesinó a su esposo Agamenón, recién llegado de Ilión con la victoria. El motivo: el asesinato-sacrificio de Ifigenia, hija de ambos. Ni en Esquilo ni en Sófocles hay mención

¹²⁶ Vid caps. III y V en *DP*.

¹²⁷ Cap. I de “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, *PP I*.

¹²⁸ *MVR I*, p. 310.

de un oráculo o mandato divino por el cual la mujer tuviera la obligación de asesinar a su esposo. Incluso, aunque hubiera existido, ¿ello iba de la mano con entablar una relación amorosa con Egisto, primo de su marido? Electra, de Sófocles, lo expresa: lo hizo por incitación de su amante, tuvo hijos de él y excluyó a sus hijas, producto de la unión con Agamenón.¹²⁹ Si hubiere existido coacción divina, ¿todo iba incluido? ¿Hasta dónde el carácter de Clitemestra, reflejado en sus acciones, la fue llevando a su muerte? En el caso de Orestes es bien clara la coacción y el dilema (el mandato de Zeus y la persecución de las Erinias), mas no en la situación de su madre. Veamos con Electra. Sófocles incluyó en su versión varios adjetivos, dichos por otros y por ella misma, de quién era esta joven: desmesurada, malhumorada, vengativa, deseosa del mal ajeno, insensata, colérica, ofensiva, sin sentido común, deslenguada, desvergonzada, intempestiva e inapropiada; desconsiderada, rencorosa y malediciente.¹³⁰ No se puede pasar por alto cómo se autocompadeció; se percibió como víctima y constantemente se autodenominaba “desgraciada”. Cabría preguntarse cuál era su mayor enojo, si el asesinato de su padre o su suerte después del homicidio, ya que se lamentaba: “sin hijos, infeliz, sin casamiento, siempre aguardo, bañada en lágrimas, con un destino de males sin fin”,¹³¹ además de que sabía que Egisto no la dejaría casar ni a ella ni a sus hermanas para terminar con el linaje de Agamenón.¹³² En el caso de Edipo, ¿y si se hubiera hecho a un lado del camino? ¿Y si Layo hubiera esperado a que pasara Edipo para seguir avanzando, en lugar de aventarlo del camino? ¿Y si Antígona hubiera respetado las leyes de Creonte? ¿Y si Creonte no hubiera violentado las costumbres del enterramiento? ¿Y si todos hubieran hecho caso a los llamados a la prudencia de Tiresias, del coro y otros personajes? Evidentemente si los protagonistas hubieran actuado de forma distinta no hubieran sido tragedias, lo cual no deja de hacer factible que la esencia de cada individuo le dio peso al desarrollo de la acción trágica, al grado de que si Penteo, de Eurípides, no se hubiera vestido de mujer ni se hubiera entrometido entre las bacantes por incitación de Dionisio, su madre no lo habría asesinado y él no habría sido descuartizado. Dionisio lo incitó, mas nunca lo obligó: la decisión fue suya.

¹²⁹ Vv. 558-609.

¹³⁰ Vv. 155, 218, 235-6, 299, 308, 332, 351-2, 391, 607, 608, 619, 623, 642.

¹³¹ Vv. 134-6.

¹³² Vv. 964-5.

Destéfano habló de la teoría del fatalismo condicional. Esta se expresa de la siguiente forma: frente a la creencia de que el destino ya estaría fijado, la voluntad humana –entiéndase la decisión- influiría en lo que estaba por venir, provocando una reacción que llevaría a que lo vaticinado se cumpliera, debido al carácter inflexible y orgulloso del héroe trágico.¹³³ Se ha querido interpretar que los personajes de las tragedias se retomaron de la literatura y la mitología ya conocida, primero, para humanizarlos, y luego, para mostrar que ningún mortal estaba exento de posibles infortunios; nadie sabía lo que le tocaría en suerte. El tópico del carácter tendría una importancia superlativa en la eudemonología.

d) La visión trágica del mundo no imposibilita la eudemonología

La lectura de las tragedias griegas nos facilita la comprensión de en qué sentido la filosofía de Schopenhauer es trágica. Lo es porque parte de una concepción del mundo basada en el dolor, en la falta de regularidad de los acontecimientos respecto a la fortuna; lo es porque el sujeto no decide plenamente sobre su vida, sino que habría un “punto ciego” que podría llevar directamente al desfiladero. La visión que Schopenhauer tuvo del mundo fue oscura, desesperanzadora, escéptica y fría. Pese a ello, no sería del todo mala e irrealizable, sino que encendía una luz en un panorama desolador. Justo la eudemonología sería esa “lucecita” que impediría llegar al desfiladero. Cuando ya se hubiera perdido la fe, la familia, la gracia, ¿qué quedaba por hacer? Resistir con lo que sí se contara y tratar de resguardarse de la granizada que caería sobre la cabeza del individuo. En ninguno de los dos casos, ni en la tragedia griega ni en la eudemonología, se negó la amistad o los lazos fraternos; en el caso de Schopenhauer los amplió hasta los animales. En ambas visiones se podría resistir la muerte usando solo los recursos que se tenían a la mano; estaría presente el levantarse de las caídas y aprender a ver la vida como tal, sin idealizaciones ni falsedades; se planteaba la prudencia en la vida, al igual que el reconocimiento de los propios límites y de lo que cada quien era. Reza el dicho, “lo único seguro es la muerte” y descontando este hecho incontrovertible, el transcurso entre la natividad y el fenecer sería completamente una incógnita. Por lo anterior, se podría afirmar

¹³³ Destéfano, op. cit., pp. 92-93.

que, en el destino humano, visto desde la tragedia o lo trágico, sí sería posible la eudemonología.

A continuación, haremos un recuento de personajes trágicos a los que bien podría atribuírseles esta doctrina ética. Recordemos que, para Schopenhauer, la finalidad de la vida era terminar con el reto, evitando morir avasallado por una voluntad más fuerte que la propia y sin amar demasiado la vida. Algunos personajes trágicos no lo consiguieron; otros en cambio sí, pero sus vidas después de los avatares del destino ya no formaron parte de la tragedia. Murieron: Agamenón, Ifigenia, Clitemestra, Egisto, Layo, Yocasta, Antígona, Hemón, Eurídice, Penteo y otros. Sobrevivieron: Electra, Crisótemis, Orestes, Ismene, Creonte, Ágave, Helena y Menelao. Hasta donde se sabe, el suicidio no era precisamente una opción, ni para los griegos ni para Schopenhauer. Lo único posible era levantarse y seguir el camino, esperando que el demon no lanzara al sujeto por el precipicio. Se podría esperar que después de los males, hubiera por lo menos un momento de paz, ya que “Después de la tormenta, viene la calma”.

Por último, ¿cómo hacer para salir de una aparente contradicción en que el destino estaría presente y determinaría al sujeto, pero éste también sería partícipe de lo que le aconteciera, a causa de sus acciones? La problemática se resolvería si se pensara en que, por más que el propio carácter influyera y las decisiones que se tomaran llevaran al individuo por cierto sendero, la verdad es cada cual es quien es, pero no siempre se es lo que se desea, esto es, a fin de cuentas, el individuo no decide cómo ser, sino que es lo que le tocó en suerte, sin posibilidad de cambiarlo: el destino vuelve a girar su rueda..., por ello, lo único que quedaba por hacer era conocerse a uno mismo...

Terminaremos este apartado con una recapitulación. Se conjugaron las visiones de la tragedia griega y la filosofía trágica de Schopenhauer con la meta de establecer la relación entre el carácter, el destino, los acontecimientos desafortunados de la vida y cómo, dentro de ellos, la eudemonología de Schopenhauer tendría cabida. Resaltó de ambos contextos la preocupación ante el sentido de la existencia y la angustia que despertara al ser humano el no tener un punto fijo de apoyo, un asidero que proporcionara calma ni tranquilidad de manera constante, sino que más bien, el género humano parecería estar sujeto a la eventualidad, a lo fortuito, provocando una situación que incluso llegara a ser desgarradora

cuando acontecieran situaciones muy dolorosas y que no poseyeran ninguna explicación viable, lógica. En el caso de ambos temas, nos enfrentamos a una visión negativa de la existencia y, curiosamente, no por ello se cerrarían las puertas a cosas agradables, de las pocas que tendría la existencia en el paso por esto que llamamos “vida”. Por tal nos referimos a aprovechar eso que estaría a la mano que, de acuerdo a las circunstancias, podría ser el amor, la compasión o el reconocimiento de un ser querido, el acompañamiento en los momentos de sufrimiento severo, la admiración del otro hasta en la muerte, e incluso el individuo mismo como ejemplo de fortaleza física, moral o espiritual.

Retomando los conceptos planteados, nuestro pensador veía en el carácter la manifestación de la voluntad. Esta fuerza, que era la base del mundo, no solo se objetivaba o se convertía en objeto, sino que también se subjetivaba o convertía en sujetos, personas distintas, que experimentaban el mundo desde una óptica particular y que enfrentaban las mismas incógnitas ante la existencia, así como los dolores del vivir, aunque el contexto variara. Esta personificación de la voluntad dada mediante el carácter, constituía el destino personal, que en el caso de nuestro autor no iba de la mano con un goce pleno y dichoso de la vida, sino que era acompañado de innumerables situaciones que quebrantaban la confianza y el ánimo de prolongar la vida, que resquebrajarían el propio mundo y llevarían a renunciar a él. La vida era un reto y el propio carácter ayudaría a enfrentarlo. En él estarían trazados los límites de lo que se era y se podía soportar; las propias habilidades, capacidades, dolores y la manera en que cada cual enfrentaría el mundo y, sin embargo, no fue algo que el individuo hubiera elegido. Tanto si esta situación se atribuía a los dioses como a una fuerza ignota para el que el apelativo de ‘voluntad’ era solo una referencia, la manera de actuar determinaría el propio paso por el mundo. Experimentar “desgracias” era parte de la vida, pero no se sabía si, para cada cual, era lo único que había.

En este capítulo exploramos la propuesta de la eudemonología. Indicamos que es muy distante de la eudemonía, aunque ambas traten de cómo vivir y usen el concepto de ‘felicidad’. En Schopenhauer, este tema solo es posible desde la perspectiva de la representación como ilusión, luego de haber asumido que no cualquiera tiene el estatuto de santo, asceta o genio, sino que, al no poder salir de ella, era el único medio posible para el común de la humanidad. La ilusión –dentro de la representación– consistía en asumir que se

podía tener una existencia plena y agradable, gracias a sortear los dolores del mundo, gracias a una existencia tranquila y sin demasiados riesgos, que era lo máximo que se podía obtener en la vida. Si el proceso avanzaba exitosamente, llegar a la vejez con un carácter definido, un plan de vida realizado y en condiciones físicas, morales y económicas que proporcionaran tranquilidad, era muestra de que había funcionado. Su total verificación sería la eutanasia, entendida por el pensador como morir lo más tranquilamente posible. El autoconocimiento era muy importante en todo este proceso, ya que así se podrían evitar males innecesarios y, por lo tanto, sufrimientos. Frente a la incógnita del porvenir, la eudemonología representaba una postura “prudente” para sobrellevar los avatares de la existencia, pues lo cierto era que no se sabía a qué puerto se habría de llegar, por lo cual Schopenhauer remitió al destino y al demonio o genio como simbolizaciones de esta incógnita ancestral. En el camino vimos lo que significaba la vida como tragedia; en base a ello pudimos percatarnos de que, a pesar de que no se negaban de ninguna manera los momentos malos y desgraciados de la vida, no quedaba cerrada la puerta a cosas que animaran un poco la existencia, como la compañía y el afecto de los seres queridos, la amistad, a seguir y reconstruir la vida con lo poco que se tenía, proceso dentro del cual el dolor y su procesamiento coadyuvarían a desarrollar una postura frente a la vida.

Dentro de este proceso marcado por el dolor, el carácter era un tema imprescindible, ya que en este estaban cifradas las posibilidades personales, tanto de goce, como de sufrimiento, además de las opciones de vida. A pesar de que nuestro pensador comulgó con los motes de trágico y pesimista, pudimos darnos cuenta de que su supuesto pesimismo no se sostiene del todo, sino que, por el contrario, afloró su faz ‘eudomonologista’; muy por el contrario, lo trágico, en oposición a lo que comúnmente se pensaría, no implicaría directa ni necesariamente que todo estaría perdido, sino que se vislumbraban caminos en que definitivamente, así como ocurrían “desgracias”, podía ser que la vida al fin sonriera a aquél con quien se había ensañado, lo cual quedó al descubierto con los trágicos griegos, punto que es también factible en Schopenhauer. Concluimos este capítulo señalando que, Arthur Schopenhauer, a fin de cuentas, sí fue trágico, pero no tan pesimista como creyó ser: Arthur Schopenhauer, filósofo trágico y eudomonologista, un apologista de la prudencia.

Cap. 3: El pesimismo schopenhaueriano puesto en duda

En este trabajo se ha pretendido rescatar la visión eudemonologista de aquel que ha sido considerado como el más grande pesimista de la filosofía occidental: Arthur Schopenhauer. En el primer capítulo hicimos un recorrido por las obras que él publicó. Vimos que, a pesar de que sus intereses eran variados –artes, ciencias, religión, derecho, filosofía...- su preocupación predominante siempre fue la ética, además de que la concibió ligada a la ontología y a la metafísica, dado que el sentido de la existencia se veía reflejado en las acciones y en conjunto, daban cuenta de un más allá de la humana experiencia, el cual guiaba el orden de los acontecimientos, pero que resultaba inexplicable para la humana razón. Esto era lo realmente relevante para nuestro pensador quien, a pesar de la recurrencia a otras áreas, terminaba dirigiendo sus esfuerzos a pensar el sentido de la vida, y lo hacía de la mano de las acciones humanas. Del segundo capítulo extraemos la referencia a que, a fin de cuentas, nuestro filósofo debió realizar una excepción a su propio sistema: hizo un paréntesis y aceptó, sin hacer gran alarde de esto, a la representación como algo sustancial, pues solo así era posible hablar de la eudemonología y la felicidad. Lo podemos imaginar cuestionándose: ¿y si la representación es lo único a lo que se puede acceder? Ni santos, ascetas, genios ni héroes, los simples mortales deben conformarse con la ilusión que proporciona la representación, aunque, ¿los paradigmas planteados de evasión de la voluntad, realmente podrían alejarse de ella? ¿o es el anularla solo otro deseo más del espejismo ocurrido dentro del *velo de Maya*? La contestación afirmativa se dio por supuesta y así, Schopenhauer nos habló de un eufemismo llamado *eudemonología*. ¿Cómo entender la felicidad en un mundo en el que el dolor sale a cada paso? ¿Cómo interviene la propia individualidad y subjetividad en la captación y realización de la felicidad? ¿Cómo se relaciona lo trágico con la vida humana? ¿De qué sirve el autoconocimiento en este campo de sufrimientos y qué papel juega dentro de la eudemonología? Estas son algunas de las preguntas que intentaron responderse en el segundo capítulo.

Llegamos a esta tercera parte de la mano de un Schopenhauer que aceptó, con sus reservas, la sustancialidad de la representación. Seguimos insistiendo en que esta “anomalía” llamada eudemonología, carecería totalmente de sentido bajo la teoría de la negación de la voluntad, vía el ascetismo y la santidad, lo cual él dejó bien claro en la introducción a *Aforismos sobre*

la sabiduría de la vida. En el segundo capítulo vimos la faz de un Schopenhauer que no se asemejaba totalmente al que escribió *El mundo como voluntad y representación*, puesto que el rostro umbroso, lúgubre y angustioso cedió paso a uno en que se vislumbra una tranquilidad en el vivir, con la cual lo importante era la propia personalidad, la salud y el cuidado del cuerpo, además de la alegría como antídoto ante los sufrimientos de la existencia. Ante ello se quiere destacar el valor fundamental al que tanto apuntó el maestro de Danzig en su última obra, referido a su filosofía práctica: la prudencia. Tal valor ya había sido tema constante de la cultura grecorromana. No olvidemos que el mismo Schopenhauer reconoció en sí mismo la influencia de Séneca, de quien por cierto retomó varias directrices a este respecto. El pensador que llega a este capítulo fue uno que sobrepasó sus retos, sus sufrimientos y a sí mismo, aunque, ¿habrá de igual manera sobrepasado su pesimismo? Su eudemonología sería la respuesta afirmativa a semejante interrogante.

3.1. ¿Qué tan pesimista fue Schopenhauer?

Parece que la primera vez que Schopenhauer se refiere a esta categoría es en 1828 en uno de sus manuscritos, *Adversaria*, nueve años después de la aparición del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* donde el filósofo compara su doctrina con el panteísmo, esencialmente optimista, y escribe que su “doctrina es un pesimismo”.²⁰

Es momento de enfatizar una pertinente aclaración. Las ideas de nuestro pensador han sido catalogadas como trágicas y pesimistas. En el capítulo anterior se abordó someramente el tópico de la tragedia. De ello destacó, y traemos nuevamente a escena, el dato de que lo trágico era la ausencia del dominio que tenía el mortal sobre su vida, ya que repentinamente solían ocurrir eventos desafortunados que le daban un giro completo a la vida del ser humano, pero no por ello la existencia quedaba completamente alejada de los goces accesibles al hombre, como podían ser la amistad, la fraternidad e incluso el amor de pareja. Lo trágico era como ser una hoja al viento y este último resoplara gracias a fuerzas extramundanas que el hombre alcanzaba a apreciar con gran dificultad. Había, de igual manera, un pequeño

²⁰ Cabos, Jordi, *Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social*, en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 32, núm. 1, 2015, p. 144.

páramo en el cual se podían sembrar mieses propias y cosecharlas, aún después de la más severa tempestad: Helena, virtuosa, por lo tanto sin mácula alguna, fue rescatada por su esposo Menelao, según Eurípides; luego de su fatídica vida, Edipo desapareció bajo la venia de los dioses, según Sófocles; Electra vio vengado el asesinato de su padre Agamenón y aun así, su hermano Orestes quedó con vida, de acuerdo a Esquilo, y podríamos suponer que la cuidaría y consolaría. Pese a esto, es innegable la zozobra contra la que el hombre se enfrenta todos los días de su vida, gracias a que se carece de un conocimiento certero, indubitable de su destino personal, el cual, sin duda, es deseable que exista, pero a nadie le consta:

¿Qué más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¿En qué se opone la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí... para éste es ello cuestión de vida o muerte.²

Otro asunto muy distinto es el pesimismo. Mientras la visión trágica parece corroborarse en el mundo, esto es, en la objetividad, el pesimismo parece provenir del interior, de la subjetividad; mientras en la tragedia parecía que el hombre caminaba en el sendero de la vida hasta donde sus fuerzas le permitieran, y si podía, volvía a levantarse, el pesimismo mantendría una postura de que no vale siquiera el intento. Bastante se ha hablado ya al respecto, pero, ¿de qué pesimismo hablamos? Hay quienes afirman que las culturas antiguas, incluidas la griega y la romana, ya poseían tendencias al pesimismo. Esto parece ser una generalidad aceptada. Lo que, sin embargo, no debemos permitirnos del todo es asumir ese pesimismo atribuido a los antiguos como un hecho incontrovertible ni relacionarlo de manera sinónima a la tragedia. Por ejemplo, Joshua Foa Dienstag expresó:

El pesimismo tiene su historia. Se trata de una filosofía relacionada a la tragedia. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostenía que los antiguos griegos estaban inclinados al pesimismo en la tragedia, al igual que en el mito trágico. Esto significa que la tragedia es el arte del pesimismo. El término “pesimismo” no se usaba entre los griegos. Lo que Nietzsche quiso indicar fue la distinción de los sentimientos trágicos (pesimismo dionisiaco); él pensaba que Dionisio era, en definitiva, el autor de todas las tragedias. La manera en que ahora entendemos el pesimismo no es la misma que Nietzsche; de acuerdo a Camus, ésta es una filosofía de desánimo que posee implicaciones políticas. El término se extendió en el siglo XIX. Fue una inspiración para la literatura (Dostoyevski) y la filosofía (Von Hartmann). Nietzsche pensó que la filosofía de Hartmann y la de Schopenhauer constituían un sendero directo al nihilismo. Para el pensador “pesimismo” significa: 1) una personalidad depresiva y 2) la manera de encaminarse a un objetivo=pesimismo dionisiaco. Tal objetivo tiene que ver con la apariencia de la tragedia griega y su declive en la sociedad griega después de Eurípides. A la base de

² Unamuno, loc. cit., p. 268.

Esquilo y Sófocles estuvo el pesimismo. La tendencia se perdió con el arribo de Sócrates, debido a que él era optimista.³

Si recordamos el último apartado del pasado capítulo, lo trágico tiene su propia faz. Como el mismo Dienstag lo aseveró, el término ‘pesimismo’ comenzó a ser usado y difundido en el siglo XIX, por lo cual constituía una noción ajena a la cultura helena. Si bien variados autores han encontrado rasgos pesimistas, esto es, una forma negativa de percibir la vida, el categorizar de dicha forma a la tragedia griega o a la cultura helena como ‘pesimista’ es una interpretación posterior, anacrónica. Muy diferente es la situación con la concepción de lo trágico, cuyo término sí fue desarrollado por ellos y, en consecuencia, revestido de sus propias circunstancias y contenido. Por otro lado, estudiosos de la Grecia clásica distarían bastante de lo aseverado por el mismo Nietzsche, como Victoria Juliá, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet o Martha Nussbaum. Por ello, en esta ocasión, rogamos al lector no pensar en ‘trágico’ y ‘pesimista’ como sinónimos.

a) ¿En qué consistía el pesimismo de Schopenhauer?

Partamos del siguiente cuestionamiento: ¿qué pesimismo profesaba nuestro autor? Erasmo María Caro realizó una interesante diferenciación. En las culturas antiguas han quedado vestigios de cierta postura de desaliento hacia la vida, ya fuera en la literatura, la religión o la filosofía. Ejemplos de ello se dieron entre los hebreos, los griegos y romanos, por mencionar algunos. En las obras que correspondían a dicho desánimo se hacía explícito un desacuerdo entre el hombre, su destino y sus facultades e instintos, los cuales parecían

³ “Pessimism has a history. It is a philosophy related to tragedy. In *The birth of tragedy*, Nietzsche supported that older greeks were inclined to pessimism in the tragedy; also in tragic myth. It means tragedy is the art of pessimism. The term “pessimism” was not a common use in between greeks. What Nietzsche wanted was to indicate the distinctiveness of tragic feelings (Dionysian pessimism); he thought Dionysus was the ultimate author of all tragedies. The way we now understand pessimism is not the same than Nietzsche’s; according to Camus, this is a philosophy of discouragement. It has political implications; the term became widespread in the 19th century. It was an inspiration for literature (Dostoyevski) and philosophy (von Hartmann). Nietzsche thought of Hartmann’s and Schopenhauer’s philosophy a straight way to the nihilism. For the thinker, pessimism means: 1) a depressive personality and 2) the way to oneself to the task=Dionysian pessimism. Such a task has to do with the appearance of greek tragedy and its decline in greek society after Euripides. At the basis of Aeschylus and Sophocles was pessimism. The trend got lost with the arrival of Socrates due to he was optimistic.” Dienstag, Joshua Foa, “Tragedy, pessimism, Nietzsche”, *New Literary History*, no. 35, 2004, pp. 83-84. La traducción es mía.

oponerse en la objetividad, ante sus ojos, cuando el individuo, al percatarse de su humanidad y su finitud, caía en cuenta de que su existencia estaba “abandonada” a la pugna, a la enfermedad y a la muerte.⁴ Caro veía a este pesimismo como “el amor exagerado a la vida [,] el que los lleva a condenarla y a rechazarla cuando ya no esperan de ella ningún bien”.⁵ Tal postura era como caer en cuenta de las realidades de la existencia, lo cual quedó plasmado en el *Eclesiastés* veterotestamentario, varias tragedias griegas y variadas composiciones de diversas índoles. E. Caro aclaró que el “pesimismo antiguo” no era igual al que se dio a partir del siglo XIX. Clément Rosset concuerda con dicha postura.⁶ Recordemos que ya el mismo Schopenhauer había indicado la incompletud, de acuerdo a su ideario, de la tragedia griega, puesto que no llegaba a la negación de la voluntad de vivir.⁷ Caro concibió al pesimismo del siglo XIX como una filosofía que maldecía la vida, desafiaba el optimismo y el progreso científico e industrial de esa centuria.⁸ Esta doctrina ubicaba a la existencia como el mal.⁹

El pesimismo del siglo XIX poseía las siguientes características: el dolor fue visto como ley universal, el cual se elevaba a grado cósmico; la dicha era concebida como un mero sueño; la esperanza, era como un error; el amor y la muerte estaban asociados; el pensamiento o intelecto [intelecto y razón] magnificaban las desgracias; la vida era una ilusión y debía despreciarse, por ello, esta carecía de valor; la acción humana no tenía influjo en la vida; el mal –la existencia- debía ser redimido y, por último, había manifestación de misantropía.¹⁰ Además, Caro expresó que en la Alemania decimonónica ya se manifestaba un pesimismo empírico. Sin embargo, sería precisamente Arthur Schopenhauer aquel por el cual nacería de facto el pesimismo teórico.¹¹ No obstante, encontró algo curioso en el pesimismo alemán de la primera mitad del siglo XIX, y fue que, parafraseando a James Sully, la apreciación severa

⁴ *El pesimismo en el siglo XX. Leopardi-Schopenhauer-Hartmann*, Madrid, La España Moderna. Revista Iberoamericana, año IV, pp. 8-17. Estudio realizado posiblemente en 1892.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶ Véase la cita de la nota 106 del capítulo II.

⁷ La tragedia mostraba, según Schopenhauer, al mundo oponiéndose a la propia voluntad: “El mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación”, *MVR II*, p. 484. El problema que denuncia aquí es que el héroe trágico llega a la resignación, mas no a la renuncia de la voluntad de vivir, *ibidem*, pp. 483, 485. Véase Cap. 37 *MVR II*.

⁸ Caro, *op. cit.*, p. 6.

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 38, 41, 43, 53, 61, 65, 68, 101, 103, 218.

¹¹ *Ib.*, p. 89.

desarrollada por el pesimismo dio, contrariamente, una solución cercana al optimismo al problema de la existencia, en el sentido de que la razón percibía un fin, digno él como motivo para vencer los obstáculos de la vida, y que el hombre llegara, como victorioso, al final de esta.¹² Sostuvo Caro:

En todas estas doctrinas hay un fin determinado atribuido al movimiento del universo; una razón divina envuelve como un manto misterioso todos los fenómenos, hasta los más insignificantes y más extraños (...), y atrayéndolos en series determinadas, impide que obren al azar o se pierdan en la inutilidad; es un orden providencial a su manera, que se cumple siempre que el pensador, al llegar al verdadero punto de vista, se convierte en testigo inteligente.¹³

Lo dicho por caro se ve reafirmado por el maestro de Danzig en las siguientes palabras:

En efecto, lo que actúa en el interior y lo que dirige aquellas oscuras y ciegas fuerzas originarias de la naturaleza cuyo despliegue origina el sistema planetario es la voluntad de vivir, que después aparece en los fenómenos más perfectos del mundo; y ya allí, aspirando a sus fines, a través de estrictas leyes naturales prepara los cimientos del edificio del mundo y su ordenación (...); y el resultado final ha de ser por la representación de todo ser, precisamente porque este actúa ya en aquellas fuerzas originarias; -del mismo modo, todos los acontecimientos que determinan las acciones de un hombre, junto con el nexo causal que los provoca, son únicamente la objetivación de la misma voluntad que representa también a ese hombre; desde aquí se puede atisbar, aunque solo sea entre tinieblas, que todos aquellos han de concordar y ajustarse incluso a los fines más específicos de aquel hombre; en este sentido, ellos constituyen aquel poder oculto que dirige el destino del individuo y es representado alegóricamente como su genio o providencia. Mas, considerado de forma puramente objetiva, es y sigue siendo el universal nexo causal que todo lo abarca y carece de excepción –en virtud del cual todo lo que acontece se produce de forma absoluta y estrictamente necesaria- el que ocupa el lugar del mítico gobierno del mundo e incluso tiene derecho a ostentar su nombre. En eso se basa la coincidencia casual de todas las condiciones de un suceso que es necesario en un sentido más alto: el acontecer de aquello que el destino ha querido. Nada es *absolutamente* casual sino que más bien todo ocurre necesariamente.¹⁴

Exceptuando las dos primeras obras, pasajes como este son frecuentes en la producción de Arthur Schopenhauer.¹⁵ Reiterando Caro, expresó que en la Alemania decimonónica ya se

¹² De la misma apreciación es Clément Rosset, quien lo menciona en "Schopenhauer, filósofo del absurdo", en *Escritos sobre Schopenhauer*, op. cit.

¹³ Caro, loc. cit., pp. 89,91.

¹⁴ "Sobre la aparente intencionalidad del destino", *PP I*, p. 238, 239, 240.

¹⁵ "Reconocemos en él [el azar] la mano de la providencia", *PPI*, p. 225; "[Existe] un vitalismo demostrable", *ibídem*, p. 226; "en todo caso, el conocimiento o, más bien, la opinión de que aquella necesidad de todo lo que acontece *no es ciega*, es decir, la creencia en un curso de nuestra vida tan planificado como necesario, es un fatalismo de tipo superior que, sin embargo, no se puede demostrar (...). Podemos llamarlo *fatalismo trascendente*", *ibídem*, p. 228; "la vida del individuo, por muy enrevesada que pueda parecer, es una totalidad congruente en sí misma, que posee una determinada tendencia y un sentido instructivo, al igual que la epopeya más meditada", *ídem*; "el plan y la totalidad no están (...) sino en la vida del individuo", *ídem*; "creemos que a cada instante somos dueños de nuestros actos. Pero cuando volvemos la vista sobre nuestra vida transcurrida (...) parece como si un poder ajeno hubiera guiado nuestros pasos", *ibídem*, pp. 231-232; "el hecho de que en la vida del individuo se presenten a su debido tiempo las ocasiones y circunstancias importantes y decisivas para él", *ibídem*, pp. 239-240.

manifestaba un pesimismo empírico. Sin embargo, atribuyó a nuestro pensador la autoría del pesimismo teórico. Algún tiempo después, Roberto Rodríguez Aramayo aludiría a la tendencia schopenhaueriana como ‘pesimismo antropológico’, debido a que descartaba cualquier expectativa de progreso moral.¹⁶ Incluso, antes que Rodríguez Aramayo, James Sully, hacia 1877, lo catalogó como pesimismo filosófico,¹⁷ además de que explicó que un pesimista era una persona que habitualmente enfatizaba los aspectos oscuros y malos de la vida, aunque entre los ochentas y noventas del siglo XIX se hablaba del pesimismo como un desarrollo especulativo reciente que proveía una teoría completa sobre el universo y señaló a Schopenhauer como el fundador del pesimismo alemán.¹⁸ Por su parte, Luis Fernando Moreno Claros alude a Schopenhauer como “Padre del pesimismo metafísico”,¹⁹ mientras que Norma Julieta Lomelí Balver remite a sus ideas como pesimismo epistémico.²⁰

Jordi Cabos realizó una investigación sobre el pesimismo schopenhaueriano enfatizándolo desde la crítica social. Relató que este concepto describía la imperfección del mundo y subrayaba lo negativo de la vida, develando que el mundo no era ni un lugar perfecto, ni mucho menos hecho solo para una deseable y estable felicidad. Era como una forma de reconocer el mundo tal y como se le presentaba a él, al Schopenhauer de carne y hueso, y su postura pesimista correspondería, por tanto, a una manera de hacerle frente a la situación, una forma de interpretar y lidiar con la realidad, pero que no era tan fácil de catalogar. De ahí que:

El pesimismo en Schopenhauer no es un fenómeno que se pueda explicar de forma unívoca, originándose a partir del conjunto de elementos que componen su sistema. Algunos autores lo han explicado por el descrédito en el progreso que sostiene el filósofo alemán [Arthur Hübscher]; otros, por el relato metafísico del ser humano implícito en su propuesta [Christopher Janaway]; otros, por el nihilismo inherente a la existencia [Frederick Copleston] y otros, por el concepto mismo de placer con el que este filósofo trabaja [Georg Simmel].²¹

¹⁶ Rodríguez Aramayo, Roberto, *Schopenhauer. La lucidez del pesimismo*, Madrid, Alianza, 2018, p. 218.

¹⁷ Sully, James, *Pessimism. A history and a criticism*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1891, pp. 1-2.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ El país, 8 de agosto de 2018, https://elpais.com/cultura/2018/08/01/babelia/1533124916_027685.html, consultado el 18 de enero de 2019.

²⁰ Coloquio “Schopenhauer: actualidad, influencias y obra”, Universidad Autónoma del Estado de México, octubre de 2018.

²¹ Cabos, Jordi, *loc. cit.*, p. 146.

Para entender cabalmente el pesimismo schopenhaueriano debería ponerse especial atención al tema del sufrimiento, entendido como la sustancia de la vida. Esta experiencia solamente era posible vía la conciencia, que lo hacía posible, y captaba la vida como conflicto, oposición, contradicción, como una desavenencia entre la voluntad y la representación. La conciencia tenía el potencial de captar el mundo y percibir el sufrimiento proveniente del mundo, lo cual es irrefutable:²²

Vivir en una burbuja pensando en un mundo sin dolor, regirse solamente por el propio bienestar, en sus más fingidas formas –como muchos lo hacen bajo el pesimismo schopenhaueriano, es no sólo un síntoma de ignorancia, sino fuente de más miseria: propia y ajena.

El pesimismo no solamente es una mirada que ensalza lo negativo de la vida, sino que es una interpretación que toma en serio la magnitud del sufrimiento y sus raíces.²³

Cabría preguntarse aquí: ¿respecto a qué era pesimista Schopenhauer? Quizá desde esta base sería más factible una respuesta sencilla. Al parecer, esta estaría dada por el mismo Caro, y versaría, en pocas palabras, que Schopenhauer rechazaba la versión progresista y racional del hombre, puesto que la realidad mostraba algo distinto. Dentro de todas las cosas interesantes que refirió Caro sobre el pesimismo, existe una digna de resaltarse. Afirmó que, si bien este era producido por el cansancio debido a la miseria que se sufría sin encontrar solución a un conflicto, también correspondía a una filosofía de la transición, la cual dejaba a su paso la destrucción de nociones fundamentales de su civilización, como ‘Dios’, ‘deber’, ‘yo’, ‘ciencia’, ‘moralidad’, ‘progreso’, ‘esfuerzo’ y de lo cual resultaba que todo era inútil.²⁴ Si retomamos la última aseveración, esto es, el pesimismo constituido en una filosofía de transición, bien podemos preguntarnos, ¿transición de qué?, ¿a qué estado? Desafortunadamente Caro solo lo mencionó, mas no lo explicó. Pese a ello, podemos suponer que el pesimismo equivaldría a un momento de crisis, de decaída, de decadencia, tanto de las emociones que afirman la vida, como de la moral que regía una sociedad. Por ello, podríamos pensar que dicha transición sería entre un status o momento de estabilidad y otro, visto, o dando por entendido que lo “normal” era la tendencia hacia la afirmación de la vida, o como lo dijo Schopenhauer, la tendencia hacia la voluntad de vivir. Por otro lado, suponiendo que

²² Ibidem, pp. 147, 148, 153.

²³ Ibid., pp. 156-157.

²⁴ Caro, loc. cit., p. 298, 300.

aceptáramos el pesimismo schopenhaueriano como un periodo de transición, ¿hacia qué transitó?

b) El devenir del pesimismo schopenhaueriano

Parece que el pesimismo schopenhaueriano tuvo matices. La tercera obra, *El mundo como voluntad y representación*, está ciertamente impregnada de pesimismo. Luego de revisarla, queda una honda sensación de vacío, una visión completamente lúgubre de la existencia, deprimente y cuya salida solo vislumbraba la anulación, el cese del deseo y la tendencia hacia la nada, hacia la aniquilación. Esta postura fue propagada con sumo cuidado en casi todas sus obras, exceptuando las dos primeras, pero en la última, *Parerga y Paralipómena*, así como variadas notas personales, parece que ya no se sostiene. ¿Esta postura habría satisfecho su longeva vida? Parece que no, como se indicó en el capítulo previo. ¿Habría renunciado el autor del pesimismo teórico, antropológico, filosófico, metafísico y epistémico alemán, según lo clasifican los expertos que lo estudian, a dicha ideología? Unamuno agregó en *El sentimiento trágico de la vida*, que también existía el pesimismo eudemonístico, económico, ético y religioso.²⁵ ¿De cuál de todos ellos sería responsable el maestro de Danzig?

Bien podría afirmarse que la visión trágica de la vida schopenhauerinana se sostuvo, pues al concebir el dolor como parte consustancial de la vida y con la extendida gama de posibilidades de la que se percató que podía presentarse en la vida humana, tenía bien en claro que habrían de ocurrir acontecimientos inesperados que podían turbar la existencia, aunque no necesariamente la llevarían a su término, pero que sí le dejarían marcas imborrables. Lo trágico estaba dirigido, al parecer, por el azar, pues de igual forma podía ocurrir algo “nefasto”, incluso como una deuda contraída por nuestros ancestros o debido a las propias osadías y delitos, o simplemente porque sí, sin que existiera para ello una razón evidente ni mucho menos necesaria. Bastaba haber conocido el amor, algo de las venturas de la vida, para pensar que la existencia había valido la pena. Caso muy diferente ha sido el pesimismo, producto de una subjetividad atormentada, negativa, insatisfecha, aun en óptimas condiciones. Caro indicó en su escrito que los pesimistas eran individuos de altas esferas

²⁵ Unamuno, loc. cit., p. 299.

sociales y económicas,²⁶ lo cual reveló que no fueron necesariamente grandes privaciones o carencias las que hicieron surgir dicho temperamento, sino más bien el hastío, uno de los dos enemigos de la vida, según Schopenhauer. Sin embargo, hay quienes ven en la postura de este filósofo más que una simple reacción negativa, caprichosa o vacía de la vida:

El pesimismo nos precave de más miserias, evita forjarnos ilusiones sobre la posibilidad de erradicar completamente el sufrimiento de nuestra vida. Primero, asume que por mucho que uno se esfuerce en eliminar el dolor de su existencia, éste está íntimamente unido al vivir, corresponde a su esencia. De nada sirve querer suprimirlo. Seguido, nos indica que el grado e intensidad del sufrimiento depende en último término de uno mismo, de su medida individual, que está determinada de antemano, nada se puede hacer para cambiar el propio carácter. Como mucho a través del carácter adquirido, a través de un cabal-autoconocimiento, uno puede minimizar las experiencias dolorosas derivadas de su carácter inteligible. Tercero, nos precave de la volatilidad de la felicidad, del placer y del bienestar, del peligro que comporta regir nuestra vida en base a ellos.²⁷

Luego de sus obras de juventud, el filósofo germano dejó de publicar por algún tiempo. Si bien es cierto que aún se percibía el olor acre y se veía la sombra deprimente en el ambiente, la faz comenzó a cambiarle. ¿Habría sido la eudemonología el inicio de la estabilidad después de su pesimismo? En ella concentró su fragor no pesimista, aunque valga reiterar, como ya se había hecho en el capítulo 2, ya había semillas dispersas desde la obra central, las cuales parecen haber dado fruto en la 3^a. edad. ¿Habría sostenido nuestro filósofo su pesimismo hasta el último día de su vida? Él no lo aceptó nunca abiertamente, pero algunos de sus escritos contradirían la afirmación de que seguía siéndolo. A este punto se quería llegar. Se puede aceptar sin reparo que Schopenhauer inició siendo pesimista. Sin embargo, no podemos aceptar que haya dado su último respiro siéndolo, no después de haber “dado a luz” la eudemonología. Sí podemos afirmar que su filosofía es trágica, toda, incluso la eudemonología, mas no pesimista, no totalmente, no todos sus planteamientos. Muchos hombres, desde adeptos, hasta estudiosos y críticos han dudado que Arthur Schopenhauer haya mantenido el pesimismo hasta el final. De inicio, Caro afirmó: “Evidente contraste con la desesperación teórica de esos filósofos [Schopenhauer entre ellos] que han arreglado tan sabiamente su vida, administrando a la vez lo temporal y lo espiritual de la felicidad humana, sus rentas y su gloria.”²⁸ De acuerdo a Caro en la obra mencionada, el “archievangalista” de Arthur Schopenhauer, Julius Frauenstädt creía que no convenía al filósofo el calificativo de

²⁶ Caro, loc. cit., p. 6.

²⁷ Cabos, op. cit., p. 155-156.

²⁸ Caro, loc. cit., p. 82.

pesimista.²⁹ Clément Rosset, por su parte, aseveró que el pesimismo de este filósofo alemán “no es más que un aspecto menor del pensamiento de Schopenhauer”, además de que este era “una condena hacia la existencia en nombre de la crítica del racionalismo”.³⁰ Por su parte, Nietzsche también se había manifestado al respecto:

Quien profundamente haya experimentado la falsa, insípida y sentimental que es esta proposición (...) deberá recordar que Schopenhauer, aunque fuese pesimista, se entretenía tocando la flauta... todos los días (...). Yo me pregunto, de paso, si un pesimista, un negador de Dios y del universo que se detiene ante la moral –que afirma la moral y toca la flauta para acompañar a esta moral del *neminem laede* – tiene derecho a llamarse pesimista de verdad.³¹

Arthur Schopenhauer ha sido encasillado bajo el augurio del pesimismo. Esta tipificación sigue resonando hasta la actualidad. El mismo Rosset cree que hay un más allá en este pensador:

La imagen convencional que cierta tradición nos ha dado de él, nacida principalmente de la popularidad equívoca de la que gozó (...), supone una importante barrera que oculta la obra y la presenta bajo un prejuicio desfavorable. No hay más que consultar los numerosos estudios sobre Schopenhauer que tuvieron lugar entre los años 1890 y 1910 para verificar hasta qué punto el acento siempre recaía sobre los elementos menos importantes de su filosofía, así como los aspectos antiguos de la personalidad del autor, que gustaron durante un tiempo, pero hoy parecen los más sospechosos.³²

José M. Panea Márquez, como otros tantos, es de la misma idea:

Curiosamente, el pesimista Schopenhauer permanece receptivo a la alegría del presente [en sus últimos años, gracias a su última obra], que no hay que confundir con la búsqueda de placeres, sino más bien con la excitación del sufrimiento. Tal es el *alegre pesimismo* schopenhaueriano.³³

Schopenhauer murió bajo el signo de la tragedia, mas no bajo la marca del pesimismo, no en el fondo, como lo muestra la eudemonología, su versión ética madura. Veamos cómo dicha doctrina coloca severas sospechas sobre el pesimismo schopenhaueriano. El punto de partida para ella remite al propósito de la existencia, cual era concluir el ciclo de la vida, que iniciaría con el nacimiento y culminaría con la muerte.³⁴ La manera más “exitosa” de lograrlo, por decirlo de alguna manera, era recorriendo todas las etapas de la vida, viviendo en cada una

²⁹ Ibidem, p. 95.

³⁰ *Escritos sobre Schopenhauer, loc. cit.*, p. 32.

³¹ *Más allá del bien y del mal*, aforismo 186.

³² “Schopenhauer, filósofo del absurdo”, en Rosset, op. cit., p. 56; el subrayado es mío. Este autor recordó que, según Nietzsche, el verdadero descubrimiento de Schopenhauer consistía en haber destronado al racionalismo como interpretación del hombre; Ibidem, p. 77.

³³ Panea Márquez, *Del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, España, Kronos, 2004, p. 78.

³⁴ “Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo”, *PP I*, p. 247.

de ellas lo que correspondía.³⁵ Podemos afirmar que nuestro pensador se vio inmerso en la ilusión que implicaba su postura eudemonológica, luego de sobrepasar su pesimismo: aceptó la ilusión que conllevaba la representación.³⁶

El dolor era una de las piedras fundantes del pesimismo. El alemán no lo dejó de lado, pero le dio un nuevo viso, como fue la consideración de este para redimir al sujeto, para rasgar el *velo de Maya*, mejorar al sujeto a través de los “golpes de la vida”, y cambiar su existencia. Si bien este fenómeno no cedió el lugar central dentro de todo el dispositivo teórico schopenhaueriano, sí adquirió una faz nueva, más allá de la redención y la renuncia, presente en el segundo nivel de la representación, como medio expreso de aprendizaje que, bien usado, podía guiar al individuo a la adquisición de la sabiduría de la vida. Lo anterior revelaría que el dolor sí era una ley universal en la existencia, pero de él se podían obtener beneficios.³⁷ Vemos así que una de las características fundamentales del pesimismo transmutó.

En concordancia con el punto anterior, se propuso una versión heterodoxa de ‘sabiduría’. Ella correspondería al desarrollo de los medios efectivos para sobrellevar las desavenencias de la existencia, llevando ésta a un plano concreto, factible, que se iba adquiriendo con las experiencias dolorosas de la vida, y que se separaba de contenidos teóricos e idealizaciones que no contribuían a la salvaguarda de la existencia. En este sentido, podemos afirmar que la *Sofía se* tornó inmediata, particular y hasta subjetiva, producto de la representación de un sujeto que se encontraba inmerso y enredado en el *velo de Maya*, y no correspondía ya a una captación objetiva ni universal de la “verdad”. Bien parece que la sabiduría fue desubstancializada, ciertamente, pero ello tuvo como consecuencia el hacerla accesible a los “simples mortales”, lo cual no suena en modo alguno a pesimismo.³⁸

Se derivó de lo anterior una postura acerca de la felicidad. Ella era posible, viable, aunque con las reservas mencionadas en el capítulo pasado.³⁹ La felicidad fue concebida como la

³⁵ “De las diferentes etapas de la vida”, *PP I*, p. 510.

³⁶ Introducción a “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, *PP I*, p. 331

³⁷ Véase la cita que corresponde a la nota 9 del capítulo II.

³⁸ *PP I*, p. 331.

³⁹ “Llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible”, “La felicidad pertenece a los que se bastan a sí mismos”, cap. II de *Aforismos*, p. 351.

búsqueda de la tranquilidad,⁴⁰ evadiendo los dolores del vivir y evitando asimismo a los 2 enemigos de la vida: el hastío y la necesidad. La felicidad era la búsqueda de una vida mejor, entendida como “*menos infeliz*,”⁴¹ sin tantos sufrimientos, en la que no estuviera separado el pensamiento de la acción en cuanto a lo que cada uno era.⁴² En este punto debemos percatarnos de algo relevante: la postura pesimista no encontraba sentido a la existencia, punto que dista bastante de la eudemonología. En esta versión madura de la ética schopenhaueriana, la existencia parecía no solo tener como sentido fundamental enfrentar la vida y llegar así hasta el final y superar la representación,⁴³ sino que además parecía insinuar un rol activo del individuo en la consecución de este fin.

A lo anterior se allegan varios otros puntos. Para comenzar, la tranquilidad era el fundamento de la felicidad. Se revelaba, nuevamente, la evasión de las tribulaciones que podían arrastrar al individuo a una situación desagradable, fuera tanto en el plano físico, como moral o intelectual.⁴⁴ En segundo lugar, también era muy relevante el autoconocimiento,⁴⁵ para que así el individuo fuera capaz de discernir, valorar y reconocer la propia culpa en las desgracias, pero, de igual forma, para prevenir futuros sufrimientos al colocarse en situaciones que no fueran con su carácter. No se debe olvidar que para este pensador lo más valioso que se tenía en esta vida era lo que se era.⁴⁶ Con ello, el filósofo enfatizó uno de los rasgos esenciales de la representación, el ego, que iba de mano con el egoísmo. El ego schopenhaueriano no pudo escapar de sí y su única salida fue la autoprotección en aquella ilusión llamada eudemonología. En tercer lugar, planteaba la alegría como imprescindible para enfrentar los infortunios de la vida. La eudemonología parece constituir una barrera que protegía ante los embates de la adversidad. Ella conllevaba una variedad amplia de valores que no eran compatibles con la filosofía pesimista, por lo cual podemos visualizar cierta ruptura entre el

⁴⁰ “Gran necedad perder hacia dentro para ganar hacia afuera, es decir, sacrificar en todo o en parte la propia tranquilidad, ocio e independencia a cambio de esplendor, rango, opulencia, título y honor”, cap. 2 *Aforismos...*, p. 352.

⁴¹ Cap. V de *Aforismos*, p. 421.

⁴² Introducción a *Aforismos*.

⁴³ Cap. V *Aforismos*, p. 422.

⁴⁴ Cap. V, apartados A y B, *Aforismos*.

⁴⁵ “Nada exterior puede ayudarnos mucho”, cap. I, *Aforismos*, p. 335; “todo lo que existe y sucede para el hombre existe inmediatamente en su conciencia y solo para ella sucede, está claro que lo esencial es ante todo la índole de su conciencia, y en la mayoría de los casos importa más ella que las formas que en ella se representan”, ídem.

⁴⁶ Cap. I, *Aforismos*.

Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación*, el joven que a sus 30 años ya había desarrollado su sistema, y el Arthur Schopenhauer de *Parerga y Paralipómena*, el hombre maduro y ya entrado en los 60 años, cuya perspectiva ya se había modificado. Incluso en sus notas personales reconoció que no odiaba a los hombres, sino que los despreciaba, lo cual representa menos hostilidad y aún le daba margen para convivir con ellos,⁴⁷ rechazando un poco su también afamada misantropía, lo cual él mismo expresó como pasar de esta, del odio o rechazo, a la katafronantropía, solo desprecio de sus congéneres.

Nótese, entonces, que la postura negativa se fue suavizando, hasta llegar a un punto en que el afamado pesimismo schopenhaueriano mudó de piel.

c) Pesimismo vs. eudemonología

Comparemos las características del pesimismo con los elementos que constituyen la eudemonología. Tenemos, inicialmente, el tópico del dolor, al que ya hemos aludido y al cual enfatizamos como un elemento insalvable y consustancial del vivir, parte inherente de la existencia. En la eudemonología este fue visualizado como una fuente de experiencia que podía guiar al hombre a la sabiduría y a la felicidad en la vida, postura en extremo opuesta al

⁴⁷ "El conocimiento de la sentencia de Plauto 'homo homini lupus', que en los demás es esporádico, en mí se basa en un instinto vital. Y así como a las bestias peligrosas se las teme pero no se las odia, así me porto yo con los hombres. No quiero ser un μισάνθρωπος [que odia a los hombres] sino un καταφρονάνθρωπος. [que desprecia a los hombres]", AC, p. 58. "Cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; -entonces te sentirás afín a él, simpatizarás con él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es la única ἀγάπη, a la que te invita el Evangelio. Para no tolerar ningún odio ni desprecio hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta 'dignidad', sino, al contrario, el punto de vista de la compasión", en "Sobre la ética", PP II, pp. 222-223. "Que nadie se vanaglorie. Así como cada cual, aun el mayor genio, es claramente obtuso en alguna esfera del conocimiento y con ello manifiesta su parentesco con el esencialmente trastocado y absurdo género humano, del mismo modo, también desde el punto de vista moral cada uno lleva en sí mismo algo absolutamente malo; y hasta el mejor y más noble carácter nos sorprenderá a veces con rasgos aislados de maldad, como para reconocer su afinidad con el género humano, en el que se da todo grado de indignidad y hasta de crueldad. Pues es precisamente en virtud de esa maldad en él, de ese principio malvado, por lo que ha tenido que ser un hombre", ibidem, p. 230.

pesimismo, en el cual el dolor era universal y muestra de que el vivir no valía la pena. Tema seguido, para el pesimismo la dicha, la felicidad, era concebida como un mero sueño; el Schopenhauer maduro terminó por aceptar que el sueño, la ilusión, era lo único a lo que se tenía acceso, y tanta importancia le dio, que desarrolló un sistema teórico al cual nombró como eudemonología.⁴⁸ Además, para el pesimismo la esperanza era un error y sin embargo, el Schopenhauer maduro no descartó la posibilidad de ser feliz en vida,⁴⁹ e incluso reconocía vivir y disfrutar el “teatro de su fama”, de lo cual hizo uso Fernando Savater en *El traspié*.⁵⁰ Además, recomendaba la prudencia para poder llegar a la vejez y completar el reto de la vida.

Por otro lado, para el pesimismo el amor y la muerte estaban asociados, mientras que, para la eudemonología, ambos aspectos tenían algo de deseable y no eran del todo negativos. Si bien el amor pasional o de pareja no siempre recibía recompensa, según Schopenhauer nunca lo hacía, la escultora Elizabeth Ney le dio bastante que pensar. Ahora, hubo una variación del amor que nuestro pensador sí contempló como real, gratificante, como apoyo para sopesar el sufrimiento del vivir: la amistad.⁵¹ Esta la extendía no solo a los humanos, sino y sobre todo a los animales, especialmente a los perros. En cuanto a la muerte, su llegada bajo las condiciones del recorrido, culminando en la vejez, era indicador del cumplimiento del objetivo, del cese del sufrimiento, el retorno a lo primigenio, a la eternidad que, momentáneamente, sustraería al sujeto de la representación, del egoísmo y del sufrimiento, de la misma voluntad de vivir, a la cual el mismo cuerpo conducía.⁵²

⁴⁸ Introducción a *Aforismos* y cap. I; “que de cara a nuestra felicidad y nuestro placer lo subjetivo es sin comparación más esencial que lo objetivo se confirma en todo: desde que el hambre es la mejor cocinera y el anciano mira con indiferencia a la diosa de la juventud, hasta en la vida del genio y el santo. En especial la salud prevalece sobre todos los bienes exteriores hasta el punto de que un mendigo sano es verdaderamente más feliz que un rey enfermo. Un temperamento tranquilo y alegre nacido de la plena salud y una feliz organización, un entendimiento claro, vivaz, penetrante y de acertada captación, una voluntad moderada, benigna y, en consecuencia, una buena conciencia moral: esas son ventajas que ningún rango o riqueza puede suplir”, *Aforismos*, p. 336.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ “El telón de la farsa se levanta - ¡la farsa de mi gloria, mademoiselle [dice a Elizabeth Ney] - y yo estoy todavía en el escenario, como un tramoyista sorprendido por el comienzo de la función que ha de refugiarse apresuradamente entre bambalinas, azorado por los aplausos del público”, Savater, Fernando, *El traspié*, loc. cit., p. 18.

⁵¹ Cap. III, *Aforismos*, p. 369.

⁵² “Hemos conocido que el fin último de la existencia temporal es apartarse de la voluntad de vivir, hemos de reconocer que hacia ahí es conducido progresivamente cada cual de la forma individualmente más adecuada a él y a menudo también con amplios rodeos”, *Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*,

Otro aspecto que contrasta entre ambas posturas es el desprecio solicitado por el pesimismo hacia la vida, lo cual tampoco vemos presente en la eudemonología. En esta última, más que desprecio vimos una reafirmación de la vida, dada por los diversos cuidados recomendados, tanto intelectuales y morales como corporales, recordando que el cuerpo era la objetivación de la voluntad y al cuidarlo, el sujeto reafirmaría su fenómeno mediante las recomendaciones de buena alimentación, descanso suficiente y necesario, además de los ejercicios físicos mencionados para este fin. Por último, el pesimismo poseía otra característica y era que la acción humana no se consideraba como poseedora de influjo en la vida y, sin embargo, en la eudemonología se planteaban estrategias a seguir para incidir de manera activa y así evitar ciertos sinsabores en la vida. El contraste entre ambas posturas está localizado en el cuadro contenido en la introducción.

Además, de la propuesta ética de Schopenhauer, que abarca tanto la negación de la voluntad como la eudemonología, se derivaron un par de posturas que es necesario tener en consideración para concebir a plenitud la diferencia entre esta última y el pesimismo.

Luciana Samamé identificó los ideales de vida en la filosofía práctica de Schopenhauer en un estudio que lleva este nombre. Si bien no enfatizó los términos de pesimismo o de eudemonología, lo cierto es que lo dicho por ella queda colocado en el marco de la eudemonología, puesto que esos ideales iban más allá de la mera renuncia o la resignación al mundo. Señaló la existencia de un ideal de auto-modelación, otro de la vida teórica, el de la vida virtuosa, el ideal terapéutico. Veamos, someramente, cómo trató cada uno.

Ideal de la auto-modelación:

En este, el carácter adquirido era una herramienta imprescindible. Solo a través de él la persona podía auto-modelarse. Ello significaba que cuando un sujeto alcanzaba el íntegro conocimiento de sí mismo, en lo físico, moral, espiritual e intelectual, este era capaz de evadir sufrimientos y, entre ellos, el descontento consigo mismo. El auto-modelado sería otra forma

PPI, p. 246. A lo anterior se llegaba a través de las aspiraciones artísticas, intelectuales, espirituales o heroicas, o, en la etapa final de la vida, si se llegaba, cuando el mismo fenómeno cesaba, en la vejez; es la voluntad que se extinguía a sí misma.

de ver el autodomínio, pues “quien se conoce a sí mismo es capaz de sujetarse a los fines que su razón le señala como propios y factibles.” Samamé sostuvo que a través de este ideal se haría explícita una relación que no fue tan perceptible en la filosofía schopenhaueriana, como era el saber que “adquirir carácter envuelve necesariamente una práctica de *renuncia*”. Ve que bajo este ideal se encuentra otra ambigüedad de los planteamientos de este pensador y lanzó como tesis que abarcaba, por un lado, la negación de la voluntad, debido a la abstención de goces y propósitos que no comulgan con la voluntad de vivir, lo cual “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.” De otro lado, tocaba de igual forma la confirmación o reafirmación de la voluntad de vivir, personalizada, subjetivada, ya que, como la otra parte de la tesis de Samamé, retomaba la idea de que la felicidad era accesible a cualquiera con solo conocer las propias actitudes y emplearlas con destreza. Lo anterior implicaría la afirmación de que a la par del auto-modelado, del autodomínio, también se relacionaba directamente la auto-realización y la auto-perfección. “No parece forzado concluir, entonces, que la teoría del *carácter adquirido* en Schopenhauer, viene a ser otra forma de expresar el ideal helenístico de la autarquía.”⁵³

Las consecuencias de este ideal serían:

- 1) El surgimiento de un sujeto reflexivo y prudente, capaz de regular sus deseos en vistas a un proyecto de vida, y que tomara en cuenta el tema del “buen vivir”, por lo cual buscaría más la estabilidad que lo placentero.
- 2) Renuncia a la falsa idea de felicidad para obtener la que sí era posible en este mundo, que sería una existencia indolora, tranquila y soportable, lo que establecería patrones para el desarrollo conductual del sujeto a lo largo de la vida.
- 3) Mantener un querer moderado y fácil de satisfacer como requisito indispensable para el logro, estableciendo límites a la voluntad de vivir –de aquí la mención a la negación-.

⁵³ Cfr. Samamé, *Los ideales de vida...*, pp. 243-245. Todas las citas sin enumerar corresponden a estas páginas.

“Esta vía alternativa, a penas insinuada en su obra principal y vuelta perceptible en los *Aforismos*, presupone la trascendencia del punto de vista ingenuo sobre la felicidad”.⁵⁴

Para terminar de enmarcar este ideal, Julio César Vargas Bejarano hizo una apreciación bien clara, como fue el señalar que el carácter empírico o adquirido era uno que el individuo conquistaba a través de su contacto e interacción con el mundo, además:

Desde esta perspectiva cabe añadir que si bien toda acción está predeterminada por el carácter, ello no quiere decir que toda acción –gracias a la esfera trascendental- esté de antemano rigurosamente prescrita al modo de un determinismo ciego. Se trataría de una teleología en el sentido de ciertas tendencias propias del carácter que pueden ser conocidas y a su vez controladas, gracias a la espontaneidad del sujeto, a la responsabilidad, cuyo fundamento es la libertad moral.⁵⁵

Ideal de la vida teórica:

Se trataba de un afán contemplativo, de alejamiento del mundo y de lo que causara la alteración de la voluntad. Tanto entraba el arte, la vida filosófica, o la santidad y el ascetismo.

Al nivel de la santidad o el ascetismo, la vida teórica, es decir, la producción de un conocimiento que no estuviera supeditado a las necesidades de la voluntad, el sujeto encontraría una promesa de salvación para resguardarse del mundo. Ayudaría en este sentido a lograr la tranquilidad deseada del ánimo, además de que se lograría el desprendimiento de los deseos. Ello podría ser el camino para alcanzar cierta paz espiritual.

En el aspecto estético, este ideal de vida ocasionaría el estado denominado como ‘contemplación pura’. Al momento de que al artista o genio se desprendiera del principio de razón suficiente, se produciría en él un afán de contemplación que abriría sus ojos y sus capacidades espirituales para la captación de las esencias, de sus relaciones, accediendo a un plano que solo a pocos sería accesible, sin dejar de lado que, al ponerse el sujeto de conocimiento en una postura de pureza, dejaba de lado su individualidad, a la par que su personalidad y sus malestares y sufrimientos en general, pues no hay que olvidar que la vida del genio, vida de sensibilidad extrema, no era de dicha, sino de una melancolía innata y de desadaptación del mundo.

⁵⁴ Ibid., p. 240.

⁵⁵ Vargas Bejarano, loc. cit., p. 61.

En sentido filosófico, el ideal de vida teórico, trataría la vida contemplativa como un fin, además de que se establecería una vía que, por su propia naturaleza, sería capaz del logro de redención de lo empírico. Aplicada como práctica filosófica, el ideal de vida teórico tendría el potencial de alejar del dolor y llevar a una complacencia más alta de la vida y del cosmos, gracias a los objetos intelectuales con los que trataría. Como filosofía, se perseguiría la verdad, de la cual se desprenderían la bienaventuranza y el sosiego. Una de sus consecuencias directas, al relacionarse con una postura objetiva del mundo, sería la producción de valores éticos.⁵⁶

Ideal de la vida virtuosa:

Este implicaría el asumir una conducta recta, justa, honesta, pero sobre todo, que no causara daño a los otros. Aunque no lo menciona la autora, veladamente está presente el tema de la compasión y la influencia de las religiones y culturas orientales. Así, al traspasar el velo del espejismo de la individualidad y la sustancialidad del sujeto, lo que habría sería la identificación esencial de los seres, o el *Tat-twam-asi*. Al llegar a este nivel, el sujeto se liberaría de la carga que implicaba la individualidad y la necesidad, a través de cierto conocimiento que estaría fuera de los alcances del principio de razón suficiente. Gracias a este tipo de actuar, el sujeto practicaría la virtud y vencería las tentaciones de la individualidad, de la voluntad de vivir, egoísta y personalizada, propiciando la salvación tanto del sujeto como de los seres allegados a este. Samamé veía que las consecuencias directas de este ideal estarían puestas en el desarrollo de un carácter moral, la preeminencia intelectual, la salud y el temperamento.⁵⁷

Ideal de vida terapéutico:

Este se encontraría totalmente ligado al tema del sufrimiento. Si la existencia ha estado plena de él, lo viable sería desarrollar una vía para lidiar con él. Conllevaría la asunción de cierto tipo de conocimiento que, al igual que los otros ideales, no estaría relacionado con ninguna

⁵⁶ Samamé, *Los ideales...*, pp. 245-249.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 251-254.

de las 4 raíces del conocimiento. Se relacionaría con el proporcionar una forma de enfrentar la vida, para que el sujeto fuera capaz de elevarse por encima de los padecimientos, de la ilusión, la confusión, la ignorancia y, por el contrario, que le fuera accesible una visión real de la existencia, que se relacionara con una adecuada concepción metafísica del cosmos. Samamé mencionó que en este ideal se tendría que dar la equivalencia de la identidad entre el sujeto del conocer y el sujeto del querer. “Dada la centralidad que la cuestión del dolor asume en el sistema schopenhaueriano, el valor dominante en el sistema schopenhaueriano de su filosofía práctica estaría dado por el valor terapéutico, es decir, la cuestión de la liberación del dolor”.⁵⁸

A grandes rasgos, estos son algunos de los alcances que ha tenido la postura ética de nuestro autor, de la cual se desprende directamente la eudemonología. Como se espera se haya podido mostrar, el Schopenhauer maduro no sostuvo su pesimismo hasta el final. A término de cuentas, aquello que definiría la existencia del individuo sería su forma de vivir, el sentido que le diera a esta, lo cual parecía revelar la eudemonología: “La filosofía schopenhaueriana brota de esa herida de la existencia”.⁵⁹ Siguiendo la misma línea, veremos a continuación otro rasgo más que nos apoya en la defensa de la hipótesis de este capítulo: ¿podría un pesimista haber elevado su voz, por primera vez en la Europa cristianizada, sobre el maltrato que recibían nuestros hermanos en el dolor, los animales?

3.2. Arthur Schopenhauer y la primera defensa filosófica de los animales

Arthur Schopenhauer vivió y murió en el siglo XIX. Después de la Ilustración europea, acontecida entre los siglos XVII y XVIII, la vida tuvo un nuevo enfoque, el cual se orientó hacia la educación, el combate de la superstición y el rechazo a la religiosidad tradicional, aunado a esto el desarrollo de las ciencias. Frente a este mundo que se mostraba como prometedor, progresista y en el que el hombre se convertía en la nueva deidad, pues ya no solo conocía el mundo, sino que manifestaba su intención de gobernarlo, someterlo y darle una nueva forma, esto es, recrearlo, no muchos querían oír lo que este pensador decía. Fue ignorado por décadas enteras, pero a finales de los 40's del siglo XIX comenzó a ser

⁵⁸ Ibid., p. 237.

⁵⁹ Panea Márquez, op. cit., p. 8.

reconocido. De su pensamiento, mejor conocido como trágico y pesimista, aflorarían las primeras denuncias lastimosas y ampliamente argumentadas en la Europa cristiana acerca del maltrato y la crueldad humana hacia los animales, además del poco reconocimiento que los hombres hacían de los servicios y beneficios brindados por ellos. Sería la primera vez que un pensador de gran calado pusiera tanto énfasis en denunciar la inhumanidad de los hombres hacia este sector, mostrando con bastante amplitud que sería digno para nuestra especie revalorar tal situación.

En su sistema filosófico, Arthur Schopenhauer hizo partícipes a los animales del cosmos, no como medios, sino como integrantes. A pesar de que en extensión no parece haberles dedicado mucho, siempre los tuvo presentes en sus obras. Les otorgó intelecto o inteligencia y uso de conciencia; los hizo objetos de motivaciones; los consideró bellos objetos de la estética, portadores de derechos, dignos de respeto y aprecio, compañeros del mundo y amigos. Es esta perspectiva poco difundida de Arthur Schopenhauer la que se quiere mostrar en este trabajo para reforzar que había algo más que su afamado pesimismo.

a) El pensamiento schopenhaueriano: la voluntad hecha carne

Al menos la última década de su vida, nuestro pensador recibió algo de la fama que siempre ansió. Quienes lo visitaron en casa nos dejaron una descripción bastante vívida de su estudio: una figura de Buda bañada en oro, un busto de Kant, otro de Wieland; retratos de Goethe, Shakespeare, Descartes, Claudius, su madre Johanna y un par suyos, además de una gran cantidad de imágenes de perros, por los que sentía un agrado inigualable, y varios otros grabados animales.⁶⁰ De hecho, gustaba más de estar en compañía de su can que de los hombres; afirmaba que si no hubiera perros en el mundo, él no hubiera querido vivir, pues ellos eran los que le vinculaba a este.⁶¹

Cuando su voz comenzó a ser escuchada, los temas que él trató hicieron eco. Así, la denuncia no se hizo esperar y junto a su teoría de la voluntad, aparecía el clamor del indigno trato hacia

⁶⁰ Moreno Claros, Luis Fernando, *Conversaciones...*, pp. 228, 250.

⁶¹ *Ibidem*, p. 133.

los animales. ¿Qué sostenía dicha teoría? Para comenzar, nuestro autor es una figura anómala de su tiempo, tanto, que algunos historiadores de la filosofía ni siquiera lo contemplaron y lo omitieron, como si jamás hubiera existido. Su tónica y temática planteaban algo sobre lo que el hombre no tenía dominio, que subyacía a todo lo existente, pero de manera velada, inadvertida y que era capaz de crear el espejismo de un mundo ordenado y racional: la voluntad.

Dentro del pensamiento schopenhaueriano, la voluntad era la fuerza creadora y regente del universo. Contraponiéndose a siglos de tradición, concebía a esta fuerza como completamente libre e independiente, como la Fuerza Cósmica, y no ya como una facultad humana subordinada a la razón. Ya hacia el siglo XVII, Descartes había analizado que dicha “fuerza” era más extensa en su influencia que la razón. Dicho esto, se asentó la base de esta teoría: la voluntad como origen de todo. Después, el alemán nos habló de una gradación a través de la cual esta fuerza se manifestaba e iba creando el mundo físico: desde la materia inerte, las plantas, los animales, y finalmente, el hombre. Todo lo que existía era producto de ella, incluidas la razón y la inteligencia, cuyos objetivos estaban centrados en la sobrevivencia de la especie. Concebido así, el cosmos era producto de un constante e infinito ciclo en que la voluntad se reinventaba; tomaría una y mil formas distintas en un eterno renacer al que identificó como palingenesia. Debido a esto, todo, sin excepción, tenía la misma esencia; desde la piedra hasta el animal o el hombre compartían lo que eran. El segundo punto importante era este: todo tenía el mismo rango de dignidad porque todo tenía el mismo inicio, la misma esencia, la voluntad. Lo que este autor quiso hacernos saber era que existía un afán universal por la prolongación de la existencia, presente en los seres de todos los reinos, aunque fuera solo en algunos donde esto se pudiera captar de manera explícita. Schopenhauer recibió la influencia del hinduismo y del budismo conocido en su tiempo. El siglo XIX marcó en Europa la revaloración de algunas doctrinas orientales, como las mencionadas, en un contexto bastante cerrado debido a la influencia del cristianismo y todas sus denominaciones, las cuales, a decir verdad, fueron sobremanera intolerantes. Gracias a este hombre, las doctrinas orientales comenzaron a ser más atractivas y se criticaron algunas de las malas conductas tenidas hasta ese momento, como el tema que ahora tratamos. Si bien recibió la influencia de ambas corrientes, no fueron ni el hinduismo ni el budismo incipientemente conocidos en ese tiempo los que determinaron su pensamiento, aunque debe

hacerse notar que encontró apoyo en ellos. Veremos a continuación el lugar que Schopenhauer le otorgaba a estos seres dentro de su filosofía.

b) Los animales y la representación

Todo lo existente tenía como origen la voluntad. Ella era una fuerza metafísica, universal, inconsciente, irracional, causa del mal y del dolor; era la cosa en sí, la esencia del mundo. Cuando esta se encarnaba y producía el mundo físico, se dice que se objetivaba. De ahí surgieron los 3 grandes reinos –mineral, vegetal y animal-, pero solo en el último la voluntad adquiriría una nueva faz: la representación. Dicho así, los reinos mineral y vegetal solo eran, existían y en ellos no se daba ningún afán de conocimiento.

La representación era la forma de captar la realidad. Se necesitaba del surgimiento del cerebro y sus funciones básicas (conciencia e intelecto o inteligencia) para que pudiera brotar. Por ello, esta únicamente se desarrollaba en el ámbito animal, por lo cual abarcaba el amplio espectro de seres que caían bajo dicha clasificación, incluido el hombre. Conocer el mundo no era acceder a la “Realidad”, sino captarla a través de una perspectiva subjetiva, parcial, limitada. De ahí el inicio de su obra cumbre: “El mundo es mi representación”. Esto era lo único a lo que se podía acceder, ya que no se conocía el mundo de facto, sino que se interpretaba, se reconstruía a partir del individuo, se lo representaba. No era lo igual ver el mundo con ojos de hombre, de mujer, de gato, de perro, de ballena o de mosca, había diferentes perspectivas y a esto se refería la frase. Representarse el mundo sería lo que nosotros llamamos “conocerlo”.

Con el cerebro nacería la representación. El reino animal era el estrato del cerebro. Con este órgano se “conocería” el mundo y para ello, se habrían desarrollado en él variadas funciones cuyo objetivo sería garantizar la sobrevivencia de la especie; entre ellas se encontraban la conciencia y la inteligencia o intelecto. Esto llevaba directamente a algo que Schopenhauer asumió y exhibió de entrada, muy a pesar de que contradecía toda una tradición: ser animal –sin importar cuál- significaba tener conciencia e inteligencia. Esta correspondería al tercer postulado relevante de nuestro autor sobre la temática animal.

Quizás la anterior afirmación le haya valido, más que otras, el rechazo de sus contemporáneos. ¿Qué implicaría asumir que una cucaracha, un cerdo, una rata o un pollo, por ejemplo, tuvieran las mismas capacidades que el hombre? La respuesta es muy sencilla, pues significaría que el hombre no sería tan distinto de ellos y que esa superioridad humana se encontraría más en la imaginación y el ego que en la realidad. ¿Sería fácil aceptar semejante desafío cuando la humanidad ha creído lo contrario por milenios? Probablemente, no. Pese a que muchos no lo tomaron en serio y otros consideraron sus afirmaciones como algo fuera de lugar, como una broma, una excentricidad tomada de religiones extrañas y paganas, no solo lo dijo, sino que lo aceptó y lo difundió, al grado de afirmar en su obra capital:

La materia originaria ha debido sufrir una larga modificación antes de que pudiera abrirse el primer ojo. Y la existencia del mundo depende, no obstante, de ese ojo, así sea el de un insecto, pues es el intermediario forzoso del conocimiento (...). El mundo entero depende del primer ser consciente (...).⁶²

Así pues, asumamos nosotros también: los animales tienen conciencia e inteligencia. Primero, ‘conciencia’ remitía al estado de reconocimiento del status emocional, físico y de relación con el mundo. Para nuestro autor, la conciencia se dividía en dos. La primera era la conciencia exterior o de otras cosas, que era la que se dirigía hacia afuera, al mundo físico y era la más desarrollada en el mundo animal.⁶³ En este tipo se desarrollaba la relación que todos los animales establecían con su entorno, en donde se encontraba desde la identificación de un lugar o una situación que fuera segura, al igual que determinar qué cosas servían de alimento, la identificación de posibles peligros y cómo reaccionar ante ellos, hasta la memoria de supervivencia que se iba guardando y a la que bien podríamos llamar “instinto”. Los animales reaccionaban al clima y a los riesgos; desarrollaban formas específicas de actuar que transmitían a sus crías y de las que por cierto seguimos creyendo que serían meramente instintivas, queriendo significar por ello una ausencia completa de inteligencia o elección. Si pensamos en los animales que migran, como las mariposas monarcas, esto se vería reflejado en el reconocimiento de las condiciones adversas que amenazarían su existencia y que indicarían a las especies la necesidad de un cambio de hábitat, que no sería muy diferente a las migraciones humanas por motivos de sequía o guerra, como los

⁶² *MVR I*, §6, pp. 46-47.

⁶³ “Sobre la libertad de la voluntad”, *DP*, pp. 63-100.

desplazamientos de Siria o Libia, o la salida de los juarenses de su ciudad natal. En cuanto al segundo tipo, se trataba de la autoconciencia o conciencia del yo, interna y dirigida hacia el propio ser y voliciones, al querer, y abarcaría los afectos, las pasiones, así como la captación del placer y del dolor.⁶⁴ Si bien se podría ceder ante la idea de que los animales poseían, ciertamente, el uso de la conciencia exterior, sería más complicado el asentimiento hacia la aceptación de la autoconciencia animal.

Algunas objeciones podrían ser: los animales no reflexionan sobre su existencia, no saben qué quieren, es más, ni siquiera deciden, actúan por puro instinto; los animales no tienen emociones, por lo tanto, para ellos no hay tal cosa como el amor, el odio, el duelo, la tristeza o la alegría. Tendríamos que responder que a esto no se ha podido dar respuesta definitiva, pues en el siglo XX y lo que llevamos del XXI se han podido revelar maravillosas experiencias que bien podrían llevarnos a que nos desdigamos de nuestras palabras: la capacidad de algunas especies, como el delfín, para realizar acciones en grupo, como comunicarse o cazar, entre otros ejemplo, dando muestra que sus actos no son tan inconscientes e instintivos como se ha querido creer;²¹⁶⁵ el descubrimiento de la capacidad de mentir o pretender algo distinto de lo supuestamente aparentado, cual desarrollan varias especies, como chimpancés, pulpos, zarigüeyas y otros; igualmente los rituales que realizan los elefantes cuando un miembro de la manada está enfermo o muere,²²⁶⁶ o las mascotas de la familia cuando parecen decidir con quién portarse mal; o cuervos que solucionan problemas, como sacar comida de un tubo con agua subiendo el nivel de esta con piedrecitas; perros que, una vez fallecidos sus amos o sintiéndose abandonados, mueren al poco tiempo, emulando el “síndrome del corazón roto” en los humanos. Podríamos ejemplificar al infinito

⁶⁴ Ibidem, pp. 50-62.

⁶⁵ Véase las investigaciones dirigidas por el Doctor Jason Bruck, de la Universidad de Chicago, las cuales revelaron en 2013 que los delfines poseen una memoria a largo plazo, capaz de reconocer a un individuo luego de 20 años de no verle; también la investigación realizada por el Doctor Vincent Janik, de la Universidad de Saint Andrews, en Escocia, quien identificó en 2013 que los delfines eran capaces de emitir sonidos diferentes para referirse a otros de su especie y responder a un determinado sonido, que los investigadores identificaban como su “nombre”; de igual manera, el estudio que se realizó en el mismo año en el Centro de Investigación de delfines de Grass Keys, Florida, en el que se arrojó la información de que los individuos de esta especie pueden resolver problemas como los humanos, a la par que poseen la capacidad para tomar decisiones y no reaccionan por puro “instinto”.

⁶⁶ Iain Douglas-Hamilton, de la Universidad de Oxford, lideró una investigación de la que se concluyó que estos paquidermos ayudan a sus enfermos y les rinden homenaje una vez que han muerto, lo que se relaciona con el hecho de que son sensibles al sufrimiento y a la muerte.

sin acuerdo. No obstante, hay cosas que sí podemos dar por sentadas: el animal siente hambre y busca de comer; despierta su instinto sexual y busca aparearse; se sabe en peligro y lucha por su existencia. ¿Alguien podría negarlo? ¿Y no es lo mismo que hacemos los humanos?

Cedamos ante la afirmación de que no todos los animales tienen el mismo desarrollo, como ya nuestro pensador afirmaba. No obstante, no podremos negar, que existen animales que actúan por decisión, esto es, por motivos, al igual que los hombres, como también ya lo afirmaba Schopenhauer. Ejemplos de esto ya han sido documentados: el gorila Jambo del zoológico de Nueva Jersey, que en 1986 custodió a Levan Merritt de 5 años, quien había caído en su recinto y lo acercó a la puerta, además, estuvo a su lado hasta que un cuidador recogiera al niño; la leona que estropeó el ataque de un león a uno de los cuidadores, mostrado esto en un video publicado el 8 de septiembre de 2005 en redes sociales; la leona Maniari que en la serie “Grandes Documentales: Leona en el exilio” del canal NatGeo realizado en 2012, huyó de la manada con sus crías ante la inminente derrota del macho alfa, para evitar que sus cachorros fueran asesinados; o los maravillosos trabajos de César Millán y Jackson Galaxy, quienes han mostrado cómo los perros y los gatos pueden modificar su conducta al cambiar aspectos de su entorno, igual que los humanos. Dentro de la filosofía schopenhaueriana, la conciencia era la capacidad de captar el entorno, al igual que la captación de lo que se era, se sentía y quería, lo cual no llevaba de la mano la reflexión ni el autoconocimiento.

Del lado de la inteligencia o intelecto, la situación no es muy diferente. El alemán concebía a la inteligencia o intelecto como la capacidad que poseía todo animal de captar el mundo y desarrollar medios que garantizaran su sobrevivencia; se trataba del conocimiento de lo empírico, la captación de la causalidad.⁶⁷ La inteligencia estaba íntimamente relacionada con la conciencia. En este caso, nuestro pensador no usó como sinónimo ‘inteligencia’ o ‘intelecto’ y ‘razón’. En lo que corresponde a la última, la pensaba como una facultad 100% humana que no era compartida con los otros animales. En esta veía la capacidad de abstracción del ser humano, cuya función era la creación de conceptos y de un plano relacionado, mas no dependiente, de la realidad: la lógica, el lenguaje, las ciencias, las artes,

⁶⁷ Vid. cap. VI de CR.

la religión, la filosofía, etc., con lo que surgía la cultura y la sublimación del hombre.⁶⁸ Así, inteligencia y razón eran dos habilidades separadas y ambas residían en el cerebro animal. Era así que la inteligencia se revelaría en los animales no humanos y ahora, gracias a la cercanía dada por una mente más abierta, el humano se puede percatar de ello: aprendizaje de trucos, capacitación para la identificación de drogas o cuerpos sepultados bajo los escombros, como guías de invidentes, previsores de ataques epilépticos, identificación de ciertos tipos de cáncer, tratamiento del autismo; la aplicación de técnicas sofisticadas de caza –leones, delfines, chimpancés-; uso de objetos humanos, como inodoros, pinceles, manijas; desarrollo y uso de herramientas simples... y un largo etcétera.

A continuación, se recapitularán las ideas de Schopenhauer en este punto:

*los animales eran expresión de su voluntad, la cual se ha manifestado en el carácter propio de cada especie. A este respecto es interesante hacer notar que él no estaría muy de acuerdo con la idea de la evolución como adaptación al medio, sino que, de acuerdo a los esfuerzos y forma de vida que adoptara el animal, así se irá modificando su constitución, esto es, no sería el medio el que moldeara la fisionomía, sino la intención de los seres cuando realizaran un esfuerzo,⁶⁹

*eran conscientes de su propio placer y dolor, puesto que lo sentían, aunque su conciencia fuera plenamente inmanente,

*no había en ellos nada superfluo, eran una plena manifestación de la misma voluntad que había creado al hombre,

*el intelecto o inteligencia era un medio de conservación que igualmente eran capaces de usar,

*eran obras perfectas de la naturaleza,

*al ser entes de representación serían de igual manera seres de conocimiento,

*había algunos muy sagaces que al ser domesticados daban muestra de una comprensión desinteresada del mundo, la cual se parecía a la de los hombres que habían dejado de lado su egoísmo,

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Cfr. cap. 2 en *VW*.

- *conforme se desarrollaba su inteligencia, llegaban a gozar de una percepción clara y distinta, capaz de desarrollar medios que satisficieran sus necesidades y/o sus deseos,
- *conocían el mundo, lo percibían, sentían, querían, y llegaban a ser capaces de expresar sus estados interiores a través de su conducta,
- *llegaban a ser prudentes, sagaces e inventivos,
- *también gozaban de recuerdos, fantasías y experimentaban sueños al dormir, como los humanos,
- *el conocimiento racional no era necesario para la sobrevivencia, lo cual demostraba el “instinto” y las destrezas animales,
- *manifestaban actos y costumbres,
- *todos los animales sentían dolor.⁷⁰

Entre las anteriores afirmaciones hay variados temas involucrados. Tanto están las temáticas de índole epistemológica al verlos como sujetos de conocimiento con capacidades intelectivas, como la conciencia y la inteligencia; se encuentra el orden de lo ontológico al establecer que su esencia y la humana era la misma; de grado psicológico al establecer la expresión de sus sensaciones internas; éticas, cuando nos habló de la conducta. La propuesta de este pensador fue amplia.

c) Las relaciones entre los hombres y el resto de los animales

Para nuestro autor, el hombre era el lobo del hombre, como lo sostuvieron Plauto y Hobbes antes que él. Se le ha tildado de misántropo, odiador de hombres, con lo cual no estaría de acuerdo:

El conocimiento de la sentencia de Plauto ‘homo homini lupus’, que en los demás es esporádico, en mí se basa en un instinto vital. Y así como a las bestias peligrosas se las teme pero no se las odia, así me porto yo con los hombres. No quiero ser un μισάνθρωπος⁷¹ sino un καταφρονάνθρωπος.⁷²

⁷⁰ AC, p. 58; AE, pp. 42, 122, 123; VN, pp. 84, 85, 94, 101, 105, 109, 110, 115, 116, 118, 136, 139, 142, 144, 146; DP, pp. 68, 69, 85; MVR I, pp. 69, 71, 72, 86, 88, 89, 100, 101, 102, 103, 161, 162, 167, 209, 210, 211; PP II, pp. 314, 596.

⁷¹ Misántropo, el que odia a los hombres o a la humanidad.

⁷² Katafronántropo, el que desprecia a los hombres o a la humanidad. AC, p. 58.

Su visión del ser humano no era muy esperanzadora. Veía en nuestra especie la peor cara de la voluntad. Esto era debido a que encarnaba el mal del mundo, pero hecho a propósito, esto es, el “humano” hacía el mal, lo deseaba a conciencia y con todo el uso de su razón. Reclamaba a la naturaleza ser tan avara en cuanto a la producción de hombres de bien, por ejemplo, santos y ascetas, genios, héroes o personas compasivas, lo cual no ha recibido ninguna refutación, puesto que toda la historia y en mayor parte la del siglo XX y la que llevamos de XXI, da muestra de la razón de su reclamo, ya que el egoísmo humano es tan desmesurado que ha mostrado en dicho tiempo su peor faz: vamos camino a la autoeliminación y a millones parece no importarles mientras tengan comodidad o una ganancia.

En la filosofía de Schopenhauer el egoísmo era la característica de la vida. La doctrina o postura del “yo” era tan natural que se reflejaba hasta en lo inorgánico, en una búsqueda pujante de la individualidad. Al ascender la “cadena evolutiva”, el reino vegetal ya poseía una manifestación más clara en la diversidad de especies y, finalmente, en el reino animal se daba la explosión de la individualidad: cada especie animal actuaba de forma distintiva e incluso el carácter de cada individuo de la especie llegaba a ser distinto. Sin embargo, en el humano el egoísmo cobraba tintes tan complicados que iban más allá de la búsqueda de individualidad y llegaban a niveles inconcebibles, cruentos e inmorales que excedían a su propio ego: el sadismo, el afán de poder, la megalomanía y la perversión, por mencionar algunos. Así pues, decir “ser humano” en la teoría de la voluntad y la representación, era afirmar el predominio del egoísmo a niveles superlativos. En este contexto la razón no era la esencia del hombre, sino solo una herramienta que, dependiendo de las capacidades morales y la esencia de cada sujeto, se usaría tanto para el bien y la creación, como para el mal y la destrucción. El hombre se convirtió en el centro del mundo a partir del uso de su razón, pero el predominio de esta función se había dado dirigida por el egoísmo, de ahí los funestos resultados.

¿Cuál era la relación entre el ser humano y los animales? De acuerdo a lo ya mencionado, precisamente de egoísmo, de abuso y destrucción. Nuestro filósofo no negaba la existencia de personas buenas, es más, para él, el ser humano por antonomasia era el hombre caritativo, el compasivo, aquel capaz de mostrar su apertura al sufrimiento del otro, el que evitaba ser

motivo de dolor para terceros y extendía esta misma práctica a todo lo existente. De aquí su estimación hacia el budismo y el hinduismo, religiones que sí contemplaban a los animales dentro de su concepción del mundo y se oponían a su maltrato. No obstante, no se puede negar la realidad: personas compasivas hay pocas, por ello sufren no solo los animales, sino los mismos hombres.⁷³

Por la propia naturaleza de la vida, vivir equivalía a sufrir.⁷⁴ Para que el ciclo siguiera y la vida continuara, se requeriría que muchos seres murieran en vistas a que otros vivieran, lo que la ciencia ha despersonalizado con el término de “cadenas tróficas”: muchas madres animales ha visto a sus crías ser devoradas en aras de esta continuidad; luchas encarnizadas por la vida, a veces entre la misma especie; la invasión de microorganismos a macroorganismos, como los virus y las bacterias, en una lucha cruenta –vih, influenza, ébola, peste negra...-, así es y no requiere de la humana aceptación. Empero, ¿qué hay de aquel sufrimiento innecesario, injusto, inhumano que el “humano” ha infligido a otras especies? A diferencia de la Alemania del siglo XIX, hoy contamos a nivel mundial con un medio en el que podemos apreciar y despremiar actos vergonzosos de este tipo: el internet y algunas páginas de difusión de la información, como youtube.

En su tiempo, Schopenhauer levantó la voz sobre el vasallaje ejercido hacia estos seres desprotegidos. Entre otros ejemplos, denunciaba las peleas de animales,⁷⁵ las prácticas científicas que los usaban,⁷⁶ su azote al explotarlos como medio de transporte,⁷⁷ sin dejar de mencionar el poco reconocimiento dado a estos a cambio de su trabajo, su apoyo y su compañía. Lo cierto es que todo lo que haya denunciado es poco en comparación a lo que vemos ahora a través de los medios concentrados en internet, incluso en tiempo real. No se trata de que antes los actos crueles que ahora vemos no existieran, sino que la difusión de la información era muy limitada. Ahora podemos ver y repetir las veces que queramos el “espectáculo” de cachorros lanzados a cocodrilos, desollamiento de especies para fabricar

⁷³ Cfr. “El fundamento de la moral”, en *DP*, pp. 143-322; libro IV *MVR I*.

⁷⁴ “El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir su propia carne, porque en el mundo del fenómeno no existe nada fuera de ella y es una voluntad hambrienta. De ahí la gradación de sus fenómenos, de los que cada uno vive a costa de otro”, *PP I*, pp. 337-338.

⁷⁵ *AE*, p. 173.

⁷⁶ *PP I*, pp. 385, 386.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 657.

abrigos de piel, elaboración de embutidos con animales vivos arrojados a los molinos, el uso de estos con “fines científicos” y más que, si nuestro pensador pudiera presenciar todo ese violento espectáculo, es muy probable que llorara de la rabia y la impotencia ante semejantes manifestaciones de crueldad. Por lo anterior, podemos comenzar a comprender sus reservas hacia su propia especie. No por nada afirmó: “Para ser sinceros, los seres humanos son los diablos de la tierra y los animales las almas atormentadas”.⁷⁸

A Schopenhauer le parecía completamente indigno que el reino animal fuera considerado como simple medio, como cosa. Exhibió que el tener uso de razón no era condición necesaria ni suficiente para que un ser fuera considerado moralmente, esto es, que solo se velara por la dignidad e igualdad de aquellos que eran iguales al sujeto que reflexionaba, sino que sostenía que, por el mero hecho de existir, cualquier viviente era digno de ser conservado y respetado, por lo cual clamó que el verdadero fundamento de la moral era la compasión.⁷⁹ Le parecía del todo repudiable que a través de la religión se difundiera este trato inhumano, cual fue el caso del judeo-cristianismo, cuando fue expresado en el Génesis:

Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. (Génesis 1:26)

Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: ‘Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra. (Génesis 1:28)

Dijo Dios: ‘ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento. (Génesis 1: 29)

Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento’. Y así fue. Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto. (Génesis 1:30).⁸⁰

A este llamado de atención incluyó a la misma filosofía. Declaró que en dicha área era aceptada la distinción entre el hombre y el animal, haciendo manifiesto el abismo de consideración de unos hacia los otros. Dicho divorcio estaba tan arraigado que salía a flote en el lenguaje, estableciendo de facto la discriminación y la distinción entre lo humano y lo

⁷⁸ AC, p. 43.

⁷⁹ Cfr. DP, pp. 204, 205, 255.

⁸⁰ Biblia de Jerusalén, DDB, Bilbao, 1975, pp. 25-26.

animal: embarazada-cargada, brazos/piernas-patas, boca-hocico, comer-tragar, educar-amaestrar, acostarse-echarse, razón-instinto, hacer el amor-aparearse...⁸¹

El sufrimiento era parte de la vida, pero el sufrimiento gratuito infligido a otros seres era inmoral. En su teoría, el hombre, máxima objetivación de la voluntad debido a la conciencia y la razón, era el que habría de redimir todo lo existente,⁸² incluidos a los otros animales. Solo en este sentido tendría una justificación el sacrificio animal, en tanto el humano realizara dicho trabajo. En caso de que este sufrimiento no se pudiera evadir, se debería cuidar al máximo evitarles el dolor, como a los animales que nos comemos, pero sin dejar de reconocer que, si no fuera por su sacrificio, el hombre moriría, así que les debe, en cierta medida, la vida.

d) Otros aspectos abordados

Como ya se había mencionado, a pesar de que en extensión no parece dedicarles mucho, Schopenhauer no olvidó a los animales en sus obras. Los concebía como parte del mundo y no como simples medios.

Otro de los ámbitos relacionados es el arte. Según nuestro autor, la primera objetivación de la voluntad eran las ideas. Retomó para ello la concepción de Platón. De acuerdo con esto, las ideas eran la primera transformación de esta fuerza constituyente del mundo, pero en este caso, lo que conformaba era de orden espiritual, no material. Se constituían así las imágenes modelo en base a las cuales surgirán las cosas en el mundo físico. Estas ideas eran modelos espirituales y perfectos de lo que después existiría en la materia y tomaría carne; entre ellas, estaba la idea del animal. Al igual que la del hombre, la idea del animal era eterna y perfecta.⁸³ Dicho modelo podía ser captado por un genio o artista y plasmado, posteriormente, en una obra de arte, a través de la cual se reflejaría el carácter del ser en cuestión y sería expresado en las diferentes categorías artísticas. Una característica que Schopenhauer les atribuyó a estos seres fue la gracia. A esta la concibió como la manifestación perfecta y justa de la

⁸¹ *DP*, pp. 284, 285.

⁸² Cfr. § LXVIII de *MVR*.

⁸³ *MVR I*, pp. 226, 230.

posición y el movimiento, que iban de la mano de la armónica y regular constitución del cuerpo. Se relacionaba directamente con la belleza del cuerpo y solo el hombre y los animales la poseían.⁸⁴ Opinaba que todas las cosas naturales eran bellas; como los animales eran parte de la naturaleza, eran bellos.⁸⁵ Se sabe que disfrutaba de las pinturas y grabados animales, pero ¿qué pensaría de los trabajos del chimpancé pintor Congo, o las pinturas del elefante Boon?

Otra esfera más es la eudemonología. Ella es su propuesta ética de cómo soportar lo menos turbulentamente posible el paso por la existencia. El objetivo de esta era resistir la vida, sin sucumbir a voluntades más fuertes que la propia, o sin cometer suicidio. El reto era pues, aguantar el periodo de la representación, el que iniciaba con la vida y culminaba con la muerte. Retomó a Aristóteles e incluyó 3 ejes de la existencia: lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa.⁸⁶ Lo primero era lo más importante; lo segundo, bienes que podían ayudar; lo tercero, completamente insustancial. En lo que uno es se contaba la personalidad, el ánimo alegre y otros. En lo que uno tiene, contaba los bienes en un amplio sentido – incluido el dinero como lo material, muy útil en la vejez-, o los apoyos para la vida –como los amigos-. Schopenhauer fue un eudemonologista que creía que la felicidad sí era posible, al igual que la amistad.⁸⁷ A la felicidad la pensaba como experimentar una vida con la menor cantidad posible de sufrimientos, mientras que a la amistad la veía como ese lazo emocional que hermanaba a los seres. Lo interesante de la última era que no la restringía a los humanos, sino que la extendía a los animales. Valga señalar que tenía gran predilección por los perros. Veamos qué pensaba al respecto:

El perro –dijo Schopenhauer- fue propiamente y en su origen un animal depredador. El hombre se lo apropió y lo educó e hizo de él lo que es ahora, un manso animal doméstico. Si no hubiera perros –añadió-, yo no querría vivir.⁸⁸

A lo anterior agreguemos otras ideas. Un perro le parecía un ser capaz de dar lo que en ocasiones un hombre no podía, pues además de buena compañía, era idóneo para combatir el

⁸⁴ Ibidem, p. 232-234.

⁸⁵ *PP I*, p. 438.

⁸⁶ *Aforismos, PP I*, pp. 331-419.

⁸⁷ “Un amigo fiel y sincero es de inestimable valor, porque al no estar implicado él mismo, ve las cosas tal como son”, *PP II*, p. 93.

⁸⁸ Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 133.

vacío causado por la soledad. En otras cuestiones, consideraba a los canes como poseedores de cualidades intelectuales y morales capaces de producir alegría y satisfacción al humano,⁸⁹ debido a la transparencia de su ser.⁹⁰ El can, afirmó, es un compañero fiel, afectuoso y dócil.⁹¹

e) Diferencias entre el hombre y los animales

A pesar de ser ferviente denunciador del maltrato animal en el papel y la oralidad, no hay que ocultar que, como hombre que era, también tuvo prejuicios. A continuación, se mencionarán las diferencias que él encontró entre los hombres y el resto de los animales, en los cuales veremos reflejados algunos prejuicios que hasta la fecha se siguen manteniendo, y que no eran precisamente de su autoría, sino de toda una tradición cultural. Para comenzar, señaló que ambos tenían uso de conciencia e inteligencia, pero la razón era exclusiva del hombre. Mediante ella, el hombre había adquirido las ventajas que le habían hecho la especie “dominante” y le habían llevado a crear el lenguaje, la reflexión, la preocupación, la intención, la premeditación, la acción planeada, el Estado, las ciencias, las artes, etc. La razón conllevaba para él una capacidad de abstracción cuyas producciones eran los conceptos.⁹² De aquí que mientras el hombre pudiera moverse en diferentes temporalidades,⁹³ los animales vivieran limitados al entorno intuitivo. Además, mientras el *homo* se comunicaba a través de un lenguaje elaborado, el animal lo hacía con gestos y sonidos “desarticulados”. Otra distinción era que el ser humano tenía conciencia de la muerte, mientras el animal solo la conocía cuando moría.⁹⁴ También estaba la personalidad. En la especie humana cada individuo tenía su propio carácter, mientras que el *zoon* lo poseía regularmente por la especie;⁹⁵ por otro lado, este último tenía como ventaja que su satisfacción era más concreta y fácil de realizar –alimentación, seguridad, reproducción- ya que el hombre tenía mayores inconvenientes, por lo que los sufrimientos humanos eran mayores a los del animal,⁹⁶ puesto

⁸⁹ *PP II*, p. 109.

⁹⁰ Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 133, 300.

⁹¹ *Ibidem*, p. 353.

⁹² *DP*, pp. 70-71.

⁹³ *MVR I*, p. 135.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 88-89, 119, 279-280.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 184-185, 274.

⁹⁶ *PP I*, p. 309.

que este carecía del pensamiento de lo ausente, de la preocupación y del miedo, dado que no poseía reflexión, por lo que era despreocupado, tranquilo, además que sus energías vitales se dirigían al afán de placer y bienestar físicos.⁹⁷

Precisamente esa total absorción en el presente propia de los animales contribuye en gran medida a la alegría que nos infunden nuestros animales domésticos: son el presente personificado y en cierta medida nos hacen sentir el valor de cada hora libre de carga y turbación, mientras que nosotros la mayoría de las veces la sobrepasamos con nuestros pensamientos y la dejamos que pase desapercibida. Pero la mencionada cualidad de los animales de satisfacerse más que nosotros con la simple existencia es objeto de abuso por parte del hombre egoísta y sin corazón.⁹⁸

Pese a sus prejuicios, Schopenhauer tenía la mente abierta. Siempre estuvo al día en los avances científicos y, frente a las pruebas, no dudaba en expandir sus propuestas. Así, dijo:

También se está dedicando mucha atención a la supuesta vida espiritual de los animales. ¡Qué observaciones tan interesantes se han hecho en las ratas! Ya sus ojos inteligentes revelan un intelecto poco común. Se cuentan muchas cosas de su listeza y astucia.⁹⁹

Entre 1854 y 1856, pocos años antes de su muerte, vio un orangután en una feria. Lo tenían enjaulado. Lo vio comer con cuchara y al acercarse demasiado para verlo, el antropoide abrazó al filósofo. Lo visitó las veces que le fue posible y lo cautivo su mirada, en la que no veía reflejado ningún atisbo de malignidad ni de irracionalidad. Luego de este encuentro, concluyó que los animales, al igual que los hombres, podían llegar a engalanarse con las más altas virtudes morales. Se podría decir que él se hubiera maravillado con la información a la que hoy accedemos sobre las capacidades que se están reconociendo en ellos, la cual, valga señalarse, no contraviene en lo más mínimo sus planteamientos, sino que sería una confirmación de sus ideas.

f) La propuesta de Schopenhauer para los animales

Nos encontramos en la recta final de este apartado. Ahora contemplaremos cuáles fueron las peticiones que este pensador dirigió a los hombres para que mejorase la situación de nuestros

⁹⁷ Ibidem, p. 310, 608-609.

⁹⁸ Ibid., p. 312.

⁹⁹ Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 251.

compañeros de mundo. Aunque ellas van desde la metafísica, la política o la ética, no las mencionaremos por ámbito, sino que las enunciaremos de manera general. Así pues, a manera de listado, lo que estableció fue:

*los animales deben ser concebidos con una esencia sustancial, igual que el hombre, pues es la misma en ambos: voluntad. Lo anterior significa que su existencia no es una mera nada,¹⁰⁰ sino igual de sustancial que la nuestra, por lo cual el trato que se les brinde debe corresponder a ello,

*deben ser pensados como seres dignos de la simpatía y del amor de los humanos,¹⁰¹

*deben considerarse como seres conscientes e inteligentes que comparten con nosotros los misterios de la existencia,¹⁰²

*ser reconocidos como seres que experimentan los mismos afectos que los hombres, los cuales comparten al igual que la esencia,¹⁰³

*deben ser vistos bajo el fundamento de la moral, que es la compasión, para así ayudarlos y eliminar las causas del sufrimiento que provenga del hombre,¹⁰⁴

*los huecos dejados por la religión deben llenarse con legislación para que el hombre no abuse de estos seres que están desvalidos ante la maldad humana.¹⁰⁵ Ellos no deben ser expuestos a sufrimientos innecesarios ni desproporcionados, aunque lo ideal sería que no sufrieran,

*se les debe justicia y protección, por lo cual se les debe considerar como sujetos de derecho.¹⁰⁶

Después de estas menciones, nos permitiremos retomar unas consideraciones acerca de la compasión. Sus sinónimos son ‘piedad’ y ‘conmiseración’. Schopenhauer veía en ella el verdadero motor de la moral, puesto que llevaba a acciones desinteresadas y, por lo tanto, no egoístas. Como el hombre poseía un uso de conciencia más desarrollado que, aunado al uso

¹⁰⁰ *AE*, p. 103.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰² *Ibid.*, p. 220.

¹⁰³ *VN*, p. 84.

¹⁰⁴ *DP*, pp. XXXVIII-XXXIX.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 288, 291.

¹⁰⁶ *PP II*, p. 384.

de la razón, daba como resultado que nuestra especie fuera aquella capaz de resarcir el daño y el sufrimiento que el vivir pudiera causar a los seres, era su obligación ser piadoso con todo lo existente. El porqué la vida era así no tenía explicación, o más bien, las facultades humanas no eran suficientes para entenderlo. Pese a dicha ignorancia, y al llevar a la práctica la compasión, el individuo tendría como obligación oponerse a causar sufrimiento a los otros, ya fuera físico, moral o espiritual; abstenerse de cometer injusticias y ser capaz de acceder al dolor ajeno¹⁰⁷ para derrumbar la barrera yo-otro; la conmiseración, al no limitarse a los seres humanos, pues los animales también sufrían, se extendía a todos los seres vivientes, por lo cual era un firme y seguro aval de la conducta moral, por lo que podría prescindirse de normas externas cuando esta se hubiera arraigado en los individuos.¹⁰⁸ A la par, la compasión era un antídoto contra la ira, un medio para hacer que aflorara la bondad de carácter y de justicia en los hombres buenos.¹⁰⁹ Podemos englobar su petición en unas cuantas palabras: ¡que se protegiera y respetara a los animales!

Arthur Schopenhauer no realizó ningún tipo de activismo para defenderlos. Su lucha fue ideológica y desde sus escritos, de los que sí hubo eco después de 1840. En su edad adulta, sintiéndose desilusionado de su propia especie, se hizo de un perro y ya no vivió más sin la compañía de un can, aplicando aquella famosa frase del heleno Diógenes el cínico: “Entre más conozco a los hombres, más quiero a mi perro”. Sus ideas no solo fueron para el papel, sino para la vida, al menos en este punto. Su último perro fue Butz. En su testamento asignó una renta vitalicia a su ama de llaves, Margarete Schnepps, la cual sería efectiva bajo una condición: cuidar de Butz hasta que muriera. Así se ejecutó. No se sabe más allá de la muerte del filósofo, acaecida en 1860, sino que la mujer asumió su obligación; se mudó de ciudad y se llevó consigo a Butz, al cual parece se refería como “niño”. No se sabe qué fue de ambos, pero lo que sí se puede asegurar es que este hombre no quiso que su perro sufriera a su muerte e intentó dejarlo protegido; más ya no podría hacer.

A manera de conclusión de esta parte, expresaremos lo siguiente. Schopenhauer fue el primer filósofo en hacer una denuncia plena y argumentada acerca del indigno trato que los animales

¹⁰⁷ *DP*, p. 256, 257, 264, 274.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 281.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 287; *NO*, p. 137.

recibían del hombre. Lo hizo desde la elaboración de su obra principal, entre 1813 y 1814, antes de las sociedades protectoras de animales,¹¹⁰ después de haberse elaborado la primera ley para proteger a los de carga,¹¹¹ antes de Darwin y su teoría de la evolución de las especies.¹¹² No se ha aceptado abiertamente su influencia, pero sus ideas dan muestra de cómo estos seres comparten con nosotros el mismo mundo, la misma vida, por lo cual no solo eran compañeros de la casa, como mascotas, sino además compañeros de la sobrevivencia, en la inteligencia, y debían serlo también en derechos. Desafortunadamente, la tarea pedida por él no es nada fácil, pues parece que el hombre no solo es enemigo de la naturaleza y de las otras especies, sino de sí mismo. Como nos pudimos dar cuenta, la postura que este filósofo expresó dista en demasía de lo que se identifica como ‘pesimismo’, por lo cual seguimos sosteniendo que sí inició su filosofía bajo la tónica del pesimismo, pero no fue así como terminó sus días, cual podemos apreciar en las líneas antes descritas, ya que intentó una defensa de la vida y de la dignidad de estos seres desprotegidos frente al abuso y la maldad humana. Este apartado se cerrará con unas palabras que al parecer el filósofo recitó durante las noches en los últimos años de su vida: “*Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores*”.¹¹³

¹¹⁰ La primera se creó en Inglaterra en 1824, y fue la Sociedad para la Prevención a la Crueldad hacia los Animales. En otros países, como Estados Unidos de Norteamérica, estos grupos aparecieron hasta 1866, 6 años después de la muerte del pensador. En su país natal, Alemania, en 2002 los animales fueron observados como objeto de la protección del Estado y actualmente Suiza los contempla como “seres” en su constitución.

¹¹¹ En 1781, en Inglaterra. En 1822, la Ley de Richard Martin trató de prevenir la crueldad hacia el ganado, logrando que el golpear o maltratar a caballos, ovejas y ganado fuera un delito, lo cual también sucedió en Inglaterra.

¹¹² *El origen de las especies* fue una obra publicada en noviembre de 1859, meses antes de la muerte del filósofo, acontecida en septiembre de 1860. “Darwin publicó *El origen de las especies* en noviembre de 1859. Schopenhauer leyó una reseña en la prensa, pero murió al año siguiente. Darwin sí leyó la obra del filósofo, por supuesto, y sabemos que tomó buena nota de algunas de sus ideas. Tuvo a su disposición tres ediciones de *El mundo como voluntad y representación*: 1818, 1844 y 1859. Las ideas de Darwin acerca de que los recién nacidos vienen con «abundante equipamiento para solventar problemas» estaba ya en Schopenhauer y sería desarrollada y ampliada en nuestros días por la neuropsicología mediante propuestas como la «teoría de la mente».” Federico Soria Estevan, loc. cit., p. 12.

¹¹³ *DP*, p. 281.

3.3. Otras denuncias

¿Se esperaría la denuncia de un abuso de parte de un pesimista? No, ciertamente. Aquella en que develó el infierno del reino *animalia* tuvo tanta trascendencia que, en pleno siglo XXI, la defensa de los animales es una lucha que se ha estado llevando a cabo en el plano social y legal, aunque, desafortunadamente, no es mencionado el nombre de este filósofo, a pesar de que algunos argumentos importantes de los esgrimidos en la lucha provienen de él, tal como se especificó en el apartado anterior. Además de esta sentida queja hacia el maltrato animal, también realizó un par más, pero no fueron tan importantes ni completas como la primera.

a) Crítica al racismo y a la discriminación

¿Cómo sostener la inferioridad de una raza frente a otras, si en realidad solo hay una que se ha modificado por las circunstancias del entorno? ¿Se puede sostener la creencia en tal inferioridad cuando la “raza” que se somete es la “originaria” y de la que se derivaron las otras? En *Sobre la filosofía y la ciencia de la naturaleza*, en *PP II*, Arthur Schopenhauer hizo manifiesto el cosmopolitismo estoico que profesaba, dado que apoyaba la idea de que el individuo no pertenecía a una nación, sino al mundo entero. Además, basándose en el conocimiento que tenía de la ciencia, no creía en la superioridad de la raza blanca ni tampoco que fuera distinta de las otras –supuestamente- existentes. Pensaba, más bien, que el color claro de la piel de algunos europeos se debía a que el hombre se había alejado de su medio original, que era el cálido. Así entonces, el hablar de diferencias “raciales” no tenía sentido, puesto que se debía a elementos del azar, casuales, inesenciales. Así expresó:

Pero en las zonas cálidas el hombre es negro o, al menos, moreno. Así que ese es, sin diferencia de razas, el color verdadero, natural y peculiar del género humano, y nunca ha habido por naturaleza una raza blanca; de hecho, hablar de ella y clasificar a los hombres ingenuamente en blancos, amarillos y negros, como aún se hace en todos los libros, da muestra de la mayor parcialidad y falta de reflexión.¹¹⁴

¹¹⁴ § 92, *PP II*; vid. Nota 74. El talento no dependía de la nacionalidad.

Las actitudes y aptitudes como tales, creía el agermano, no se podían atribuir a una “raza”, pues era factible percibir caracteres de todo tipo en una misma nación; individuos excepcionales como el genio, el santo o el asceta no serían exclusivos de un linaje, sino que podrían, esporádicamente, brotar en cualquier parte de la tierra, sin importar el credo o las condiciones sociales, culturales y económicas que se tuvieran. A este respecto, no ahondó más.

b) Repudio de la esclavitud

Luego de aceptar que como tal no había “razas” sino solo una que se modificó por las circunstancias del ambiente, Schopenhauer no vio ningún sentido a que se tratara a grupos enteros como “inferiores”, solo por el hecho de pertenecer a un determinado grupo, puesto que las diferencias que “garantizan” tal desigualdad solo eran un producto del azar. Por ello, en su artículo *Sobre la ética*, el alemán repudió la esclavitud, pero sobre todo, expresó su indignación por el esclavismo africano, especialmente el que se dio en las colonias norteamericanas, a las que consideraba “lacra de toda la humanidad”.¹¹⁵ Se percató de que los africanos eran tratados con dureza y crueldad, de manera injusta y violenta, un trato a través del cual se manifestaba la crueldad y la inflexibilidad de la especie humana hacia sus propios congéneres. A este respecto tampoco desarrolló más.

¹¹⁵ § 114, *PP II*. Parte de su animadversión hacia los Estados Unidos de Norteamérica se debió a que su herencia paterna se puso en peligro y perdió buena parte de ella en una inversión que realizó cuando, aconsejado por su amigo, el barón Heinrich von Lowtzow, invirtió gran parte de su capital, proveniente de su herencia paterna en minas mexicanas, luego de haberse salvado de la ruina a causa de que la firma Muhl que administraba su capital, quebró. Cfr. Moreno Claros, *una biografía...*, p. 293. El negocio en las minas prometía grandes ganancias, pero lo invertido lo perdió todo, gracias a los conflictos tenidos entre México y Estados Unidos en 1826, tiempo en que los mexicanos luchaban por crear una nación libre e independiente. En 1825 Poinsett se convirtió en ministro plenipotenciario de EUA, y su intervención causó muchos conflictos entre ambas naciones, hasta que fuera removido por Andrew Jackson en 1830.

c) Revelación de la causa de la pobreza y la esclavitud

En esta problemática vienen haciendo eco los prejuicios de la inferioridad de las “razas”. Creyó que la esclavitud y la pobreza eran dos caras de la misma cosa. En su escrito *Sobre la doctrina del derecho y la política, en PP II*, Schopenhauer explicó que estos fenómenos tenían cabida y se generaban al momento en que las fuerzas de un hombre ya no le benefician a él para generar su sustento. Era debido al abuso de la raza “superior” que algunos hombres eran sobrecargados de trabajo en beneficio unos cuantos, y esos otros, pocos en realidad, dejaban de lado el trabajo físico y no generaban su propia manutención. La consecuencia era que aquellos explotados cuyo trabajo ya no les pertenecía, no eran capaces de satisfacer sus propias necesidades, por lo cual, de la esclavitud se generaba la pobreza. Schopenhauer creía que la naturaleza había dotado al hombre de las fuerzas necesarias y suficientes para que sacara su sustento de la tierra, pero al ser alguien distinto el beneficiario de ese trabajo y realizar lo mismo no con un individuo sino con grandes cantidades de ellos, la situación prevaleciente produjo una sociedad desigual, como lo fue gracias al esclavismo. Gracias a esta situación fue posible la producción de objetos de lujo, tales como la seda, el vino, el tabaco, el lúpulo, los espárragos y otros.¹¹⁶ Estos bienes eran superfluos, puesto que no eran necesarios para la vida, sino que más bien aparecían como la causa de la miseria de los pobres, tal como en la actualidad lo son el coltán o los diamantes. De esta forma, gran parte de lo necesario para la sobrevivencia se veía dejada de lado para producir lo “prescindible” para unos cuantos.

La sociedad así desarrollada era antinatural. Producía miseria, travesías en las que morían muchos “anónimos”. En esta los intereses comerciales dirigían el desarrollo, había guerras sin sentido para garantizar el lujo, el cual ni siquiera podía dar plenitud a la existencia de los consumidores.¹¹⁷ Gracias a la situación de desigualdad que se generó, mientras una gran cantidad de personas se dedicaba al “duro trabajo corporal”, otros poseían el suficiente tiempo libre para optar por el ocio y producir las artes y las ciencias, que eran hijas del ocio

¹¹⁶ § 125, *PP II*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 262.

y del lujo.²³¹¹⁸ Si bien no lo mencionó abiertamente, Schopenhauer hizo alusión al periodo del descubrimiento de América y de la aparición del mercantilismo e inicios del capitalismo.

A partir de los datos anteriores podríamos visualizar que el pensador no estaría de acuerdo, es más, se horrorizaría con varios de los eventos ocurridos durante el siglo XX y lo que va del XXI. En tal contaríamos las dos guerras mundiales y el mismo holocausto judío. De hecho Schopenhauer como tal, no era antisemita, lo cual se puede probar por el hecho de que tuvo una amistad muy cercana con un judío,¹¹⁹ al igual profesaba respeto a Spinoza considerándolo como uno de los pocos filósofos verdaderos,¹²⁰ además de que había afirmado que no concebía el hecho de que una de las culturas más influyentes y conocidas a nivel mundial, como la hebrea, fuera despreciada en Europa. Ciertamente manifestaba su rechazo al judaísmo como religión, pero no a los a los judíos como particulares. Muy injusto es, respecto a este punto, que haya quien considere a Arthur Schopenhauer como el causante del surgimiento del nacional socialismo en la Alemania del siglo XX, como el filósofo mexicano Jorge Portilla.

Los ejemplos anteriores pretendieron mostrar que este “pesimista” también sentía preocupaciones por los otros. Su visión, sí trágica pero no pesimista al final, estuvo permeada de su agrio carácter, el que al parecer también se mejoraba a veces, más cuando recibía las atrasadas alabanzas que le llegaron después de la publicación de *Parerga y Paralipómena*. Era malhumorado y nunca lo ocultó, pero ¿siempre pesimista?

Schopenhauer nunca negó su postura negativa y cruda de la existencia, pero, si atendemos a la realidad, verla de otra manera sería no solo ilusa, sino irresponsable. Si partimos del contexto influido por la Ilustración y en aquel afán de ver el progreso del hombre y enfatizar sus conquistas sobre el mundo, ciertamente que el panorama mostrado por el maestro de Danzig lucía lúgubre. Si comparáramos el contexto de Schopenhauer con el nuestro en

¹¹⁸ Ibid., pp. 263-264.

¹¹⁹ En 1814 Arthur invitó a casa de su madre Johanna a un muchacho de nombre Josef Gans, compañero de sus estudios en Berlín; era judío y de familia humilde, por lo cual Arthur le cubrió en esa instancia todos los gastos, entre ellos ropa y dinero para gastar, a cambio de lo que recibía adulaciones y quien lo secundara en sus opiniones. Schopenhauer mandó que se trasladara su biblioteca personal de Berlín a Dresde. Su amigo Gans se encargó de esta tarea. Moreno Claros, *Una biografía...*, p. 190, 214, 215.

¹²⁰ AC, § 25, p. 78.

México, siglo XXI, no podríamos sino darle la razón y llamarle “realista”, no en sentido epistemológico, sino como calificativo de que ve las cosas sin buscar disfraces o eufemismos, puesto que describía de forma más “objetiva” lo que veía, lo que estaba ante sus ojos: un abuso es un abuso, aunque lo cometa la persona más refinada del mundo; sufrimiento es sufrimiento, aunque mediado por conceptos y se diera entre los más elevados refinamientos.

Por otro lado, es bien sabido su rechazo al optimismo. Se manifestó abiertamente contra la postura de Leibniz, a pesar de que lo consideraba un “verdadero filósofo”, y le parecía risible su afirmación de que este mundo era el mejor posible. Bien ya lo mencionaba al referir que se habría de preguntar al animal que estaba siendo devorado si su placer era el mismo que el del devorador. En apariencia estas posturas extremas, contradictorias e irreconciliables, no hallarían ningún punto de encuentro en nuestro pensador, pero lo cierto es que, en realidad, Schopenhauer no era tan pesimista como creía ser. Entendamos esta afirmación con las siguientes reservas: si bien nunca negó ni dejó de lado la concepción del mundo como un lugar de sufrimientos, no todos ellos tenían que ser funestos, puesto que cada cual nacía con su destino marcado y había algunos cuantos que sí podían disfrutar de una vida sin tantas tribulaciones, en el amplio sentido que daba a la palabra dolor y a sus manifestaciones, como vimos en el capítulo 1. Del dolor, también se podían extraer cosas buenas, como enseñanzas para la vida, entre estas, una visión más objetiva de la realidad, conocimiento de los propios límites, además de ser un purificador de la vida. Entonces, reiterando, además de no haber abandonado el tema del dolor, lo convirtió en la base de la eudemonología, aunque no por ello se puede afirmar de manera categórica que era pesimista, y su eudemonología es la muestra de ello.

Como se espera se hay podido observar, Schopenhauer percibía a la vida como un gran reto. Esta conllevaba una serie de duras y dolorosas pruebas que producirían al sujeto un inconmensurable dolor, pese a lo cual, también poseía un lado amable, de deleite, como era el compartir la amistad y convivir con otros seres a través del lazo de la conmiseración. Con lo antes expuesto se quiso mostrar que, en realidad, Arthur Schopenhauer no fue tan pesimista como él mismo se quiso hacer ver, mucho menos como una larga tradición lo ha dado a conocer.

Cap. 4: El caleidoscopio de Arthur Schopenhauer

En este apartado analizaremos algunas implicaciones fundamentales de esa postura denominada eudemonología. ¿Hasta qué punto se separó esta otra doctrina del pesimismo del autor? ¿Quiénes fueron sus principales influencias? ¿Con qué otras doctrinas podrían confundirse? ¿Qué características revestiría en lo práctico esta ideología? ¿Por qué el valor de la prudencia jugaría un papel central en esta propuesta? ¿Qué significa en términos claros y precisos que Arthur Schopenhauer haya sido eudemonologista? Estas son las principales interrogantes que intentarán resolverse en la última sección de este trabajo.

4.1. Eudemonología, la *via prudentiae*

El carnicero M. que era grandote y corpulento, paseaba una hermosa mañana junto a su hijo y un gran perrazo por el muelle del Meno. Llegando a la casa del filósofo, al perrito faldero de Schopenhauer, del que todo el mundo sabía que su amo lo insultaba llamándolo “hombre” cuando había hecho algo malo (el perro, claro), le dio por atacar al can del carnicero. Este se encaró también contra el faldero y pronto lo tuvo debajo de él. En esto, salió Schopenhauer de su casa, en camión, con el pelo revuelto, con intenciones de apalearlo con su bastón al perro del carnicero. Pero esta operación fue impedida al punto por el gordo carnicero, que le gritó al filósofo: “¡Vuélvete ahora mismo a tu casa, loco!” Schopenhauer miró por un instante al robusto carnicero y vio su mandil de faena manchado de sangre. Y entonces se dio cuenta de que toda su filosofía nada podía contra puños semejantes; así que se dio media vuelta sin ocuparse de su faldero”.²⁴

Schopenhauer partió de una realidad tan cotidiana, objetiva e incontrovertible, que marcó la distinción esencial entre la eudemonía y la eudemonología. Esto fue que las cosas y situaciones que ocurrían no siempre obedecían a nuestros deseos, solo ocurrían y ya, sin importar muchas veces la calidad moral del individuo. Por ello, la ruptura se dio cuando el alemán estableció que la práctica de la virtud no garantizaba la felicidad, esto es, que la buena conducta y la observancia de las leyes no llevaban de la mano el acceso a la felicidad, sino que el gozar o no de ella dependía de otros factores que no estaban y no dependían ni del todo ni directamente del individuo, pero que este tenía, en compensación, la manera de lidiar con ello según la actitud que se asumiera ante las circunstancias de la vida. Como ya se

²⁴ Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 178.

mencionó en el capítulo II, el maestro de Danzig concebía el destino como omnipotente, mientras pensaba al hombre como impotente.²

Schopenhauer sí estaba de acuerdo en que la captación e interpretación de lo que ocurre, los “hechos”, la representación, dependía del sujeto, de su concepción de la vida, pero como tal, no el acontecer del mundo. La diferencia y separación esencial entre la eudemonía y la eudemonología radica en que la primera concibe que las acciones humanas, inclinadas hacia los valores y el bien, deberían granjear al individuo una vida buena y feliz como resultado, así que del individuo dependería su bienestar o malestar en el mundo. La eudemonología, de manera distinta, no vio relación directa entre la buena conducta, acompañada de la práctica de valores y una vida feliz, puesto que el mundo enseñaba que podía haber personas honestas, bondadosas y que no causaban daño al prójimo, pero que sufrían las más atroces injusticias, mientras que había personas sin pizca de virtud, no necesariamente criminales, que vivían sin preocupaciones e incluso en la abundancia y hasta en la impunidad. Las buenas acciones y la práctica de la virtud de un individuo no garantizarían en lo más mínimo que el mundo fuera recíproco.³ Debido a ello, la ética que este autor propuso no podía ser en ningún sentido restrictiva o normativa, sino que supondría una sugerencia para la salvaguarda del individuo respecto de los golpes de la vida, esquivarlos, para llegar a la meta, esto es, el final de la vida, lo más completo posible. Por esto, la eudemonología iba de la mano con un valor que no garantizaba tanto la virtud sino la seguridad: la prudencia.

Dado el foco de atención que puso Schopenhauer, muchos de los valores previamente planteados por otras doctrinas dejaron de tener sentido. Lo mismo ocurrió con las referencias de ‘bien’ y ‘mal’. Lo importante era llegar al final y lograr el reto. Fue así que muchas cosas se “reajustaron”, alcanzando la esfera de lo político, como el “derecho a coaccionar” al otro si quisiera causar un daño e injusticia a otra persona, al negar o tratar de reprimir otra voluntad. De la misma manera, el germano no veía mal el uso de la fuerza o la astucia contra

² Sobre la aparente intencionalidad..., *PP I*, p. 232.

³ “Aquella sentencia (...) según la cual somos culpables al menos en alguna medida de todas las desgracias que nos afectan, no es incondicionalmente y en todos los casos verdadera, pero sí en gran medida y la mayor parte de las veces”, *PP I*, p. 448.

el otro, lo que podía incluir el uso de la mentira, mientras fuera para protegerse de una injusticia; sería como un derecho, a fin de salvaguardar la integridad:

Quien asegura a un bandolero que le registra que no guarda nada en sus bolsillos, procede justamente, así como el que consigue atraer a un ladrón que se introduce furtivamente en su casa, a la cueva y encerrarle en ella. Un hombre secuestrado por bandidos, como los piratas berberiscos, por ejemplo, tiene el derecho para librarse de su poder, de matarlos, ya que no cara a cara, a traición. De aquí también que una promesa arrancada por la fuerza no obligue a quien la hizo, porque si la víctima tiene el derecho de librarse de sus opresores matándolos, con mayor razón tendrá el de engañarlos.⁴

Schopenhauer hizo una referencia velada a Hobbes al plasmar las ideas anteriores. Afirmó que el inglés había mencionado que lo justo y lo injusto eran algo convencional, fijado de manera arbitraria y no existían fuera de la ley positiva.⁵ A este respecto, el alemán hizo una apreciación interesante y fue que el derecho era, primero, un capítulo de la moral, y en segundo lugar, remitía a lo que se hacía, no a lo que se sufría, por lo cual el padecer una injusticia resultaba un mero accidente.⁶ Desde esta perspectiva, consideraba nuestro pensador, no se reparaba en que las injusticias conllevaban el sufrimiento del otro, al cual llegaba a causársele dolor.⁷ Llegamos a un punto que es nodal para la eudemonología: guardarse de los vaivenes de la existencia. Si el mundo en realidad se mostraba caótico, ¿por qué habrían de aplicarse reglas –peor aún, rígidas- para comportarse en el mundo? El único valor real, útil para garantizar la existencia era precisamente la prudencia. Como ya se mencionó previamente, la vida era semejante a una carrera de obstáculos, de ahí que fuera tan importante el saber mantenerse a salvo. Recordemos que, de igual manera, Schopenhauer asumió al sabio no como aquel que había captado la “verdad objetiva” de las cosas, sino como el que sabía repeler los infortunios de la existencia. De ahí que hablar de virtud cuando el “bueno” sufre, o mencionar la “justicia” cuando el menesteroso no siempre recibe ayuda ni compasión, resultara un sinsentido. A pesar de que se podían extraer variados valores de la eudemonología, no eran estos los que importaban al alemán, sino solo uno: la prudencia. “El mundo está mudo. Schopenhauer ya no espera nada en materia de explicación del ser, ni de los filósofos ni de los científicos. Todo intento de explicación metafísica zozobra a su juicio en el dominio de la ilusión. (...) Está claro que nunca comprenderemos la naturaleza

⁴ *MVR I*, § LXII.

⁵ *Ibidem*, p. 401-402.

⁶ *Idem*.

⁷ *Ibidem*, p. 344.

de las fuerzas que reinan el mundo.”⁸ De aquí que Georg Simmel se percatara de que para Schopenhauer los valores éticos fueran considerados como medios y fines relativos,⁹ y no como absolutos, sobre todo aquellos que marcaban los extremos del placer y del dolor. Debemos enfatizar precisamente que la prudencia era el principal a aplicar en su la propuesta ética madura de Schopenhauer.

Trataremos ahora del valor recién aludido. Por un lado, es sabido que los griegos fueron los primeros en teorizar sobre el tópico que ahora tratamos. Por otro lado, también es conocido que nuestro autor tuvo gran afición y conocimiento de los autores clásicos. En base a lo anterior, podemos afirmar que este concepto, al igual que su postura eudemonológica, tiene raíces grecolatinas, no hinduistas ni budistas. De la tradición helena nos llega el vocablo φρόνησις.¹⁰ La frónesis pasa al español como *templanza o prudencia*. En el libro IV de *La República*, Platón habló de ella. Ahí, la definió como un tipo de concordancia o armonía entre lo superior y lo inferior. Además, agregó que convenía adquirirla desde la infancia y evitar la imitación de las palabras y actos de los locos, dementes y malos. Esta no era compatible con el placer ni con el exceso.¹¹ Después, Aristóteles la aludió como una de las virtudes por las que el alma alcanzaba la verdad. La pensaba como la deliberación acertada sobre lo bueno y provechoso para un agente en vistas a un bien general; era, por tanto, el buen cálculo de lo conveniente, la deliberación, un “hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas o malas para el hombre”.¹² El Estagirita concebía a la prudencia como una virtud práctica con variadas aplicaciones, desde lo personal, pasando por lo político, hasta lo económico y judicial. La pensaba como imperativa en tanto que ella era capaz de determinar lo que debía o no hacerse, dado que proporcionaba medios para la vida práctica.¹³

⁸ Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer...*, p. 70.

⁹ Simmel, loc. cit, pp. 133-134.

¹⁰ “La σωφροσύνη, que en Cicerón se traduce por temperantia y en nuestra lengua por “templanza”, es una expresión imprecisa y equívoca con la que se pueden entender muy diversas cosas –como sensatez, sobriedad, no desanimarse; probablemente viene de σῶον ἔχειν τὸ φρονεῖν[mantener el juicio incólume] o, como afirma el escritor Hieracas en Stobeo, Florilegio, cap. 5, §60: ταύτην τὴν ἀρετὴν σωφροσύνην νέκάλεσαν, σωτηρία νοῦσαν φρονήσεως [se llamó a esa virtud σωφροσύνη porque consistía en conservar la cordura (φρονήσις)], *PP II*, pp. 223-224.

¹¹ Platón, *La República*, México, UNAM, 2011, pp. 89, 90, 99, 136.

¹² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, México, UNAM, 2012, p. 138.

¹³ *Ibidem*, pp. 136, 139, 142, 145, 148.

Asimismo, Séneca también le proporcionó al germano material de reflexión. Como tal, el hispano no dio una definición, sino que la ilustró con muchos ejemplos, entre los cuales se encuentran: no desperdiciar el tiempo, no abandonar lo que ya es nuestro, vivir a conciencia, además de aprovechar el presente y disponer el futuro; de igual manera, no dejar la vida a la fortuna, buscar la tranquilidad, la importancia de la templanza en el vivir, darle a cada cosa el lugar que le corresponde, practicar la mesura corporal y la continencia, mitigar la ira, analizar las ventajas de la pobreza y alcanzar la riqueza de nosotros mismos. No olvidó mencionar la relevancia de la razón como medio de defensa ante los acontecimientos imprevistos, puesto que poseía eficacia para atravesar riesgos y peligros.¹⁴ He aquí 3 grandes influencias, aunque no las únicas, que recibió nuestro autor: Platón, Aristóteles y Séneca. Schopenhauer hizo de la prudencia el centro de su eudemonología, lo cual quedó de manifiesto en su célebre escrito, *Aforismen zur Lebensweisheit, Aforismos sobre la sabiduría de la vida, en Parerga y Paralipómena I*, trabajo que también se ha traducido como *El arte del buen vivir*. La prudencia era el medio más eficaz de prevenir el sufrimiento.

Schopenhauer concibió a la prudencia como una sabiduría práctica. Esto querría decir, de entrada, que el título del texto arriba mencionado bien podría replicarse como *Aforismos sobre la prudencia en la vida*, pues es una loa a dicho valor. La pensó como una cualidad reflexiva, un tipo de sabiduría mundana, a la cual aludió en el término germano *klugheit*, que equivale en español a los términos ‘inteligencia’, o ‘sensatez’. Se hablaría entonces de que la prudencia consistía en andar con cuidado por el mundo, y la prudencia conllevaría cautela y moderación. De aquí que la propuesta del alemán fuera la recomendación de una serie de conductas en vistas a salvaguardar la existencia, e incluso aconsejaba no seguir reglas fijas, sino poner cuidado, atención a los hechos y actuar en consecuencia. Por ello quizás, de igual manera, que gustase del *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián, dado que aplicaba las ideas previamente mencionadas, al grado que lo tradujo del español al alemán, además de que escribió sus notas personales relativas al tema a la misma manera del libro del fraile, las cuales serían publicadas póstumamente como *El arte de ser feliz, explicado en 50 reglas para la vida*. He aquí una 4ª. gran influencia para nuestro autor. Existen estudios que han revelado la influencia de Gracián sobre Schopenhauer; aludiremos a dos de ellos.

¹⁴ Séneca, op. cit., pp. 125, 126, 128, 133, 134, 135, 136, 177, 178, 232, 233.

Uno de ellos fue el que realizó Elena Cantarino. En su trabajo expuso la perspectiva desde la que Gracián había tratado a la prudencia. La estableció como una disposición racional, una sabiduría práctica encaminada a la búsqueda de bienes humanos que fueran buenos para el hombre, quien estaba inmerso en lo contingente. Era un saber oportuno y eficaz en el que se integraban el pensar y el saber hacer. A pesar de que este concepto seguía poseyendo tintes del orden de lo teórico y lo contemplativo, con Gracián la prudencia pasó a ser considerada como una virtud práctica que se refería como algo realizable y operable y cuya misión era dirigir la conducta. “La prudencia es la razón natural de aplicación concreta y práctica a la experiencia de la realidad. Debido a esto, es el arma más eficaz para triunfar en el mundo.” En su trabajo, Cantarino hizo referencia a Aranguren, quien había especificado que Gracián había sido era el artífice de la deformación moderna de esta virtud, puesto que la había transformado en prudencia de la carne y la había hecho mundana.

En este estudio Cantarino explicó que el fraile español sostenía que se debía vivir la ocasión, puesto que las reglas debían adaptarse al caso y las circunstancias. Por ello, se había de percibir el momento fugaz con que se aparecía la realidad, se debían emplear los saberes y poner atención a que las cosas salieran bien. Propuso el uso de la discreción, el genio y el ingenio. Los temas que trató fueron: el autoconocimiento, ejercitarse en el dominio de sí, no desesperarse, tener cierto grado de sabiduría “cortesana” y buena conversación; ser erudito, ecuánime, buen entendedor, realizar buenas elecciones, no buscar el complacer a otros; descifrar las intenciones y fines, no presumir, ser inteligente y diligente, practicar la entereza, repartir la vida conforme a las edades de la vida. Planteó también ciertos consejos “maquiavélicos”, catalogados como “tretas y contratretas”, “aciertos del vivir” o “platos prudenciales”, cuales fueron: 1.-actividad de la existencia, la vida es milicia, 2.-la constatación de que las cosas no son lo que parecen, 3.-la realización de la operación, es decir, procurarse los medios humanos o divinos para salir avante de las situaciones que se presentaren. El arte de la prudencia de Gracián estaba enfocado tanto a ajustarse a la ocasión del estado, o en el ámbito de la política, como en el individual.¹⁵

¹⁵ Cantarino, Elena, *Gracián y el Oráculo Manual: de los medios del arte de la prudencia y la ocasión*, Eikasía. *Revista de filosofía*, año V, no. 37, marzo, 2011, pp. 151, 153, 154, 155, 158, 159, 162, 166.

Otro estudio fue el de Juan David Mateu Alonso. Explicó que Baltazar Gracián había influido a Schopenhauer en el tema de la felicidad humana y la vida social, justo en el momento en que *Aforismos* tomaba forma. “Los *Aforismos*, aunque publicados en 1851, venían elaborándose por parte de Schopenhauer al menos desde 1814, en unos esbozos coetáneos de las reflexiones que luego confirmarían su primera y principal obra, *El mundo como voluntad y representación*.”¹⁶

El arte de la prudencia o *Weltklugheit*, inteligencia o astucia mundana, adquirió en Gracián un valor pragmático, casi utilitarista. La prudencia, por tanto, fue vista más como un instrumento para conseguir un objetivo pragmático y lograr la propia dicha, que una excelencia característica de la virtud: “La prudencia es un arte, no un saber o ciencia, y por ellos se trata de una cuestión aproximativa y probable.”¹⁷ Se le relacionó a la *sindéresis*, buen sentido o buen juicio. La postura de Gracián no fue ascética, puesto que había querido lograr el dominio de las pasiones, no su erradicación. Si se pone algo de cuidado, se verá la diferencia entre la ética de la negación y la contenida en los *Aforismos*, puesto que, en esta parte de su filosofía, Arthur Schopenhauer no trató ni del ascetismo no de la compasión, sino que precisamente se enfocó en un aspecto más mundano, como el que había tomado Gracián en sus escritos. En el caso de Schopenhauer, la *Weltklugheit* era mayor en los individuos menos dotados de habilidades espirituales, es decir, que no tuvieran cabida en las clasificaciones de genio, santo o asceta, esto es, las personas comunes. Visto en proporciones numéricas, sería más fácil encontrar personas “prudentes” que santos, ascetas o genios; si volteamos a la realidad, el mundo no desdice este punto. A la par, indicó Mateu Alonso, era factible identificar puntos en los que coincidieron tanto Schopenhauer como Gracián, entre ellos, 1.-la gran *sindéresis*, o el buen juicio y el arte de la prudencia, 2.-el dominio de sí o autarquía, 3.-la crítica a Maquiavelo, y 4.-la cuestión ontológica.¹⁸

Amplíemos un poco más la información sobre las coincidencias, retomando puntos que Mateu Alonso da por sabidos. En la primera estaría ubicado el hecho de que, frente a las circunstancias, la aplicación de valores absolutos no tendría sentido, por ello habría que

¹⁶ Mateu Alonso, Juan David, *Schopenhauer y Gracián: Arte de prudencia y sabiduría mundana*, Doxa. Series filosóficas, no. 32, 2013, Madrid, UNED, p.67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 68, 69, 70, 75.

ajustarse más a solucionar una problemática del momento para salir adelante, que preocuparse por tomar en consideración los polos de “bueno” o “malo” que dictara la sociedad. La segunda, Gracián sugería aparentar dominio, mantenerse en control en el trato con los demás, y por ellos hizo la sugerencia de ocultar las emociones y no dejarse sobrepasar por ellas, tema que, más debido a la continencia de la propia vida del individuo, era visto como una manera de no exhibir el lado frágil del sujeto para no dar oportunidad a que los otros pudieran atacarlo. En la tercera, ambos realizaron una severa crítica a Maquiavelo, dada su sugerencia de mantener el poder a toda costa y avasallar a los otros. Curiosamente en este punto, Mateu Alonso comentó que Gracián sería un antimachiavelista muy maquiavélico, pues sus propuestas no fueron precisamente hacia la bondad ni el amor al prójimo y hasta recomendaba tratar de engañar al otro. En cuanto a este punto, Schopenhauer lo haría explícito al mencionar los dos polos que no deseaba fuesen tocados en su eudemonología: uno, la renuncia al “yo” del estoicismo; el otro, el maquiavelismo, idea que se toca más adelante. La cuarta coincidencia refleja la percepción negativa que ambos poseían del género humano, el cual, quizás, haya sido el “pegamento” que permitió que Gracián fuera tan agradable a los ojos del alemán, pues compartía una visión pesimista respecto de los hombres. Mateu Alonso especificó que, en el periodo del fraile, el barroco, se practicaba el pesimismo antropológico.¹⁹ Sin embargo, hay que hacer notar, llegaría un momento en que el maestro de Danzig recomendaría paciencia, consideración y comprensión hacia los hombres en general, pues todos, incluido él, tenían algo de pecadores, imperfectos y malvados, aunque también un poco de lo opuesto. Esta idea también será retomada en apartados posteriores. En el caso de ambos, una quinta coincidencia que no había sido anotada por Mateu Alonso fue la influencia que recibieron -o se dejaron allegar- del estoico Séneca.²⁰

Otros dos puntos que Mateu Alonso abordó y que son ilustrativos para nuestro trabajo son los siguientes:

1.-Arthur Schopenhauer también tuvo contacto con el moralismo moderno a través de ensayos, aforismos, fábulas, tratados y otros géneros de vocación sapiencial (máximas, anécdotas...) que abordaban temas morales con una óptica mundana, según los criterios y

¹⁹ *Ib.*, p. 83.

²⁰ *Ib.*, p. 76.

formas de los siglos XVI y XVII, en personajes como Montaigne, La Bruyère, Gracián, La Rochefoucauld y Chamfort.²¹ Con este dato podemos explicarnos el porqué del estilo adoptado en los *Aforismos*, el cual no se parecía al habitual estilo germano del siglo XIX. La tradición prudencial del moralismo fue una reflexión mundana sobre la vida cotidiana, mediante la cual se vio que la filosofía podía gozar del aprecio del público al tratar con conceptos e ideas de gran impacto, además de que se vio que se podían abordar cuestiones cotidianas y concretas de manera crítica, enriquecedora y reflexiva y que no por ello perdía su dignidad; mostraba su relevancia al abordar cuestiones mundanas como la fama, el honor, el ingenio, el amor, etc.²² Este último aspecto adquiriría una relevancia especial tanto en la escritura como temática de *Parerga y Paralipómena*.

2.-Nietzsche ya había señalado la independencia de la eudemonología de la teoría metafísica de Schopenhauer: “Así, la teoría sobre la sabiduría de la vida no sólo no supondría un anexo a su metafísica, sino que podría considerarse el germen a partir del cual se desarrolla el resto de su pensamiento.”²³ Este punto es de mucha relevancia para este trabajo, puesto que se ha querido sostener, el propósito fundamental de este escrito, es mostrar que existe Otro Schopenhauer, el eudemonologista, el cual habría absorbido e integrado al pesimista.

Regresando a nuestro tema: sin hacerlo explícito, Schopenhauer dedicó parte de la eudemonología a elogiar la prudencia, entendida como aquella guía que podría hacer posible el hecho de completar el ciclo pleno de la representación. Parecería, no obstante, el peor individuo para hablar de dicho valor, aunque valga señalarse que tomaba sus precauciones, como la consulta hecha a Frauenstädt, quien era abogado, sobre las repercusiones legales de sus afrentas contra otros pensadores, lo que ya fue mencionado en el capítulo I.

Si nos remitimos al inicio de este apartado, rememoraremos que las referencias de bien y mal se diluyen. La prudencia fue establecida como punto de referencia en un contexto de la búsqueda de seguridad en la vida, pero no remitida o contenida dentro de los convencionalismos de “moral” e “inmoral”.

²¹ *Ib.*, p. 83

²² *Idem.*

²³ *Ibidem*, pp. 84, 85.

a) Las reglas de prudencia para sobrevivir en la representación

Parerga y Paralipómena, precisamente el libro en que describía la locura de perseguir la fama, lo hizo famoso. En esta última obra, suavizaba su pesimismo, detenía el fluir de sus lamentaciones y ofrecía consejos sabios acerca de cómo vivir. Aunque nunca renunció a su idea de que la vida es sólo “una capa mohosa sobre la faz de la tierra” y “un episodio fútil y perturbador en medio del feliz reposo de la nada”, en *Parerga y Paralipómena* adoptó un punto de vista más pragmático. Dice allí que no tenemos opción, que estamos condenados a vivir y debemos buscar el modo de hacerlo sufriendo lo menos posible. Siempre consideró que la felicidad era un estado negativo: la ausencia de sufrimiento (Schopenhauer admiraba la máxima aristotélica: no es el placer, sino la ausencia de dolor la aspiración de los prudentes).²⁴

Lo que a continuación se remitirá está concentrado en 2 fuentes. La primera es el capítulo V de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida, Parénesis y Máximas, en PP I*. La segunda es *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*.²⁵ Nuestro autor indicó de manera explícita que un plan de vida debería orientarse a evitar el sufrimiento, al cual identificaba específicamente en forma de carencias, enfermedades y necesidades.²⁶

Lo mejor que tiene el mundo que ofrecer es una existencia indolora, tranquila y soportable, y limitamos nuestras pretensiones a esta a fin de lograrlas con mayor seguridad. (...) Conviene reducir las propias pretensiones de placer, posesiones, rangos, 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.²⁷

Ambas obras aludidas tienen el mismo eje rector, y puesto que *El arte de ser feliz* constituía parte de las notas para la redacción de *Parénesis y Máximas*, es de entenderse el parecido. No obstante, en *El arte de ser feliz* Schopenhauer incluyó un señalamiento importante que no está en *Parénesis y Máximas*, el que equivale a los límites entre los que debería oscilar la eudemonología o eudemónica, los cuales no deseaba tocar: un extremo para enfrentar la vida era el estoicismo con sus renunciaciones y vencimiento de sí mismo; el otro, el maquiavelismo, con su uso de los otros como medios para fines personales. Los límites iban pues enfocados al egoísmo, el cual correspondía a un afán natural, inconsciente e incontrolable; uno de los polos iba a la renuncia de este, mientras que el otro apuntaba a su tiránica afirmación. De

²⁴ Yalom, ob. cit., p. 281.

²⁵ Esta última obra no fue una redacción acabada ni publicada. Fueron notas personales que Schopenhauer hacía, ya fuera con vistas a recuperar datos para organizar la información en obras que sí pensaba publicar y producir en ediciones posteriores, o solo datos que quiso resaltar y guardar para su uso personal. En ambos casos, se trataba de agregados hechos a sus obras publicadas, unos, o en sus propios cuadernos de notas, otros, con señalamientos de a qué parte de su obra publicada remitiría. *El arte de ser feliz* fue un trabajo de recopilación realizado por Franco Volpi, quien a partir de las notas personales de Schopenhauer ha reconstruido otros textos del filósofo alemán, como *El arte de envejecer*, o *El arte de conocerse a sí mismo*.

²⁶ *PP I*, p. 443.

²⁷ *Ibidem.*, p. 424.

aquí se puede obtener la interpretación de que, si bien el egoísmo es consustancial a la vida, no sería ni necesario ni plenamente justificable el avasallar sin más a otros individuos, pero tampoco era adecuado el abandonarse uno mismo. De cierta manera, esto sería también la limitación que correspondería a la prudencia y a la eudemonología, las cuales se encontrarían insertas en el egoísmo, al ser manifestaciones del arraigo a la vida y del afán de prolongación y afirmación de la existencia, pero sin permitir que la voluntad de vivir llegara al extremo.

Si bien sería imposible evitar el sufrimiento, sí era posible alcanzar un estado menos doloroso. La vía para conseguirlo sería justamente la eudemonología, a la cual también llamó eudemónica.²⁸

Las Lebensregeln, reglas de la vida, más que normas en el sentido heterónimo y coercitivo de la palabra, fueron sugerencias, recomendaciones al estilo del verbo alemán “sollen”. Para poderlas remitirlas haremos una aclaración pertinente. Schopenhauer clasificó sus sugerencias en 3 rubros (hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el mundo),²⁹ pero en esta ocasión, la referencia se hará mencionando temáticas específicas con la intención de resaltar las modalidades en las que él reparaba como manifestaciones de la prudencia. Debido a que son 2 obras de las cuales se extraen comparativamente referencias, se colocará el número de la lebensregel correspondiente al final de la oración; si pertenece a *Parénesis y Máximas*, de *PP I*, aparecerá entre paréntesis; si es extraída de *El arte de ser feliz*, entre corchetes. Además, tómese en consideración que aquí solo se presentará lo esencial a manera de oración, omitiendo toda la explicación y contexto que el autor proporcionó. He aquí las reglas específicas que sugirió.

b) La felicidad

Desde el capítulo 2 se ha mencionado cómo la concebía. Sí creyó que la felicidad era posible de alcanzar o lograr en este mundo, pero el tema estaba muy lejos de todo optimismo posible, dado que la felicidad eterna, inalterable, invulnerable no era posible; era, planteada de esta

²⁸ *El arte de ser feliz explicado en 50 reglas para la vida*, Barcelona, Herder, 2000, p. 26. En adelante AF.

²⁹ *PP I*, p. 420; AF, pp. 26-27.

manera, solo un espejismo que evadía de la realidad. La felicidad real y alcanzable era lograr una vida tranquila en la que el presente corriera sin arriesgar de más la voluntad encarnada en cada uno, y que esta experimentara el vivir de una manera segura y llevadera. En este contexto, las lebensregeln fueron:

*afirmar la vida [49]³⁰

*buscar la tranquilidad (un presente indoloro, tranquilo y soportable) (1) [22, 24, 36]

*vivir el presente y disfrutarlo con alegría (5) [6]³¹

*limitar las propias pretensiones (6) [8, 26]

*apreciar lo que se tiene (14) [25]

*reforzar y afianzar lo que se es (2) [17, 46, 48, 50]³²

*dominar los propios pensamientos, emociones, apetencias y fantasía (13, 15, 16, 22, 39, 45, 46) [7, 10, 15, 18, 20, 33]

*hacer solo lo que está claramente razonado (18) [31, 37].³³

No debemos olvidar que la percepción que Schopenhauer tuvo de la felicidad fue negativa. Concebida de manera común, se trataría solamente de la satisfacción de un deseo, al cual le seguiría otro y que, tras el cumplimiento del deseo, no solo la calma, sino el mismo placer desaparecería. Muy por el contrario, la plenitud de la felicidad se captaría cuando el dolor

³⁰ "En tanto que se vive, en tanto que es ser humano, se halla sujeto no solo al pecado y a la muerte, sino también a la ilusión, y esta ilusión resulta tan real como la vida (...): sobre ella se asientan todos nuestros deseos y adicciones, los cuales constituyen, a su vez, la expresión de la vida, así como la vida es solo la expresión de la ilusión", *NO*, p. 75. "La existencia es algo que se deja pasar desde lejos: es necesario que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese encima de nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada", Sartre, *La náusea*, México, Tomo, 2014, p. 166.

³¹ "Jamás tuve como hoy la sensación de no tener dimensiones secretas, de estar limitado a mi cuerpo, a los pensamientos ligeros que surgen de él como burbujas. Construyo mis recuerdos con el presente. Me siento desechado, abandonado en el presente. Trato inútilmente de alcanzar el pasado; no puedo escaparme", *ibidem*, p. 44.

³² "Es para maravillarse cómo la individualidad de cada ser humano (es decir, de ese carácter determinado con ese intelecto determinado) se asemeja a un penetrante colorante que tiñe todas las acciones y pensamientos del mismo, hasta los más insignificantes, exactamente de una forma determinada; como consecuencia de ello qué diferente resulta todo el currículum vitae, esto es, la historia exterior e interior de uno con respecto a otro", *AE*, loc. cit, p. 141. "El hombre necesita saber lo que quiere y lo que puede, solo así mostrará el carácter y podrá hacer bien lo que haga", *MVR I*, p. 362; "cuando hayamos conocido dónde termina nuestro poder y dónde empieza nuestra impotencia, desarrollaremos nuestras mejores dotes, aplicándolas y utilizándolas de todas maneras en la dirección más provechosa y necesaria", *ibidem*, p. 362-363.

³³ La razón corrige la parcialidad y disgregación del conocimiento intuitivo; abarca la totalidad de la vida, *MVR II*, p. 187.

apareciera, motivo por el cual Schopenhauer concebía a la felicidad como una ausencia, además de que no era algo que apareciera solo, por sí mismo.³⁴ La felicidad como algo real e inagotable era una falsa esperanza, además, se habría de tomar en consideración que, debido a la manera de captarse, la sensibilidad humana era más receptiva hacia el dolor que hacia la felicidad;³⁵ “porque la voluntad es insaciable y la felicidad es entendida en términos de satisfacción final y duradera, la felicidad es imposible”; “nuestra naturaleza como seres humanos significa que nos estamos esforzando constantemente por satisfacer una corriente interminable de deseos”.³⁶ Este pensador alemán dio a conocer otra perspectiva del concepto de felicidad, el cual se adaptaba a un entorno en el que no había un predominio del bien.

c) La salud

Fue vista como lo primordial para acceder a la felicidad, además de ser concebida como una parte vital de lo que uno era. A diferencia de muchos filósofos, Schopenhauer no infravaloró el cuerpo, sino que dejó bien en claro que las funciones intelectuales y espirituales dependían de forma directa del buen funcionamiento corporal.³⁷ Por ello planteaba tratar bien al cuerpo, alimentarlo adecuadamente, hacer ejercicio, descansar lo suficiente, alejarlo de situaciones dañinas para que estuviera en óptimas condiciones. Por ello, había que:

*cuidarse, descansar y medir esfuerzos (20)³⁸

³⁴ Cfr. Gallegos, op. cit., pp. 5-7.

³⁵ *MVR II*, p. 8.

³⁶ “Because the will is insatiable and happiness is understood in terms of satisfaction, final and lasting happiness is impossible”; “Our nature as human beings means we constantly strive to satisfy an unending stream of desires”, Hassan, Patrick, “Striving as suffering: Schopenhauer’s a priori argument for pessimism”, en http://www.academia.edu/31908065/Striving_as_Suffering_Schopenhauer_A_Priori_Argument_for_Pessimism, consultado el 16 de junio de 2019, p. 5. La traducción es mía.

³⁷ El cerebro es sede de la razón, de la conciencia y la representación. Es una herramienta sumamente desarrollada, pues es el órgano tanto de la representación y de la supervivencia, como mediador y organizador de los impulsos, *PP I*, p. 81; cfr. cap. 20 *MVR II*; era en el cerebro, según la teoría schopenhaueriana, donde se unían la conciencia con la existencia del mundo exterior, esto es, la ideal y lo real. Ambos aspectos tenían su conjunción en el cerebro, a través del intelecto, a la cual consideró una función cerebral, *ibídem*, cap. 1, p. 32.

³⁸ “Durante el sueño, es decir, durante la suspensión de todas las funciones animales, la fuerza vital se dedica de lleno a la vida orgánica y (...) se ocupa (...) de reponer lo desgastado, curar lo dañado y eliminar todos los desórdenes introducidos; por eso el sueño es el tiempo durante el cual la *vis naturae medicatrix* [fuerza curativa de la naturaleza] provoca en todas las enfermedades las crisis curativas en las que gana la victoria definitiva sobre el mal existente”, *PP I*, p. 257.

*evitar los excesos emocionales, físicos e intelectuales [13]³⁹

*propiciar el buen humor o alegría para fortalecer la salud, disfrutar los placeres y luchar contra el dolor [32, 44].

Este es uno de los puntos que hacen resaltar la propuesta del filósofo alemán. Le dio tal peso al cuerpo que su propuesta ha sido clasificada como fisiológica. A diferencia de toda una tradición establecida durante siglos, en la cual la corporalidad había sido rebajada, en la teoría de la voluntad, sin cuerpo no hay nada; sin cuerpo no habría dolor, pero tampoco conocimiento, goce ni salvación, como se mencionó en el número 8, inciso c, del apartado 2.1.

d) Autognosis

De los bienes que poseía la vida humana, para el alemán el más importante era uno mismo. Tomado de Aristóteles, Schopenhauer especificó que los bienes de los cuales los individuos gozaban eran: lo que somos, lo que tenemos y lo que representamos. De estos 3, para la consecución de la felicidad lo más importante fue lo que uno era en sí mismo, y justamente la forma de alcanzar el nivel más elevado en este punto, la personalidad, que al igual que un carácter bien definido, era medio para conocerse a uno mismo.⁴⁰ En el sujeto mismo, pensaba, se encontraba la medida de cuánto era capaz de gozar y sufrir, y el saberlo, esto es, conocer la propia medida, la medida individual de lo que se era y se podíamos ser, permitiría andar con la suficiente cautela por el mundo y sufrir menos. Así, era necesario para acceder a la felicidad:

*saber lo que se quiere (4) [4]⁴¹

*identificar las circunstancias que son propicias a cada cual [3]⁴²

³⁹ Los movimientos voluntarios nos cansan. El cansancio, al igual que el dolor, se asienta en el cerebro, *PP II*, p. 652.

⁴⁰ No olvidemos que esta preocupación también fue iniciada por los griegos y era una exigencia planteada por el ateniense Sócrates.

⁴¹ "El objeto de nuestra satisfacción e insatisfacción con nosotros mismos es aquello que somos", *DP*, p. 304.

⁴² El hombre se conoce por grados y conoce lo que quiere. A cada uno corresponde un ambiente propio, pero es la experiencia la que nos indica lo que queremos y lo que podemos, *MVR I*, § 54-55. "Desde mi juventud mis sueños de felicidad estuvieron asociados a escenas de retraimiento, tranquilidad, soledad y satisfacción conmigo mismo", *AC*, p. 74.

- *fortalecer la propia personalidad [44]
- *reconocer la propia medida de dolor y placer [5, 38, 43]⁴³
- *identificar la propia disposición anímica natural [45]
- *reconocer los propios límites (físicos, morales, intelectuales) (23)
- *basar la conducta personal en uno mismo y su propio carácter (37)
- *propiciar el discernimiento; ser reflexivos y autoevaluarse (8, 37)
- *buscar la soledad para conocerse (9) [12]
- *aprender a través de los otros sobre los propios defectos (31)

Era justo este aspecto la vía de entrada principal para conseguir la felicidad, como se mencionó en el número 5 del inciso b del apartado 2.1.

e) Enseñanzas del mundo

El mundo es lo que es, nosotros somos lo que somos. Al objetivarse la voluntad en el mundo físico, esta dejaba impresa su huella, dando como resultado una pugna constante de voluntades individualizadas, cada una con la única intención de sobrevivir. La naturaleza era cruenta, despiadada, hostil, pero al aparecer la cultura, si bien no dejaba de existir ni estar presente, la pugna se “suavizaba”. La sociabilidad y la socialización suponían en el hombre una “domesticación” de sus instintos vitales, egoístas que se sublimaban bajo las más diversas formas, como la malicia, la hipocresía, la intriga y más. Sin embargo, no todos los individuos tendían al mal, sino que a veces, de manera inexplicable, aparecían esas figuras que lograban someter su voluntad y darle el giro. Pese a que no muchos llegaban a tal nivel, el hombre común se contentaba con sobrevivir, y si quería culminar el reto de la representación, aplicar la prudencia en el mundo era el medio:

- *no esperar la felicidad plena, sino enseñanzas (3)
- *la vida no es inagotable [42]

⁴³ “Todo sufrimiento proviene del desequilibrio entre lo que queremos y esperamos y lo que nos es dado, desequilibrio que evidentemente consiste en el conocimiento y por un conocimiento más exacto puede desaparecer”, *MVR I*, § 16.

- *mantener el ánimo férreo y acorazado frente al destino y los hombres (53)⁴⁴
- *aceptar lo que no podemos cambiar (12) [11, 39, 41]
- *superar obstáculos nos acerca a la felicidad [30]
- *esforzarse y luchar en la vida [30]⁴⁵
- *esperar lo desagradable para sorprendernos con lo agradable [40]
- *comprender las reglas del mundo y ejercitarlas, aprendiendo de los desaciertos (30)
- *no esperar las cosas tal cual las deseamos, pues en el mundo predomina la suerte (48) [23]
- *la vida propia es el resultado tanto de las propias decisiones como de acontecimientos no previstos [34,52]
- *no se debe perder de vista la acción del tiempo en cada uno ni la inconstancia de las cosas (49)
- *el espíritu y el entendimiento no son bien recibidos en la sociedad (34)
- *se debe ocupar el tiempo para no ser avasallados por los enemigos de la vida (el aburrimiento y la necesidad) (17)⁴⁶
- *ser precavidos e indulgentes (21)
- *conocer a las personas tal y como son (29)
- *ser corteses para evitar problemas (36)
- *evitar la animadversión (44)
- *meditar y evaluar posibles peligros (50)
- *serenarse ante las contrariedades de la vida (51) [15]
- *evitar la envidia (10) [2]
- *no inquietarse en algo que ya estaba proyectado y decidido (11)
- *no ofenderse por la desconfianza de los otros (35)

⁴⁴ El destino puede oponerse a lo que deseamos. Este es parte de la voluntad, pero en una esfera que va más allá de lo individual. A través del destino nuestro curso vital es regulado. Cada hombre debe vivir en el ambiente que le es propicio; caso contrario, se garantizará la desdicha, *MVR I*, § 55.

⁴⁵ “Junto con la prudencia, la valentía es una cualidad esencial para nuestra felicidad. (...) En este mundo (...) se necesita un ánimo férreo, acorazado frente al destino y armado frente a los hombres. Pues toda la vida es una lucha”. “No debemos pensar en vacilar sino en resistir”, *PP I*, p. 489.

⁴⁶ Los extremos de la vida son tres: el querer poderoso, el gran aburrimiento y el puro conocimiento, *NO*, p. 148. Podemos preguntarnos aquí, con el tercer extremo de la vida, el puro conocimiento, si con estas palabras habría renunciado nuestro autor al genio o al santo, quienes tenían como objeto de vida la contemplación, alejada de la realidad fáctica. Dicha renuncia sería viable y obligatoria si, a fin de cuentas, Schopenhauer ya había cedido ante la sustancialidad de la representación.

- *no discutir ni corregir las ideas de otros (38)⁴⁷
- *dejar que los mentirosos caigan en su propia trampa (41)
- *no ventilar asuntos personales (42)
- *adquirir prudencia cuando nos estafan (43)
- *no autoelogiarse (40)
- *no entregar la confianza a cualquiera (26, 28, 35)
- *las relaciones se basan en el interés (25, 32)
- *el verdadero amigo participa del placer y el dolor del otro sin esperar algo a cambio para él (33) [47]
- *el sufrimiento disminuye si se observa otro sufrimiento mayor [27]
- *los placeres son relativos (28)
- *la riqueza “natural”, la personalidad, es fácil de conseguir (29)
- *suspender las actividades intelectuales cuando las prácticas sean necesarias (7)

Este último apartado tiene una directa filiación con el valor de la prudencia en el sentido más pragmático. Ya se han expresado algunas ideas relativas a este aspecto en el número 11 del inciso b, del apartado 2.1.

f) Consideraciones respecto a las Lebensregeln (reglas de la vida)

Como se había mencionado, las Lebensregeln se registraron en dos obras. Una de ellas fue el capítulo VI del sexto ensayo de *Parerga y Paralipómena I* y la otra, *El arte de ser feliz expuesto en 50 reglas para la vida*, texto que correspondía a las notas para la publicación de *Parerga*. Recapitulado esto, es necesario mencionar que existen diferencias en cuanto al contenido de las obras. Hay divergencia en el acomodo de varias de las reglas, e incluso, en ambos hay menciones que no están presentes en el otro trabajo. Así, las reglas que solamente aparecen en *Parerga* son: no esperar la felicidad plena, sino enseñanzas (3), comprender las reglas del mundo y ejercitarlas, aprendiendo de los desaciertos (30), no discutir ni corregir

⁴⁷ Para arreglárselas con los hombres hay que ser reservados, tener por actitud la ironía, pero que no quede exhibida; oír sin inmutarse y abstenerse de discusiones, AC, pp. 66-67.

las ideas de otros (38), no autoelogiarse (40), dejar que los mentirosos caigan en su propia trampa (41), no ventilar asuntos personales (42), adquirir prudencia cuando nos estafan (43), evitar la animadversión (44), no se debe perder de vista la acción del tiempo en cada uno ni la inconstancia de las cosas (49) y mantener el ánimo férreo y acorazado frente al destino y los hombres (53). Del otro lado, solamente en *El arte de ser feliz explicado en 50 reglas para la vida* se encuentran: propiciar el buen humor o alegría para fortalecer la salud, disfrutar los placeres y luchar contra el dolor [32, 44], fortalecer la propia personalidad [44], identificar la propia disposición anímica natural [45] y afirmar la vida [49]. La mayoría de las reglas tiene su correspondencia en ambas obras; las hay que son parecidas y hasta con formulaciones idénticas, como pudo apreciarse en la lista dada arriba. Por otro lado, la extensión también implica una diferencia, pues mientras *Parénesis y máximas* cuenta con 53 reglas, *El arte de ser feliz* solo posee 50. En el caso de esta última, Schopenhauer anotó que la redacción sería como le viniera a la mente, luego, en una segunda instancia, la organizaría y clasificaría. Desafortunadamente, no llegó a culminar el trabajo. Ambas obras contienen sus “consejos” para menguar el sufrimiento y la infelicidad; fueron su testimonio de cómo resistir ante las adversidades, fueron su filosofía práctica, las formulaciones del eudemonologista que no pudo, o no quiso, renunciar al mundo y diseñó un “mapa de atajos” para moverse en él.

4.2. ¿Por qué Schopenhauer renegaba del estoicismo?

He corregido, pues en lo posible, este trabajo de mis primeros años, y, dada la cortedad e inseguridad de nuestra vida, considero como una dicha que me ha sido concedida poder corregir, a los sesenta años, lo que escribí a los veintiséis.

Sin embargo, he decidido ser indulgente con mi juventud y dejarla usar la palabra, a su modo, en lo que ha sido posible. Pero cuando se muestra equivocada o superflua, o deja de decir algo bueno, toma el viejo la palabra, lo que sucede muy a menudo, con lo cual muchos recibirán la impresión de un viejo que lee en voz alta la obra de un joven, y no desdeña, de cuando en cuando, hacer consideraciones por cuenta propia.⁴⁸

⁴⁸ Escrito por Schopenhauer en 1847 en el prólogo a *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1911, p. 4.

Todas las anteriores disquisiciones acerca de la eudemonología, el pesimismo y lo trágico están entrelazados en la versión ética madura de Arthur Schopenhauer. Ante esto, podemos preguntarnos: ¿cómo se relaciona el estoicismo con estos tópicos y por qué dedicarle un apartado en este trabajo? Cuando joven, el alemán no aceptaba reconocer las influencias que tenía, pese a lo cual, más de alguna se hacía evidente, tal como se mencionó en el capítulo 1. Luego, al transcurrir el tiempo, el maduro Schopenhauer reconoció y explicitó varias de estas. Entre ellas, una muy importante en lo tocante a los temas tratados en la eudemonología fue precisamente el estoicismo. Sabido es que el germano poseía un conocimiento vasto de la cultura grecolatina y, como de igual manera se mencionó, es sobre esta influencia cultural en que se hunden las raíces de la eudemonología:

Su doctrina de la felicidad –ya bosquejada en los años de Berlín y culminada en los tardíos *Aforismos sobre el arte de vivir*-, cuya concepción helenístico-romana excluye taxativamente cualquier presencia oriental referida a la conquista del bienestar y de la salvación de la tierra.⁴⁹

Al revisar la eudemonología, salen a la luz las semillas del cinismo, del epicureísmo, el aristotelismo y, sobre todo, del estoicismo. Respecto a esta última corriente, es notable el conflicto que le causaba, dado que tanto aludía a sus ideales como renegaba de dicha escuela, lo que provocó una puganza constante, manifiesta en la eudemonología. Revisemos algunas de dichas influencias, cuya autoría reconoció. Comencemos con Aristóteles. De manera bien clara y precisa, Schopenhauer estableció que la división principal de su eudemonología estaba basada en el pensador macedonio:

Aristóteles ha dividido los bienes de la vida humana en tres clases –los exteriores, los del alma y los del cuerpo. Conservando de ahí nada más que el tema, yo digo que la diferencia en la suerte de los mortales se puede reducir a tres determinaciones fundamentales. Estas son: 1) Lo que uno *es* (...). 2) Lo que uno *tiene* (...). 3) Lo que uno *representa* (...).⁵⁰

Asimismo se encuentra el hecho de que, al igual que Aristóteles, Schopenhauer estaba de acuerdo en que el hombre debía guiarse por la razón, alejado evidentemente del plano de la voluntad de vivir exacerbada y evitando los dos polos ya mencionado, con lo cual también

⁴⁹ Gurisatti, Giovanni, “Schopenhauer y la India”, en *NO*, pp. 215-216.

⁵⁰ *PP I*, p. 333; vid. cap. II, inciso b); Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro I, 8.

coincidían los estoicos.⁵¹ Además, el alemán aludía al valor de la prudencia como un mecanismo para desenvolverse en la vida.⁵²

Por su parte, retomó de Epicuro la clasificación de las necesidades. De este heleno también realizó una alusión directa y revaloró la categorización de las necesidades humanas, cuales son: naturales y necesarias, naturales pero no necesarias y ni naturales ni necesarias.⁵³ Otros conceptos claves que Schopenhauer retomó de Epicuro fueron el de autodomínio, la serenidad/tranquilidad, la amistad, la independencia del sujeto respecto de su comunidad, la comprensión de la dimensión terrenal de la vida, la importancia de los recuerdos para analizar la vida y llegar a la felicidad, así como el cuidado de la salud del cuerpo y educar la mente,⁵⁴ además de algo bien definido:

Epicuro advirtió que la felicidad no estaba en el placer en sí, sino en su capacidad para procurar bienestar y apartarnos del sufrimiento, por lo que recomendó siempre gozos moderados, con especial predilección por los placeres intelectuales y la amistad.⁵⁵

En cuanto a la escuela cínica, también hubo aspectos claves de la doctrina que fueron retomados. El maestro de Danzig resaltó el punto que establecía que las determinaciones esenciales y la felicidad, o su opuesto, solo provenían del interior.⁵⁶ Otros aspectos que resaltó fueron aquellos tocantes a su actitud reaccionaria, como su renuncia extrema a los bienes materiales por considerarlos objetos que contribuían al sufrimiento, pero a la cual no enfrentaban a manera de privación sino como indiferencia, dirigida tanto a las posesiones como a los placeres, objetos ellos de la fortuna. Ello tuvo su reflejo en una vida despreocupada y serena, lo que reflejaba su gran fuerza espiritual. Los estoicos concibieron a la felicidad como un proceso mental,⁵⁷ ello derivado de la influencia de los cínicos.

⁵¹ Schopenhauer, "Parénesis y máximas", en *PP I*, regla 18; *AF*, reglas 31 y 37.

⁵² *Ética nicomáquea*, op. cit., p. 138; *Aforismos*, cap. 4, inciso a).

⁵³ *Aforismos*, cap. III; "Los diferentes tipos de placeres", en Berti, Gabriela, *Epicuro. El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, España, RBA, 2015, pp. 65-71.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 34, 37, 40, 42, 47, 49; *Parénesis y máximas*, reglas 1, 3, 4, 6, 8, 13, 14, 15, 16, 20, 22, 28, 31, 39, 45, 46, 51; *AF*, reglas 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 15, 18, 20, 22, 24, 25, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 47.

⁵⁵ Berti, op. cit., p. 57.

⁵⁶ *NO*, p. 77.

⁵⁷ Cfr. *MVR II*, pp. 168, 191, 193, 195. Para los estoicos no era necesaria la privación, sino que bastaba con que se consideraran superfluas las posesiones y los placeres debido a que los bienes se encontraban a expensas del destino y lo llevaron a la práctica constante. "En general, la visión estoica puede expresarse así: nuestro sufrimiento nace siempre de la inadecuación entre nuestros deseos y el curso del mundo", *ibidem*, p. 193.

Schopenhauer afirmó que “los cínicos son la práctica de la que derivó la teoría del estoicismo.”⁵⁸ Adicionalmente, el individualismo exacerbado de los cínicos hizo eco en la personalidad solitaria de Arthur Schopenhauer, dado que esta corriente no buscaba la participación con una comunidad como tal, sino más bien lo opuesto, esto es, alejarse de lo político, de las convenciones y buscar la felicidad en el interior con la finalidad de escaparse de la “suerte heterónoma” a la que los otros hombres se veían sometidos por encontrarse la polis en un periodo de crisis durante el helenismo.⁵⁹

Ahora, si bien es muy marcada la influencia helénica, aún no tocamos aquella que más se reflejó: el estoicismo. Esta doctrina estaba enfocada hacia la obtención de la felicidad. De aquí que se le haya considerado una “paradójica receta para la dicha”.⁶⁰ De acuerdo al estoicismo heleno, la naturaleza era la guía de la existencia; ella era el ambiente del hombre. Sin embargo, en algún momento este se separó de ella, sobrepasando sus límites, y fue de tal manera que aparecieron el mal y la miseria.⁶¹ Por lo anterior, la finalidad de la vida humana se convirtió en una búsqueda de la felicidad/dicha, esto es, unirse nuevamente a la naturaleza a través de la ascesis,⁶² o, en otras palabras, que el hombre recuperara el estado de gracia que había perdido. Luego de esto, la visión estoica se tornó “pesimista”/“fatalista”, al concebir que la raíz del malestar humano era precisamente su esencia, por lo cual, la única salida posible era escapar de la condición humana.⁶³ En todo este evento, la naturaleza tenía el lugar privilegiado, ya que ella tanto constituía el suelo nutricional de la vida, como el orden que establecía el ciclo de la existencia. Por tal motivo, el hombre poseía dentro de sí nociones que le podían ayudar a alcanzar la felicidad, puesto que la naturaleza le había preparado un lugar para que viviera con seguridad.⁶⁴ No obstante, a la naturaleza le interesaba la especie y el cosmos como un todo, mas no la existencia en lo individual.⁶⁵ Es interesante notar que este último punto fue retomado por Schopenhauer al afirmar que a la voluntad le interesaban las

⁵⁸ Ibidem, pp. 187, 193.

⁵⁹ Daraki; Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 2008, pp. 15-16; Berti, loc.cit., p. 33; *Aforismos...*, caps. I y II; *Parénesis y máximas*, reglas 7, 29, 35, 38, 41.

⁶⁰ Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 47.

⁶¹ Daraki, op. cit., p. 18.

⁶² Ibidem, p. 37.

⁶³ Ibid., p. 29.

⁶⁴ Veyne, op. cit., p. 57.

⁶⁵ Ibidem, p. 61.

especies, no los individuos, y que era esto lo que estaba garantizado, la existencia de la especie; por ello, en la naturaleza era indiferente que los seres murieran devorados unos por otros, ya que solo así se garantizaría la perpetuación del ciclo. Regresando al estoicismo, a pesar de que lo relevante era la especie, como grupo, el regreso del hombre a la naturaleza se realizaba individualmente.

Para asegurar la dicha, según el estoicismo, el medio era una práctica constante, que equivalía a un método de “autotransformación”,⁶⁶ el cual iba de la mano con la moral y la práctica de la virtud. Ello era acompañado del desembarazo de malos hábitos de pensamiento que alejaran al hombre de la dicha, tales como la avidez, el egoísmo, la ambición o la lujuria. Justamente para la consecución de este objetivo, la naturaleza había dotado al hombre de razón y de la posibilidad de desarrollar la sabiduría y la filosofía.⁶⁷ La facultad racional para los estoicos consistía en el ejercicio libre del juicio para explicar la codificación de la naturaleza, mientras que la virtud era la resistencia a los vicios o errores ya mencionados, adicionado esto de una resistencia ante los embates de supuestos males, como la enfermedad y la muerte. La meta era, entonces, acceder a un estado de invulnerabilidad, en el que se emulara el modelo divino de la naturaleza y el cosmos.⁶⁸

Dicho estado se apoyaba de la razón, cuya tarea era juzgar las sensaciones para mostrar su intrascendencia. Esta práctica constante insensibilizaba las reacciones negativas producidas por las pasiones/afectos, ya que eran estos los que alejaban al individuo de la invulnerabilidad. Las pasiones no constituían un fenómeno real o independiente para el estoicismo, sino uno parasitario que contenía, entre los 4 más dañinos, el temor, el deseo, el placer y el dolor. Frente a esta problemática, el estoicismo había de enseñar al sujeto a enfrentar la afectación de la tortura, los sufrimientos y la muerte.⁶⁹

Los ejercicios estoicos pretendían llevar a una actitud inmutable y sistemática del carácter, a la ecuanimidad. Esto mismo guiaba al desinterés y, a la par, a la deshabilitación de los vicios del pensamiento. Tal estado de liberación de las pasiones era lo que el estoicismo consideraba

⁶⁶ Ibid., pp. 49, 53.

⁶⁷ Ib., p. 72.

⁶⁸ Ib., p. 56.

⁶⁹ Ib., p. 65-66.

como libertad, a la cual conceptualizaba como la liberación progresiva de uno mismo y de sus errores, además que implicaba la aceptación del propio destino.⁷⁰

En este contexto, el sabio era el ideal a alcanzar. Semejante hombre debería encontrarse por sobre todo lo mutable. Las emociones no le afectarían, por lo cual no sería de su temple estar impaciente o sentir angustia por nada, ni siquiera por su destino. Sin embargo, hombres sabios de verdad habían existido en una ínfima cantidad, y el resto, o estaban en el proceso de adquisición que difícilmente terminarían, o vivían en el error. El sabio estoico basaba su alegría en 3 “excelencias” obtenidas mediante la constante práctica: grandeza de alma, confianza en sí mismo y seguridad respecto a las cosas del mundo.⁷¹ La propuesta estoica marcaba a la dicha como el resultado de un ejercicio que era completado por unos cuantos:

La dicha (...) consiste tan solo en estar en todo momento a la altura de la situación, en hacerle frente, en volver a ponerse en estado de seguridad gracias a la virtud, transformando en esta seguridad virtuosa la materia de los acontecimientos con los que el tiempo no deja de enfrentarnos.⁷²

La dicha/felicidad era la ausencia de deseos. El trabajo del sabio consistía en disolver los afectos, los “errores”, a través del juicio. El sabio estoico no sufría mal alguno; al contrario, poseía todas las alegrías, además de tranquilidad y paz; de igual forma, llevaba/llegaba a una vejez agradable y a una muerte dulce. Los sabios vivían en la apátheia, la calma, en una vida de presente eterno.⁷³ El hombre estoico era aquel que llegaba a dominar las afectaciones gracias al uso de la razón. Esta era la vía para acceder a la felicidad completa, a la impassibilidad. Se trataba de un individuo que convertía a la razón en la guía de su vida, cumpliendo así su naturaleza de ser racional y razonable.⁷⁴

Ahora analizaremos qué aspectos de la doctrina estoica retomó Arthur Schopenhauer. Ya desde su obra capital, redactada entre sus 26 y 30 años, podemos encontrar tanto alusiones directas como veladas del estoicismo. De igual manera ocurrió en sus producciones posteriores; no obstante, aludiremos la influencia a partir de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* y *El arte de ser feliz, expuesto en 50 reglas para la vida*. Ello, debido a que es en

⁷⁰ *Ib.*, pp. 80, 90, 102, 163.

⁷¹ *Ib.*, pp. 57, 120.

⁷² *Ib.*, 67.

⁷³ Daraki, *op.cit.*, p. 20, 33.

⁷⁴ Veyne, *loc. cit.*, pp. 56, 155.

tales escritos donde se concentran las reglas a aplicar en la vida. En ambos textos, Schopenhauer exaltó la búsqueda de la tranquilidad⁷⁵ (1) [22, 24, 36], el vivir y concentrarse en el presente, además de disfrutarlo con alegría (5) [6], así como dominar el pensamiento, las emociones, las apetencias y la fantasía (13, 15, 16, 22, 39, 45, 46) [31, 37], evitar los excesos emocionales [13], mantener el ánimo férreo y acorazado frente al destino y a los hombres (53), aceptar lo que no puede ser de otra manera (12) [11, 39, 41], y superar las contrariedades de la vida (51) [15].

Los puntos recién señalados no solo se encuentran presentes en las obras indicadas, sino marcados a lo largo de la eudemonología. Schopenhauer tenía en alta estimación al estoicismo. Lo consideraba como una “tentativa estimable y digna” a través de la cual la razón se sublimaba a un fin elevado, a la par que se transponía sobre los dolores y las miserias de la existencia.⁷⁶ Debido a esto, vemos que en sus textos exhorta más de una vez a mantener al ánimo estoico, esto es, a preservar la calma ante las desgracias.⁷⁷ Pese a esto, hubo momentos en que, a pesar de las aportaciones de la doctrina, algunas de sus implicaciones ya no le parecieron adecuadas. Así, fueron varios los puntos del estoicismo hacia los que dirigió su crítica.

a) La razón

Para el alemán, la razón era un producto de la voluntad, una herramienta cuya función era garantizar los medios de subsistencia, una mera esclava de la sobrevivencia. En el caso del estoicismo, esta era vista como la principal facultad humana, aquella que garantizaría el regreso del hombre a su estado divino. Para el germano, la razón tenía tanto aplicaciones teóricas como prácticas, dado que tanto propiciaba los medios de supervivencia como podía desapegarse de lo mundano y coadyuvar a categorizar el mundo. Además, era el medio para abandonar la voluntad de vivir y llegar a un desgarramiento del *velo de Maya* y a la

⁷⁵ Aludiremos a las reglas para la vida como lo habíamos hecho al inicio de este capítulo: las reglas referidas a *Aforismos* se encontrarán señaladas entre paréntesis, mientras que las alusivas a *El arte de ser feliz* estarán entre corchetes.

⁷⁶ *MVR I*, p. 142.

⁷⁷ *PP I*, pp. 486-487.

contemplación estética. Mientras tanto, para los estoicos, la razón estaba más dirigida a la actividad contemplativa. Schopenhauer criticaba a los estoicos que, por mucho afán que pusieran al enfatizar la relevancia de la razón, la que además constituía uno de sus pilares, en realidad ella no era capaz de sustraer a los individuos de los males y sufrimientos que eran parte de la vida; más bien enfatizaba: “De todo eso resulta que toda felicidad se basa únicamente en la proporción entre nuestras pretensiones y aquello que obtenemos”.⁷⁸ Por otro lado, contraargumentaba que, en tanto la razón dirigía los actos del hombre, en realidad, era práctica.⁷⁹ Además:

La sabiduría que se encuentra en un hombre puramente teórica sin llegar a ser práctica se parece a la rosa cuajada de pétalos, que regocija a otros con su calor y aroma, pero se marchita sin haber dado frutos. No hay rosas sin espinas. -Pero sí algunas espinas sin rosas.⁸⁰

La razón estoica, como puro tribunal de enjuiciamiento de las afectaciones es vista por Schopenhauer como endeble, no como una garantía ofrecida de la invulnerabilidad. Además, creía que a los estoicos se les olvidaba que la conciencia, al igual que la razón, era posible gracias a la vida orgánica.⁸¹

b) La felicidad

El maestro de Danzig no creyó que la felicidad absoluta de los estoicos fuera posible. De inicio:

Al mismo tiempo, por todos lados le amenazan los más variados peligros de los que solo puede escapar con una continua vigilancia. Con paso cauteloso y oteando inquieto alrededor sigue su camino: pues mil contingencias y mil enemigos le acechan.⁸²

Frente a este panorama, no bastaba demostrar la virtud para tener una vida feliz, dado que se seguía experimentando sufrimiento físico y espiritual y así, no se llegaba a ser feliz.⁸³ La vida dichosa, a la manera estoica, Schopenhauer la veía como imposible, dado que “lo máximo

⁷⁸ *MVR I*, p. 139.

⁷⁹ *Ibidem*, §XVI.

⁸⁰ *PP II*, p. 661.

⁸¹ *Ibidem*, p. 301.

⁸² *MVR I*, p. 370

⁸³ *MVR II*, p. 660.

que el hombre podía alcanzar era una vida heroica”,⁸⁴ precisamente por soportar todos los retos que le ofrecía la existencia, a la manera de la tragedia griega. El germano sostenía que querer vivir sin sufrir era una contradicción, una imposibilidad.⁸⁵

c) Las emociones

En la teoría de la voluntad, las voliciones eran una manifestación clara y directa de la esencia de las cosas. Si bien existían algunas nocivas y altamente peligrosas, como el egoísmo, lo cierto es que existían sus antónimas, como la compasión, fundamento de la moral schopenhaueriana, en su vertiente de negación. Además, este afecto podía llevar a la negación de la voluntad de vivir sin ser santo, asceta o genio y podía, de igual manera, minimizar la más ingente expresión de la voluntad de vivir, es decir, el egoísmo. En el caso del estoicismo, las voliciones fueron vistas como entidades parasitarias, apreciaciones falsas de la razón que se diluían en cuanto el tribunal de la razón comenzaba a funcionar. Quizás sea este el punto más álgido de la crítica schopenhaueriana al estoicismo, dado que aquí se manifestó de manera patente el tironeo al que aludíamos en líneas anteriores. Por otro lado, el alemán recomendó a veces mantener un “ánimo estoico” pero, por otro lado, le lanzó sendas objeciones a la postura misma:

Que una cierta dosis de estoicismo puede ofrecer consuelo frente al destino no es algo raro, pero surge, la mayoría de las veces, de la carencia de sentimientos: a quienes se sirven de esta pequeña dosis les falta fuerza y sensibilidad ante los intensos sufrimientos del alma. Este estoicismo, sea obra de la razón, o de la insensibilidad, puede ofrecer una buena coraza frente a los sufrimientos de la vida y procurarnos un paréntesis más soportable, pero obstaculiza, sin embargo, la verdadera salvación, ya que endurece el corazón. Pues, ¿cómo podría el corazón ser mejorado mediante el dolor si se halla rodeado de una pétrea corteza que le impide sentir la profundidad del sufrimiento? Y, sin embargo, es este tipo de mejora, de redención, de conversión de la voluntad, el más frecuente, al que he denominado δεύτερος πλοῦς; es la senda de los pecadores, como lo somos todos. La otra senda, la del puro conocimiento, es aquella de los santos y representa la más rara de las excepciones. Esta senda constituye el sendero angosto de los elegidos y, de no existir la senda de los pecadores, para la mayoría de la gente no habría salvación.⁸⁶

Para nuestro pensador, no es inadecuado oponer cierta resistencia ante los embates de la existencia. Empero, lo que sí le representó un sinsentido era tener siempre el mismo temple,

⁸⁴ *PP II*, p. 337

⁸⁵ *MVR I*, p. 143.

⁸⁶ *NO*, pp. 17-18.

tan solo, ¿era eso posible? Si alguien pudiera realmente lograrlo, ¿no se estaría negando un valioso aprendizaje a través del dolor y sus capacidades pedagógicas, tal como ha sido interpretado sobre la tragedia ateniense y como el mismo Schopenhauer lo expresó? Caerse, levantarse de las caídas y reflexionar sobre el hecho, previendo posibles y futuros sinsabores, era parte de los retos de la existencia. El amor y la amistad, respecto a las que Schopenhauer estaba a favor, se catalogaban precisamente aquí, como irreales, parasitarios. La compasión le valía una mención especial, ya que a través de esta se evitaba causar dolor a otros seres. Creía que ya de por sí vivir era sufrir, tocaba a cada individuo soportar el porcentaje de dolor que le correspondía por el simple hecho de vivir, lo que implicaba tanto tratar de evadir el sufrimiento sin importar infligirlo a un tercero, como redoblar esfuerzos para no crear el malestar a otro ser gratuitamente. Para lograr esto se requería un verdadero autodomínio:

No atacaré ni la propiedad ni la persona del otro, no le causaré sufrimiento ni espiritual ni moral; así que no solo me abstendré de toda agresión física, sino que tampoco le causaré dolor por vía espiritual con ofensas, amedrentamientos, enfados o calumnias.⁸⁷

Sin embargo, ha de decirse que no queda claro el papel que tiene la compasión dentro de la eudemonología. En el entronque de las emociones ya no hay compatibilidad entre Schopenhauer y el estoicismo. La perspectiva estoica de mantenerse incólume le resultó al germano insostenible a largo plazo. Adicionalmente, no coincidía con la versión estoica del hombre. Mientras que la escuela estoica veía al hombre con el potencial de elevarse por sobre lo mundano y allegarse al estatus de lo divino a través del uso adecuado de su razón, si bien había perdido el camino, el germano no veía mayor diferencia entre los hombres y las hienas, por lo cual para él se encontraba, en el mismo individuo, tanto la envidia como la compasión, subyacentes, las cuales resultaban intocables para la razón.⁸⁸ Esto equivalía a la aceptación de que la esencia humana oscilaba entre lo bueno y lo cordial, además de lo malvado y hostil; el polo que más se manifestara dependería de los estímulos a los que reaccionara cada individuo, de acuerdo a su propia esencia, a la subjetivación de la voluntad que cada uno fuese, y no por ser solamente un hombre y tener el usufructo de la razón.⁸⁹ El germano pareció

⁸⁷ *DP*, pp. 257-258.

⁸⁸ *NO*, p. 138.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 141.

indicar que el camino se bifurcaba: un lado llevaría a la salvación y el otro a la felicidad, pero no a la dicha que el estoicismo prometía:

Sea como sea mi individualidad, eso soy yo (...). ¡Yo, yo quiero existir! Eso me importa, y no una existencia de la que primero tengo que razonar que es la mía.⁹⁰

Como expresó Unamuno, la felicidad no era cosa a la que se pudiera llegar por la razón, sino algo que se vivía y se sentía, puesto que “es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente.”⁹¹

d) El sabio

La eudemonología se dirigió a la vida práctica. En esta doctrina se desustancializó la sabiduría, vista en la teoría de la voluntad no ya como el conocimiento objetivo y veraz de una realidad trascendente, sino que se volcó en el desarrollo de los medios particulares para salvaguardar la existencia. Derivado de aquí, el sabio dejó de ser visto como el hombre que poseía la verdad del propósito de la existencia, y se transformó en el hombre prudente que sabía esquivar los embates de la vida. Vio así:

Pero la señalada contradicción interna de la que adolece la ética estoica hasta en su pensamiento fundamental se muestra además en que su ideal, el sabio estoico, ni siquiera en su presentación puede nunca ganar vida ni verdad poética, sino que permanece como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permite ninguna representación intuitiva.⁹²

Tal parecería que el sabio estoico no tenía buenas relaciones con otros seres. Si su ánimo frente a la existencia guiaba sus acciones y de ello se desprendía la resignación, ¿este hombre sería capaz de realizar obras de caridad, o de compadecerse de otros seres? ¿Sería capaz el sabio estoico de ofrendar su existencia en aras de otra vida? Además, surgió una gran incógnita: el hecho de poner un blindaje, uno realmente grueso al ánimo con el afán de protegerse, ¿no convierte a este individuo en un ser egoísta, pues lo que hace de facto es proteger la vulnerabilidad de su ego? Si el sabio estoico ve la vida como carente de valor,

⁹⁰ *PP II*, p. 296.

⁹¹ Unamuno, op. cit., p. 135, 150.

⁹² *MVR I*, p. 142-143.

¿por qué sigue en ella? En el caso de la teoría de la negación de la voluntad, este punto coincide con el estoicismo, esto es, concebía la vida como nimia, pero no así en lo que respectó a la eudemonología, dado que ocurrió lo contrario, ya que la base de esta no fue la negación, sino la afirmación de la vida, cuyo ciclo culminaría con la muerte y el objetivo era precisamente terminar el proceso y reto de la representación. El sabio schopenhaueriano fue un individuo golpeado por el dolor, propio de la existencia humana, pero que sabría transformar dichas embestidas en experiencia y en un alejamiento de un férreo y extremo egoísmo. Parece que, ante la eudemonología, el dolor es más bien una oportunidad y no el resultado del desvío humano de la naturaleza primigenia,⁹³ como lo planteó el estoicismo.

e) Otros aspectos

Así como los ya mencionados, nuestro filósofo manifestó su disgusto respecto a un par de tópicos más. Si bien le parecieron relevantes y los mencionó, la importancia que les otorgó fue menor. Uno de ellos fue el conocimiento. En el estoicismo más que de conocimiento, se habla de tendencias y prácticas. Por un lado, la tendencia natural de la razón era permitir al hombre un juicio adecuado de las emociones y su justificación racional; daba una explicación de por qué no se debían tomar en cuenta los afectos. Por otro lado, tenemos la práctica constante de la virtud como desapego del mundo. En ninguno de los casos se trató de generar un conocimiento, sino de adaptarse a la dogmática de la doctrina. Muy por el contrario, Schopenhauer encontró en la intuición, conectada a la materialidad, al mundo, a los sentidos, la fuente de todo conocimiento que estuviera apegado al principio de razón, a la materialidad, al intelecto y a la razón. Al igual que en el aspecto de las emociones, aparece en este punto una gran incompatibilidad en las doctrinas. El conocimiento llegaba al hombre vía la captación del mundo intuitivo, sin importar la aplicación que tuviera ni el área de la que se trataría.⁹⁴

⁹³ *NO*, p. 16.

⁹⁴ *MVR II*, p. 107.

El último punto es el reclamo que hizo al estoicismo sobre una supuesta falta de una metafísica. De entrada, Schopenhauer creía que existía una innegable tendencia ético-metafísica de la vida. Esto simbolizaba que el hombre basaba sus acciones y formas de vida en una explicación de aquello que le daba orden al universo y mantenía su equilibrio. Por ello, sostuvo que todo credo necesitaba una interpretación de este orden para poder crear un arraigo y darle sentido a su existencia.⁹⁵ Luego, agregó que el sentido y finalidad de la vida no eran intelectuales, sino morales,⁹⁶ puesto que se reflejaba en las acciones y la postura ante la vida. Veía que el fin de la ética estoica era la vida lo más exenta posible de dolor, lo que guiaba a una vida más feliz. No obstante, en dicho fin no se manifestaba ninguna tendencia metafísica o un fin trascendente como no fuera el alcanzar la impasibilidad, la *ἀταραξία*, que constituía la imperturbable felicidad del sabio, a quien nadie podía inquietar.⁹⁷ La ataraxia fue vista por Schopenhauer como un endurecimiento o insensibilización hacia los golpes del destino a partir de la brevedad de la vida, la vacuidad de los placeres y la inconstancia de la dicha. Era la resignación ante los sufrimientos inevitables, el endurecimiento del ánimo frente a la desdicha, el peligro, la pérdida, la injusticia, la perfidia, la traición, el orgullo y la necesidad de los hombres.⁹⁸ Así, en este sentido, no se visualizaba un más allá, sino solo el puro presente, sin trascendencia, de acuerdo al germano.

Resulta paradójico cómo, a pesar de sus pros y contras, el estoicismo estuvo patente en Schopenhauer a lo largo y ancho de su obra. Quede claro que los criterios mencionados acerca de la percepción o categorización del estoicismo fueron los que Schopenhauer enfatizó, esto es, fueron su interpretación de la doctrina, pese a lo que debemos señalar que quizás, varias de estas opiniones no serían compartidas por los estudiosos de la corriente. Regresando al punto tratado, empero sus críticas, él mismo explicitó una influencia especial que estuvo presente en la eudemonología: el estoico Séneca.

⁹⁵ *DP*, p. 309.

⁹⁶ *Ibidem*, fragmento 243.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *MVR II*, p. 197.

4.3. Séneca en la eudemonología schopenhaueriana

El estoicismo representó una marcada influencia en la eudemonología, pero aún más notoria fue la presencia de Lucio Anneo Séneca. Como recién mencionamos, el estoicismo causó emociones encontradas en Arthur Schopenhauer, al grado que experimentó por la doctrina tanto una ardiente atracción al igual que un vivo rechazo. Ambas perspectivas se hacen patentes en la mayoría de sus obras. Sin embargo, a pesar de esta vorágine que el estoicismo despertaba en nuestro autor, este quedó prendado del estoico Séneca.

Pocos hombres le valieron a Schopenhauer una alabanza. Entre ellos estuvieron Platón, Kant, Goethe, Gracián y Séneca. En el caso de este último, manifestó una influencia que no solo expresó en sus escritos, sino que exhibía abiertamente en su edad madura, cual fue el caso de la mención hecha a su “archievangalista”, Julius Frauenstädt, sobre la influencia del hispano en su pensamiento. En *Parerga y Paralipómena* I, Schopenhauer nos dejó las siguientes menciones: mientras Estobeo era la fuente principal de la ética estoica, cuya exposición fue “pedante”, “doctrinaria”, “prolija”, “sosa”, “chata”, “trivial”, “carente de vida” y “carente de pensamientos valiosos”, “desacertados”, “sutiles” y sin fuerza, mencionó que de manera muy distinta, Séneca había elaborado escritos “enérgicos”, “ingeniosos” y “meditados”.⁹⁹ Además, los polos entre los que se movía Estobeo, σπουδαῖοι y φαυλοί, virtuosos y viciosos, le parecieron irreales a Schopenhauer. Agregó que Arriano, 400 años después del nacimiento de la Stoa, tampoco había ofrecido una explicación fundada sobre los principios ni el espíritu moral estoico, puesto que:

Se repite incesantemente que hay que considerar en nada todo lo que no sea manifestación de nuestra propia voluntad y que, por tanto, todas las demás cosas que conmueven al hombre han de verse como carentes de interés: esa es la ἀταραξία estoica. (...) Como al estoico no le importa en nada el mundo. Entre tanto, se tacha cualquier otra concepción de esclava y loca.¹⁰⁰

El punto es: mientras Schopenhauer se alejó del estoicismo antiguo, dejó que se arraigara en él la versión estoica de Séneca. A pesar de ser estoico, Séneca elaboró su propia versión, la cual parece, resultó más convincente para nuestro pensador. Entre los puntos de los que el hispano se alejó del estoicismo, existen aspectos bien identificables. Así, contamos con su desapego a los extremos tradicionales entre *phaulos* y *sophos*. La gran diferencia en Séneca

⁹⁹ Cfr. *PP I*, p. 87.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 87-88.

fue que nunca tomó ninguno de estos polos, esto es, jamás se asumió como sabio, sino por el contrario, como un aprendiz de sabio:

Por su parte, el propio Séneca jamás se consideró más que un proficiente, un aspirante a sabio que simplemente se esforzaba en mejorar como persona. Reconocía no haber adquirido la plena sabiduría a la que aspiraban los estoicos, pero fue consciente de que había alcanzado una posición que le permitía ayudar a otros mediante sus consejos y acciones.¹⁰¹

Este punto marcó una postura menos rígida respecto al estoicismo tradicional. Ello conllevó, como consecuencia, el hecho de que ya no solamente existían dos polos de referencia, sino al menos un tercero. Dicha postura agregaba un tipo de persona más accesible, como era el “hombre de bien”, para el cual el perfeccionamiento constante conduciría a una vida mejor. El ideal de Séneca, por tanto, no era el ideal del sabio, sino el del “hombre de bien”. Semejante individuo dirigía sus acciones a la “curación mental” de los vicios que aquejaban a la razón.¹⁰² Ese hombre de bien, además, buscaba tanto su propio mejoramiento a partir del autoanálisis, al igual que deseaba infundir una influencia benéfica en los otros a través del consejo, por lo cual se ha considerado que la obra de Séneca es una larga exhortación.¹⁰³ A través de esta, Séneca perseguía la intención de aprender a vivir gracias a un exigente proceso de introspección.¹⁰⁴ Tal, por tanto, no solo buscaba impactar en el sujeto que lo realizaba, sino, de igual manera, repercutir en sus congéneres, lo cual incidió en otra separación respecto del estoicismo helénico:

Séneca también se distanció sensiblemente de las posturas más habituales del estoicismo con respecto a las relaciones humanas. Así, llegó a afirmar que rechazaría la sabiduría en caso de no poder divulgarla, pues no merece la pena poseer un bien si no es en compañía, condición que parece subordinar la virtud a su práctica social.¹⁰⁵

Relacionado a esto, Séneca se mantuvo fiel a la postura de la preeminencia del hombre en la creación, por lo cual nunca cesó de divulgar la indulgencia para con el hombre. Creía que el ser humano podía llegar a alcanzar su rango perdido, el de la divinidad, dado que se había desviado de su camino natural, y correspondía al sabio ayudar en la conducción de la búsqueda de la esencia y el bienestar humano. En el transcurso, el sabio actuaría con

¹⁰¹ Moreno, Jaime, *Séneca. Una ética basada en la conciencia de la finitud y el respeto al prójimo*, España, RBA, 2015, p. 48.

¹⁰² Veyne, op. cit., p. 83, 86.

¹⁰³ Ibid., p. 61.

¹⁰⁴ J. Moreno, loc. cit., p. 42.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 83.

indiferencia frente a los vicios de los otros; no se irritaría por la insolencia de ellos y los trataría como niños.¹⁰⁶ Séneca se manifestó en contra del ocio contemplativo estricto, puesto que no aportaba bien más que a uno mismo; por el contrario, creía que debía procurarse que el beneficio llegara hasta los otros, lo cual incluía la difusión del conocimiento. Lo anterior debido a que, como creía que todos los individuos poseían semillas divinas, poseían de igual forma el potencial de mejorar su vida y su conducta.¹⁰⁷ Tenía en claro que la tragedia humana consistía en dejarse perder por los vicios y en permitir que las pasiones obtuvieran el dominio del hombre, a pesar de que este tenía una naturaleza divina.¹⁰⁸ El significado de lo anterior era que todos los individuos poseían la capacidad tanto de alcanzar las alturas como de hundirse en el fango. Dentro de este rubro, Séneca aceptaba como digno el sacrificar la vida por un amigo, así como mantener preocupaciones por personas queridas.¹⁰⁹

De igual forma, si era cierto que la vida humana como tal poseía múltiples flancos débiles, el hecho era que ya se poseía la existencia y habría de hacerse algo con ella. Una tercera ruptura importante fue la serie de factores que Séneca denominó como “preferibles”. El cordobés sostenía que los bienes materiales constituían un medio, pero que en manos de alguien “desequilibrado”, uno de esos hombres cuya visión estuviera desenfocada de lo importante en la vida, las riquezas se tornarían en poseedoras o esclavizadoras del hombre, a pesar de que la versión adecuada era asumirlas como simples medios. Si ya se poseía la vida, los "preferibles" que la podrían acompañar eran:

Los preferibles –salud, patria, amigos, familia, integridad corporal, falta de sufrimiento, también falta de pobreza- son nuestro carácter como representantes de la especie humana y nuestro deseo profundo; somos fundamentalmente individuos que buscan el bienestar natural.¹¹⁰

Caso contrario, también existían los “no preferibles”. Entre ellos se encontraban la pobreza, la desgracia y la enfermedad.¹¹¹ Hasta aquí lo más sobresaliente del estoicismo de Séneca.

Enseguida analizaremos los puntos en que el pensador latino influyó la eudemonología de Arthur Schopenhauer. Previo a esto, recapitularemos su localización. La doctrina de la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁷ *Ib.*, p. 68.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 57, 75.

¹¹⁰ Veyne, loc. cit., p. 98.

¹¹¹ J. Moreno, op. cit., p. 32.

eudemonología está articulada en el 6º. ensayo de *Parerga y Paralipómena I, Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. Este trabajo fue dividido en 6 capítulos. Del 1 al 4 fueron establecidas las bases de la doctrina, la definición, objetivos, características, pros y contras. En el capítulo 5, *Parénesis y máximas*, estuvieron contenidas las reglas de prudencia a seguir si se quería culminar el reto de la representación. Esta parte sería réplica de las notas realizadas por Schopenhauer previo a la redacción definitiva de *PP I*.¹¹² Las semejanzas y diferencias entre ambos escritos ya han sido señaladas al inicio de este capítulo. La sexta parte de *Aforismos* fue una postulación de las diferentes etapas de la vida; indicó lo esencial de cada una, sus pros y contras. Como ya se había mencionado, aquí está concentrada y organizada la doctrina, pese a que sus semillas estuvieran diseminadas desde la obra principal, 33 años antes de que *PP I* fuera publicada. En todas las partes de *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* se hace patente el senequismo.

Entre otras de las cosas que a Schopenhauer agradaron de Séneca fue su visión del cosmos. Ambos coinciden en una percepción fatalista/pesimista en la que el hombre es el principal destructor de sus congéneres,¹¹³ pero a la par, sustentaban la idea de que el mismo hombre era el nivel más alto de la existencia,¹¹⁴ por lo cual podríamos afirmar que, por un lado, Séneca nunca dejó de sostener el ideal de la dignidad humana y, por otro, Schopenhauer consideraba al hombre como aquel que habría de redimir a toda la creación. Como se puede ver, Schopenhauer bailaba al mismo compás que Séneca.

Asimismo en ambos, el hombre era un ser doliente, pero esta característica debía ser bien usada para llegar a la mejoría de la propia vida.¹¹⁵ En seguida analizaremos los tópicos influyentes de Séneca en los capítulos que conforman los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*.

El capítulo I, *División fundamental*, posee como puntos coincidentes la relevancia de la subjetividad. Para poder plantear y fundamentar la eudemonología, Schopenhauer tuvo que aceptar a la representación como sustancial. Esto, dicho en el capítulo II de este trabajo, fue

¹¹² Tales notas fueron seleccionadas, reelaboradas y publicadas por Franco Volpi, bajo el encabezado de *El arte de ser feliz, explicado en 50 reglas para la vida*.

¹¹³ Carta 96; *De la ira*, I, VIII.

¹¹⁴ *De la ira*, I, V.

¹¹⁵ *De la providencia*, III, IV, V; *Sobre la tranquilidad del alma*, XVI; *De la ira*, III, XL.

la asunción de la representación como ilusión, como lo único a lo que el hombre tendría acceso, lo que llevó como consecuencia el hecho de la afirmación de la vida, no su negación. Una vez aceptado este punto, se ubicó a la subjetividad, a la personalidad, al yo, como lo fundamental para lograr la felicidad. Lo esencial era lo subjetivo, que llevaría consigo la salud, un temperamento tranquilo y alegre nacido de la salud; un entendimiento claro, vivaz, penetrante, un carácter bueno, moderado y tranquilo, además de una voluntad moderada y benigna. Por ello, era de suma importancia desarrollar un trabajo constante para conservar la salud y cultivar las propias capacidades, puesto que la salud contribuía en mayor proporción a la felicidad que la misma riqueza. Unido a este punto, era necesario el reconocimiento de que las representaciones, sentimientos y movimientos provenían directamente del sujeto, por lo cual recaía en cada individuo la responsabilidad de la manera en que concebía el mundo.¹¹⁶ De aquí que cada cual debiera elegir la forma de vida que le fuera más propicia, a la par de la obligación de analizarse seriamente y conocer las capacidades con que contaba. Había, por tanto, dos partes que constituían la existencia: una que se encontraba controlada por el destino y que era mutable, por lo tanto, impredecible, y otra que era subjetiva, sobre la cual sí se podía actuar, puesto que giraba en torno al individuo mismo y su esencia inmutable.

Por su parte, Séneca expresó que la felicidad estaba en la parte más noble de las personas, que era el alma, parte interna del propio ser. Los elementos de este estado de bienaventuranza eran la conciencia buena, la pureza de intenciones, la rectitud de las acciones, el desprecio de los bienes fortuitos y una práctica constante de la perseverancia.¹¹⁷ Para encontrar la felicidad, uno mismo habría de buscarla,¹¹⁸ pues esta consistía en el cumplimiento del propio destino, que era vivir conforme a la propia naturaleza¹¹⁹ y poder sentirse contento consigo mismo.¹²⁰

Para contribuir a la felicidad, era menester cierto esfuerzo. Parte de este debía invertirse en mantener un buen ánimo, para lo cual era necesario alejarse del temor y del deseo. Solo así

¹¹⁶ ¿Habría reconocido aquí Schopenhauer que su pesimismo inicial correspondía más a él que al mundo en sí?

¹¹⁷ Séneca, Carta 23.

¹¹⁹ Séneca, Carta 41. Según Séneca, la naturaleza había engendrado al hombre tanto para la acción como para la contemplación, esto es, tanto para estar insertos en el mundo, como para no perder la esencia divina, ni la capacidad de la sublimación ni la espiritualización, *De la vida bienaventurada*, XXX.

¹²⁰ Séneca, Carta 72.

era posible desarrollar un buen ánimo, dichoso, libre, intrépido y firme,¹²¹ regular y de alegría ininterrumpida.¹²² La otra parte debía enfocarse a mantener y desarrollar la salud, que era a la vez fortalecimiento interior.¹²³ Ambas, salud y alegría/buen ánimo iban de la mano.¹²⁴ Para alcanzar la vida bienaventurada habría de definirse cuál vida era la que se deseaba y cómo se podía conseguir para vivir acorde a la naturaleza. Esto conllevaba el hecho de estimarse a uno mismo, por lo cual uno podía llegar a convertirse en el artífice de su propia vida.¹²⁵ Una herramienta fundamental en el proceso era el analizarse a uno mismo, medir las propias capacidades y fuerzas,¹²⁶ examinar diariamente las propias acciones y limitar las propias esperanzas a lo que era posible.¹²⁷ Aunque el hombre se encontrara atado a la fortuna, lo que sí podía hacer era alcanzar la riqueza de sí mismo.¹²⁸ He aquí la influencia de Séneca.

En el capítulo II de *Aforismos, De lo que uno es*, Schopenhauer enfatizó que lo importante en la vida era aquello que permitiera alcanzar la felicidad, es decir, lo que el individuo constituía en sí mismo. Remarcó la relevancia de la personalidad, por ello, las verdaderas riquezas de la existencia no se podían conseguir en el exterior, sino que eran internas y correspondían al carácter, a una mente capaz, un temperamento alegre, una salud robusta. En vistas a garantizar esta última, debía evitarse lo excesivo y desordenado de las emociones, a la par de la realización de actividad física para mantenerla. La tendencia en la vida debería dirigirse hacia el logro de una vida tranquila y moderada, en la cual se aspirara al libre ocio para poder apropiarse de uno mismo mientras, a la par, se buscaba el alejamiento de los individuos poco propicios y que no contribuyeran a la felicidad de quien estaba cerca de ellos.

En los capítulos I y II de *Aforismos*, Schopenhauer redundó. Podríamos hablar de una falla metodológica en tanto que el capítulo I que serviría de introducción, desarrolló parte del contenido que debía abordar en el II. Debido a ello, solo mencionaremos de Séneca lo que no fue apuntado en el capítulo I. Para el hispano, la templanza era el estado de felicidad¹²⁹ y

¹²¹ Séneca, *De la vida bienaventurada*, IV.

¹²² Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, II.

¹²³ Séneca, *De la vida bienaventurada*, III.

¹²⁴ *Ibidem*, IV.

¹²⁵ *Ibid.*, I, VIII, XXX.

¹²⁶ *Ib.*, VI.

¹²⁷ Séneca, *De la ira*, III, VII y XXXIV.

¹²⁸ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, IX, X.

¹²⁹ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, I y II.

la verdadera grandeza consistía en semejante estado de imperturbabilidad.¹³⁰ La garantía de la felicidad era ganarse a sí mismo, lo cual ocurría cuando el sujeto vencía sus malas inclinaciones.¹³¹ El cuerpo participaba en la lucha, por lo cual la sugerencia fue mesurarlo en la alimentación, contenerlo y enfrentar la demasía, la gula y la ira.¹³² Las pasiones/emociones eran una muestra de que no había paz.¹³³ Entre las pasiones, la más funesta era la ira, la “más grande plaga de la humanidad”,¹³⁴ la que además era un vicio voluntario. Era por este motivo que se debían educar las emociones desde la infancia, tomando en cuenta que era un vicio voluntario,¹³⁵ y saber cuál era el lado débil de cada uno.¹³⁶ Otro punto conveniente a considerar era el allegarse de personas, amigos, que fueran las mejores personas posibles y por el contrario, alejarse de aquellas que alteraran la tranquilidad.¹³⁷ El mejor medio para que esto ocurriera era el ocio, esto es, desocuparse de asuntos externos para ocuparse en uno mismo;¹³⁸ este debía elegirse porque era algo necesario.¹³⁹ El ocio permitiría hablarse a uno mismo en la soledad¹⁴⁰ y luego retirarse en uno mismo para aprender a alternar la soledad y la comunicación con los otros,¹⁴¹ para lidiar con uno mismo y con los demás.

En el capítulo III, *De lo que uno tiene*, Schopenhauer estableció límites a la concepción de los bienes externos. Estos, “las posesiones”, solo eran consideradas como un medio. Cada individuo debía ser consciente de lo que le era posible alcanzar. También era importante reconocer que no siempre la necesidad era mala, pues sabiendo aprovecharla, fortalecía el ánimo a quien la padecía. La necesidad podía ser satisfecha mediante el dinero, pues en ello consistía su “bondad” y su servicio, en ser un medio. La riqueza pecuniaria se podía o no tener, a diferencia de los amigos, que constituían una posesión real e invaluable.

¹³⁰ Séneca, *De la ira*, III, IV.

¹³¹ Séneca, Carta 52.

¹³² Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, IX.

¹³³ Séneca, *De la ira*, I, VIII.

¹³⁴ *Ibidem*, I, II.

¹³⁵ *Ib.*, II, XXI.

¹³⁶ *Ib.*, III, X.

¹³⁷ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, VII.

¹³⁸ Séneca, *De la brevedad de la vida*, II.

¹³⁹ Séneca, *De la vida bienaventurada*, XXXI.

¹⁴⁰ Séneca, Carta 68.

¹⁴¹ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, XVII.

A este respecto, Séneca expresó lo siguiente. Como tal, era muy sencillo conseguir lo que exigía la naturaleza, cual era la satisfacción del hambre, la sed y el frío.¹⁴² De aquí que la pobreza no consistía en la poca cantidad de lo que se tenía, sino en el deseo de tener más.¹⁴³ Por ello, para no perderse, se debía medir la necesidad que se tenía de las cosas¹⁴⁴ y acostumbrarse a vivir con lo que se tenía sin quejarse, ya que se estaba atado a la fortuna.¹⁴⁵ Por el contrario, aunque las riquezas fueran admitidas en la propia vida, no se debía permitir que estas se alojaran en el ánimo. Sobre todo, a través de ellas el sabio tenía la oportunidad de manifestar su templanza, disposición de ánimo y magnificencia.¹⁴⁶ La única condición era que dicha riqueza no se hubiera conseguido bajo medios ilícitos.¹⁴⁷ Puesto que el hombre era el objeto del destino, era conveniente ejercitar la previsión, que era vista como el mayor bien del hombre.¹⁴⁸ En esta práctica se encontraba la frugalidad.¹⁴⁹ En cuanto a la amistad, fue vista como una virtud digna de ser cultivada, además de ser concebida como una “necesidad natural”, y un “sentimiento innato” en el hombre. El hecho de crear, formar o cultivar la amistad proporcionaría grandes goces; no correspondería a ella ni esperanza de beneficio ni temor de ruina, sino que más bien su finalidad estribaba en tener por quién morir, a quién salvar y a quién acompañar.¹⁵⁰

En el capítulo IV, *De lo que uno representa*, el maestro de Danzig estableció lo que era inesencial para la felicidad. Aquí el punto medular era que la opinión de los otros era completamente irrelevante para la consecución de la propia felicidad. La necesidad de la naturaleza humana era capaz de engendrar la ambición, la vanidad y el orgullo, al igual que la idea de honor, el rango y la fama. Para lidiar con esto, el autodomínio de las emociones dado a través de la educación era una buena base, a la cual contribuía la filosofía para templar los sinsentidos humanos.

¹⁴² Séneca, Carta 4.

¹⁴³ Séneca, Carta 2.

¹⁴⁴ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, IX.

¹⁴⁵ *Ibidem*, IX.

¹⁴⁶ Séneca, *De la vida bienaventurada*, XXII.

¹⁴⁷ Vid nota 561.

¹⁴⁸ Séneca, Carta 5.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ Séneca, Carta 9.

Del otro lado, la versión de Séneca al respecto era como sigue. De entrada, la base de la sabiduría era no tener alegrías frívolas.¹⁵¹ Lo loable y saludable era el ir hacia la perfección, lo cual era alcanzable para cualquiera, por lo que cada uno debía brillar por sus propios bienes, como eran las virtudes.¹⁵² El ideal a seguir era el del filósofo, el “hombre de bien”, quien debía procurar vivir mejor que el vulgo, a pesar de que la diferencia entre este y los otros hombres no era visible a simple vista.¹⁵³ Este individuo sería capaz de diferenciar la felicidad de lo que no lo era¹⁵⁴ y sabría que lo realmente importante era vivir bien.¹⁵⁵ Por lo anterior, los honores habrían de recibirse con indiferencia, lo mismo que las afrentas.¹⁵⁶ De aquí que a Séneca le resultara miserable que alguien que se dijera ‘filósofo’ buscara aclamaciones, o que esperara ser despedido con aplausos o vociferaciones de un público, puesto que la filosofía no pretendía agradar al pueblo ni ser aclamada,¹⁵⁷ a pesar de ser accesible a todo el mundo¹⁵⁸ y poder ser estudiada en cualquier momento de la vida.¹⁵⁹ Para templar el ánimo debía educarse desde la infancia, evitando los extremos e inculcando el trato digno hacia los otros, además de evitar los accesos fuertes de las emociones.¹⁶⁰ Una regla autoimpuesta debía ser el no enfurecerse por las cosas frívolas.¹⁶¹ Lo que debía entenderse era que los sabios podían guiar al hombre a la felicidad, y lo hacían tanto en la vida como en la muerte, al ser considerados como ejemplos de una vida aceptable y servir de guía a otros hombres.¹⁶² Se debía, por tanto, imitar a los creadores de los dogmas, no a quienes los enseñaban.¹⁶³ Era por preciso por este motivo alejarse de aquellos que amontonaban palabras, frases y circunloquios¹⁶⁴ y más bien era preciso elegir a aquellas personas que decían algo y lo demostraban haciéndolo.¹⁶⁵ Para que el influjo de lo externo

¹⁵¹ Séneca, Carta 23.

¹⁵² Séneca, Carta 41.

¹⁵³ Séneca, Carta 5.

¹⁵⁴ Séneca, Carta 44.

¹⁵⁵ Séneca, Carta 70.

¹⁵⁶ Séneca, *De la constancia del sabio*, XIX.

¹⁵⁷ Séneca, Carta 52.

¹⁵⁸ Séneca, Carta 44.

¹⁵⁹ Séneca, Carta 72.

¹⁶⁰ Séneca, *De la ira*, II, XXI.

¹⁶¹ *Ibidem*, XXV.

¹⁶² Séneca, Carta 52.

¹⁶³ Séneca, Carta 71.

¹⁶⁴ Séneca, Cartas 52 y 71.

¹⁶⁵ Séneca, Carta 52.

no perjudicara, debíase tener mala opinión de uno mismo, para así adquirir la costumbre de oír la verdad y decirla. Bien relevante respecto a distinguir entre lo esencial y lo superfluo era creer a la experiencia y hacer caso de ella,¹⁶⁶ además de no olvidar que a veces el que elegía el camino de la virtud era despreciado.¹⁶⁷ Lo que los vulgares dijeran era irrelevante y no debía inquietar; por ello, de la misma forma se debía permanecer indiferente ante los bienes de este mundo y de lo que estuviera por venir.¹⁶⁸

Sobre el capítulo V ya se ha comentado previamente en cuanto a los puntos de coincidencia entre *Parénesis y Máximas, El arte de ser feliz* y las concepciones del hispano, así que lo dejamos de lado.

Toca turno al capítulo VI de *Aforismos, De la diferencia de las edades de la vida*. El primer énfasis fue puesto en la aseveración de que la vida solo era el presente. El segundo énfasis fue asentado en el postulado de que el valor de la existencia debía estimarse por la ausencia de dolores y no por la presencia de placeres. El tercero fue que el rostro era capaz de reflejar el ánimo. Las edades y características que Schopenhauer observó, fueron:

- a) Infancia. Correspondía al estímulo de la novedad. En esta se formaban las bases de la propia visión del mundo, ya fuera superficial o profunda.
- b) Juventud. Iniciaba con la pubertad, que se caracterizaba por el enturbiamiento de la visión del mundo, la divergencia con la vida, la infelicidad y la insatisfacción. El individuo se enfrentaba por primera vez con el vacío y la miseria de la vida. Sin embargo, se tenía la vida en perspectiva y las voliciones eran más fuertes y arrebatadoras.
- c) Madurez. Aparecía la preocupación por la desdicha. Después de los 40 años se alcanzaba la superioridad espiritual, a la par que se ganaba algo de misantropía; se manifestaban de manera firme y contundente los frutos de la experiencia.
- d) Vejez. Era el periodo en el que se veía plenamente reflejada la experiencia ganada con la vida. Llegaba la tranquilidad espiritual, a pesar de que el tiempo pasaba más rápido. Las

¹⁶⁶ Séneca, Carta 68.

¹⁶⁷ Séneca, Carta 71.

¹⁶⁸ Séneca, Cartas 4 y 5.

pasiones ejercían un menor influjo, la carga de la vida era menor, más si se conservaba la salud; en esta etapa se podían tener los mejores años, a pesar de que disminuía la fuerza vital y por ello surgía cierto amor por las posesiones. Se tenía a la muerte como perspectiva y se sabía que ya no había nada que ganar en la vida. Este punto complementa el expuesto en número 13, del inciso b, del apartado 2.1.

A los diez años de vida rige *Mercurio*. Como este, el hombre se mueve rápido y ligero en el más estrecho círculo: cambia de opinión por pequeñeces; pero aprende mucho y fácilmente, bajo el gobierno del dios de la astucia y la elocuencia. –Con los veinte años aparece el dominio de *Venus*: el amor y las mujeres lo poseen completamente. A los treinta años gobierna *Marte*: el hombre es entonces vehemente, fuerte, atrevido, belicoso y rebelde. – A los cuarenta rigen los cuatro planetoides: su vida, por lo tanto, se ensancha: es frugi, es decir, está sometido a la utilidad, en virtud de *Ceres*; tiene su propio hogar, en virtud de *Vesta*; ha aprendido lo que se necesita saber, gracias a *Palas*; y en calidad de *Juno* gobierna la señora de la casa, su esposa. –A los cincuenta años domina *Júpiter*. Para entonces el hombre ha sobrevivido ya a la mayoría y se siente superior a la generación actual. Aun en pleno disfrute de su fuerza, es rico en experiencia y conocimientos: tiene (conforme a su individualidad y situación) autoridad sobre todos los que le rodean. Por consiguiente, no dejará que le den órdenes sino que las dará él mismo. En su esfera es entonces el más adecuado como guía y jefe. Así culmina *Júpiter* y, con él, el hombre de cincuenta años. –Pero luego, a los sesenta años, sigue *Saturno* y con él la pesadez, lentitud y resistencia del plomo. (...) Al final viene *Urano*: entonces uno, como se suele decir, se va al cielo. (...) La muerte es el gran depósito de la vida. De ahí, pues, del Horco, viene todo, y allí ha estado ya todo lo que ahora vive: -si fuéramos capaces de comprender el juego de prestidigitación en virtud del cual eso ocurre, entonces todo estaría claro.¹⁶⁹

Por su parte, Séneca hablaba de las etapas de la vida de la siguiente manera. Enfatizó a la vejez por sobre cualquier etapa, dado que esta marcaría si se llegó o no a una buena elección en la vida. Consideraba que la edad era mucho más que las canas y los años,¹⁷⁰ puesto que también se incluía la experiencia obtenida mediante las vivencias, ganada con la sensatez y la prudencia.

En cuanto a las etapas, consideraba que la infancia tenía temores quiméricos, mientras que la juventud los poseía frívolos.¹⁷¹ En esta segunda etapa, consideraba Séneca, el individuo debía entregarse a la contemplación de la virtud y la búsqueda del camino de cómo vivir.¹⁷² La juventud era ardorosa,¹⁷³ por lo cual a veces perdía el enfoque. Además, no en todos los individuos echaba raíces la prudencia, por lo que era de avergonzarse que algunos de edad madura tuvieran deseos pueriles.¹⁷⁴ Sin embargo, un camino menos sinuoso para llegar a la

¹⁶⁹ *PP I*, pp. 509-510.

¹⁷⁰ Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, III.

¹⁷¹ Séneca, *Carta 4*.

¹⁷² Séneca, *De la vida bienaventurada*, XXVIII.

¹⁷³ Séneca, *Carta 68*.

¹⁷⁴ Séneca, *Carta 26*.

felicidad era estar bajo la guía de los sabios, además de que se llegaría a una vejez honrada.¹⁷⁵ Esta, por su parte, era la etapa más propicia para el perfeccionamiento moral, lo cual era apoyado por las enseñanzas obtenidas a través de la experiencia; en este tiempo, los vicios habrían perdido violencia.¹⁷⁶ No obstante, no podría esperarse que la vida estuviera exenta de lucha, por lo cual, el haber llegado a la vejez, conllevaría algunas contrariedades, entre ellas, que el ser se enflaquecería, pues el cuerpo resentiría el tiempo,¹⁷⁷ al igual que aparecerían los temores relacionados a la muerte, dado que se perderían personas queridas y se temería por la propia existencia. Esto era así, puesto que se había gozado de una larga vida.¹⁷⁸ En la vejez se extinguiría paulatinamente aquello que estaba destinado a desaparecer; pese a ello, no debía temerse a la muerte, que era la disolución natural. Se debía tender a una muerte dulce, a una extinción por grados, no violenta.¹⁷⁹ “Cualquiera que se haga sabio en la vejez, lo debe al beneficio de los años.”¹⁸⁰

Hubo, de igual forma, otros puntos de encuentro entre Séneca y Schopenhauer, pero que no se vieron reflejados solo en la teoría, sino directamente en la práctica. Uno de ellos fue el asumir las bondades que la vida le había otorgado. Ambos hombres tuvieron una vida económicamente estable y holgada, lo que les permitió vivir cómodamente y sin preocupaciones pecuniarias. Derivado de esto, en ambos encontramos, de la misma forma, una aceptación de la riqueza económica, esto es, no compartían la idea de que el filósofo viviera en la pobreza.¹⁸¹ De igual manera, ambos se oponían a la esclavitud, aunque remárquese que Séneca no veía mal la expansión del *imperius romanus*, y finalmente, en los dos se haya un cosmopolitismo que rechaza cualquier superioridad derivada de la raza, la posición económica o circunstancias similares, dado que, para ellos, tales diferencias no eran esenciales, sino producto del azar y la fortuna. Por último, Séneca rechazaba el heroísmo inútil, lo que da cuenta de la prudencia, la precaución que asumía en su vida, lo cual parece

¹⁷⁵ Séneca, *De la brevedad de la vida*, XV.

¹⁷⁶ Séneca, Carta 68.

¹⁷⁷ Séneca, Carta 26.

¹⁷⁸ Séneca, Carta 96.

¹⁷⁹ Séneca, Carta 26; véase el apartado 2.1. c) de este trabajo.

¹⁸⁰ Séneca, Carta 68.

¹⁸¹ *De la vida bienaventurada*, XXIII: “Deja ya de prohibir a los filósofos las riquezas, que nadie condenó a la sabiduría a que fuese pobre. Podrá el filósofo tener grandes riquezas, pero serán no quitadas a otros ni manchadas con sangre ajena; tendralas, y serán adquiridas sin injuria de otros y sin ganancias tuyas, y en él será igualmente buena la salida, como lo fue la entrada”.

haber replicado Schopenhauer tanto en lo escrito, al rechazar teóricamente los duelos para “defender” el honor ofendido, como de manera práctica, según se mencionó en la anécdota sobre su encuentro con el carnicero.

Como se espera se haya podido mostrar, el estoicismo, sobre todo en su versión senequista, estuvo muy presente en la eudemonología de Schopenhauer. En su propuesta ética de madurez se difunde el ideal de la salvaguarda de la existencia, tomando en consideración que la vida es una pugna sin fin y que nuestro autor definió que la finalidad de la existencia era resistir el reto. Quizás este último punto haya sido el enlace entre el estoicismo y Schopenhauer. Regresando al tema del capítulo 3, ¿qué tan pesimista habrá sido Schopenhauer? De acuerdo a lo mencionado en dicho apartado, no se podría esperar de un pesimista que expresara las injusticias cometidas a los animales, hacia los que pidió consideración ontológica, moral y legal. No olvidemos tampoco sus señalamientos sobre el abuso de las conquistas o la causa de la pobreza y la riqueza. Tendríamos que afirmar que semejante actitud no se esperaría de alguien a quien se identifica con el apelativo de pesimista. Siguiendo en la misma línea, en el capítulo 4 hemos visto lo relacionado al valor de la prudencia, como la vía para completar de manera llevadera el reto de la existencia, apreciando los elementos que se van presentando en el camino, como el conocimiento de uno mismo, el aprovechamiento de las experiencias dolorosas, las oportunidades de evadir los sufrimientos que sí se pudieran evitar, y desarrollando los medios que fueran necesarios para adaptarse a las circunstancias, pero sin sacrificar al yo ni a los otros, evitando estos extremos. Nuevamente, ¿podríamos afirmar que el pesimismo fue la característica plena de este pensador? Esperaríamos que, como pesimista, Schopenhauer no dejara de lamentar el mal en el mundo y se hubiera dejado arrastrar por la corriente. No obstante, tuvimos lo opuesto, una propuesta que afirma que hay una parte de la vida en la que sí puede incidirse y a la que además se adereza con la sugerencia de acción, exhortando a través de máximas y consejos, como se aludió en el capítulo V de *Aforismos*. El pesimista cedió el paso al eudemonologista.

Sería algo muy similar fue lo que plasmó Papini en “El optimismo de Leopardi” en *El libro negro*. Primero hizo una alusión general a que aquellos que reflexionaban sobre la infelicidad humana caían en contradicción, puesto que le dedicaban largo tiempo en pensar y escribir sobre ello, y luego lo hacían imprimir y vender, lo cual delataba que no eran los

desesperanzados negadores de toda clase de felicidad. Además, si para estos hombres el tedio y el dolor eran imposibles de aliviar, pero se las ingeniaban bastante bien para transcribir sus “pesares” en una excelente prosa o poesía, haciendo gala de su melancolía y sus quejas por los males de la vida, exhibiendo que escribir sobre la infelicidad les deleitaba y sentían esos males menos amargos, obteniendo de ello un desahogo placentero. Adicionalmente, reflejaban su deseo de ser leídos, comprendidos y admirados, juzgando que existían otras personas que se deleitarían con sus escritos y que estuvieran dispuestos a comprender sus pensamientos, sin dejar de mencionar que creían en el valor del juicio humano y demostraban que deseaban las alabanzas de los hombres. Muy por el contrario, alguien así estaría dando muestra de que su persona estaría menos sometida al dolor de lo que decían sus obras; demostraría que valía la pena exponer ordenada y elegantemente sus pensamientos, ya que con ello aminoraría sus sufrimientos o sentiría placer, además de que sería una manifestación de que los hombres no serían tan insensatos ni incapaces de alabarle:

Y, puesto que yo mismo [el Leopardi de Papini] me doy cuenta de que soy uno de esos escritores de dos caras, como el Jano de la antigüedad –y quizás el único que exista hoy en Italia-, quiero reconocer sinceramente las contradicciones de mi entendimiento, aun cuando no tenga todavía el coraje suficiente para avergonzarme en público.

Me sucedió repetidas veces que lamentara en mis escritos los ‘amenos engaños’ que causaba a la gente antigua la benigna ilusión de la felicidad, haciéndoles creer en la protección de la Divinidad, en los beneficios de la naturaleza, en el amor o en la gloria. Pero luego, cuando me acuerdo de las desgracias, calamidades, destrucciones u otras alocadas y malvadas acciones que, según lo dicen los historiadores y los poetas, abundaban en aquellas lejanas edades, no menos que en la tan bestial y malvada edad nuestra, comienzo a dudar bastante de mi opinión anterior. Ni siquiera los engaños más amenos –como se ve incluso en el tiempo de la juventud-, bastan para que el hombre eluda la desventura y las múltiples formas del mal. De modo que, razonablemente, se debería llegar a la conclusión de que entre las ilusiones humanas se ha de incluir la que hace estimar como beneficiosas a ciertas ilusiones comunes.¹⁸²

Lo antes dicho, bien aplicaría al eudemonologista Arthur Schopenhauer.

4.4. Schopenhauer eudemonologista

Sobre la cabeza de este pensador ha pesado el mote de pesimista y trágico. Empero, a lo largo de estas páginas se ha querido mostrar que, si bien el pesimismo fue una de las fases de este

¹⁸² Papini, loc., cit., pp. 185-188.

pensador, dicha no es omniabarcante ni muestra la plenitud de su pensamiento. Fue una etapa importante, ciertamente, la que incluso el filósofo se esmeró en mantener hasta el final. No obstante, la eudemonología creció y se enraizó dentro de ese pesimismo a tal modo que terminó por convertirse en una anomalía del sistema, pues constituía en algunos puntos la antinomia tanto de la propuesta ética “ortodoxa” como de su obra central, a pesar de que, paradójicamente, los gérmenes de la eudemonología ya estaban contenidos en su *opera magna*.

Cabe resaltar que, pretendiendo ser fiel a su propuesta, el alemán no expresó abiertamente su desapego al pesimismo, pero sí indicó en la introducción a los *Aforismos* que debía dar por sentada la sustancialidad de la representación, lo que contravenía su doctrina “oficial”. No estableció él mismo el punto de ruptura, lo que hubiese sido deseable, sino que mencionó a la eudemonología como si hubiera tenido poca relevancia. Pese a esto, existen un par de puntos dignos de resaltarse y que quizás nos iluminarían sobre la relevancia y la oposición entre la eudemonología y el pesimismo. Varias de las explicaciones que Arthur Schopenhauer realizó en los *Aforismos* tenían un tono autobiográfico, a partir de lo que se puede afirmar que tales máximas fueron concebidas para su propia existencia, elaboradas a partir de su propia experiencia; otras más, sin embargo, habían sido abrevadas previamente de las fuentes ya referidas, como Aristóteles, los cínicos, los estoicos, Epicuro y Séneca, como los más importantes. Sostendremos que, veladamente, Schopenhauer nos regaló el secreto de su conversión, esbozado en el capítulo I de *Aforismos*.

Primero, reconoció la importancia y responsabilidad del sujeto en su forma de percibir el mundo:

Lo principal para el bienestar del hombre e incluso para todo el modo de su existencia es lo que reside y sucede en él mismo. Aquí, en efecto, se halla inmediatamente su interno bienestar o malestar, que es ante todo el resultado de su sentir, querer y pensar; mientras que todo lo que se encuentra fuera tiene ahí un influjo meramente indirecto. (...) Pues él solo tiene que ver inmediatamente con sus propias representaciones, sentimientos y movimientos de la voluntad (...). El mundo en que cada uno vive depende ante todo de cómo lo conciba, y por eso se ajusta a la diversidad de las mentes: en función de ella resultará pobre, trivial y superficial, o rico, interesante y significativo.¹⁸³

¹⁸³ *PP I*, p. 334.

O, tendríamos que agregar a la cita, “el mundo en que uno vive depende ante todo de cómo lo conciba”, [agreguemos] de manera ‘pesimista’, o ‘eudemonologista’. En las líneas arriba citadas se manifiesta algo que el germano no quiso aceptar abiertamente sobre su persona: una visión pesimista del mundo es algo subjetivo, particular, individual y responsabilidad de quien lo sustenta, es decir, él, no porque esa visión correspondiera en forma fiel al mundo exterior. Así, una visión personal, particular y subjetiva del mundo, sea pesimista, trágica, eudemonologista, meliorista, peyorista u optimista, corresponde a una interpretación del mundo, no al mundo mismo, rememorando la primera frase de la obra capital, “El mundo es mi representación”.¹⁸⁴ La clave revelada aquí es que no existen muchos mundos, sino uno, al cual cada sujeto interpreta, y dicha interpretación equivale a la representación, esto es, al conocimiento que tenemos de este; no hay muchos mundos, sino infinitas representaciones de él. Como se mencionó en el apartado 3.2., inciso b de este trabajo: “No era igual ver el mundo con ojos de hombre, de mujer, de gato, de perro, de ballena o de mosca, había diferentes perspectivas”. Con las palabras de la cita anterior, Arthur Schopenhauer habría asumido de manera soterrada que él era el culpable de su pesimismo, no que este fuera algo real ni objetivo, no una copia fiel del mundo, sino su representación, la interpretación de Arthur Schopenhauer. Si esta representación dependía de cómo se percibiera el mundo, ¿se podría cambiar la percepción que se tuviera del cosmos y con ello la concepción previamente asumida? Según las mismas palabras de nuestro autor, parece que sí. Recordemos que en la cita que abre el inciso b) de este capítulo, “He corregido, pues en lo posible este trabajo de mis primeros años, (...) considero una dicha que me ha sido concedida poder corregir, a los sesenta años, lo que escribí a los veintiséis...”,¹⁸⁵ ya hay alusión al peso que tiene el individuo en la concepción que se tiene del mundo.

A lo anterior agréguese 2 puntos: 1) la exigencia de autocrítica que, desde Sócrates, llegó vía Séneca como conducto final al filósofo alemán, y 2) la ventaja de vivir todas las etapas de la vida, supervalorando la vejez como la época más evolucionada, esto desde la perspectiva moral e intelectual del individuo. Respecto a la exigencia de autocrítica, esta evolución que se marca de manera bien definida entre *El mundo como voluntad y representación* y sus notas personales está presente desde la época de la redacción y

¹⁸⁴ MVR, §1.

¹⁸⁵ Vid. El inicio del apartado 4.2, en la página 200.

publicación de *Parerga y Paralipómena*, esto es, durante varias décadas, pero solo hecho explícito en sus notas personales, mas no en sus escritos publicados. Es bien sabido que ya Sócrates había estipulado que la vida sin autoevaluación no valía la pena ser vivida,¹⁸⁶ luego, las escuelas helénicas asumieron parte de la herencia socrática, y entre otras cosas, el tesoro del autoanálisis, y finalmente, la autocrítica fue prescrita por Séneca, hacia quien Schopenhauer profesaba un aprecio especial, de ahí que fuese suscrita en la eudemonología, al igual que la autognosis. Remitiendo a las *Lebensregeln*, de lo anterior nos dan cuenta las número [3] identificar las circunstancias que nos son propicias, (4) [4] saber lo que queremos, [5, 38, 43] reconocer nuestra medida de dolor y placer, (8) [37] propiciar el discernimiento, ser reflexivos y autoevaluarnos, (9) [12] buscar la soledad para conocernos, (21) ser precavidos e indulgentes, (23) reconocer nuestros límites (físicos, morales, intelectuales), (30) comprender las reglas del mundo y ejercitarlas, aprendiendo de los desaciertos; [32] [44] propiciar el buen humor o alegría para fortalecer la salud, disfrutar los placeres y luchar contra el dolor, e [45] identificar nuestra disposición anímica natural. Entre *MVR* y *PP* hubo más de 30 años, tiempo suficiente para que nuestro filósofo evaluara sus propias ideas y, gracias a su septuagenaria existencia, el tiempo fructificó y se vio reflejado en sus propuestas. En el *MVR* refería a la especie humana con la frase de Plauto suscrita por Hobbes, *Homo homini lupus*, y de ser un misántropo, tiempo después, se calificó a sí mismo como katafronántropo, esto es, de odiador a despreciador de los hombres.¹⁸⁷ En algunos de estos fragmentos escritos en *PP*, también adoptó la conducta senequista de tratar a los hombres con conductas indebidas como si fueran niños, por lo que retomó una actitud de condescendencia e indulgencia ante las faltas de los demás y se asumió a sí mismo como pecador, infractor, imperfecto y no libre de culpa, igual que el resto de los mortales, tal como lo hizo Séneca.¹⁸⁸

En lo tocante a la ventaja de vivir cada etapa de la vida, es algo que ya se abordó en este trabajo. Durante su etapa madura, Schopenhauer reconoció en sus notas personales aspectos que jamás habría asumido frente a otros. Entre ellos se encuentra su sentimiento de

¹⁸⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, España, Gredos, 2015, p. 180, 38a

¹⁸⁷ Véase notas 71 y 72 del capítulo 3.

¹⁸⁸ *Lebensregeln* (21), (35), (36), (38), (40), (41) y (44).

soledad,¹⁸⁹ el miedo nocturno que constantemente le aquejaba al grado tener armas cerca de su cama;¹⁹⁰ el constante miedo a que lo despojara de su “riqueza”, por lo cual escribía notas en griego sobre algunos retratos;¹⁹¹ también sabemos ahora de su padecimiento de los oídos y luego de su sordera, su agria queja hacia la falta de reconocimiento de sus coetáneos, su desilusión frente al tema de amor de pareja y su autorreconocimiento como una persona difícil de tratar,¹⁹² además de su gran esperanza de ser reconocido tardíamente,¹⁹³ así como el beneplácito velado debido a su reconocimiento “atrasado”,¹⁹⁴ más de 30 años después de la publicación de su obra magna.¹⁹⁵ Finalmente, esperaba que su vida fuera longeva, deseaba llegar hasta los 90 años, además de tener una muerte tranquila, sin prolongados ni fuertes sufrimientos, como de facto ocurrió, pero a los 72, 18 años antes de lo esperado.

¹⁸⁹ “Durante toda mi existencia me he sentido terriblemente solo y no he cesado de lamentarme en el fondo de mi corazón”, *El arte de conocerse...*, p. 70.

¹⁹⁰ Heredé de mi padre un miedo que yo mismo aborrezco y... combato con toda la fuerza de mi voluntad, el cual me sobreviene con motivo de las más nimias ocasiones con una intensidad tal que puedo representarme vívidamente las peores desgracias (...). En mi juventud me atormentaron las enfermedades y peleas imaginarias. (...) Me invadió sin motivo aparente un indescriptible sentimiento de angustia. (...) Si oía algún ruido en la noche, me levantaba de la cama y en seguida tomaba mi espada y las pistolas, que siempre guardaba cargadas. Incluso cuando no estoy especialmente alterado, me acompaña siempre una preocupación interior que me hace descubrir y buscar peligros donde no los hay, y que intensifica la más nimia molestia hasta el paroxismo y dificulta enormemente mi trato con los demás”, *ibidem*, p. 82.

¹⁹¹ “Considero mi herencia como un tesoro sagrado (...) una especie de salvoconducto sin el cual yo sería inservible para la humanidad y probablemente viviría la vida más miserable que jamás haya conocido hombre alguno que se me parezca”, *ibid.*, p. 75.

¹⁹² “También resulta casi imposible que no pueda ser feliz con una mujer que no encuentre la felicidad a mi lado: como casi siempre vivo en mi mundo mental y no amo la sociedad o las diversiones. Y para colmo no siempre estoy de buen humor, hay pocas esperanzas de que una mujer llegue a sentirse dichosa en mi compañía”, *ib.*, p. 74.

¹⁹³ “Cada vez que me deprimó trato de reflexionar sobre lo mucho que significa que alguien como yo pueda vivir toda su vida cultivando sus facultades y su profesión innata (...). Cuando en ocasiones me he sentido desdichado, ello se ha debido a un méprise, un malentendido respecto de la personalidad; me he considerado, en efecto, como alguien que no soy, y he lamentado su desgracia; creyéndome, por ejemplo, un Privatdozent que no lograr obtener una cátedra y carece de alumnos; o alguien censurado por este hipócrita, o criticado por aquella dama de sociedad; o como el reo de un juicio por difamación; o como el amante que no es correspondido por la joven con la que se había encaprichado; o como el paciente que convalece en su casa: o como cualquier otra persona que rumia miserias por el estilo (...). ¿Quién soy, entonces? Aquel que escribió *El mundo como voluntad y representación* y el que ha dado una solución al gran problema de la existencia (...), que ocupará a los pensadores de los siglos venideros. Ese soy yo”, *ib.*, p pp. 43-44.

¹⁹⁴ “He tenido que envejecer hasta los 71 años para alcanzar a ver esta nueva [3ª. edición de *El mundo como voluntad y representación*] y para mejorarla (...). Pero ahora ha ya pasado definitivamente la hora de la resistencia de los incapaces, de estos enemigos innatos de la verdad, de lo grande y de lo bello. (...) Ahora bien, ya todo está superado. El atardecer de mi vida será el amanecer de mi fama...”, *El arte de envejecer...*, p. 165.

¹⁹⁵ “[Tengo cierta esperanza de] que el sol matutino de mi fama dore con sus primeros rayos el ocaso de mi vida y mitigue su lobreguez”, *ibidem*, p. 48-49.

¿Quién fue el Schopenhauer eudemonologista? Este fue un individuo que quiso encontrar sentido a su existencia. Se sabía finito, imperfecto, susceptible de mejoramiento, pero a la vez no negaba que en la vida se mostraba el sinsentido, el azar sobre el que creía había un orden y una explicación, los que, sin embargo, estaban velados al hombre. El otro Schopenhauer, el eudemonologista, fue un sujeto que deseó, al igual que muchos otros seres humanos, tener una vida satisfactoria, plena, pero que se dio cuenta y asumió que no todo podía tenerse, quien tenía claro que el propio carácter cifraba el destino individual y era a la vez el suelo nutricional de lo que cada uno era, pero también el límite de lo que se podía llegar a ser; virtudes y defectos, al fin y al cabo. El Schopenhauer eudemonologista sabía que debía hacer elecciones en la vida, buscar lo más conveniente, aunque a veces eso significara sufrir y renunciar a cosas o personas, o causar situaciones que podían llegar a doler hasta lo más profundo del propio ser. El otro Schopenhauer fue un individuo para quien, si las cosas podían ser peores, posiblemente lo serían, pero que se dejaba sorprender y se alegraba si salían bien; era una persona que dejaba mostrar sus debilidades, que exhibía sus prejuicios y que tenía claro que era imposible llegar a una explicación última de las cosas.¹⁹⁶ Parece que, al final, un poco de prudencia se ancló en Schopenhauer, lo cual le llevó a suavizar su postura extrema frente a la vida misma y hacia sus congéneres, es decir, abrió paso el eudemonologista:

¡Desde aquel día en adelante conservé mi puesto en la mencionada mesa durante algunos años al lado de aquel filósofo que tanto reía y hacía reír! (...) En ese momento comenzaba el diálogo, que versaba sobre todos los asuntos: política, teatro, literatura, arte, novedades del día y cantidad de anécdotas, las cuales Schopenhauer sabía contar con mucha gracia, especialmente las más entretenidas y picantes (y a menudo también las más soeces).

¹⁹⁶ “Hay que constatar aquí que nosotros no hemos renunciado como Kant a la cognoscibilidad de la cosa en sí, sino que sabemos que esta ha de ser buscada en la voluntad. Ciertamente no hemos sostenido nunca un conocimiento absoluto y exhaustivo de la cosa en sí, sino que hemos entendido bien que es imposible conocer algo de lo que ella sea en y por sí misma. Pues tan pronto como *conozco*, tengo una representación: pero esta, precisamente porque es mi representación, no puede ser idéntica a lo conocido (...) por lo que siempre ha de ser considerada un *fenómeno*.” *MVR II*, p. 547. El conocimiento nace de las limitaciones y amplía los límites, *ibidem*, p. 316; “La cosa en sí, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia haciéndose ella misma consciente de sí”, *ibid.*, p. 234. Por otro lado, nuestro filósofo sostuvo que el principio de razón solo era aplicable a los fenómenos, dado que la cosa en sí era incognoscible, *ib.*, p. 81. Para Schopenhauer, la cosa en sí no se da ni en el tiempo ni en el espacio, puesto que no se trataba de un objeto, sino de un ser metafísico; fue a partir de Kant que la cosa en sí se volvió inespacial, inextensa e incorpórea, *ib.*, p. 35, 49. El intelecto, al encontrarse en la naturaleza y pertenecer a ella, era capaz de comprender el mundo, pero no a la naturaleza misma, *ib.*, p. 329.

(...) El pensador Schopenhauer, sumamente serio y profundo en sus obras, en su conversación, derrochaba ingenio y agudeza.

Schopenhauer era extraordinariamente sensible y excitable. Cuando oía contar un hecho de gran generosidad se le llenaban los ojos de lágrimas, y lo mismo le sucedía si era él quien narraba un acto noble o conmovedor; entonces, a menudo la voz se le quebraba por unos instantes. Naturaleza aristocrática en extremo, odiaba todo lo trivial y vulgar, y aunque mostraba gran bondad y cordialidad con aquellas personas en las que descubría cualidades que apreciaba, no era amigo de entablar conversación con el primer desconocido que se presentaba. (...)

(...) También le complacía mucho proveerme de buenas e interesantes lecturas de su biblioteca (...).
 (...) La amabilidad, la bondad y la cordialidad de Schopenhauer. (...) Se mostraba tan ameno, gracioso y locuaz (...).

Muy a menudo yo lo acompañaba en sus paseos hacia el Röderberg o por la orilla del Meno; durante tales caminatas él fumaba su cigarro y charlaba animadamente de todo cuanto se le ocurría. (...)

De sus padres hablaba siempre con el mayor de los afectos, aunque no podía contenerse y llamar a su madre... “un blas de bleu” (...).¹⁹⁷

Ahondaremos en otros aspectos que caracterizaron al eudemonologista Arthur Schopenhauer.

a) Ni pesimista, peyorista, meliorista, ni optimista

Hacia el apartado 3.1, inciso a, mencionamos el importante trabajo que a finales del siglo XIX realizó Erasmo María Caro acerca de la caracterización del pesimismo alemán de ese siglo, cuya figura central fue Arthur Schopenhauer. No obstante, pese a que fue bastante esclarecedora la explicación de Caro, sería interesante analizar si examinó detalladamente las etapas del pensamiento schopenhaueriano. Lo anterior se comenta debido a que los estudiosos del alemán, incluido Caro, ya percibían esa parte ordenada dentro del ideario schopenhaueriano y que daría un enfoque no tan negativo del autor, uno no ya pesimista sino eudemonologista. En teoría, el pesimismo apuntaría a la destrucción, al mal, y aunque existía una idea de orden, tal nunca se dirigía hacia un polo positivo. Es precisamente aquí donde ya puede hacerse notar la separación del pesimismo y el viraje hacia la eudemonología. A este aspecto que aquí damos en llamar eudemonologista y que correspondería ya consolidado al Schopenhauer de la madurez, muchos pensadores lo han relacionado con el optimismo, ya

¹⁹⁷ George Römer, en Moreno Claros, *Conversaciones...*, p. 110-114.

sea como dentro de, o como parte complementaria o contracara del mismo pesimismo. James Sully fue de los primeros en afirmar que:

El impulso de creer es el mismo en todos los casos; solo que se sujeta ahora a un objeto, ahora a otro. La vida humana presenta numerosas divisiones y aspectos, cada uno de los cuales se vuelve sujeto de una visión esperanzadora o una deprimente. Las diferencias del desarrollo intelectual, además, dirigen a diferencias en la extensión del objeto comprendido en la visión. Así, pues, surgen las diversas expresiones de estas convicciones instintivas.

Antes que nada el optimismo o el pesimismo irracional pueden, o contemplar solo su propio interés o de nuevo, el de aquella porción de la humanidad cercana a él, o finalmente, los de la raza humana como un todo. De esta forma llega lo que puede ser denominado como una variedad individual, particular y universal tanto del optimismo como del pesimismo. Además, un hombre puede abrigar una visión alegre e individual de la vida o la de su nación; o él puede todavía extender su visión más lejos e incluir, en un veredicto favorable, a toda la humanidad.¹⁹⁸

Además, Sully agregó:

[Schopenhauer sostiene que] toda existencia como tal es necesariamente pesada, ruinosa y una cosa deplorable, además de conectar el mal de la vida humana con una concepción fundamental de la naturaleza de las cosas.

Él era un misántropo, cuya misantropía tomó la forma de un desprecio intelectual o moral.¹⁹⁹

Luego, sostuvo: “el pesimismo debe ser reconciliado con el optimismo bajo una concepción más alta de la existencia”.²⁰⁰ A partir de Sully, se dio la asociación entre ambas doctrinas, como si una fuera indefectiblemente la contracara de la otra, sin aceptar que de afirmarlo así, se estaría cayendo en una contradicción.

Quizás los autores que han sido de la opinión de que Schopenhauer fue siempre pesimista no hayan aceptado esa ruptura dentro del mismo dispositivo schopenhaueriano, queriendo así

¹⁹⁸ “The believing impulse is the same in all cases; only it fastens now on one object now on another. Human life presents numerous divisions and aspects, each of which may become the subject of a hopeful or a despondent view. Differences of intellectual development, too, lead to differences in the extend of object comprehended in the vision. Hence the diverse expressions of these instinctive convictions. First of all, the unreasoning optimist or pessimist may contemplate either his own interest alone, or, again, those of some portion of mankind closely related to himself, or, finally, those of human race as a whole. In this way there arise what may be termed the individual, particular, and universal varieties of optimism and pessimism. Thus a man may entertain a cheerful view of his own individual life or of what of his nation; or he may still further extend his vision and include in his favourable verdict the whole of mankind.” Sully, op. cit., p. 8. La traducción es mía.

¹⁹⁹ “[Schopenhauer supports that] all existence as such is necessarily burthensome, baneful, and a thing to be deplored, thus connecting the evil of human life with a fundamental conception of the nature of things.” “He was a misanthrope, whose misanthropy took the shape of an intellectual rather than a moral contempt.” Ibidem, pp. 74, 79. La traducción es mía.

²⁰⁰ “Pessimism must be reconciled with optimism under some higher conception of existence”, Ib., p. 139. La traducción es mía.

preservar la postura pesimista del alemán, e incluso sosteniendo que tal se relacionaba directamente a su contrario, el optimismo, al cual por cierto el germano rechazaba. En esta misma vertiente, tenemos incluso a algunos pensadores que han planteado la existencia del “optimismo schopenhaueriano” y han sostenido de él que corresponde a la negación del vivir como un cierto tipo de bienestar o acceso a la felicidad porque implicaba el ya no sufrimiento. Esto también desde la última década del siglo XIX y la primera del XX, cual es el caso de Stanislas Rzewuski, quien en su obra *L’Optimisme de Schopenhauer* desarrolló tal idea:

Él necesita que el bien exista en alguna parte, en las regiones incommensurables de lo posible; él necesita un principio de vida y de afirmación irradiado en el mundo del Nirvana. Una filosofía que se completa por una demostración también positiva de las grandes esperanzas, ¿puede ser calificada por ello de pesimismo absoluto? Nosotros nos situamos, hablando del optimismo de Schopenhauer, en un optimismo que no niega ninguna de las atrocidades del mundo, pero que apunta nada más que al triste coraje de pronunciar la palabra atroz de la desesperación absoluta. [Añade luego que la postura de nuestro pensador es un “optimismo infame”].²⁰¹

En este trabajo, al contrario de lo aludido, se pretende mostrar que hay un Schopenhauer ya no pesimista, mas no por ello optimista, al que se calificaría de eudemonologista, y sería más correcto que afirmarlo como optimista porque, en primer lugar, ‘eudemonología’ fue un término que él mismo acuñó y, en segundo lugar, porque esta postura se distancia de la eudemonía, del pesimismo, del optimismo, del peiorismo y del meliorismo. En su última obra publicada ya aludida, Rodríguez Aramayo hizo un breve comentario respecto al rescate que realizó Franco Volpi de los manuscritos del germano y de los cuales extrajo *El arte de ser feliz, explicado en cincuenta reglas para la vida*, cuyo enfoque coincide con el que se quiere resaltar en este trabajo y que no casa con los estudios que Rodríguez Aramayo ha realizado por largos años:

De alguna manera, este capítulo [6.- ¿Cómo cabe ser feliz en clave pesimista?] intenta paliar aquella desafortunada omisión y entender un aspecto que había descuidado en mis publicaciones en torno al pensamiento de Schopenhauer, quizá porque –como afirma el propio Volpi- «no resulta grato buscar consejos sobre felicidad entre las advertencias de un maestro del pesimismo. Por eso no es de extrañar que a nadie se le haya ocurrido buscar un arte de la felicidad en el legado de Schopenhauer». Como ya

²⁰¹ “Il faut que le bien existe quelque part, dans les régions incommensurables du possible; il faut qu’un principe positif de Vie et d’Affirmation rayonne dans le monde transcendant du Nirvana. Un philosophie qui s’achève par une démonstration aussi positive des plus grandes esperances d’ici-baspeut-elle être qualifiée de pessimisme absolu? Nous nous plaçons, en parlant de l’optimisme de Schopenhauer, optimismo qui ne nie aucune des atrocités, du monde, mais qui n’apoint, non plus, le triste courage de prononcer la parole atroce du désespoir absolu.” [Y añade luego que la postura de nuestro pensador es un “optimism infâme”] Rzewuski, Stanislas, *L’Optimisme de Schopenhauer*, Paris, Félix Alcan (éditeur), 1908, pp. 136, 142, 155. La traducción es mía.

sabemos, este tratado sobre la felicidad no pretende ayudarnos a encontrar ésta, sino más bien ayudarnos a «evitar las penurias y golpes del destino, con la esperanza de que, si bien la felicidad perfecta es inalcanzable, podamos llegar a esa felicidad relativa que consiste en la ausencia del dolor».²⁰²

Podemos notar en las palabras de Rodríguez Aramayo cierta reticencia a aceptar que hay otro Arthur Schopenhauer, uno que no era precisamente pesimista, al igual que los estudiosos citados con anterioridad, a los que se aúnan más.

Con lo dicho anteriormente no se quieren cerrar de tajo las afirmaciones hechas por expertos estudiosos del pensador germano. Por el contrario, lo que se pretende hacer es rescatar tales palabras y darles el impulso que ha faltado para reconocer al Otro Schopenhauer, al eudemonologista, el que ya estaba ahí latente desde que los primeros estudiosos profundos y serios analizaron el pensamiento schopenhaueriano, sin estar muy alejados en el tiempo de la fuente. Se sostiene aquí, entonces, que no es que el pesimismo de Schopenhauer tenga un lado optimista, sino que se trata de la evolución de esa postura hacia la eudemonología.

Enseguida trataremos de verificar la diferencia entre las posturas arriba mencionadas. Todas ellas derivan de los diferentes grados de comparación de los adjetivos latinos “bonus” y “malus”. Recordémoslos: “bonus”, bueno, “melior”, mejor y “optimus”, lo mejor o lo más bueno; en el otro espectro, “malus”, malo, “peior”, peor y “pessimus”, lo peor o pésimo. Vemos pues que las posturas antes descritas oscilan entre una postura benévola y otra catastrófica, entre las que podemos decir, existen diversos grados. Comenzaremos con el pesimismo.

1) Pesimismo

“El pesimismo has sido predicado como religión y enseñado como filosofía; en cualquier caso ha destrozado al optimismo dondequiera que lo han conocido.”²⁰³

²⁰² Rodríguez Aramayo, *Schopenhauer. La lucidez...*, p. 206. Los subrayados son míos. Rodríguez Aramayo concluyó el capítulo mencionado con estas palabras: “resulta curioso cuán provechoso se presenta este disperso tratado sobre la felicidad compuesto por alguien que vio el bienestar como algo enteramente ilusorio”, *Ibid.*, p. 211.

²⁰³ “Pessimism has been preached as religion and taught as philosophy; in either case it has vanquished optimism wherever they have met.” Carus, *op. cit.*, p. 70. La traducción es mía.

Recapitularemos las características del pesimismo que ya hemos mencionado. Según esta perspectiva, con las características que hemos señalado con anterioridad, el mundo carece de sentido. Se trata de una serie infinita de dolores y tormentos sin término, los cuales no poseen justificación alguna. De ahí que la vida sea un pleno sinsentido, es decir, vivir es sufrir, por lo cual lo mejor que podría pasar sería develar su vacuidad y desapegarse de la existencia: “Para el pesimista, el objeto de la tragedia es el rechazo de ese fondo constitutivo de la existencias, el azar, ayuda a repudiarlo, a considerarlo como absurdo, sin arbitrio, sin principio de selección.”²⁰⁴

En este mundo de tormentos nada estaría más alejado que eso nombrado ‘felicidad’, pues tal sería solo una ensoñación, una ilusión vana, infantil, al igual que la esperanza no sería más que un error. La voluntad era una fuerza ciega y despiadada que todo destruía y que se alimentaba de sí misma, creando una guerra cruenta contra sí misma en la que todo, indefectiblemente, llevaría y llegaría a la destrucción, al aniquilamiento, a la nada. El mundo resultaba algo desesperanzador y en él, nada se ganaría nunca. Por ello, haber nacido como hombre, como el “ser racional” era una gran y cruel burla, pues nada se podía hacer frente a lo fatídico de la existencia. Lo mejor sería no haber nacido y nada se podría hacer para cambiar lo que estaba dado como un hecho incontrovertible: la existencia no valía la pena. No gratuitamente Schopenhauer haría referencia a las siguientes líneas de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca:

...que el vivir sólo es soñar; / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar... / ¿Qué es la vida? Un frenesí. / ¿Qué es la vida? Una ilusión, / una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño; / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son.²⁰⁵

Visualicemos, entonces que, en esta perspectiva, la visión es negativa y el “orden” preestablecido guiaría a un término negativo, nunca a su contrario. Algo digno de resaltarse, notado por estudiosos no solo de Schopenhauer sino de las religiones es que, antes que el filósofo se explayara, esta postura de desaliento hacia el mundo había provenido, primeramente, de las religiones, siendo de las más sobresalientes en expresarlo el cristianismo y el hinduismo:

²⁰⁴ Acosta Escareño, loc. cit., p. 142.

²⁰⁵ Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, México, Leyenda, 2004, Jornada segunda, escena décimo novena.

El pesimismo no se limita a incorporarse al cristianismo y a su proyecto redentor. No hay en él un espacio de salvación, de continuidad transmudana de la existencia. La vida es dolor, la vida no debe ser: el cosmos está mal hecho, desde siempre y por siempre estropeado; pero también de una oscura manera, el universo está siempre en su acmé (...). La premisa del dolor no deja espacio sin embargo para el sujeto y sus esperanzas.²⁰⁶

Cuando Arthur Schopenhauer sacó esta perspectiva del ámbito teológico, inauguró una nueva forma no solo de pensar el mundo, sino de revalorar las acciones, es decir, de pensar la moral y la ética, luego de los casi mil años, además de la fuerte influencia que había ejercido el cristianismo en Europa, lo cual se extendió a todas las colonias que los europeos habían conquistado por el resto del mundo. El punto clave para comprender esta doctrina es el sinsentido de la existencia, la destrucción y, si fuera posible plantear la idea de un orden, este sería hacia la destrucción, nuevamente, hacia lo negativo. Nos encontramos en el polo máximo del adjetivo “malus”, es decir, en el grado pésimo o de lo peor. No se puede vislumbrar, por tanto, si violentar las categorías lógicas, cómo podría lo pésimo ser considerado como lo mejor. A pesar de ser una etapa fundamental en el pensamiento schopenhaueriano, no fue la postura definitiva de este pensador.

2) Peyorismo/ peiorismo

Es equivalente al grado comparativo del adjetivo “malo”, a la postura de que las cosas pueden ser cada vez más malas, esto es, peores. Sin embargo, si notamos las características del pesimismo, en realidad esta postura revestiría una versión más suave, pues si bien las cosas pueden ser, permítase la expresión, más malas de lo que ya eran, en realidad parecería que no todo estaría perdido. En el caso del pesimismo se cierra la posibilidad de una mejoría, mientras que, con la postura peyorista, si bien hay riesgo o daño, el fin aún no está contemplado y queda un pequeño margen para poder darle la vuelta a la situación.

Esta postura ha sido planteada por literatos como A. E. Housman y Samuel Beckett, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. En el caso de Beckett, después de leer la obra *Der Pessimismus*, de Olga Plümacher, en la cual se refería al Meliorismo como la doctrina que trataba del perfeccionamiento natural de las cosas, Beckett aludió al

²⁰⁶ Acosta Escareño, op. cit., p. 70.

‘peyorismo’ como su contrario, entendiéndolo como la postura de que el mundo va mal, pero sin llegar a un progreso o a un estado de regresión, sino más bien como un estancamiento que no llega al límite, pero tampoco se transforma en lo peor.²⁰⁷ A la fecha se han develado las influencias de Samuel Beckett y estas nos llevan hasta Arthur Schopenhauer. Lo anterior significa que, si bien el germano no elaboró el término, gracias a él surgiría la inspiración en dicho literato para crear el término en el siglo XX. En el caso de nuestro pensador, él no practicaría la postura de que las cosas se ponen, permítase nuevamente la expresión, más malas, sino que ya estaban así, pero que, sin embargo, podían dar un giro inesperado, incluso radical para bien, lo que podría producir alegría al individuo. Ello significa que, de manera constante y sonante, Schopenhauer no podría ser peyorista.

3) Meliorismo

Es un hecho indudable que el desarrollo del mundo tiende a un plan más elevado y a un mejor desempeño. (...) Y hay una tendencia de progreso observable hacia uno y único punto: y este objetivo es la “amelioration” [mejoramiento/mejoría] del estado presente.

El meliorismo ha sido usado frecuentemente en el sentido de humanidad, aunque al presente no como un estado de felicidad, alcanzará, sin embargo, de cuando en cuando la existencia en la cual las miserias de nuestros días serán imposibles. Ese, sin embargo, es un tipo de optimismo.

El ideal ético del meliorismo es el trabajo. El propósito de la vida y de los deberes humanos es la actividad y el trabajo en el servicio de amelioración/mejoramiento/mejoría.²⁰⁸

Toca ahora a las gradaciones del adjetivo “bonus”. En grado comparativo, “melior”, indica que las cosas estarían yendo “más que bien”. Esta postura tocaría a una visión en que las situaciones se tornan en condiciones más buenas de las que se pensaban, por lo cual habría como resultado una postura de alegría, a veces excedida, debida a los acontecimientos.

²⁰⁷ Van Hulle, Dirk, “Introduction negative modernism: Beckett’s poetic of peyorism and literary enactment”, en Beloborodova, Van Hulle, Verhulst (editors), *Beckett and modernism*, Belgium, 2018, pp. 8-9.

²⁰⁸ “It is undoubtedly a fact that the development of the world tends toward a higher plan and a better arrangement. (...) And there is a tendency of advancement observable toward one and the same point: and this aim is the amelioration of the present state.” “Meliorism has often been used in the sense that humanity, though at present not in a state of happiness, will nevertheless reach by and by such an existence, in which the miseries of our days will be impossible. That, however, is a kind of optimism.” “The ethical ideal of meliorism is work. The purpose of life and the duty of man is activity and labor in the service of amelioration.” Carus, op. cit., p. 54, 82. La traducción es mía.

A la postura no tan pesimista de nuestro le ha sido asociada la tendencia meliorista. Ante esto debemos sostener que, igual que las otras mencionadas, y las que nos falta, en estado puro o no mezcladas, sería una afirmación descabellada. El aceptar que Arthur Schopenhauer fuera meliorista, equivaldría a sostener que habría dejado por completo su concepción negativa de la existencia y del mundo, lo cual, además de incorrecto, sería una completa falsedad. Nunca hizo de lado la percepción negativa, pero no veía que todo fuera así, no al final de sus días, y lo pudo probar y disfrutar en vida. Esto nos lleva a afirmar que no todo era completamente bueno ni completamente malo, pero el sujeto no podría sustentar, sin más, uno solo de estos polos de forma pura. Tratemos de hacer una analogía con los juicios particulares de la lógica aristotélica. Si afirmamos que algunas veces nos va mal, es cierto; si por el contrario decimos que a veces nos va bien, también es cierto. ¿Cuál de los dos tipos de juicios puede ser el más acertado? En este caso tendríamos que aseverar que los dos pueden ser verdaderos simultáneamente, pero no falsos a la par, tal y como está marcado en las reglas del juicio. Algo similar ocurre entre el peyorismo y el meliorismo. En algunas ocasiones las cosas pueden salir mejor de lo esperado y repentinamente, derrumbarse por alguna mala pasada de los hados, o a la inversa, que aquello que era creído como un mal acontecimiento, se tornara en una gran felicidad y de la que se obtendría un bien. En este momento, digamos, nos encontramos en puntos de referencia de relatividad, pues tanto uno como el otro pueden mostrar algo que es verdadero, y por el hecho de que ocurra uno, no se cierra la posibilidad del otro, es decir, ambos serían posibles y al situarse en el medio, dependería del enfoque particular y subjetivo de cada individuo, positivo o negativo, para ser uno u otro, pero no de forma definitiva.

El meliorismo fue planteado por primera vez en el siglo XIX bajo la siguiente idea:

[definimos] Meliorismo como la contemplación de la vida que rechaza tanto al optimismo como al pesimismo. Esta postura encuentra su propósito de vivir en la aspiración de un progreso constante hacia un estado más elevado de la existencia; en una palabra, en una perpetua labor de mejoramiento.²⁵²⁰⁹

²⁰⁹ “[we define] Meliorism as a contemplation of life, which refusing optimism as well as pessimism. Finds the purpose of living in the aspirations of a constant progress to some higher state of existence; in one word, in perpetual labor for amelioration.” Carus, loc. cit., p. 5. La traducción es mía.

Esta postura es atribuida a la novelista George Eliot, a quien se le reconocería la creación del término a finales del siglo XIX. No debemos pasar por alto que esta postura es positiva, es decir, va de menos a más, de negativo a positivo, más no a la inversa, eso sería el peyorismo.²¹⁰ Atendiendo a la verdad, no podríamos sostener que esta hubiera sido la postura del germano, pues si recordamos la explicación de Caro dada en el capítulo II, esto es, que Arthur Schopenhauer era pesimista respecto a la idea de progreso que su siglo planteaba, además de la afirmación del alemán de que los hombres buenos y compasivos eran muy pocos, veremos que atribuirle una idea positiva del progreso constituiría una contradicción. Además, no negaba la existencia de cosas buenas y llevaderas, pero el germano nunca dejó de lado la concepción negativa del mundo.

4) Optimismo

Y en la provincia de la filosofía, Schopenhauer ha derrotado al optimismo para siempre.

Cuando quiera que el hombre comienza a reflexionar sobre el propósito de la vida, el pesimismo se alzarán abrumadoramente sobre el optimismo previo.

Cuando quiera que el hombre comienza a reflexionar sobre el propósito de la vida, el pesimismo se alzarán abrumadoramente sobre el optimismo previo.²¹¹

Ahora corresponde el turno al adjetivo “bonus” en grado superlativo, esto es, lo máximo, lo mejor, lo más bueno. Literalmente es la postura que sostiene que las cosas saldrán de la mejor manera posible. Uno de los principales exponentes de esta visión ha sido Leibniz, quien en su obra *Teodisea* afirmaba que este era el mejor mundo posible. Al contrario del pesimismo, el optimismo sostiene que todo lo que existe en el universo posee un sentido, por lo cual todo lo que ocurre posee un significado que lleva a la mejor versión de las cosas, caso contrario al

²¹⁰ In 1877 british novelist George Eliot used for the first time the term “Meliorism” and “meliorist”. However there’s information about the use of “meliorism” 40 years before and also “meliorate” or “ameliorate”, were introduced in English in the mid-1500s, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/meliorism>, consultado el 7 de junio de 2018.

²¹¹ “In the province of philosophy, Schopenhauer has forever defeated optimism”, “Whenever man commences to reflect on the purpose of life, pessimism will arise and will overwhelm the prior optimism.” Carus, op. cit., p. 72, 82.

pesimismo, doctrina para la cual la vida no posee valor intrínseco y afirma que lo que podemos encontrar en el existir es dolor y sinsentido de principio a fin.

El optimismo considera que el hombre vive para ser feliz y este sería el propósito de la existencia humana, por lo cual contempla que todas las aspiraciones humanas sirven a este fin. Dicha postura parte de la base de que la situación de las cosas es buena y puede llegar a ser la mejor posible. No obstante, desde el mismo Schopenhauer, estudiosos de él y de otros ámbitos han visto lo frágil de esta posición. Si damos un vistazo al mundo, ¿la postura se sostendría? Jordi Cabos en el trabajo ya señalado, explicó por qué el optimismo es un objetivo fácil de atacar. Desde una perspectiva schopenhaueriana, señaló que cualquier propuesta de felicidad desde un enfoque común o basado en el bienestar y el goce, es contradicho *ipso facto* por cualquier situación de la vida. Enumeró 4 razones para oponerse al optimismo: 1) la estructura metafísica del mundo, 2) el sufrimiento consustancial a la existencia, 3) la futilidad de esta, 4) el interminable mal que se provocan los individuos entre ellos mismos.²¹² Querer negar los acontecimientos desafortunados, sería como ir a ciegas por una calle muy transitada, y lo peor del caso sería el dar una explicación positiva a algo que no lo tiene, como cuando Agamenón sacrificó a su hija virgen para obtener la victoria de la guerra contra Ilión, para que después, regresando a casa, él fuera degollado por su esposa, sus hijas se convirtieran en prisioneras y su hijo fuera acosado por los dioses y se afirmara que de esto resultó un bien mayor. Ciertamente que el propio ánimo o temperamento sería capaz de aminorar las desgracias, pero no por eso serían menos reales y se dejaría de sufrir: “La paradoja de la voluntad que opta por negarse a sí misma ‘es preferible a pretender escapar a esos terrores forjando mitos y frases vacías’. No otra cosa significa la apuesta por el optimismo.”²¹³ No habría manera posible en que una postura negativa de la existencia fuera catalogada de optimista, ni siquiera aludiendo a la tranquilidad, la cual, dentro del contexto correspondiente a este autor, sería el logro de una lucha constante contra el mundo y uno mismo.

²¹² Cabos, op. cit., pp. 149-150.

²¹³ Blanco Mayor, op. cit., p. 83.

5) Valoración de las posturas, respecto a la eudemonología

Se debe indicar que la postura de Arthur Schopenhauer tiene aspectos de varias de estas perspectivas. Debemos resaltar, por tanto, que no se pueden establecer todas las características del pensamiento schopenhauerino dentro de una categoría como estas, sino que, al tener relacionadas posturas de diferentes índoles, el término debe ser observado con bastante cuidado.

Hemos mencionado someramente algunas características fundamentales en las posturas que se mecen en torno a la eudemonología. ¿Podríamos afirmar que, en efecto, la eudemonología es completamente diferente a las posturas antes mencionadas? La respuesta sería que en realidad, no, no del todo. Una de las complicaciones que implica el hecho de crear clasificaciones es que, en automático, se clausuran o limitan los significados. Es así que, por ejemplo, ‘Hermafrodita’ no es ni masculino ni femenino, sino que posee características de ambos géneros, de la misma forma que los ornitorrincos son mamíferos monotremas, y no marsupiales o placentarios. ¿Por qué la postura de Schopenhauer sería un pesimismo optimista, o un feliz pesimismo? ¿No sería algo similar a establecer que hay triángulos cuadrados, o un infinito limitado? He aquí la importancia de los términos.

La eudemonología de Schopenhauer no repele las posturas antes mencionadas, sino que conjuga varios de los elementos de ellas, pero no se cierra ni limita en una sola de estas. Podemos ver así que, del pesimismo tiene la constante referencia al mal y el dolor del mundo, además de enfatizar el azar al que estamos supeditados durante todo el periodo que dure la existencia. Por otro lado, del optimismo toma la idea de un orden preestablecido que conduce a un objetivo, el cual tiene cabida dentro de un cosmos ordenado, además de que, el modificar la postura de la propia actitud ante las cosas que consideraríamos negativas, llevaría a modificar la visión del mundo y percibir en los momentos y situaciones “malos” oportunidades para adquirir experiencia, como señaló nuestro autor sobre el dolor, el cual, visto como una oportunidad de acceder a un nivel elevado respecto al inicial, podría llevar al desarrollo de la prudencia, y con ella, a la adquisición de experiencias vitales que garantizaran la sobrevivencia hasta la culminación de la representación. En cuanto a los otros intermedios, el meliorismo y el pesimismo, obedecerían a situaciones concretas, según las cuales le fuera bien o mal al sujeto y, sin llegar a los extremos, inclinarían a pensar que las

cosas podrían solucionarse o complicarse más. ¿Cómo podrían estar estas posturas mezcladas en la eudemonología? No fue necesariamente que Arthur Schopenhauer tuviera en mente realizar una combinación, sino que, al parecer, a lo largo de su existencia se fue dando cuenta de que el mundo no es tan simple, que definirlo como ‘bueno’ o ‘malo’ es en realidad empobrecer una visión de algo que no se encuentra estático, y que, por suerte, valga la expresión, no lleva a cada sujeto exactamente por el mismo camino, sino que cada individuo es una historia distinta, con multitud de variantes, en la cual lo único coincidente es el nacimiento, el dolor consustancial a la existencia y la muerte.

Podemos decir que la postura del alemán no estaba fosilizada, sino que era una visión dinámica de la existencia. Sí, era verdad que nunca dejó de lado la percepción de que la vida era un lapso lleno de sufrimientos, pero reconoció que de estos momentos también podía y debía aprenderse, así que también lo visualizaba como un potenciador de la experiencia y de la prudencia. Podríamos afirmar que, con cierto temor de equivocación, el pesimismo puede ser usado como método, esto es, mantener una postura de que las cosas saldrán de la peor manera posible, para así, si ocurre lo esperado ya no cause una gran sorpresa ni desilusión, pues ya se tenía contemplado. En caso de que todo lo contrario ocurriera, sería por completo bueno, pues de no esperar nada, algo obtenido proporcionaría gran alegría. La ventaja es evidente: de no esperar nada a recibir algo. Las desventajas, por supuesto, no son tan evidentes. Podríamos pensar entre ellas, el hecho de que no se disfrutaría la vida ni los momentos realmente importantes por estar en la postura de que lo malo aconteciera y otras más que podríamos enumerar y, no obstante, la manera de aceptar los hechos también dependería de la subjetividad de cada individuo, dado que mientras uno podría solo estar a la expectativa de lo que sucediera, otro más maldeciría al mundo por lo desafortunado que ocurre y hasta ofender a aquel que intentara ayudarlo.

Por otro lado, actualmente existe una vertiente “alternativa” que analiza el influjo de las emociones en los conflictos que aquejan al individuo. Esta se llama “Descodificación biológica”. Una de sus representantes latinoamericanas más reconocidas es Ángeles Wolder. Esta especialista cuenta con una amplia formación a nivel médico, humanista y psicológica y viene a reforzar aspectos que Arthur Schopenhauer, evidentemente otros también antes que él, ya había afirmado: nos encontramos avasallados por las emociones, de aquí que el no

tener control sobre ellas causa conflictos en la vida, en el entendido schopenhaueriano de que la esencia humana no se encuentra en la razón, sino que las voliciones sobrepasan al individuo:

La felicidad es un estado interno que se construye con las pequeñas cosas de cada día. Una canción, el sonido de la lluvia, ese abrazo que tanto deseabas o un recuerdo que permanece intacto en tu mente: todo puede llevarte a la felicidad o hundirte en la tristeza. Solo depende de ti la vida que quieres vivir.

Decodificar significa bucear en las profundidades de nuestra historia para liberar los momentos de alto estrés y poder resignificarla, ya que ésta siempre será la misma, pero nosotros podemos verla de manera diferente.²¹⁴

Bajo esta complejidad multidisciplinar, Ángeles Wolder afirma que el pesimismo es una estrategia de supervivencia. El pesimista sería aquella persona que ve y juzga las cosas de la manera más desfavorable, manifiesta una incomodidad continua, la cual le produce sufrimientos de los que no sabe escapar. Pese a ello, la especialista quiere encontrar una relación en formas de vida antiguas que puede reflejarse evolutivamente de manera inconsciente a través de esta percepción del mundo. Por ello, en su explicación se ha remontado hasta la época de las cavernas. En dicha situación, cuando se salía en búsqueda de alimento, nada garantizaba que se regresaría, puesto que el ambiente era sobremanera hostil; por ello, el regresar sabiendo que era posible no hacerlo, conllevaba una celebración. Ella explicó que estos pensamientos negativos darían a las personas pesimistas mayor seguridad para su existencia, a diferencia de si no los tuviera. Aseguró que, dada la distancia ocurrida entre la época de las cavernas y nuestros días, lo cierto era que el cerebro permitiría el producir este tipo de pensamientos y que había personas más susceptibles a padecerlos, puesto que no todos los sujetos se verían avasallados por dicha inclinación, de aquí que quien sí la tuviera, produciría pensamientos negativos que le proporcionarían un objetivo que garantizaría su supervivencia. Consideraba que no había que olvidar que el entorno en el que se ha desarrollado el humano habría sido ciertamente hostil y el peligro podría provenir de cualquier lugar y tiempo, eso sin dejar de mencionar que el entorno físico a veces también ha representado un obstáculo. Ángeles Wolder ha sustentado que esta tendencia hacia el pesimismo está guardada en el “inconsciente biológico”, lo que conlleva de la mano el adelantarse a lo que pueda pasar, tomando así antelaciones, como ser precavido ante una situación desconocida, limitar el miedo, actuar con sospecha y desconfianza, así como el

²¹⁴ <https://institutoangeleswolder.com/angeles-wolder-biografia/>, consultado el 16 de marzo de 2019.

evitar exponerse a situaciones que tornaran vulnerable al individuo. No obstante, ha visto que, al transcurrir el tiempo, en definitiva, el riesgo ya no es tan real como lo vivieron nuestros ancestros, y que el problema está centrado en la percepción que se tiene de los bienes externos, a través de los cuales se vería vulnerado el propio ego, el poder que se cree poseer, los bienes materiales, las expectativas, los deseos. De ahí que:

En Descodificación Biológica Original comenzamos buscando el origen en este caso del pesimismo. Se comienza relacionándose con los miedos para poder sentirlos y vaciarlos. Luego viene el entrenamiento para tener otra manera de pensar u otra forma de interpretar la vida. Es hacer un camino para salir del ciclo de sufrimiento.²¹⁵

Si recordamos el inicio de este capítulo, vemos reflejados varios de los puntos que Schopenhauer ya había mencionado. Podríamos afirmar que él se sentiría satisfecho de que sus ideas siguieran resonando más allá de la filosofía y se vieran aplicadas, ahora, desde un plano más científico. Visto así, se podría afirmar que el pesimismo es una forma de protegerse de las decepciones a las que el individuo resultara vulnerable, esto en caso de que el optimismo se viera traicionado por la realidad, lo cual equivale, por tanto, así planteado, a una toma de precauciones para que no surgiera la desestabilidad en caso de contingencias mayores. Justo ahora, podríamos plantear una interrogante bastante interesante: ¿el pesimismo tomado así, como método para prevenir “daños mayores”, es una postura real?

6) Un ejemplo vívido de la eudemonología: Viktor Frankl y *El hombre en busca de sentido*

Todavía hay esperanza, se dice, de que no sea el conocimiento la respuesta verdadera a ninguna cuestión, a lo más una improvisación, un apoyo moral para la debilidad intelectual. La verdad es que, como teorías, ambos, el pesimismo y el optimismo son errores porque son visiones extremas donde solamente es posible un juicio parcial. Y, en vista de la gran incertidumbre de todas las respuestas, la mayoría de aquellos que no aceptan un sistema estereotipado dejan sola la cuestión, como si fuera de poco interés, o como si no tuviera relación con el bienestar de sus vidas, las que son comúnmente satisfechas con fines de bajo nivel, ridiculizando tácitamente a aquellos que demandan una respuesta como si fuera un asunto apremiante de la existencia. Pero el hecho de que los problemas finales del mundo todavía estén abiertos, hace el favor de un intento honesto para pensarlos, a pesar de todos los

²¹⁵ “Pesimismo como estrategia”, en <https://descodificacionbiologica.es/pesimismo-o-estrategia-de-supervivencia/>, consultado el 5 de octubre de 2018.

errores previos y de todas las dificultades existentes; y sin embargo, todos estos problemas y su esfuerzo por resolverlos sea lo que resulta siempre valioso para comenzar de nuevo.²¹⁶

Retomemos el punto: ¿Cómo podrían estar relacionadas posturas diferentes, como el pesimismo, el peyorismo, el meliorismo y el optimismo en la eudemonología? Vamos a ejemplificar con el caso de otro científico, quien es muestra de cómo sería llevar esta postura a la realidad, vivirla y mostrar que se pueden dar todos los aspectos de estas posiciones sin caer en contradicción con el rumbo que nos va marcando la vida: Viktor Frankl.

Una contradicción es la afirmación y la negación del mismo juicio. Sin embargo, debemos hacer notar que la contradicción la comete una persona cuando afirma y niega lo mismo y los hechos corroboran la no correspondencia entre el decir-decir o el decir-hacer. ¿Sería una contradicción si se cree una cosa y la vida desdice la creencia o la lleva por senderos que demuestran que no era del todo correcta? ¿Podríamos considerar a un caso como este un “ajuste de visión de la realidad”? Viktor Frankl fue un neurólogo y psiquiatra que estuvo conminado en varios campos de concentración del nazismo. Tuvo la oportunidad de salir con vida y escribió el afamado libro *El hombre en busca de sentido*, en el cual explicó la vivencia de encontrarse en un campo de concentración con el extra de realizar un análisis conductual y expresar sus propias emociones, vistas desde su perspectiva científica. Desarrollaremos esta parte planteando los paralelismos entre la eudemonología de Schopenhauer con la narración y reflexiones de los hechos registrados por Frankl en su obra. Válgase notar que Frankl conocía la obra de Arthur Schopenhauer y lo mencionó en varias partes de *El hombre en busca de sentido*, y que, a pesar de mostrar abiertamente que sentía mayor agrado por Nietzsche, lo cierto es que mencionó a Schopenhauer en partes importantes de la obra y coincide en puntos nodales con la propuesta de la eudemonología, aun cuando haya querido

²¹⁶ “Still, hope, it may be said, is not knowledge, nor a real answer to any question; at most, a makeshift, a moral support for intellectual weakness. The truth is that, as theories, both optimism and pessimism are failures; because they are extreme views where only a very partial judgment is possible. And in view of the great uncertainty of all answers, most of those who do not accept a stereotyped system leave the question alone, as being either of little interest, or of no bearing on the welfare of their lives, which are commonly satisfied with low aims; tacitly ridiculing those who demand an answer as the most pressing affair of existence. But the fact that the final problems of the world are still open, makes in favour of an honest attempt to think them out, in spite of all previous failure or still existing difficulty; and however old these problems may be, the endeavour to solve them is one which it is always worthwhile to encourage afresh.” T. B. Saunders, prefacio a *The wisdom of life, being the first part of Arthur Schopenhauer’s Aphorismen zur Lebensweisheit*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1891, pp. XVIII-XIX. Esta fue una de las primeras traducciones al inglés de esta obra de Schopenhauer.

echar por tierra el supuesto pesimismo schopenhaueriano. Como comentario adicional, agregaremos que el resultado de las vivencias de Frankl se vio concretado en una nueva forma de psicoterapia, cual fue la logoterapia, que si bien se afirma ya había sido gestada con antelación al proceso bélico de la segunda guerra mundial, tuvo su versión definitiva luego de estos eventos; haremos algunas notas sobre ella después.

Viktor Frankl tuvo una vida que se podría considerar deseable. A pesar de haber experimentado y vivido de cerca las dos guerras mundiales, se puede considerar que llevó una vida decorosa, que pudo realizar una carrera universitaria y diríase que todo iba medianamente bien hasta que su vida dio un vuelco completo gracias a la Segunda Guerra Mundial y a los campos de concentración establecidos por el régimen nazi. De ser un hombre libre que usaba su discernimiento para enfrentar el mundo y las situaciones diarias, además de que se sospecha que realizó algunas acciones que le avergonzaron con posterioridad, de pronto se vio reducido a un objeto, un ser sin voz ni voto, mano de obra despreciada, prescindible y tratada como lo más despreciable que existía; fue ultrajado, lacerado en sus derechos, sus creencias, su vida y su humanidad. Este giro trágico del destino, quizás, fue lo que hubiere hecho falta en la vida de Arthur Schopenhauer para comprobar si su eudemonología era viable. No obstante, otro hombre de habla alemana, de un contexto similar al schopenhaueriano en cuanto a cultura, creencias y problemas daría cuenta de la posibilidad de la propuesta. No diremos que aquí se realizará una lectura de *El hombre en busca de sentido* en clave schopenhaueriana, puesto que el libro mismo ya exhibe su filiación ideológica y su influencia filosófica. Analizaremos, por ello, la temática de ambas propuestas para hacer claro su parentesco, aunque en el caso de Schopenhauer, en la teoría y en su vida personal tuvo relativa estabilidad, mientras que el otro, el de Frankl, fue un contexto sumamente hostil, cruento, en el que, literalmente, el hombre se veía reducido a la nada en el peor sentido posible y en el cual nunca llegaría, como nada, al Nirvana búdico.

En ambos hombres pueden apreciarse las interrogantes del orden de lo existencial. En el caso del alemán, podemos reiterar la pregunta que daría desenvolvimiento a la eudemonología: ¿cómo hacer para que el lapso que dure la representación, esto es, entre el nacimiento y la muerte, sea lo más llevadero posible? En el caso del austriaco, ¿cómo aceptar la vida como algo digno de ser vivido? En los dos pensadores, la base de la existencia es la misma: los

sufrimientos son consustanciales a la existencia. En cuanto a Arthur Schopenhauer, el tema ya ha sido mencionado con cierta amplitud, por lo cual aludiremos solamente a los apoyos que Frankl nos proporcionó para consolidar este punto.

El austriaco consideraba que dentro de los campos de concentración el sufrimiento era omnipresente. Hizo una analogía: el sufrimiento del hombre actuaba de forma similar a como lo hacía el gas en una cámara vacía, pues esta se llenaría de acuerdo a la capacidad del lugar. De la misma forma, el individuo tendría los dolores que fuera capaz de soportar, tal como ya lo había señalado Schopenhauer. El dolor sería capaz de invadir todo el ser del sujeto. No obstante, este sería relativo en tanto que dependería de la medida de cada sujeto.²¹⁷ El sufrimiento era algo inevitable y tan complicado a la vez, que no solo el vivir causaba sufrimiento, sino también la preocupación por la muerte.²¹⁸ Explicó las formas específicas en que se sufría en los campos de concentración, que abarcaban desde los trabajos forzados, en los que laboraban hasta casi caer muertos de cansancio, y había a quienes literalmente aplicaría la frase; de igual manera se padecía hambre y en ocasiones se soñaba con una mesa llena de viandas, o se sufría el frío inclemente del invierno, mientras la nieve les congelaba los pies, y sin dejar de lado que su ropa era en extremo ligera y no abrigaba ni lo mínimo para protegerse del nevado clima, o incluso, si se llegaba al extremo de lo insoportable, los prisioneros se arrojaban contra la alambrada electrificada que rodeaba el campo, con lo cual se aseguraban una muerte que evadiera el seguir soportando aquel suplicio, o también, cuando los prisioneros eran golpeados o hasta asesinados. Frankl lo vio y lo vivió en sus expresiones más crudas y descaradas: el vivir conllevaría siempre algún tipo de sufrimiento, además de que el hombre era capaz de producirlo de formas inusitadas, como si no bastara el que la vida en sí misma proporcionaba. Ante dicho panorama no era raro el cuestionar si la vida valía la pena.

Por otro lado, ambos hombres veían en el sufrimiento un potencial imprescindible para el mejoramiento humano. Schopenhauer lo percibió, ya desde el libro IV de *MVR*, como una vía para alejarse tanto del egoísmo como de la visión falsa de la verdad y la realidad. Recordemos que cuando planteó las formas en que un hombre común y corriente podría

²¹⁷ Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991, p. 52.

²¹⁸ *Ibidem*, pp. 115, 120.

mejorar y apartarse de la apariencia de la sustancialidad del yo y de la influencia del *Principium Individuationis*, o *el velo de Maya*, sería precisamente el dolor el camino de la mayoría, el δεύτερος πλοῦς, o la *segunda vía*. Sería gracias a la conversión realizada por el dolor que el hombre se redimiría a él mismo y, potencialmente, al mundo entero, rompiendo así la barrera entre el yo y lo otro, dando paso a la conmiseración, a la que podríamos visualizar como una hermandad universal. De la otra cara del espectro, ciertamente Frankl no pensó en la conmiseración y sus alcances universales, sino que se enfocó en el dolor y sus efectos en un plano más inmanente. No obstante, esta valoración del sufrimiento también marca una coincidencia entre ambos. Para Frankl, la capacidad que poseyese el hombre de enfrentar sus sufrimientos le haría colocarse por encima de su destino; el que el hombre mostrara su dignidad ante los sufrimientos le parecía un rasgo diferenciador de la humanidad: “El sufrimiento es un aspecto de la vida que no puede erradicarse, como no pueden apartarse el destino o la muerte. Sin todos ellos la vida no es completa”.²¹⁹ No había que perder la dignidad en los sufrimientos, sino ser dignos de ellos, aunque no estaba proponiendo que los individuos se convirtieran en mártires. A este respecto, en el caso de Schopenhauer, recordemos que parte de sus reclamos hacia el estoicismo no senequista era que, precisamente, consideraba que el mantenerse incólume ante el sufrimiento no permitía llegar a una verdadera conversión, dado que esta experiencia sería capaz de crear un cambio completo en la vida del sujeto, para lo cual era necesario padecer el dolor en todos sus matices, procesarlo, aprovecharlo para llegar a una experiencia “purificadora”. Frankl escribió: “En vez de posibilidades yo cuento con las realidades de mi pasado, no sólo la realidad de trabajo hecho y del amor amado, sino de los sufrimientos sufridos valientemente. Estos sufrimientos son precisamente las cosas de las que me siento más orgulloso aunque no inspiren envidia”.²²⁰ Además, pensaba que habría que encontrarle sentido al sufrimiento, y que quizás, en ese momento, dejaría de ser tal, puesto que lo concebía como una capacidad para sobrellevar la vida, lo cual conllevaría el rechazo al suicidio, otro punto coincidente en el caso de ambos. No obstante, habría aquí una ligera diferencia entre ambos, dado que, mientras para Schopenhauer la vida era un reto y el verdadero objetivo era llegar lo más completo posible al término de la representación, esto es, morir de viejo, para Frankl el reto

²¹⁹ Ibid., p. 72.

²²⁰ Ib., p. 121.

era encontrar el sentido de la propia existencia, el cual era individual, subjetivo, había que darle una directriz para que todas las vivencias y sufrimientos no fueran en vano, y de esta forma, la propia muerte también poseyera un sentido. Podemos afirmar, empero, que en ambos se hace patente la “tragedia de la vida”.

Durante su estancia en los campos de concentración, Frankl fue registrando sus notas de tal forma, que parecerían tomadas por Arthur Schopenhauer. Describió cómo se realizaba el proceso de renuncia. Registró, primero, el arribo al campo de concentración, por primera vez, lo que implicaba un duro golpe de la realidad que se antojaba indeseable: hombres libres reducidos a la más infame cosificación. Esto fue llamado por Frankl el “Shock”. Dicho desencanto del mundo recaería después en una desilusión tal que, en términos schopenhauerianos, el *velo de Maya* se desgarraba: aparecía todo aquello como un mal sueño del que se quería despertar. Sin embargo, al despertar, la pesadilla seguía ahí. Paulatinamente, la vida comenzaba a perder su sentido, su valía, pues lo mismo daba amarla o no, puesto que estar a la venia de una voluntad ajena que podía decidir sobre la vida o muerte de otros era una larga y angustiosa agonía. Al llegar a este punto, los hombres que se abandonaban, morían prontamente, ya fuera por suicidio o por enfermedad, la mayoría de las veces. En este lapso se consolidaba la apatía. Bajo la perspectiva del alemán, aquí ya se habría realizado la pérdida del amor a la vida, la renuncia a la voluntad de vivir, pues las condiciones establecidas no permitían que el “ego” se afianzara, y entonces, la subjetividad apuntaba a la negación, pues las condiciones eran tan hostiles, que el egoísmo individual no podía fluir de manera natural.

Pese a ello y en tan duras condiciones, Frankl observó un punto que también había sido señalado por Schopenhauer con anterioridad: el carácter. Remarcó que, si bien era cierto que el contexto empujaba al desencanto, en los campos de concentración reinaba el sufrimiento, no obstante enfatizó que muchas de las acciones y actitudes, posturas ante la vida que asumiera cada sujeto provendrían de él mismo, pues aún en las peores condiciones, el individuo era capaz de decidir si realizar determinadas acciones u omitirlas. Recordemos las características que Schopenhauer otorgaba al carácter: individual, empírico o comprobable a través de las acciones, constante e innato.²²¹ En este caso tenemos la referencia a lo que el

²²¹ Cfr. DP, *Sobre la libertad de la voluntad*, cap. III.

germano llamó el “carácter adquirido o empírico”. Ello significa que se aceptaba la influencia de las condiciones externas para modificar y encaminar las acciones de las personas. Frankl explicó que, con tal de sobrevivir, era frecuente ver que sus compañeros perdieran su dignidad realizando acciones consideradas como crueles y hasta inmorales, como los judíos que actuaban de “capos” dirigiendo a los grupos de otros judíos, pero que a la par, para mantener su estatus y quedar bien con los dirigentes de los campos, o por puro placer, maltrataban a sus compañeros, los violentaban de maneras indignantes. Personas que en condiciones normales se podrían juzgar como “decentes”, bajo aquellas condiciones, eran capaces de renunciar a los modales y hasta a la piedad:

El prisionero más antiguo del campo era, sin embargo, mucho peor que todos los guardias de la SS juntos. Golpeaba a los demás prisioneros a la más mínima falta, mientras que el comandante alemán, hasta donde yo sé, no levantó nunca la mano contra ninguno de nosotros”.²²²

Regresando al punto, Frankl vio que, a pesar de que las situaciones pudieran manifestarse adversas y mostrar el peor panorama posible, aún quedaba cierto margen en el que el hombre ejerciera su libertad, esto es, su capacidad de decisión. Si bien en este punto no hay seguridad que ambos hubiesen entendido lo mismo por ‘libertad’, ambos, empero, se enfocaron a un punto coincidente: la libertad es tomar la determinación de realizar o no una acción.²²³ Schopenhauer marcaba la acepción de que la libertad no podía entenderse como decidir cualquier cosa, sino decidir de acuerdo a las posibilidades que se tuvieran en cuanto a lo que cada uno era, a su carácter, a sus emociones, a su esencia. En el caso de Frankl, al menos en esta obra, no lo indicó. No obstante, sí marcó que los sujetos manifestaban lo que eran sin importar las condiciones en las que estuvieran, buenas o malas, pero que también era cierto que el ser humano era incapaz de predecir la conducta de otras personas, pues a fin de cuentas las acciones brotaban del ser de cada cual. Así expresó:

Es evidente que el mero hecho de saber que un hombre fue guardia del campo o prisionero nada nos dice. La bondad humana se encuentra en todos los grupos, incluso en aquellos que, en términos generales, merecen que se les condene.

Los que estuvimos en un campo de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo, salvo

²²² Frankl, op. cit., p. 90.

²²³ Cfr. DP, *Sobre la libertad de la voluntad*, cap. V.

una cosa: la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias –para decidir su propio camino.

Permítaseme citar el caso del Dr. J. Es el único hombre que he encontrado en toda mi vida a quien me atrevería a calificar de mefistofélico, un ser diabólico. En aquel tiempo solía denominársele "el asesino de masas de Steinhof", nombre del gran manicomio de Viena. Cuando los nazis iniciaron su programa de eutanasia, tuvo en su mano todos los resortes y fue tan fanático en la tarea que se le asignó, que hizo todo lo posible para que no se escapara ningún psicótico de ir a la cámara de gas. Acabada la guerra, cuando regresé a Viena, pregunté lo que había sido del Dr. J. "Los rusos lo mantenían preso en una de las celdas de reclusión de Steinhof", me dijeron. "Al día siguiente, sin embargo, la puerta de su celda apareció abierta y no se volvió a ver más al Dr. J.". Posteriormente, me convencí de que, como a muchos otros, sus camaradas le habían ayudado a escapar y estaría camino de Sudamérica. Más recientemente, sin embargo, vino a mi consulta un austríaco que anteriormente fuera diplomático y que había estado preso tras el telón de acero muchos años, primero en Siberia y después en la famosa prisión Lubianka en Moscú. Mientras yo hacía su examen neurológico, me preguntó, de pronto, si yo conocía al Dr. J. Al contestarle que sí, me replico: "Yo le conocí en Lubianka. Allí murió, cuando tenía alrededor de los 40, de cáncer de vejiga. Pero antes de morir, sin embargo, era el mejor compañero que imaginarse pueda. A todos consolaba. Mantenía la más alta moral concebible. Era el mejor amigo que yo encontré en mis largos años de prisión." Esta es la historia del Dr. J., el "asesino de masas de Steinhof" ¡Cómo predecir la conducta del hombre! Se pueden predecir los movimientos de una máquina, de un autómeta; más aún, se puede incluso intentar predecir los mecanismos o "dinámicas" de la psique humana; pero el hombre es algo más que psique.²²⁴

Podemos apreciar, así, que, en ambos pensadores, estaría presente la idea de que además de las condiciones, eran las decisiones las que determinaban nuestra existencia. Sin embargo, nótese una importante diferencia: para Schopenhauer en el carácter ya estaba cifrado el destino del individuo, aunque este podía sobreponerse a él si negaba su egoísmo y practicaba la conmiseración, mientras que, para Frankl, no hay tal alusión a una determinación previa, a pesar de que sí usa el término de 'destino', pensaba que el hombre podía sobrepasar las circunstancias que se le presentaran.

Por otro lado, cuando el sujeto había caído en la apatía, se transformaba, en términos schopenhauerianos, en un sujeto puro de conocimiento. Frankl describió que, en dicho estado, ya se era capaz de apreciar los eventos que ocurrían en derredor sin inmutarse en lo más mínimo, puesto que se normalizaba la violencia, los maltratos, el avasallamiento, al grado que se podían observar los hechos con cierto alejamiento, pero, a diferencia de la ventana que el genio creaba a través del arte, según Schopenhauer, aquí sí podía haber consecuencias funestas, como pagar el atrevimiento de observación con la propia vida. Pese al estado de renuncia a la que llevaba el "Shock", como diría Schopenhauer, la voluntad de vivir se reactivaba, y de nuevo, los prisioneros deseaban despertar de su pesadilla. Frankl

²²⁴ Frankl, op. cit., pp. 90, 71, 130.

enfaticó que los que se “abandonaban” morían pronto, pero aquellos que deseaban vivir, manifestaban una fuerte fe, un gran valor y una esperanza desmedida de que aquello tendría que acabar pronto, aunque después viniera una recaída y nuevamente, la desilusión. De manera muy puntual, y sin perder de vista la base en que ambos consideraban que estaba asentada la vida, i.e. el dolor, el vienés describió cómo, para aquellos que sobrevivieron a los campos de concentración la vida fue aún más difícil y había perdido su encanto de manera permanente, pues, otro golpe de realidad los recibía: habían perdido sus familias, sus bienes y lo que les quedaba era destrucción y dolor, ante lo cual era frecuente preguntarse si no habría sido mejor morir en los campos:

¡Somos libres!, nos decíamos una y otra vez y aun así no podíamos creerlo. Habíamos repetido tantas veces esta palabra durante los años que soñamos con ella, que ya había perdido su significado. Su realidad no penetraba en nuestra conciencia, no podíamos aprehender el hecho de que la libertad nos perteneciera.

Llegamos a los prados cubiertos de flores. Las contemplábamos y nos dábamos cuenta de que estaban allí, pero no despertaban en nosotros ningún sentimiento. El primer destello de alegría se produjo cuando vimos un gallo con su cola de plumas multicolores. Pero no fue más que un destello: todavía no pertenecíamos a este mundo.

Por la tarde y cuando otra vez nos encontramos en nuestro barrancón, un hombre le dijo en secreto a otro: “¿Dime, estuviste hoy contento?”

Y el otro le contestó un tanto avergonzado, pues no sabía que los demás sentíamos de igual modo: “Para ser franco: no.”

Literalmente hablando, habíamos perdido la capacidad de alegrarnos y teníamos que volverla a aprender, lentamente.

(...) Y ahora el sueño se había hecho realidad. ¿Pero podíamos creer de verdad en él?²²⁵

A pesar de que se había dado un desencanto del mundo, en ambos pensadores encontramos el afán de trascender las dificultades y llegar a la verdad. Podríamos muy bien preguntarnos, ¿de qué verdad hablamos? En cuanto a Schopenhauer, la verdad era que la vida era un reto y habría que sostener la lucha hasta el final, aunque en realidad, no tenía sentido; en el caso de Frankl, la Verdad, con mayúscula, no existía, sino la verdad de cada cual, que era encontrar el sentido personal de la existencia, pues tal búsqueda y respuesta a esta jamás existiría *in abstracto*, dado que la existencia era concreta. Debido a las dificultades inherentes al vivir, Frankl habló de que en el campamento los prisioneros tenían que echar mano del “Arte de

²²⁵ Ib., p. 93.

vivir” para poder sobrellevar la situación. Si bien en este punto no agregó mayor información de manera explícita, hizo alusión a la postura estoica, al igual que Schopenhauer, en cuanto a resistir los embates de la vida, esforzarse por no dejarse llevar por la desesperación. Pese a ello, resalta otra coincidencia con Schopenhauer, y esta fue que creía que el dolor debía sufrirse para llegar a sobrellevar, de manera real, las situaciones de la vida, entre las que se encontraba, precisamente, la búsqueda del sentido. Frankl escribió las siguientes palabras luego de su liberación:

Un día, poco después de nuestra liberación, yo paseaba por la campiña florida, camino del pueblo más próximo. Las alondras se elevaban hasta el cielo y yo podía oír sus gozosos cantos; no había nada más que la tierra y el cielo y el júbilo de las alondras, y la libertad del espacio. Me detuve, miré en derredor, después al cielo, y finalmente caí de rodillas. En aquel momento yo sabía muy poco de mí o del mundo, sólo tenía en la cabeza una frase, siempre la misma: "Desde mi estrecha prisión llamé a mi Señor y él me contestó desde el espacio en libertad."

No recuerdo cuanto tiempo permanecí allí, de rodillas, repitiendo una y otra vez mi jaculatoria. Pero yo sé que aquel día, en aquel momento, mi vida empezó otra vez. Fui avanzando, paso a paso, hasta volverme de nuevo un ser humano.²²⁶

Se habría experimentado ahí el proceso purificador del dolor.

Otros puntos en los que ambos coinciden fueron: la escasez de verdaderos placeres de los que se podían gozar. El germano enfatizó que se debía dar preferencia a los placeres que dejaran algo bueno a la existencia; el vienés enfatizó lo poco de lo que se podía gozar, material y espiritualmente, en tal situación de estrés, indefensión y carencia de recursos. Además, al estar en tales condiciones de hacinamiento, no era de extrañar que las personas añoraran la soledad, el estar consigo mismos, solos. Si recordamos las palabras de Schopenhauer, el estar a solas consigo mismo era otra forma de ganarse a sí mismo y uno de los placeres de los que cada individuo debería gozar.

A grandes rasgos, la convergencia entre ambos hombres y parte de sus obras ha sido marcada en lo esencial. Lo anterior, en cuanto a la parte de la narración de las experiencias vividas en el campo de concentración y el análisis de estas, hechas por Viktor Frankl. Ahora, luego de tan dura experiencia de vida, el resultado se vio materializado en una nueva forma de tratamiento psicológico: la logoterapia. Es en esta en donde podemos ver reflejada ya, sin filtros, la eudemonología de Arthur Schopenhauer en un plano más práctico. Existen dudas

²²⁶ Ib., p. 94.

razonables acerca del tiempo de gestación de la logoterapia; algunos cuestionan que tal praxis haya sido producto de la estadía en los campos de concentración, sobre todo porque se ha afirmado que ya había menciones de ella desde antes de los eventos descritos. Lo cierto, en cualquier caso, es que su consolidación y difusión llegaría luego de este trago amargo.

Gordon W. Allport explicó en el prefacio a *El hombre en busca de sentido* que la logoterapia era la versión original del moderno análisis existencial desarrollado por Frankl. Allport aludió a que esta fue la 3ª. Escuela vienesa de psicoterapia, después de Freud y Adler. Esta terapia fue, en parte, producto de la difícil situación que Viktor Frankl tuvo que pasar para “reintegrarse” a la vida, luego de estar recluido en campos de concentración:

En esta obra, el Dr. Frankl explica la experiencia que le llevó al descubrimiento de la logoterapia. Prisionero, durante mucho tiempo, en los bestiales campos de concentración, él mismo sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda. Sus padres, su hermano, incluso su esposa, murieron en los campos de concentración o fueron enviados a las cámaras de gas, de tal suerte que, salvo una hermana, todos perecieron. ¿Cómo pudo él —que todo lo había perdido, que había visto destruir todo lo que valía la pena, que padeció hambre, frío, brutalidades sin fin, que tantas veces estuvo a punto del exterminio—, cómo pudo aceptar que la vida fuera digna de vivirla?²²⁷

Básicamente hablamos, de forma literal, del intento de un sobreviviente por volver a “amarrarse” a la ilusión de vivir, luego de haber sufrido el desencanto de la fragilidad de la existencia sin que interviniera su propia decisión, lo cual había sido motivo para que se generara una gran frustración; afirmó Allport:

Pero estos momentos de alivio [un árbol, una puesta de sol] no determinan la voluntad de vivir, si es que no contribuyen a aumentar en el prisionero [del campo de concentración] la noción de lo insensato del sufrimiento.²²⁸

Luego de quedarse con una vida destrozada, Frankl partiría de la interrogante: ¿Cómo aceptar la vida como algo digno de vivir, luego de haber sufrido tanto? La logoterapia tendría aplicación para todos aquellos cuya vida se hubiese hecho añicos. Frankl se dio cuenta de que regresar a la “vida normal” después de un lapso en el que todo lo que le daba sentido a la existencia hubiera sido destruido, no aminoraba en nada la sensación de vacío, sino que la aumentaba, puesto que se llegaba a la conclusión de que se podía sufrir aún más:

Allá en el campo, todos nos hablamos confesando unos a otros que no podía haber en la tierra felicidad que nos compensara por todo lo que habíamos sufrido. No esperábamos encontrar la felicidad, no era

²²⁷ Ib., p. 6.

²²⁸ Ib., p. 8.

esto lo que infundía valor y confería significado a nuestro sufrimiento, a nuestros sacrificios, a nuestra agonía. Ahora bien, tampoco estábamos preparados para la infelicidad. Esta desilusión que aguardaba a un número no desdeñable de prisioneros resultó ser una experiencia muy dura de sobrellevar y también muy difícil de tratar desde un punto de vista del psiquiatra; aunque tampoco tendría que desalentarle; muy al contrario, debiera ser un acicate y un estímulo más.²²⁹

El reto era, entonces, volver a encontrar el sentido de la existencia. Para esto, habría de ser necesario, en primer lugar, que el paciente se enfrentara con su propia vida, asimilar todos los sufrimientos que había padecido. Después, era importante rectificar la propia conducta en virtud de lo que deseaba, lo cual debía recaer en seguir existiendo. Una vez establecido esto, lo que proseguía era centrarse en la significación de la existencia humana y en la búsqueda del sentido de esta, con lo cual debía hacer aparición lo que Frankl aludió como la *voluntad de sentido*, es decir, el sentido de la propia vida. Esta *voluntad de sentido* fue considerada por Frankl como la fuerza primaria del hombre, pero enfatizó que esta debía ser encontrada por cada hombre, tomando como horizonte la satisfacción de la propia y personal, valga la redundancia, búsqueda de uno mismo. Asimismo, agregó para reafirmar esta idea que los hombres eran capaces de vivir y morir por sus ideales y principios, motivo por el cual esta búsqueda era personal y dicha voluntad remitía a una cuestión de hecho, no de fe.²³⁰ Este sentido, una vez definido, debía servir para hacer frente a la existencia, por ello el “descubrirlo” era de vital importancia: “La voluntad interviene siempre: la libertad del hombre para elegir entre aceptar o rechazar una oferta; es decir, para cumplir un sentido potencial o bien para perderlo”.²³¹

La logoterapia trataría, entonces, tanto temas espirituales, como aquellos de la aspiración humana para llegar a una existencia significativa, al igual de la frustración que resultaba del no cumplimiento de ese anhelo:

La frustración existencial no es en sí misma ni patológica ni patógena. El interés del hombre, incluso su desesperación por lo que la vida tenga de valiosa es una angustia espiritual, pero no es en modo alguno una enfermedad mental.²³²

El cometido de la logoterapia era ayudar al paciente. Esta intervención iría enfocada a encontrar el sentido de la propia vida, esto es, hacer consciente el *logos* oculto de la propia

²²⁹ Ib., p. 97.

²³⁰ Ib., pp. 100, 101.

²³¹ Ib., p. 102.

²³² Ib., p. 105.

existencia, a través de un proceso de análisis. A esto contribuiría conducir al paciente a que hiciera consciente lo que anhelaba en lo más profundo de su ser. Valga señalarse que Frankl no creía bueno que se eliminara la tensión por completo, pues sería justamente esa lucha la que mantendría a flote la *voluntad de sentido* para luchar contra el vacío existencial (la pérdida del sentimiento de que la vida es significativa, lo cual se manifestaba como tedio).²³³ Vemos nuevamente la referencia a Schopenhauer, quien había colocado al tedio o aburrimiento como uno de los dos enemigos de la vida, al cual, además había que mantener alejado.

Por otro lado, la manera de responder a la terapia por parte del paciente, esto es, si era su deseo real, era aceptar las propias decisiones con sus resultados y ser responsables por ellas. Frankl creía que la esencia íntima de la existencia humana estaba en su capacidad de ser responsable y justo a eso era a lo que el neurólogo consideraba la logoterapia, como un camino para reconsiderar lo que de verdad se tenía y analizar de manera seria y responsable qué se podía lograr con lo que aún se tuviera, igual que la eudemonología de Schopenhauer. La función del logoterapeuta, por tanto, era ayudar al paciente a que visualizara lo que tenía enfrente. Hizo la analogía de un logoterapeuta comparándolo con un oftalmólogo, ya que era el encargado de poner ante la vista del paciente: “una representación del mundo tal como él lo ve; [mientras que] el oftalmólogo intenta conseguir que veamos el mundo como realmente es”.²³⁴ Ello implicaba que el especialista en logoterapia debía ampliar el campo visual del paciente para que este fuera consciente y pudiera visualizar el espectro de significaciones y principios a los que tenía acceso dentro de su propio ser.

El principio de la logoterapia giraba en torno a una concepción bien definida de lo que era el hombre. Lo conceptualizaba como una criatura responsable que debía aprender del sentido potencial de su vida, el cual se encontraba en el mundo externo y no dentro del ser humano, esto es, lo descubría afuera. Solo cuando la persona se comprometiera con el cumplimiento del sentido de su vida se podría afirmar que se autorrealizaría. En este punto podemos notar una clara divergencia con el alemán, y esto es que, para él, lo que somos ya está contenido en nuestro interior y solo ahí, aunque es cierto que el contacto con el mundo daría la

²³³ *Ib.*, p. 109.

²³⁴ *Ib.*, p. 111.

oportunidad de descubrir paulatinamente lo que cada uno era, lo cual estaría relacionado al carácter adquirido. No obstante, parece haber algo de indefinición en Viktor Frankl, puesto que, por un lado, afirmó que cada quien es lo que es, pero por otro, que el descubrimiento del sentido sería encontrado en el exterior. No ahondaremos más en este aspecto, pero sí hay que mencionar que quizás Frankl tampoco estaría tan distante del filósofo alemán, al igual que ocurre en otros aspectos. Regresando al punto tratado, el sentido de la vida a través de la logoterapia podría descubrirse bajo 3 vías: 1) realizando una acción, 2) teniendo algún principio que dirigiera la existencia y 3) a través del sufrimiento. En el caso de este último, lo relevante sería la actitud que se asumiera respecto a él.²³⁵ Cuando se le encontraba sentido al sufrimiento, este dejaba de ser una carga y hasta se le dejaba de percibir como un dolor.

Por lo antes indicado, el postulado básico de la logoterapia sería que el interés principal del hombre debía enfocarse hacia el encuentro de la búsqueda del sentido de la vida, razón por la cual el hombre estaría dispuesto a sufrir, y no simplemente en encontrar el placer o evitar el dolor. Este último aspecto marca una diferencia bien grande entre la logoterapia y la eudemonología. No obstante, una propuesta no está muy lejos de la otra:

La logoterapia, al tener en cuenta la transitoriedad esencial de la existencia humana, no es pesimista, sino activista. Dicho figurativamente podría expresarse así: el pesimista se parece a un hombre que observa con temor y tristeza como su almanaque, colgado en la pared y del cual a diario arranca una hoja, a medida que transcurren los días se va reduciendo cada vez más. Mientras que la persona que ataca los problemas de la vida activamente es como un hombre que arranca sucesivamente las hojas del calendario de su vida y las va archivando cuidadosamente junto a las que le precedieron, después de haber escrito unas cuantas notas al dorso. Y así refleja con orgullo y goce toda la riqueza que contienen estas notas. A lo largo de la vida que ya ha vivido plenamente.²³⁶

El paciente que asistiera a la logoterapia debía tomar una postura ante sus condiciones reales, sin engañarse ni evadirse, ejercer su libertad para ello y hacerse responsable de su existencia. A este respecto, cabe señalar que Frankl estaba en completo desacuerdo con el pandeterminismo, i.e., contra la postura de que son las condiciones las que nos arrastran a tomar decisiones, por lo cual no seríamos plenamente culpables ni responsables al 100% por lo que ocurriera en nuestra vida: “el hombre no está totalmente condicionado y determinado; él es quien determina si ha de entregarse a las situaciones o hacer frente a ellas”.²³⁷ Además,

²³⁵ *Ib.*, p. 113.

²³⁶ *Ib.*, p. 121.

²³⁷ *Ib.*, p. 129.

agregó que el hombre poseía en su interior, al igual que la libertad de elección, la capacidad tanto de ser responsable de sus elecciones como la de ser arbitrario; lo que este decidiera sería su elección, no la imposición de sus condiciones.²³⁸ A este respecto, Schopenhauer afirmaba, por un lado, que el destino ya estaba fijado en nosotros en la forma del carácter y que, aunque esto era así, no era del todo inútil elaborar un proyecto de vida acorde a lo que cada uno era. Sin embargo, hágase notar por otro lado, que en realidad Frankl estaría manifestando, de manera explícita, algo que el filósofo alemán no hizo, y es precisamente que las decisiones que cada uno toma son tan relevantes que se llega a romper de forma definitiva con el carácter que previamente se había manifestado, pues de lo contrario, sería imposible una conversión como la de Sidharta o San Francisco, u otros, como indica toda una larga lista de santos, ascetas y héroes, los modelos de la negación de la voluntad, si no fuera posible transgredir las determinaciones personales, anímicas, psicosociales e históricas. Al menos en un punto parecen estar ambos de acuerdo: la libertad se ejerce cuando se toma la decisión de llevar a cabo una acción u omitirla, y por ello se engendra una responsabilidad.

Viktor Frankl tuvo una vida más difícil de lo que Arthur Schopenhauer hubiese podido imaginar. Sin embargo, pudimos apreciar que después de “tocar fondo”, este estudioso hizo un gran esfuerzo para enfrentar la vida con lo que tenía a la mano, a pesar de los sinsabores y de la larga agonía que suponía haber perdido a la mayor parte de su familia, su vida y hasta su dignidad, sin dejar de lado sus derechos y su consideración como ser humano. Vemos pues, la hazaña de un hombre que se sobrepuso a los duros golpes del destino y que no se dejó vencer, sino que, con su vida en mil pedazos, decidió enfrentar el reto, aun con toda la desilusión y dolor que esto implicara, y decidió hacer algo con lo que le quedaba. Para fortuna nuestra, este vestigio da una muestra de cómo, aún en las peores adversidades, la actitud frente a la vida determina la dignidad con la que se puede recorrer el resto del camino. Encontró su medida interna de dolor, de goce frente a lo simple, pero, sobre todo, su fortaleza y la transformó en una vía práctica que ayudaría a otros a transitar por el difícil camino del vivir, tal como lo haría en la teoría Arthur Schopenhauer. Ambos se dieron cuenta y sostuvieron que la vida era difícil, que se sufría, pero no por ello el campo estaba

²³⁸ *Ib.*, p. 133.

completamente sembrado de suplicios que, en un gran porcentaje, también dependía de cada uno, así como de la actitud que se asumiera, el camino podría ser o más arduo o más ligero. Finalmente, con todas las condiciones y determinaciones externas que existieran, lo cierto era que a cada quien le correspondía un destino, una historia diferente en la que, quizás en menor grado, se podría incidir, pero que no se sabía qué tan agraciada o desgraciada pudiera ser, sino hasta el último momento, el de la evaluación, ya fuera, para Schopenhauer la vejez, etapa decisiva de la vida, o en el momento climático de la vida, justo antes de morir, para Frankl, dado que la búsqueda del sentido empujaba a que también se tuviera una muerte con sentido, no necesariamente en edad avanzada. Cabe señalar que dentro de la eudemonología las tendencias optimistas no quedarían rechazadas, sino asumidas, aunque esta postura no sería la única que se manifestaría. Ello se menciona, debido a que, en *El hombre en busca de sentido*, Frankl aludió a su “innato optimismo”, recién llegado al campo de concentración y lo visualizó como un aferrarse a la esperanza y mantener que hasta el último momento no todo sería tan malo.²³⁹ Pese a su actitud, su ego se quebró, sufrió y se permitió padecer los dolores indescriptibles de ver derrumbado el mundo que daba por sentado y no dejó de reconocer que el dolor era omnipresente. ¿Qué le mantuvo con vida? ¿Qué fue lo que permitió reconstruir su vida con los pedazos que le quedaban? Justamente sería la actitud asumida, el ver y reconocer de facto que no todo depende del individuo, pero de que aquello en lo que sí se puede incidir es en decidir si se desea vivir por algo, proponerse un objetivo y cumplirlo, y no engañarse en cuanto a las expectativas ni la realidad, que es lo que Arthur Schopenhauer propuso como la eudemonología, más de 50 años antes de que Frankl naciera, si recordamos que las notas que dirigirían a *PP* comenzaron a redactarse aproximadamente hacia 1830. Viktor Frankl no se reconoció como seguidor de Schopenhauer, pero queda claro, explícitamente manifestado, el relato de este sobreviviente está impregnado de la eudemonología del pensador alemán, sobre todo si se puso atención en conceptos tales como *voluntad de sentido, tedio, dolor, sufrimiento, apatía*, por mencionar algunos. En otras cuestiones, ¿podemos considerar como optimista a alguien que acepta que el sufrimiento es parte consustancial de la existencia y, por lo tanto, inevitable? ¿Podría ser optimista una persona que ha visto quebrada su vida y se deja caer de rodillas sin darse cuenta de cuánto tiempo pasa procesando las miserias de su existencia? En este caso, no se ve viable que la

²³⁹ *Ib.*, p. 19.

postura del médico austriaco fuera tomada como optimista, sino más bien como eudemonologista, pues, nuevamente, esta postura no se cierra sobre uno u otro espectro de los polos de “bueno” y “malo”, sino que contempla todas las posibles opciones como realizables y dando saltos entre estos niveles, esto es, el “mundo” no se visualiza como encerrado en algo que el hombre pueda manejar, racionalizar ni controlar, los eventos ocurren y con ellos, a veces tocan las desgracias, pero también las más grandes alegrías, de aquí que la visión trágica de la vida no haya desaparecido del panorama de la filosofía de Arthur Schopenhauer, incluida la posibilidad de que, en ocasiones, realicemos acciones que después ocasionen desgracias mayores o el peor cargo de conciencia, como cuando Agamenón sacrificó a su hija virgen, o cuando Arthur Schopenhauer forcejeó con una mujer que rodó por las escaleras, a la cual tuvo que pagar una pensión vitalicia, o las cirugías y experimentos que se están atribuyendo a Viktor Frankl y que inclinan a dejar de percibirlo como una inocente víctima del régimen nazi. No es que aquí se niegue esa parte desagradable de la existencia, sino que se contempla, como hizo el alemán, que situaciones muy contrarias pueden darse, virtuosas y viciosas, además de que el individuo no tiene el pleno dominio de las acciones que a veces realiza cuando hay otras voluntades inmiscuidas, ni de las que ocurren alrededor. Con todo ello, Viktor Frankl es un ejemplo real de cómo la postura del alemán puede ayudar a sobreponerse de los más duros golpes que la vida pueda dar, aún y cuando el médico austriaco haya querido, en algún momento, dar por tierra el pesimismo intelectual, al que consideraba neurótico, y en donde sí reconocía abiertamente a Arthur Schopenhauer; no pudo, pese a ello, dejar de ser influenciado por su filosofía eudemonologista, sin darse cuenta. Así llegamos a la última línea de este subapartado.

b) Schopenhauer, el ser humano perfecto

Sé de un hombre que, cuando niño, lloró amargamente, mientras crecía cada vez más se convencía de que los cuentos de hadas y las leyendas hermosas, mitos e historias de la antigua Grecia, de Hércules, Teseo, y también de Sigfrido el cazador de dragones, no eran reales. Entonces es natural que lloremos al ver romperse los más hermosos cuentos de hadas del mundo. Pero hay algo de confort. Los cuentos

de hadas contienen una verdad ideal bajo el velo de la ficción. Entonces, ellos son, aunque irreales, sin embargo, verdad.²⁴⁰

Llegamos a un momento culmen en este trabajo. Ya hemos explicado ampliamente en qué consiste la eudemonología de Arthur Schopenhauer, su objetivo, contexto, sus características, cómo se diferencia de otras posturas y cuáles eran sus alcances. Se ha intentado develar al Schopenhauer eudemonologista, al filósofo que más que ser pesimista, reconoció lo difícil que era vivir sin maquillar la realidad subyacente a la existencia. Una vez hecho esto, pasaremos a exponer por qué este pensador sería el ser humano perfecto.

Por milenios enteros, el hombre ha querido verse como el ser más importante de lo creado. Desde la antigüedad, se explicó su existencia como una situación divina y atribuyó a los mismísimos dioses su creación. En diferentes tradiciones, la intención ha sido la misma: justificar su predominio sobre la faz de la Tierra. Tenemos así, por ejemplo, que en el *Popol Vuh*, entre los mayas quiché, los progenitores, Tepeu y Gucumatz decidieron que al amanecer el hombre debía aparecer. Formaron el mundo físico, realizaron varias obras de perfeccionamiento y luego de 5 intentos, finalmente, aparecerían los hombres en su estado actual, los cuales serían descritos como hermosos, inteligentes, sabios y agradecidos con sus dioses.²⁴¹

En el mito de *Los Soles*, para los aztecas, los cuatro hermanos, hijos de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, acordaron crear una obra que venerara su divinidad. Crearon al hombre y lo pusieron en la tierra; luego, crearon a su mujer y les ordenaron tener hijos que los veneraran. Crearon los mares y las montañas, los animales, pero faltaba el día porque no había sol. Uno de los dioses se transformaría en el sol y otro en la luna, para que la vida de sus criaturas amadas fuera posible y benévola. Después de muertos los primeros hombres, los gigantes, Quetzalcóatl bajaría al inframundo para obtener sus huesos, molerlos, mezclarlos con la

²⁴⁰ "I know of a man who, when a boy, wept bitterly, as he grew more and more convinced that the fairy tales and the beautiful legends, myths and stories of old Greece, of Hercules, Theseus, and also of the dragon-killer Siegfried, were not true. So it is natural that we mourn to see the most beautiful fairy tale of the world broken down. But there is some comfort. Fairy tales contain in the veil of fiction some ideal truth. So they are, though not real, yet true." Carus, loc. cit., p. 20. La traducción es mía.

²⁴¹ Cfr. *Popol Vuh*, México, FCE, 1996.

sangre de su miembro viril y a amasar lo que sería la carne y la vida de los hombres actuales.²⁴²

En la narración de *Pan Gu*, entre los chinos, después de 18,000 años este se despertó y se sintió sofocado. Así, tomó un hacha y de golpe separó el cielo y la tierra y él quedó en medio, separándolos. El dios se transformó; de su respiración nacieron el viento y las nubes; de su voz, el trueno; de sus ojos, el sol y la luna; de sus extremidades, las montañas; de su sangre, los ríos; de sus tendones, los caminos; de sus músculos, tierras fértiles; de sus cabellos y barba, las estrellas; de su piel y vellos, las flores, hierba y árboles; de la médula de sus huesos, perlas y jade. Luego, aparecería el hombre.²⁴³

En el *Génesis* se relata la creación de esta manera. El primer día se separaron la luz y la oscuridad; el segundo, fue creado el firmamento, llamado cielo, y fue separado de las aguas; el tercero, se separaron las aguas de la tierra y se produjo la vegetación; el cuarto, se crearon el sol y la luna y los demás luceros pequeños para separar el día y la noche; el día quinto, fueron creadas todas las criaturas vivientes, los animales, a quienes se ordenó reproducirse y habitar las aguas y la tierra; el día sexto, el hombre fue creado, y Dios le otorgó sus funciones, cuales eran multiplicarse, someter la tierra, nombrar las cosas, mandar a los animales, alimentarse de ellos y de la vegetación; el séptimo día fue consagrado, pues Yaveh había terminado.²⁴⁴

Estas versiones de que primero fue constituido el mundo físico y una vez establecido este vendría el hombre a entronizarse en la existencia, no solo se ve reflejado en los mitos, sino en la misma ciencia. Existen así, versiones como *El origen de la vida*, de Oparin, o *El origen de las especies*, de Darwin, en las que el hombre es de las últimas especies en aparecer, luego de que todo el mundo físico quedara establecido. Estos fueron solo algunos ejemplos paradigmáticos del papel que el hombre ha querido jugar en el cosmos. A la par, la especie humana ha realizado un complicado despliegue para culminar aquello que había comenzado con el mito: los productos de la razón. A través de áreas como la política, la filosofía, la

²⁴² Cfr. *Leyendas del México Prehispánico*, México, Época, s.f.; *Mitos y leyendas de los aztecas*, México, EMU, 2014.

²⁴³ Cfr. Tang, W., *Leyendas y relatos históricos de China*, tomo I, Beijing, Libros de la Gran Muralla, 1984.

²⁴⁴ Cfr. "Génesis", en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, DDB, 1975.

religión y recientemente la ciencia, por mencionar algunas de las áreas culturales más elaboradas, nuestra especie ha luchado por mantenerse en el centro de las consideraciones, en plasmar su supremacía, llegando al exceso de nombrarse el “tope de la cadena alimenticia”. Ya en la antigüedad, Aristóteles clasificó a la especie humana como la única racional, delegando sobre los otros animales el mote de “irracionales” o “bestias”. Lo cierto es que Arthur Schopenhauer desmintió esa versión: somos como los otros animales, poseemos la misma esencia y si acaso, nuestra preeminencia se encuentra en la razón, que no es la panacea de las facultades, sino una que nos garantiza el dolor y la que, por cierto, tiene la función de garantizar la subsistencia y no es tan sublime como se ha creído ni proveniente de la iluminación divina, sino dependiente del cuerpo y de su actividad orgánica. Además, el hombre está gobernado por fuerzas inconscientes, frente a las cuales la razón tiene la función de justificar, para no reconocer la cruda realidad, esto es, que la moral, el derecho y en general, la cultura, son solo un consenso que no siempre tiene las mejores bases, ni las más dignas. Schopenhauer dejó bien en claro que creía en la existencia de hombres buenos, pero por cada uno de estos, había millares que no lo eran, ocasionando que el mundo se volviera un lugar desagradable a causa de la gente insensata y voraz que lo habita. Giovanni Papini en su *Libro negro* inventaría un discurso puesto en boca de Hitler, el cual concentra la idea central del maestro de Danzig:

Si el género humano hubiera sido transformado profundamente, no habría necesidad de gobernantes y mucho menos de amos de mi especie. Pero la sabiduría y la virtud de los sabios antiguos no logró cambiar a los hombres y al cabo de casi dos milenios tampoco pudo hacerlo el cristianismo. Si los filósofos, sabios, educadores, apóstoles y sacerdotes, hubieran hecho de los brutos seres humanos otros tantos seres amables o por lo menos razonables, no habría necesidad de monarcas, presidentes, magistrados y mucho menos de tiranos.

Los hombres han continuado siendo egoístas y feroces. Para domar a fieras tales se precisa la magia verbal del encantador y, más que nada, el látigo del domador. Las tribus humanas no se rigen con razonamientos ni afectos. Se precisa excitar la fantasía e inspirar temor, como lo enseña tanto la historia antigua como la moderna. El animal hombre únicamente transige si se apela a su pasión de ser rapaz y se le amenaza con privarle de la libertad y la vida. No es culpa mía que la materia prima esencial de la política sea de tan baja calidad. El triunfo de los dictadores es consecuencia de tres fracasos: de la filosofía, de la religión, del capitalismo democrático, con sus ficciones, sus espejismos, sus envidias. Los filósofos, sacerdotes y parlamentarios condenan con gestos de horror a la dictadura, pero no se dan cuenta de que ellos precisamente son los principales responsables de lo que llaman tiranía. Si hubieran sido más capaces, más poderosos y más afortunados, yo no ocuparía este lugar.

(...) Hay en mi vida horas de insoportable angustia, que he sentido, cosa que me avergüenza, la vil tentación del suicidio. Los que me juzgan se equivocan, los que me odian son injustos, pero los que me envidian son los más insensatos de todos los idiotas. Mi infelicidad es tan grande que un día u otro provocaré una guerra, más terrible que la anterior, a fin de salir de la caverna de mi secreta miseria. Si

venzo en esa guerra seré emperador de la Tierra o sea algo mejor que un simple dictador local; si la pierdo, seré muerto, es decir, me veré liberado del angustioso peso del mando.²⁴⁵

Escribió Frankl: “Nuestra generación es realista, pues hemos llegado a saber lo que realmente es el hombre.”²⁴⁶

Basta ver los índices delictivos, las guerras que sigue habiendo, el vasallaje del otro en las más diversas formas, la delincuencia organizada, la existencia de la explotación sexual, la pornografía, para darnos cuenta que, en realidad, la especie humana no ha cambiado mucho. De fondo, la esencia es la misma, lo que se ha modificado son las formas de realizar la violencia, la impunidad, el abuso hacia cualquier cosa o persona que se ponga enfrente.

En su libro *El nihilismo*, Franco Volpi realizó un profundo estudio acerca de esta postura del siglo XX. Mencionó el nombre de Schopenhauer, del cual Nietzsche habría referido ser poseedor de una doctrina pesimista con un carácter de nihilismo pasivo; por lo anterior, Volpi vio en este pensador un enlace con la doctrina del siglo posterior. Indicó cómo el nihilismo se había hecho factible en la expresión del arte, la literatura y la filosofía, dirigidas ellas a experimentar la potencia de lo negativo y a vivir sus consecuencias, exhibiendo el profundo malestar de la autocomprensión del siglo XX, en el que se cuestionaba el significado del sentido y la humanidad. El contexto estuvo inmerso en la nueva visión positivista y materialista del mundo, cuya reacción produjo la destrucción filosófica de todo presupuesto y dato inmediato,²⁴⁷ entre ellos, que la divinidad no era real y el hombre estaba solo en el mundo para hacerse cargo de su existencia. A este respecto, no se trata de que Volpi culpara a Schopenhauer por el surgimiento de la corriente, sino que más bien explicó una cadena de pensadores y situaciones que describieron el acontecer del siglo posterior al que vivió el alemán, aunque hay que mencionar que hay quienes sí han culpado al germano, como si solo la identificación y difusión del conocimiento del mal del mundo y las fuerzas oscuras que controlan la vida humana hubieran sido posible para que los sujetos demostraran las más atroces acciones desarrolladas, a escala nunca antes vista, en las dos guerras mundiales. Uno de estos hombres fue Jorge Portilla, filósofo mexicano quien atribuyó a la influencia de

²⁴⁵ “Visita a Hitler (o de la dictadura)”, en Papini, Giovanni, *El libro negro*, México, Época, 2008, pp. 257-258.

²⁴⁶ Frankl, op. cit., p. 133.

²⁴⁷ Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 15, 22, 25, 48.

Arthur Schopenhauer la derivación del nacionalsocialismo y los horrores que le siguieron,²⁴⁸ acusación muy injusta, como si las ideas de un hombre que exhibió de lo que el hombre era capaz, fueran responsables por lo que miles hicieron después que él realizara un reclamo, una exhibición vergonzosa del lado oscuro del ser humano, no una exhortación a realizar los males más atroces. Max Horkheimer expresó claramente la incidencia del filósofo de Frankfurt:

En el siglo desde la muerte de Schopenhauer, la historia ha tenido que admitir que él vio directo a su corazón. (...) Desde su muerte, la historia ha entrado en una nueva fase, progresando de un balance de poder a una despiadada competición entre las naciones. Una competición más difícil estimuló la tecnología y comenzó la carrera de las armas. Gobernantes y ministros de estados vistieron uniforme. La anarquía de las naciones y la carrera de las armas dirigieron, inevitablemente, a la época de las guerras mundiales, de la que eventualmente resultó una frenética urgencia de poder en todas las naciones del mundo. Este fue el pronóstico de Schopenhauer. (...) Alguien que se hubiera atrevido, en los días de Schopenhauer o aún en el avance del siglo, a predecir el curso de la historia al momento presente, ciertamente habría sido denigrado como un ciego pesimista. Schopenhauer fue un pesimista clarividente.²⁴⁹

Si se hubiera seguido a Schopenhauer como tal, los participantes de las dos guerras mundiales hubieran aceptado que eran egoístas y tiranos, y no como hicieron, queriendo justificar sus acciones repudiables, acusando el origen a situaciones políticas. Jason Cummings sostuvo que la “humanidad” es susceptible a la violencia y lo que ocurrió con el nazismo fue, visto en términos schopenhauerianos, que la voluntad demostró que no se puede creer en la existencia del bien sin más.²⁵⁰

Eventos semejantes a los del siglo XX ya habían existido, pero no a los niveles que se vivieron el siglo pasado, o ¿qué ha sido acaso la existencia de los grandes imperios, sino los esfuerzos más brutales del sometimiento y abuso del otro, sea ese otro el ser humano, los animales o la misma naturaleza? ¿No deberíamos ser más honestos y objetivos al señalar que

²⁴⁸ Portilla, Jorge, *Thomas Mann y el irracionalismo alemán*, www.revistadelauniversidad.mx/articles-files/2d09a355-1e13-4857-8bb3-79137d248461, consultado en noviembre de 2018.

²⁴⁹ “In the century since Schopenhauer’s death, history has had to admit that he saw straight into its heart. (...) Since his death, history has entered a new phase, progressing from a balance of power to ruthless competition among nations. Stiffer competition spurred technology, and the armaments race began. Rulers and ministers of state were in uniform. The anarchy of nations and the arms race inevitably led to the age of world wars, which in turn eventually resulted in the frantic urge for power in all nations of the world. This was Schopenhauer’s prognosis. [...] Anyone who would have dared, in Schopenhauer’s day or even at the turn of the century to predict the course of history up to the present moment would certainly have been decried as a blind pessimist. Schopenhauer was a clairvoyant pessimist.” Horkheimer, Max, *Critique of instrumental reason*, London, Verso, 2012, pp. 66-69. La traducción es mía.

²⁵⁰ Cfr. Cummings, Jason, *Borges y la parábola del nazismo: un análisis de la filosofía de Schopenhauer*, p. 20, <https://journals.tdl.org/céfiro/index.php/céfiro/article/download/117/97>, consultado en enero de 2019.

las “grandes civilizaciones” lo han sido por ese afán depravado, destructor y nocivo de avasallar a otros?

No por nada, Papini en su *Libro Negro* quiso dar un nuevo enfoque de la historia a partir de los recursos bélicos: El Profesor Eselstein había reclasificado la historia universal en base al desarrollo del armamento. Las guerras no se hacen sin armas y las victorias sin hegemonías, por lo cual este fue el enfoque, que el armamento fuera más mortífero, lo cual definiría cada nueva etapa de la historia. La primera edad correspondería a las piedras con puntas y redondeadas; la segunda, al uso de los metales, acompañado del desarrollo del hacha y las espadas; la tercera, correspondería al uso de lanza y arco, donde se inauguraría la técnica de matar a distancia; en la cuarta, predominaría el fuego griego y las catapultas; la quinta, se habría dado el descubrimiento de la artillería y se localizaría, por ello, el comienzo de la edad moderna; habría surgido el arte de matar en masa, mientras que la seguridad del que mataba se encontraba resguardada, cada vez más alejado de su víctima; la sexta, vería el nacimiento de la bomba atómica, medio para destruir ciudades enteras con todos sus habitantes y sin peligro para el lanzador de las bombas. En todo caso, lo que se manifestaba era el deseo fundamental del hombre, esto es, matar el mayor número posible de enemigos con armas cada vez más terribles, en medidas cada vez mayores, en tiempos más breves, a distancias más lejanas y con las probabilidades más altas de impunidad y seguridad para el perpetrador.²⁵¹

Pensemos simplemente en Atenas, la cuna de la civilización occidental. El siglo de mayor esplendor de esta polis, con el surgimiento y consolidación de la democracia, el esplendor de la tragedia, el surgimiento de la filosofía como disciplina cultural con sus propios métodos a partir de Sócrates y su conversión en uno de los lugares más cosmopolitas del mundo antiguo, estuvo teñido de sangre, de rapiña entre aquellos que, hemos querido creer, han sido uno de los pueblos más sublimes que hayan existido. Lo que comúnmente conocemos como Grecia, fue un cúmulo de pueblos con un linaje cultural común, pero que en realidad se encontraban muy lejos de una armoniosa vida social. Su unificación se daría, bajo coerción, por Alejandro de Macedonia, y luego por los romanos, no por un afán de perfeccionamiento cultural. Hacia el siglo V a.n.e. se fundó una confederación naval de ciudades-estado para hacer frente a los

²⁵¹ Cfr. “La historia universal a vuelo de cuervo”, en Papini, loc. cit., pp. 251-254.

persas, la cual estuvo dirigida por Atenas desde el principio. Mientras Atenas realizaba la organización y la dirección táctica, al igual que se encargaba de proteger a los estados miembros de las invasiones persas, las otras polis aportaban hombres, embarcaciones y dinero para las guerras. Cuando la posición de Atenas se volvió tan dominante que ninguna otra polis estaba a su altura, esta usó la Liga de Delos para beneficiar a sus propios intereses. Tucídides narro: “Naxos fue la primera ciudad aliada que fue subyugada en contra de lo establecido, pero después las demás, una tras otra, sufrieron la misma suerte”.²⁵² La mitad de las aportaciones de los confederados pasaron a formar parte de las arcas de Atenas, medios con los que los gobernante de la ciudad mandaron construir edificaciones públicas entre los años 440 y 430 a.n.e., además de reconstruir la Acrópolis y reforzar su flota. Cuando se firmó la *Paz de Calias*, pacto que establecía que los griegos no intervendrían en las posesiones de Persia en Asia menor, Chipre y Egipto, y que los persas respetarían la autonomía de las ciudades jonias de la costa de Asia menor y no navegarían por el Egeo ni se establecerían en sus costas, la Liga de Delos perdía su razón de ser, pero esta asociación no se disolvió, revelándose la codicia de Atenas, la que sometió a quienes, antes sus aliados, ahora consideraba como sus enemigos:

Atenas, sede de una producción cultural y artística con escaso parangón a lo largo de la historia humana, ha dejado huellas siniestras de su brutalidad: tanto en el control con puño de hierro de la capacidad de su imperio (que duró cerca de setenta años) como en la adopción de métodos bárbaros, incluso en la guerra entre los propios griegos.²⁵³

En base a acciones “militares”, Atenas pudo desarrollar una de las ciudades más poderosas del mundo griego, pero no lo hizo por sí sola, sino que los medios los obtuvo de otros, a quienes no consideraba en su democracia. Podemos muy bien preguntarnos que, si esas acciones abusivas fueron desarrolladas por uno de los pueblos más sublimes, ¿qué puede esperarse de los que no lo son?

Querer ocultar que el hombre siempre ha manifestado esta tendencia innata a la violencia, la destrucción, el vasallaje y todas las malas acciones, en sí mismo, es una infamia, un engaño. ¿Por qué no reconocer lo que somos como especie, lejanos a ese ser racional, cultural y sublimado que, basta ver el mundo, estamos lejos de ser? ¿Por qué seguir pretendiendo ser

²⁵² Cardona, J. A., *El siglo de Atenas. El esplendor de la Grecia clásica*, Barcelona, Bonallettera Alcompas, 2016, p. 45.

²⁵³ *Ibidem*, p. 49.

lo que no somos? Ejemplos como estos hay muchos, entre ellos, recordemos que uno de los reclamos más frecuentes en la *Biblia* es cuando Yahveh acusaba a los hebreos de ser un pueblo de dura cerviz, es decir, desobediente, retador, insubordinado, pues desobedecía sus reglas una y otra vez,²⁵⁴ y no cambiaba su parecer ni bajo la amenaza de “pagarán justos por pecadores”, eso sin dejar de lado que fueron un pueblo invasor, pues su “Tierra Prometida”, en la que fluían leche y miel estaba habitada por otros pueblo, a los cuales debían despojar;²⁵⁵ o las acciones viles y atroces que los castellanos cometieron a su llegada a “Las Indias”, justificándolas con el afán civilizador y conversor de la verdadera religión y la verdadera cultura, esto es, el cristianismo y la cultura occidental, exhibidas por personajes como Bartolomé de las Casas, participante en la *Polémica de Valladolid*, contra Juan Ginés de Sepúlveda, o Vasco de Quiroga, Anton Montesinos, Juan de San Miguel, entre muchos otros. Existen miles de ejemplos para mostrar esto, independientemente del tiempo y el lugar. Schopenhauer explicitó algo que no se ha querido reconocer por milenios, y el hecho de que él lo expresara le atrajo ser el blanco de ataques de quienes, frente a la realidad, se niegan a reconocer los hechos. Él describió, nunca incitó a la destrucción ni al mal.

Entonces, ¿cuál es la esencia del ser humano? Los hechos parecen indicar que no es la razón, ni eso tan indefinido llamado “humanidad”, ¿entonces qué es? Nuestro filósofo no lo dijo abiertamente; dio grandes rodeos, pero lo que sí indicó fue que el hombre era un ser egoísta, malvado, destructivo, rapaz y agresivo que, si no era limitado, abusaría de quien pudiera. Eso sería el hombre. Podemos preguntarnos, ¿en qué categoría entrarían aquellos que no son así? Schopenhauer diría que esos ya no son hombres, sino que se encuentran en una escala superior, la del hombre de bien, el santo, el asceta o el genio, que ya han sobrepasado el nivel del hombre, de lo meramente humano. He aquí, por lo demás, una de las categorías que se derrumbarían a partir de este pensador: el Hombre, con mayúscula.

²⁵⁴ “La ira de Yahveh”: “entonces habló Yahveh a Moisés, y dijo: «¡Anda, baja! Porque tu pueblo, el que sacaste de la tierra de Egipto, ha pecado, Bien pronto se han apartado del camino que yo les había prescrito. Se han hecho un becerro fundido y se han postrado ante él; le han ofrecido sacrificios y han dicho: ‘Este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto.’» Y dijo Yahveh a Moisés: «Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz. Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore...», Éxodo, 32:7-10.

²⁵⁵ Éxodo, 33:1-6: “Dijo Yahveh a Moisés: «Anda, sube de aquí, tú y tu pueblo, a la tierra que yo prometí con juramento a Abraham, a Isaac y Jacob, diciendo: ‘A tu posteridad se la daré.’ Enviaré delante de ti un ángel y expulsaré al cananeo, al amorreo, al hitita, al perizita, al jivita y al jebuseo. Sube a una tierra que mana leche y miel; que yo no subiré contigo, pues eres un pueblo de dura cerviz; no sea que te destruya en el camino.”

No existe el ‘Hombre’, sino hombres particulares, cada uno distinto de otro, los cuales llegan a ser diferentes, tanto, que unos solo siguen con el ciclo de la palingenesia y otros pocos, rompen con los cánones de esta y de la voluntad de vivir. El ‘Hombre’ era un ser supremo, inmaculado, racional, coherente, tan perfecto que, al parecer, no existe, pues nadie lo ha visto ni tratado con él. Muy por el contrario, los ‘hombres’ son seres limitados, imperfectos, contradictorios, capaces de los más sublimes, a la vez que de los más brutales o soeces actos, una gran combinación, combinaciones infinitas, de lo que cada uno puede llegar a ser, todo ello contenido en su propia esencia. Desafortunadamente, durante milenios se le ha pedido que se oculte bajo una supuesta faz de racionalidad, de seriedad, de hipocresía, que, con el paso del tiempo, parece ya no estar dispuesto a ocultar. Los hombres reales son, diría Unamuno, trágicos, luchando internamente entre la realidad, su limitación y la fugacidad de su vida, contra su deseo, imposible, ficticio, de alcanzar la inmortalidad, de su rechazo a desaparecer por completo. En la introducción a *El sentimiento trágico de la vida*, Antonio Sánchez Barbudo expresó de Unamuno:

En París se veía haciendo el papel de exiliado: el papel de un sabio español, hombre trágico, en contradicción siempre consigo mismo y con todos, del cual los periódicos franceses habían hablado. Pero lo que convertía esta vez en algo verdaderamente angustioso ese verse haciendo un papel era que temía mucho que la muerte, la muerte de la que él tanto escribió, iba a sorprenderle muy pronto. Resultaba, pues, que por debajo de esa leyenda o novela que los otros habían hecho de su vida, y que él mismo sin quererlo seguía haciendo, se hallaba una muy triste realidad. Por otro lado, estaba el Unamuno que todos veían desde fuera y, por otro, dentro de él, cuando paseaba a solas o se encerraba en el cuarto de su pensión, estaba el hombre verdaderamente angustiado, el que sentía la soledad y el vacío, la cercanía de la nada, la proximidad de una muerte muy real.²⁵⁶

El hombre real siente, piensa, ríe, comete tonterías, llora, se contradice... Por ello mismo, se encuentra muy alejado de los ideales supremos de la humanidad, creados, quizás, más por una idealización, un agradecimiento o admiración del otro, más que por la realidad. Recordemos el diálogo platónico de *El Sofista*, en el cual Platón lanzó severas críticas a su inspirador Sócrates, y prácticamente lo define como tal, en el sentido negativo que tanto él como Aristóteles le otorgaron al término.²⁵⁷ Pensemos en quiénes fueron los que crearon la figura de Jesús de Nazareth o de tantos ascetas y hombres de historia, ocultando bajo el velo de sus supuestas acciones heroicas todos sus defectos y sus características más contradictorias, más absurdas, más humanas. El filósofo es un hombre real, de carne y hueso,

²⁵⁶ Unamuno, op. cit., p. 45.

²⁵⁷ Cfr. Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2015.

¿por qué ocultar sus debilidades bajo el discurso, bajo una falsa modestia o bajo el velo de la civilidad? ¿Ser filósofo es ser menos humano, con todos los defectos que de facto le corresponden a un individuo? Si acaso su ventaja es que pueda identificar más fácilmente lo que es, pero no por ello será tan diferente de los otros.

Papini lo mostró de manera magistral en el *Libro Negro*. En “El desquite del salvaje”, creó la historia de un viejo polinesio, convertido al cristianismo, que había viajado por Europa y América; discurría sobre la civilización anglosajona, sus conquistas y culpas, para luego analizar la destrucción de las “razas inferiores” que la cultura anglosajona había realizado. Los “civilizados”, afirmaba, están ciegos y no se daban cuenta de que ellos mismos eran “salvajes”. Muestra de ello sería la guerra, la rapiña, que solo cambiaría en proporción en los pueblos “civilizados”, respecto a los “salvajes”. Los primeros habrían establecido la comunidad de bienes, el socialismo o comunismo, tanto de manera pacífica como violenta, pero habían olvidado que entre las antiguas tribus “salvajes” la propiedad privada era desconocida: todo era de la comunidad. Se habían jactado de llegar a la democracia, y se les olvidaba que en los gobiernos primitivos quien gobernaba era el consejo de ancianos, el cual rendía cuentas ante una asamblea de adultos. Habían recriminado a los salvajes su culto a los muertos, pero era lo mismo que hacían ellos cuando rendían culto a sus difuntos y a sus reliquias, lo único que habría sobrevivido a su escepticismo y su materialismo. Ellos abusaban de los líquidos fermentados, las danzas frenéticas, las fiestas de máscaras, la música ruidosa y bestial, igual que los “salvajes”. Además, eran sexualmente más corruptos que los “salvajes”. Ambas culturas gozarían de andar desnudos. Las diferencias entre unos y otros eran solo externas, pues en esencia eran casi iguales.²⁵⁸

El hombre, con minúsculas, quiere llegar a la verdad y se da cuenta que los caminos dichos por otros no pueden andarse porque muchos no fueron basados en la realidad, sino en pura y simple palabrería, tratando de conseguir, no la salvación de ellos mismos, sino buscando lograr el asentimiento de los demás o el propio beneplácito, o el dominio sobre los otros. Por ejemplos como esto, Hermann Hesse en *Siddharta* pondría en boca del samana la siguiente reflexión:

²⁵⁸ Papini, op. cit., pp. 86-89.

O tal vez lo que quise decir es que hay que amar esta piedra y el río y todas estas cosas que vemos y de las cuales podemos aprender. Puedo amar una piedra, Govinda, y también un árbol y un pedazo de corteza, son cosas y las cosas pueden ser amadas, pero no puedo amar las palabras, por lo tanto, las enseñanzas no son buenas para mí, no tienen dureza, ni suavidad, ni colores, ni orillas, ni olor, ni sabor, no contienen nada sino palabras. Tal vez son las que te mantienen alejado de hallar la paz, tal vez son las muchas palabras. Porque la salvación y la virtud, el *Sansara* y el *Nirvana* son meras palabras, Govinda. No hay nada que pudiera ser *Nirvana*. Sólo está la palabra *Nirvana*.²⁵⁹

El hombre es lo que es y el disfrazarlo es un engaño. Además, al igual que cada hombre, en lo particular posee sus propias inclinaciones, a diferencia de lo que supuestamente fue una vez el Hombre, con mayúscula, generalizado, de la misma manera el camino a una verdadera búsqueda del sentido, desafortunadamente, no se encuentra afuera y tampoco es una generalidad. La verdad, la lleva uno mismo y debe descubrirla, por ello tanto énfasis en la autognosis:

—Él ha vivido durante sesenta años —añadió Siddharta—, y aún no ha alcanzado el *Nirvana*. Y será de setenta y de ochenta, y tú y yo seremos igual de viejos y seguiremos haciendo nuestros ejercicios y ayunaremos y meditaremos. Pero no alcanzaremos el *Nirvana*, ni él ni nosotros. ¡Oh, Govinda!, creo que todos los samanas que hay, tal vez ni siquiera uno, ni uno, alcanzará el *Nirvana*. Hallamos consuelo, adormecimiento, aprendemos a ayunar, meros artificios del engaño. Pero la cosa más importante, el sendero de los senderos, nunca lo hallaremos.

Pensativo, disminuyó [Siddharta] la velocidad de su paso y se preguntó: “¿Pero qué has buscado aprender de las doctrinas y de los maestros y que no obstante que te han ilustrado tanto, fueron incapaces de enseñarte? Y se respondió: “Es el yo, el propósito y la esencia de lo que he buscado aprender. Era el yo de lo que me quería liberar y lo que busqué superar. Pero no fui capaz, sólo pude engañarlo, sólo pude huir de él, ocultarme. (...) ¡Y no hay nada en este mundo que conozca menos que a mí mismo, a Siddharta! (...) No sé nada sobre mí mismo, Siddharta ha permanecido como un extraño y desconocido para mí, detenido por una causa, por una sola causa; me encontraba temeroso de mí mismo, estaba escapando de mí mismo!

.....

Ningún *Yoga-Veda* ni *Atharva-Veda* me enseñará nada más, ni los ascetas ni cualquier tipo de doctrina. Quiero aprender de mí mismo, ser mi discípulo, quiero poder conocerme a mí mismo, develar el secreto de Siddharta.”

Ahora percibía que la voz secreta tenía razón: ningún maestro pudo enseñarle la salvación. Por tanto, hubo de salir al mundo, perderse en la lujuria y el poder, en las mujeres y el dinero, tuvo que ser mercader, jugador, borracho, ambicioso, para que muriera el samana y el sacerdote de su interior. Por ello tuvo que soportar hasta el final y la desesperación aquellos horribles años; aguantar el asco, el vacío, el absurdo de una vida malgastada y tediosa, para que el Siddharta lujurioso y el ambicioso también fenecieran. Muerto, un nuevo Siddharta resucitaba del sueño. Asimismo, envejecería, eventualmente tendría que fallecer; Siddharta era perecedero como todas las formas físicas. Pero hoy era joven, era un niño, era un nuevo Siddharta pletórico de alegría.²⁶⁰

²⁵⁹ Hesse, Hermann, *Siddharta*, México, EMU, 2015, p. 121.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 25, 85-86.

Así, pues, las reflexiones de Schopenhauer estarían inmersas en la postura del ‘hombre’ no del ‘Hombre’. Sintiéndose solo, nuestro filósofo no buscó un sistema vital que sirviera para todos, propuso la búsqueda de la propia medida, la identificación de lo que se era y vivir conforme a ello, tomando en consideración tanto los aspectos negativos como los positivos que en ello pudiere haber. Este punto es coincidente con lo que planteaban tanto Sócrates como las escuelas helénicas, pero hay una diferencia sustancial: para los griegos el hombre, el ‘Hombre’, tendía esencialmente al bien, para Schopenhauer, el hombre, el ‘hombre’, tiende al lado contrario, y aquel que lograba vencerse a sí mismo y a su esencia individual, egoísta, mezquina, ese era un caso anómalo. A diferencia de otras propuestas de “Vida buena”, la de Schopenhauer, la eudemonología, no prometía nada,²⁶¹ como no fuera la tranquilidad, a través de una autolimitación para no sufrir de más, a diferencia de las propuestas clásicas que ofrecían una felicidad invulnerable.

¿Por qué o en qué sentido sería Arthur Schopenhauer el ser humano perfecto? Antes que nada, asumimos en este trabajo la figura de Arthur Schopenhauer como la de un hombre real, de carne y hueso, uno que dejó vestigio de sus más profundos pensamientos, temores y de su vulnerabilidad. Sería el ser humano perfecto en tanto que no asumió esa pose de imperturbabilidad que supondría un perfecto manejo de las situaciones ni la postura de un erudito, sino que exhibió sus defectos, sus excesos, su humanidad en el amplio sentido de la palabra, lo negativo de él, y no fue solo el fingimiento, o el querer quedar bien con los otros, tal como haría una persona real y con una personalidad bien definida. En páginas anteriores supimos cuáles eran sus temores, sus amargas quejas contra el mundo, incluso sus padecimientos físicos: se dejó ver tal como era, entre sus luces y sombras. Por ello, aquí lo catalogamos como el ser humano perfecto, un hombre, una persona con sus altos y bajos, no como la idealización que a veces el género humano ha querido llegar a ser. Debido a eso, igual que cualquier persona, ante los embates del mundo, buscó respuestas.

Su cultura no poseía lo que Schopenhauer necesitaba para aquietar la angustia de la vida. Pesimista, eudemonologista, optimista o de cualquier denominación, toda persona busca un

²⁶¹ Cfr. Ware, Ben, *Excremental happiness: from neurotic hedonism to dialectical pessimism*, en *College Literature*, vol. 45, nu. 2, spring 2018, Johns Hopkins University Press, p. 210-216; Horkheimer, loc. cit., p. 65.

por qué de los acontecimientos. Una vez que Occidente se quedara mudo, nuestro pensador voltaría a Oriente. Siendo honestos, las más altas manifestaciones morales, culturales y en general, los desarrollos humanos occidentales no han podido mejorar a los humanos. Se han perfeccionado los medios, existen más y mejores recursos; es innegable una evolución material, pero no ocurre lo mismo con la evolución moral. En plena época de Cristo, las dos guerras mundiales no se evitaron, no se ha erradicado la pobreza, la delincuencia o la violencia en sus grados más básicos, como la doméstica o el trato hostil entre los individuos. Por ejemplo, las estadísticas afirman que cuando un menor es abusado sexualmente, más de la mitad de las veces ocurre en casa, por un familiar; o pensemos en casos de discriminación y prejuicios, los cuales son precisamente aprendidos en el hogar. El credo de Jesús debería haber cambiado al mundo, pero no ha sido así. Actualmente, el Papa Francisco ha delatado el lavado de dinero que por mucho tiempo se ha realizado en el Banco Vaticano, a través del cual, grandes capos de la mafia lavan su capital, producto del envenenamiento, la muerte y la avaricia, a través de una institución “santa”. Bajo premisas como “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos,”²⁶² o proponiendo el bautismo para resarcirse de los pecados,²⁶³ bastaría arrepentirse y lanzar un doloroso clamor al cielo y ya estaba hecho el trabajo: se tendría la salvación. Había que esperar a que Dios decidiera el desarrollo tanto del mundo como de la vida del individuo, justificando los males, las catástrofes y ensalzando lo bueno en su nombre, aunque sin saber si él había sido el artífice.

Schopenhauer acudió a Oriente buscando mayor actividad y responsabilidad por parte del individuo, más realismo sobre la vida. Si bien ya se ha visto que lo conocido por él en su tiempo sobre el hinduismo o brahmanismo, el budismo y algunas cosas de China no fueron las más certeras, lo cierto fue que visualizó cambios, diferencias fundamentales. Oriente no poseía la figura del Gran Dios del cristianismo y, sobre todo, no propugnaba por la resignación sin más frente al mal del mundo, sino que exhortaba a una actitud más activa y responsable del individuo, en esta vida, la que cada uno vive y experimenta, sin la evasión improbable de una mejor vida más allá de este mundo. Para Oriente, lo que se hiciera, bueno o malo, se pagaría en vida, por lo cual el más allá de la muerte no tenía sentido. Coincidió con esos credos en que la vida tenía al dolor como base y que el mal pertenecía,

²⁶² Mateo, 5: 3.

²⁶³ Hechos, 2: 36-41.

indefectiblemente al mundo. Se trató de la experiencia de un occidental, acostumbrado a escuchar que había algo llamado Dios, que era responsable de todo lo que ocurrían en el mundo, además de que estaba tan ocupado en sus actividades que no osaba mostrarse a los simples hombres ni se comunicaba con ellos, como no fuera a través de unos cuántos “privilegiados”, quienes en ocasiones abusaban de su calidad de intermediarios para hacerse de cierto poderío no solo espiritual, sino también material. El hombre Arthur Schopenhauer no obtuvo respuestas a sus cuestionamientos; nadie dio calma a su mente atormentada, por lo cual se fue a buscar respuestas y en un recorrido intelectual se topó con ciertos conocimientos que tenían, en cierta medida, parte de la verdad que él andaba buscando: “Schopenhauer ve en la India la voz de la sabiduría esencial transmitida por una tradición no contaminada, frente al falso progreso de la modernidad europea.”²⁶⁴ Debido a que el filósofo había perdido sentido a la explicación occidental, insertó su filosofía bajo una imagen de ateísmo cercano a la antigüedad griega, al hinduismo y el budismo, reflejando con ello “la bancarrota de los ideales de la Ilustración europea”, entre ellos, la autonomía de la razón,²⁶⁵ a la cual él dio un papel meramente secundario, instrumental, no esencial.

Lo anterior nos llevará a retomar un punto importante en el pensamiento de Schopenhauer, un giro que se explica a partir de esa búsqueda de sentido que lo llevaría a oriente y lo traería nuevamente a occidente y a los estoicos. El hombre real, el ser humano perfecto, anduvo tras la caza de una explicación que le diera calma, pues bien claro tenía la necesidad de un credo, de un asidero que le diera la tranquilidad tan ansiada.

c) Schopenhauer, aprendiz de oriente

Retomemos la cuestión nodal de este apartado: ¿qué buscaba Arthur Schopenhauer que no encontró en occidente? Podemos decir, sin temor de equivocarnos, que buscaba precisamente un sentido a la existencia, no solo a la propia, sino a todo lo que acontecía en derredor de él. El hecho de nombrar la figura de un *Deus Maximus*, para alguien que gusta de razonar, carece

²⁶⁴ Roca Jusmet, Luis, *La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales, en Enrahonar. Quaderns de filosofia*, no. 55, 2015, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 84.

²⁶⁵ Spierling, op. cit., pp. 107-108.

de valor, sobre todo al ver y darse cuenta de todas las cosas malas y desafortunadas que suceden. De ahí que, para comenzar, en occidente no encontró una explicación satisfactoria para el fenómeno del dolor, y menos aún una justificación de su estancia y estacionamiento en el mundo. Como la vida parecía carecer de sentido, nuestro pensador buscó una justificación de esta experiencia.²⁶⁶ Sin embargo, la respuesta que él precisaba no estaba en una versión que disfrazara la realidad, sino por el contrario, que se ajustara a ella, precisamente para evitar más dolor, dado por el engaño: enfrentar las situaciones en sus debidas proporciones ayudaría más a alejar los inconvenientes que el negarlos. Blanco Mayor en su trabajo previamente mencionado refirió que Max Horkheimer había sostenido que Schopenhauer quiso buscar un pensamiento sólido para fundamentar el conocimiento en donde no había sido buscado, esto es, en la negación del horizonte platónico de la identificación del ser y el bien, presente en toda la filosofía occidental; lo quiso ver así debido a que pensaba que el mal se encontraba en la misma esencia del mundo, por lo cual el bien no era una parte real de la ecuación para descifrar el sentido de la existencia: “La filosofía de Schopenhauer es la negación de todo optimismo ingenuo que es no sólo absurdo sino impío, un sarcasmo contra el dolor de la humanidad, un engaño y aun una obscenidad.”²⁶⁷ Este pensamiento que difería en aspectos fundamentales de la ideología dominante, incluso al nivel de la filosofía, renegaba no solo de la cultura, sino también de la disciplina filosófica, a la que concebía como supeditada al poderío del estado y de la religión, de ahí que recomendara el estudiarla uno mismo, por sí solo, y no en una universidad, tal como lo escribió en *PP II*. Creyó ver que la disciplina que debía ayudar a menguar el poderío de los monstruos morales y los sinsentidos del hombre, la filosofía, había elaborado grandes creaciones teóricas que eran tratadas como artículos de fe, pero que, igual que estos, no podían probarse.²⁶⁸ Esto significó que, en aquellas áreas que ostentaban la posesión de la Verdad, con mayúscula, no encontró las respuestas que deseaba.

Podemos especular, entonces, que, al encontrar una propuesta, bastante antigua por cierto, más que la difundida y aceptada en occidente, la que además comulgaba con su visión,

²⁶⁶ Acosta Escareño, p. 66.

²⁶⁷ Blanco Mayor, op. cit., p. 69.

²⁶⁸ Ruiz Callejón, Encarnación, *Schopenhauer y la afirmación del “error fundamental”*: «estamos aquí para ser felices», en http://www.ugr.es/~pwlac/G27_21Encarnacion_Ruiz_Callejon.html consultado el 11 de diciembre de 2018.

sintiera una viva y fuerte atracción hacia ella. ¿Qué encontró el occidental, el europeo, que no encontró en su patria? Descubrió una propuesta que “coqueteaba” con una postura intermedia entre la filosofía y la religión, pero que profesaba un credo tan diferente a las maneras occidentales, a tal grado que decidió llevarlo a su contexto y predicar con él, claro está, en los términos incompletos en que este credo fue comprendido en sus primeros contactos. Schopenhauer se encontró, pues, al budismo, una doctrina sin dioses, motivo por el cual carecía de ídolos, dogmas, profetas, santos y milagros, a la par que no se admitía la noción de lo sobrenatural. Además, no había nacido de una revelación divina, sino de una reflexión interior, fruto de un estado de conciencia alejado del común punto de vista egoísta, estacionado en la voluntad de vivir. De igual forma, planteaba el desapego y procuraba desarrollar medios para alejar el sufrimiento mediante la serenidad. Quizás lo más llamativo de dicha construcción era su fácil accesibilidad, además de que se difundía como una vivencia útil y práctica.²⁶⁹ A diferencia del cristianismo, en el que la verdadera salvación quedaba como una incógnita y a disposición de Dios, puesto que ocurriría más allá de la vida, el budismo propiciaba la convicción de una conducta que tuviera en mente la existencia de consecuencias, puesto que, al pagarse las acciones buenas o malas en vida, incitaba a medir, calcular si se quiere, los “deslices” que la persona se permitiera, caso contrario al cristianismo, donde los malvados, si se arrepentían al final, obtenían la salvación, a pesar de los daños cometidos. En el budismo no había Dios o intercesores, era uno solo con las consecuencias de sus acciones y los dolores que causara a su propia existencia:

Concretamente, podría afirmarse que se trata de una filosofía práctica que porta una serie de conocimientos para buscar la verdad, el significado de la vida y dar sentido al sufrimiento a través del dharma. Es en esencia una concepción del mundo que interesa mucho por sus efectos prácticos, lo que en buena medida ha propiciado su auge en occidente.²⁷⁰

Además, en la doctrina parte fundamental de la propuesta se encuentra centrada en las 4 “nobles verdades”: 1) toda existencia es sufrimiento, 2) el origen del sufrimiento es el deseo,

²⁶⁹ <https://www.elmundo.es/elmundo/2009/11/30/dragolandia/1259536853.html>, consultado el 11 de diciembre de 2018. “No era ningún dios ni ningún ser sobrehumano. Buda no confiaba en milagros ni buscaba distorsionar el curso natural de los acontecimientos, Antes bien, enseñó a los hombres a comprender la interdependencia de causa y efecto, a darse cuenta de que para eliminar un efecto indeseable había primeramente que encontrar y eliminar la causa”, Saddhatissa, Hammalawa, *Introducción al budismo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 16.

²⁷⁰ Santos, José Antonio, *Budismo: entre religión no teísta y filosofía práctica*, p. 44, <https://dialnet.unirija.es/download/articulo/5139101.pdf>, consultado el 18 de junio de 2019.

3) es posible alcanzar el nirvana, 4) se llega al nirvana siguiendo el “noble óctuple” sendero.²⁷¹

Adicional a esto, el budismo ha desarrollado una práctica importante del “no-yo”, frente a lo que se debe crear una conciencia del propio ego, para luego aceptar que no es tan sustancial como se había creído:

con esta breve exposición es fácil detectar una doctrina de la universalidad del sufrimiento basada en una serie de premisas; es un hecho indiscutible que todo ser sufre durante su vida, porque el mero hecho de haber nacido ya implica dolor. Ese dolor en su mayor parte viene dado por el deseo y la ilusión, siendo preciso trascender el dolor, y para ello sólo queda una salida: liberarse en vida del sufrimiento y llegar al *nirvana*, desapareciendo así todas las causas de sufrimiento.²⁷²

El budismo fomenta la práctica de la austeridad y hace que sea más fácil alcanzar la plenitud. El budismo “no solo es una religión, sino una forma de vida cuya manera de operar es diversa de las religiones de salvación, regidas por principios morales.” Entre sus normas morales están: no matar a seres sintientes, no robar, no mentir, no consumir sustancias que interfieran con la percepción mental, ni mantener relaciones sexuales inapropiadas. Es tanto una religión no teísta con componentes pragmáticos, como una filosofía práctica para tratar de superar el sufrimiento; difunde la idea de la dignidad del ser humano y de la vida en general. Los lineamientos éticos budistas se traducen en actitudes altruistas, compasivas y sabias. Ha dado paso a un entrenamiento espiritual con bases en la ascesis, la meditación y el ayuno.²⁷³

Ahora, por otro lado, se sabe que también tuvo contacto con el hinduismo, pero, al parecer, no fue la doctrina brahmánica la que ganó su asentimiento. A pesar de que se habla de una fuerza divina que dirige el orden universal, Brahma, lo cierto es que el hinduismo está pleno de deidades. No obstante, podemos notar la influencia del hinduismo en el pensamiento de Arthur Schopenhauer en algunos aspectos. 1.-la idea del eterno renacer, el ciclo interminable de las reencarnaciones, pero con la gran diferencia de que el alemán no aceptaba la existencia

²⁷¹ Ibidem, p. 48. Otra forma de expresarlo fue: Las cuatro nociones fundamentales del budismo son: 1) todo es “dukka”, 2) la causa de “Dukka” es la sed de placeres de los sentidos, de la existencia, de lo transitorio (la no existencia o la autoaniquilación), 3) la “Dukka” cesa al cesar esta sed, 4) El camino del cese es óctuple: visión justa, pensamiento justo, palabra justa, acción justa, medios de existencia justos, esfuerzo justo, atención justa y concentración justa. Antonio Palao, “La sabiduría budista del vacío” en Urdanibia, Javier (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 232.

²⁷² Idem.

²⁷³ Ibidem, p. 49.

del alma ni de que se reencarnara para pagar las deudas contraídas en vidas anteriores, mucho menos que la buena conducta garantizara un estadio más elevado de vida en la siguiente existencia. Por esto fue que despersonalizó el fenómeno descrito por el hinduismo y lo enfocó como un eterno renacer en el que todo se movilizaba a niveles universales, como fue la palingenesia, concebida sin fin, término ni finalidad. Además, el hinduismo confirmaría su postura de que el mundo era una ilusión, algo impermanente, pero lleno de dolor.²⁷⁴ Otra idea del hinduismo que podemos decir influyó en nuestro pensador, fue la de considerar vivir la vida en el presente, pues sería este el momento en que se genera la deuda o premio para la siguiente vida, mientras que para el alemán, para quien solo seríamos en la vida presente que dejaría de ser y tal vez se reintegrara al devenir universal con tan solo morir. Como sea, es el presente el que construye tanto el pasado como el futuro. De momento, digamos, nuestro pensador encontró lo que buscaba, además de métodos para lidiar con el dolor del mundo.

Empero, así como dio con las respuestas que buscaba, también impuso su propia respuesta y no entendió a cabalidad todo el panorama. Hubo dos razones para ello: una, debido a los pocos estudios y espacios de encuentro propiciado entre las dos tradiciones, atribuyendo a nuestro pensador el haber servido de puente para el encuentro entre ambas, además de haber sido seguidores directos de Arthur Schopenhauer quienes continuarían con la construcción de estos enlaces.²⁷⁵ No obstante la importancia que tuvo en este encuentro, los errores no se pueden ocultar. En páginas anteriores habíamos aludido al trabajo de Giovanni Gurisatti, en el cual se realizó la afirmación de que el orientalismo de Schopenhauer había sido solo suyo, pues varias de sus aseveraciones, atribuidas a dichas tradiciones, en realidad les son ajenas. Así, por ejemplo, se ha explicitado que la figura del *velo de Maya* no corresponde a la versión que el filósofo dio, la cual refería como un engaño o una ilusión puesta por la voluntad para no caer en cuenta de la treta que jugaba a los hombres. Stephan Atzert explicó que el término era referido en la tradición oriental a un poder mágico que había sido utilizado para crear el

²⁷⁴ Cfr. Palao, op. cit., p. 214, 215, 227.

²⁷⁵ Después de la muerte de Schopenhauer, los traductores de la tradición Hindú fueron los seguidores de Schopenhauer, entre ellos Paul Deussen y Eugen Neumann. Schopenhauer inició con el pensamiento hindú, siguió con el búdico y después pasó al chino y japonés. En la cosmovisión china, el alemán encontró concepciones peligrosas para occidente, como fue la insustancialidad del “Yo”. Además, notó que la filosofía hindú poseía tendencias a la negación del mundo, mientras que el budismo las poseía a la afirmación. Cfr. Dilon Schluter, Benjamin, *Siddhartha's smile: Schopenhauer, Hesse, Nietzsche*, pp. 16, 62, 65, http://digitalcommons.bard.edu/senproj_f2015/42, consultado el 7 de mayo de 2019.

mundo y después esconder detrás la materia de la que el mundo había sido hecho.²⁷⁶ Esto significa que el *velo de Maya* ocultaba a los ojos mortales el acceso a la materia prima de la creación, y no tanto que fuera un engaño tácito para que los hombres creyeran en algo irreal. Por otro lado, también se ha analizado la concepción que nuestro filósofo tenía del *nirvana*. Antonio Palao ha asegurado que la nada de Schopenhauer no equivale al vacío budista.²⁷⁷ “El nirvana no propugna una actitud de “indiferencia ante el mundo” sino que implica “compasión y amor infinitos hacia la totalidad de los seres”, partiendo de la idea “de que cada ser posee intrínsecamente la ‘naturaleza de buda’.”²⁷⁸ Roberto Rodríguez Aramayo asegura que Schopenhauer había entendido el budismo como la autosupresión de la voluntad,²⁷⁹ alejado diametralmente de la postura ortodoxa, la cual sería la connotación de beatitud, paz, liberación, seguridad, tranquilidad, profundidad y lucidez, todo ello presente en cada individuo.²⁸⁰ Esto significa que el germano le dio un giro completo a términos que ya tenían significación, es decir, cometió la falacia de redefinición. Aquí es donde se enlaza la otra razón para la no asimilación del alemán de los plenos conocimientos de las doctrinas orientales: no era hombre que gustara que lo corrigieran; gustaba de explayar sus ideas, pero a veces no estaba muy abierto a probarlas; además, no tenía, en este caso, muchas personas con quien hablar. Incluso, el hecho de que él mismo se hubiese catalogado como budista esta fuera de los alcances de la doctrina, que ahora, afortunadamente, ya es conocida con mayor amplitud. Roca Jusmet hizo un listado de algunas de las malas interpretaciones realizadas por el alemán respecto a las doctrinas orientales: no estuvo abierto al diálogo, afirmó que el budismo era pesimista, no practicó ni habló de la meditación, sus palabras de redención fueron más cristianas que budistas, adicionalmente a que habló del budismo como una ascética y no como una propuesta de vida basada en la eliminación del dolor.²⁸¹ Los seguidores del alemán sin duda siguieron sus enseñanzas y sus posturas, sin saber o sin aceptar que la hecha por Schopenhauer fue una interpretación, esto es, una versión parcial. Al parecer, uno de estos seguidores fue Hermann Hesse: el literato tomaría del maestro de

²⁷⁶ Atzert, Stephan, “The veil of Maya”: Schopenhauer’s system and early indian thought”, en *Journal of the history of ideas*, Vol. 62, Number 4, december 2001, p. 676.

²⁷⁷ Cfr. Palao, loc. cit., p. 213.

²⁷⁸ Santos, op. cit., p. 47.

²⁷⁹ Rodríguez Aramayo, *Para leer...*, p.137.

²⁸⁰ Masiá, Juan, *El otro oriente*, Santander, Sal Terrae, 2006, p. 80.

²⁸¹ Roca Jusmet, loc. cit., pp. 85, 86, 88, 92, 94.

Danzig la visión de que el budismo era pesimista y tendía a la resignación, debido a que en tiempo de ambos no se había desarrollado la indología a plenitud:

A la vuelta del siglo XX la indología alemana es aún el legado de Schopenhauer, quien ve la vida y la negación –y el mundo- como central en el budismo. Esta tendencia a la resignación es justo lo que Schopenhauer, el archipesimista, ve como lo más noble y valioso en la filosofía hindú.²⁸²

Con el paso del tiempo, la indología se ha desarrollado lo suficiente, tanto como para identificar y comprender los contenidos de las filosofías y/o religiones orientales de manera correcta. Incluso, existen orientales de alta jerarquía, como el Dalai Lama, e instituciones que han propiciado el intercambio entre las dos culturas, al grado de que ahora, a diferencia de nuestro pensador, poseemos versiones directas y más adecuadas de las tradiciones no occidentales a las que el filósofo se refirió, y podemos identificar en qué aspectos cometió equívocos de comprensión. Por ejemplo, Hammalawa Saddhatissa, monje budista conocedor de las tradiciones filosóficas de oriente y occidente, se ha encargado de difundir el budismo desde la fuente. Entre los aspectos fundamentales que ha difundido en occidente se encuentran los tres axiomas de la doctrina búdica (dejar de hacer el mal, aprender a hacer el bien y purificar la propia mente), la definición de la doctrina como un sistema de meditación destinado a clarificar la mente para que pueda desarrollarse el conocimiento y la comprensión de esta.²⁸³ De la misma manera, el profesor Padmasari de Silva, gran difusor de la ética y psicología budista, ha explicado que dicha doctrina no niega la existencia de la persona, sino su sustancialidad duradera, es decir, no la concibe como mera ilusión, pero sí como caduca. Además, ha indicado la estrecha relación entre el budismo como doctrina y la ética: “Así pues, en la ética budista existe una estrecha integración de lo ético como compromiso racional de análisis y argumentación, como recomendación normativa de conducta y como forma de vida, como expresión social y como intensa búsqueda personal y modo de desarrollo del carácter.”²⁸⁴ La cuestión social del budismo jamás fue mencionada por el germano. Por último, los especialistas orientales han enfatizado que el método búdico es mental e

²⁸² “German Indology at the turn of the twentieth century is still the legacy of Schopenhaer, who sees life – and world- denial as central to Buddhism. This tendency to resignation is just what Schopenhauer, the arc- pessimist, sees as being so noble and valuable in Indian philosophy.” Dilon Schluter, loc. cit., p. 14. La traducción es mía.

²⁸³ Cfr. Saddhatissa, op.cit., p. 26-28.

²⁸⁴ Padmasiri de Silva, “la ética budista”, cap. 5 de Singer, Peter (edit.), *Compendio de ética*, España, Alianza, 2004, pp. 103-104.

intelectual, por lo cual es tratado por algunos más como una filosofía que como una religión.²⁸⁵

No obstante la reafirmación de sus ideas, lo cierto fue que, para establecer su ética madura, Arthur Schopenhauer no se estacionó en el conocimiento oriental. Esta influencia estaría bien presente en la ética de la negación, en su estadio pesimista, pero no fue con él, contradictoriamente, con el que culminaría. En el capítulo II aludimos al hecho de que nuestro pensador habría encontrado que mantener el estado de contemplación de manera permanente era imposible, pues en algún momento habría que regresar a la realidad y el estado se perdía; a fin de cuentas, el artista, el estudioso, el virtuoso, debían regresar al mundo luego de su periodo de éxtasis, por lo cual el momento no era indefinido, permanente. En cuanto al camino de la santidad y la ascesis, no era muy diferente, dado que el mismo Schopenhauer indicó que había que realizar grandes esfuerzos para someter la propia voluntad, que amenazaba con desbordarse a cada momento. En cuanto al filósofo, recordemos que sostenía que no se le podía pedir que fuera un santo. Por ello, en algún momento el alemán cayó en cuenta de que el modelo de la ascesis, segunda vía de la negación de la voluntad, no era accesible a la mayoría, y por ello exploraría la segunda vía, la del dolor, medio universal entre los hombres, pues sin importar el estatus del individuo ni su jerarquía moral, accedería de una u otra forma a él.

Podemos especular, entonces, que cuando Arthur Schopenhauer se dio cuenta de lo difícil y casi imposible que era alcanzar la salvación o la redención vía la santidad, renunció también a las doctrinas orientales. A esto agreguemos que el germano estaba muy lejos de cubrir las características de un seguidor del budismo, pues para ello tendría que haber roto con muchos de sus apegos, entre los que se encontraba el buen comer, fumar, tener un ama de llaves, vivir de los intereses de su herencia paterna, su gusto por la posesión de libros, así como el no querer abandonar los excesos de su carácter, ya fuera por decisión propia o porque realmente no pudo, pero, dicho claramente, su persona, su carácter no encajaba del todo con su dicho “Nosotros los budistas...”. Ni el hinduismo ni el budismo lograron, tampoco, darle el todo de lo que buscaba, aunque pretendiera que sí, motivo por el cual regresaría a occidente. Sin

²⁸⁵ Masiá, loc. cit., p. 80.

embargo, no llegaría a abandonar del todo las propuestas del budismo, sino que guardaría una pujante relación con otra doctrina que, según expertos estudiosos de ambas corrientes, tienen grandes coincidencias, a pesar de la diferencia en espacio y tiempo. De esta corriente ya hemos hablado y se trata del estoicismo.

Entre las coincidencias de ambas corrientes, están:

*el intento de controlar los deseos, las emociones negativas y reducir el ego, esto es, el autocontrol,²⁸⁶

*aconsejar cómo vivir una vida buena,

*apreciación del presente,

*concentración para controlar las emociones y conseguir la tranquilidad,

*distinguir lo que está bajo el propio control,

*observar la impermanencia,

*aprovechar lo que se tiene.²⁸⁷

Quizás, con estos enlaces fuera menos complicado el regreso a un suelo que ya le era conocido. La filosofía estoica creía en un orden universal en el cual era posible la virtud, la felicidad, el autodomínio y la salud, gracias a una fuerte intervención del cultivo de la inteligencia y del autodomínio de las emociones y del cuerpo. El hecho de que Schopenhauer colocara el foco de la felicidad en lo que uno era, daba cuenta de su filiación con el estoicismo: ¿qué es lo que me puede ser quitado? ¿De qué dependo? ¿Sobre qué ejerzo el mínimo poder? El hombre vale por lo que es y en su interior se encuentra su personalidad, su carácter, su fuerza, belleza, temperamento, carácter, inteligencia y su formación.²⁸⁸

Lo que Schopenhauer encontró en el estoicismo le proporcionó más alivio que las otras versiones que había retomado, ya fueran filosóficas o religiosas. Justo aquí entra el “arte de vivir”, derivado de la tradición grecorromana. Existe quien ha caracterizado dichas doctrinas

²⁸⁶ Padmasari, loc. cit., p. 130.

²⁸⁷ <http://www.kirainet.com/paralelismo-del-estoicismo-y-budismo-zen-practicando-el-bienestar/>, consultado el 11 de diciembre de 2018.

²⁸⁸ Sánchez Arévalo, Pablo L.; *La autarquía en Schopenhauer y los estoicos*, pp. 2, 5, 7, 8, [https://www.academia.edu/30479070/La autarquia en Schopenhauer y los Estoicos](https://www.academia.edu/30479070/La_autarquia_en_Schopenhauer_y_los_Estoicos), consultado el 6 de junio de 2019.

como ‘antídotos’, debido a que ofrecían una introspección sencilla, objetiva y curtidora del interior del sujeto. Proponían un bienestar duradero que fuera accesible a cualquiera; el objetivo era alcanzar la tranquilidad.²⁸⁹ Esta solo se alcanzaría desde el interior del individuo mismo, para lo cual era menester el dominar los instintos y las emociones negativas.

A diferencia del desapego de las riquezas que el budismo parece propugnar en la práctica, el estoicismo senequista no estuvo peleado con la posesión de las riquezas, como ya vimos, de ahí, quizás, la preferencia que tuvo Schopenhauer por esta versión del estoicismo. A fin de cuentas, el occidental no pudo desapegarse del todo de su forma de vida, y regresó a lo que le era más propicio, es decir, no la santidad, el ascetismo ni la disciplina de la meditación y la introyección con fines del sometimiento del yo, sino la discursividad a la que él era tan aficionado, a la racionalidad perteneciente a occidente; filósofo, al fin y al cabo. No le bastó con experimentar el impacto de tales ideas, sino que quería plasmarlas en conceptos y dejarlas para otros, categorizar el mundo, su visión del mundo, su representación.

Ahora, bien podríamos indagar sobre este regreso de Schopenhauer a las escuelas helenísticas para fundamentar su eudemonología. ¿Por qué la tradición grecolatina daría la base para su versión ética madura? Ludwig Friedlaender nos explicaría la respuesta. En su libro *La sociedad romana*, explicó la fuerte influencia que de facto lograban ejercer los filósofos, pues tanto eran cercanos a los asuntos públicos -recordemos el alto rango de Séneca, tenido en muy alta estima por el germano- al igual que llegaban a fungir como figuras paternas frente a sus discípulos, de los que recibían no solo admiración sino obediencia irrestricta, y todo esto reconocido por la autoridad máxima de los muchachos, por quienes eran puesto a cargo de filósofos: sus padres. El estoicismo en Roma tuvo un desarrollo en el que, literalmente, la disciplina era tenida en muy alta estima y estaba apegada a la vida y a altas normas morales e intelectuales. Adicionalmente, los filósofos también tenían cabida en los hogares de las familias pudientes como consejeros, ya fuera para dar apoyo tanto en situaciones familiares y emocionales, como en temas relativos a la vida y la muerte, en el caso de enfermos y ancianos. Sería, según Friedlaender, en esta época en que la filosofía se consolidaría como una escuela de moral, capaz de propiciar resultados prácticos importantes, como la formación

²⁸⁹ Vid. [https:// pijamasurf.com/2016/11/las fascinantes similitudes entre la filosofía de marco Aurelio y las enseñanzas del buda/](https://pijamasurf.com/2016/11/las-fascinantes-similitudes-entre-la-filosofia-de-marco-aurelio-y-las-enseñanzas-del-buda/), consultado el 11 de diciembre de 2018.

del carácter, el dominio de las pasiones, perfeccionamiento constante y por tanto, el cuidado de sí, a la par que podía llevar a otros niveles la concepción de la comunidad, la conciencia del grupo, la igualdad entre los hombres y contribuir al cosmopolitismo y a debilitar el exclusivismo y/o elitismo de las clases sociales privilegiadas.²⁹⁰

De esto, ¿qué pudo llamar poderosamente la atención de Arthur Schopenhauer? Quizás fuera el poderío de la disciplina, basado en hechos y conductas y no en meras pretensiones de racionalidad, quizás el que la filosofía estuviera allegada a la opulencia y parecer no verse subsumida en ella; quizás el que la práctica fuera de la mano con la teoría... A ciencia cierta no podemos afirmarlo, lo verdadero fue que regresó a este suelo. ¿Se habría dado cuenta que las vías orientales eran más difíciles de seguir para un occidental, apegado a su ego, considerado como sustancial, a su idea de la propiedad, a la racionalidad que discute todo, frente a la humildad, sumisión, sacrificio y silencio que practicaba el oriental?

¿Qué le habrá dejado oriente a un filósofo occidental? Parece que le dejó la convicción de que el sujeto podía ser partícipe de la acción de su vida, que se podía luchar contra el dolor y buscarle significado a esta experiencia para organizar el sentido de la existencia. Parece que también le dejó la enseñanza de que la acción implicaba más que las palabras, medios reales y efectivos para acceder a una vida con sentido, en la cual se incluyeran experiencias bien humanas, precisamente aquellas que harían más vulnerable al hombre, pero que también le proporcionaban sus más grandes fortalezas: la enfermedad, el dolor y la muerte. Una vez que hubiera retomado esto como base, pasaría a idear una serie de pasos, de recomendaciones para sobrellevar la existencia, tomando en cuenta que las experiencias antes señaladas estarían presentes de una u otra manera, consustancialmente en la vida. El camino se volvió más flexible, más soportable. Podemos ver ahora que, para este pensador, el estoicismo prestó un gran servicio en cuanto a crear una base sólida que diera sustento a su teoría paliativa, la eudemonología, por lo cual, al no poder prescindir de esta doctrina por su fuerza y convencimiento, se sintiera tan contrariado y hubiera manifestado posiciones encontradas al visualizarla y hacerla extensiva a su versión ética madura. Oriente amplió sus expectativas,

²⁹⁰ Cfr. Cap. XIV "La filosofía como escuela de moral", en Friedlaender, Ludwig, *La sociedad romana*, FCE, México, 2005.

pero decidió regresar a occidente, como cuando, en la caverna de Platón, el hombre que se liberaba regresaba por sus compañeros de habitación para mostrarles la verdad, solo que, comparado con el personaje platónico, Schopenhauer tuvo un final feliz.

Notas finales

Porque el pesimista [¡eudemonologista!] Schopenhauer no es un triste hombre ni una invitación a la desidia y al abandono de las armas. Sabe levantar la frente y mirar con firmeza al futuro. Es una invitación valerosa a la vida y a la verdad osada.

Forjada en desenmascarar falsas esperanzas construidas de solas palabras, su filosofía es una imperiosa incitación a desechar todo desaliento. El problema radica en descubrir el verdadero sentido de la existencia. Ese es justamente el problema hondo de la libertad.²⁶

a) La eudemonología y su relevancia dentro del dispositivo Schopenhaueriano

Arthur Schopenhauer ha sido un filósofo que a la fecha sigue clasificado como pesimista. Estudiosos de alto rango lo siguen tipificando de esta manera, lo cual ha llevado a que, enseñado de maestros a discípulos, la clasificación se siga conservando. Desafortunadamente, bajo el cariz de la costumbre ha quedado oculta la otra faz del filósofo, la cual ha estado pujante, latente desde los últimos años del autor, queriendo salir de los escombros del pesimismo que pesadamente le han caído encima luego de haber recibido una fuerte sacudida. Pero esta fase es tan resistente que ha esperado resignadamente, igual o más que su creador cuando esperaba su ansiada fama, para poder salir de su entierro y ser reconocida finalmente como la última metamorfosis del maestro de Danzig: la eudemonología.

El pensador germano quiso ver el mundo por sí mismo. Retomando las etapas de la vida que él mismo contempló, en su infancia se dejó llevar por el mundo y, según parece de acuerdo a la historia de su vida, tuvo una existencia bastante normal y no quedó vestigio de que él presentara algo anómalo ni sobresaliente, es decir, fue un niño “normal”. En su juventud, sin embargo, su mente despierta, cultivada de manera muy propicia en casa, rodeado de productos humanos sublimes, como arte, literatura, uso de diversas lenguas, acceso a recursos, etc., fue capaz de captar realidades del mundo como aquel observador que, colocado en el punto más alto de la montaña, alcanza a vislumbrar todo el paisaje. Así, el joven Arthur, desde la altura intelectual en que se encontraba, fue capaz de observar, de captar

²⁶ Blanco Mayor, loc. cit., p. 70.

de golpe, las contingencias humanas: el dolor, la enfermedad y la muerte. Luego de eso, le siguió un gran sufrimiento en la vida: la muerte de su padre, su soledad y la necesidad de amor de familia, el cual él nunca creyó manifiesto. Enseguida, aparecieron los arrebatos de la vida, el enamoramiento, los muchos momentos de pasión carnal que se permitió tener, el gran ego que dejó desarrollar, quizás como barrera contra el mundo para no sentirse vulnerable. Con el transcurrir de los años, los golpes de la vida y la aparición de una madurez obligada, la edad adulta llegaría, y con ello también la asunción de que la vida y el mundo eran un asunto difícil de tipificar. A lo largo de su existencia hubo algo que nunca le dejó y que guiaría la mayoría de sus reflexiones: ¿cuál es el sentido y significado del dolor en el mundo? Así como en la novela de *Frankenstein* el joven Víctor estudió medicina y experimentó ilegalmente para descubrir una manera de luchar *de facto* contra la muerte, así el joven Arthur buscaría una explicación ante el fenómeno del dolor con la intención de encontrar un antídoto contra la zozobra y el sufrimiento que el vivir causaba. Encontró en el camino que la manera en que el hombre se conduce en el mundo tiene mucho que ver. Justo aquí encontramos una de las claves del rumbo que tomaría la filosofía de Schopenhauer: la ética.

Sus obras son un reflejo del devenir de su vida. En sus dos primeros trabajos, tendiendo a la objetividad y el afán de grandeza que predominaba en esos días, además de su afición y fruición por la ciencia, construyó la base sobre la que habría de montar el resto de su pensamiento, pero esta fue neutral: la representación. El resto de sus obras están teñidas de sus dos vertientes éticas, en esa búsqueda de dar explicación al fenómeno del sufrimiento en el mundo, y en las cuales el concepto de representación cambió de faz y se tornó en una visión cruel y despiadada del mundo, a través de la cual exponía todo lo incómodo del cosmos sin filtros ni sublimaciones, sin eufemismos ni diplomacias, volcando a la representación en un mundo despiadado y lleno de males. Así, expuso su ética de la negación, en la cual describía el proceder de hombres del más alto nivel y que habían sido capaces de sobreponerse a su efímera e imperfecta humanidad, cuales fueron el genio, el santo o asceta y el héroe. La segunda, la eudemonología, hecha explícita y reestructurada en su madurez, daba cuenta de un apego más grande a la realidad, una vez que experimentara en carne propia la imposibilidad de recubrir semejantes paradigmas establecidos en los modelos de la negación de la voluntad.

Resulta curioso el viaje ideológico que hizo de occidente a oriente, y de regreso a occidente. Occidente, basado en el ego, haciendo responsable a otro, Dios, de los acontecimientos y enfocado hacia la discursividad y el logocentrismo, le repelió. Cuando accedió a oriente asumiría una postura de mayor reflexión ante los eventos de la vida y el cosmos en un nivel que no encontró en occidente, como la tendencia a ver la unidad, la búsqueda del silencio, del sometimiento del yo y sus pasiones, más dado al retraimiento y por ello, más exigente en cuanto a la forma de vivir. No se sabe a ciencia cierta si este regreso a occidente se debió al haberse dado cuenta de lo difícil que resultaría emular ese tipo de vida que conllevaba tanto sometimiento del ego, como el ayuno, la meditación, la vida más humilde, o si hubo una comprobación de que esa vía tampoco le llenaba. De igual manera, se ignora si este viaje lo hizo consciente o inconscientemente. Lo que sí es comprobable es que, como viajero, llegaría con un veliz cargado de ideas ajenas a occidente, luego de más de un milenio de una doctrina oficial que acalló a voces más antiguas que la suya. Podemos asegurar que descubrió la clave para moverse en el mundo y lidiar con el sufrimiento consustancial a la existencia: uno mismo y su conducta frente al mundo.

Con el enfoque en dicho punto, reelaboraría su ética, dejando un poco de lado su versión de la negación de vivir. ¿Y si no se puede negar la voluntad, la vida? ¿Y si se tratara solamente de un ideal y fuera, por tanto, inalcanzable? ¿Qué podría, entonces, ser accesible al hombre que aún no sobrepasa su humanidad para menguar los sufrimientos del existir? Hesse, influenciado por Schopenhauer, pondría en boca de Siddharta una vía más occidental que oriental, manejada explícitamente durante el helenismo: la clave está en el yo, por eso el sujeto debe conocerse. La vía de la negación pretendía renunciar a la vida, pero sin llegar al suicidio. Entonces, ¿sería posible renunciar al vivir dominado por la voluntad, por el cuerpo, que era su firma, sin atentar contra la vida? Las prácticas indias, hay que reconocerlo, resultan extremas. Como ejemplo, rememoremos a las monjas jainistas, quienes para convertirse en tales renuncian a su familia, a su estatus político después de lo cual se les considera legalmente muertas y que, para acceder a sus votos, en acto público abandonan todo y se arrancan el cabello, mechón por mechón; o la práctica del faquirismo con un sometimiento del cuerpo muy superior y extremo comparado con las prácticas rituales de los religiosos cristianos. ¿Podría un occidental promedio someter a tal grado su individualidad, su ego? ¿Podía darle oriente a Schopenhauer algo de lo que buscara sin renunciar del todo a esa vida

cómoda y burguesa que conocía? Sin ir muy lejos y sin desprenderse del todo de oriente, el estoicismo era una propuesta que encajaba a la perfección con sus interrogantes fundamentales, sin desapegarse de su forma de vida.

La eudemonología daría calma a la existencia atormentada de este pensador. Buscaría el refugio dentro de sí, para entablar uno de los diálogos más fructíferos que el individuo puede tener: hablar consigo mismo y conocerse, reto de toda una vida. Mediante esta vida recomendaba elaborar planes apegados a la realidad, a los límites personales, a las propias capacidades, controlando las emociones, la envidia, al ego, de la mano con el valor de la prudencia. El pesimista cedería ante esa nueva y madura captación de la existencia, aceptando que la vida posee muchos claroscuros, llena de misterios tan inexorables como la compasión que a veces se manifestaba en los hombres, por lo cual habría de tenerse en cuenta que el sujeto no poseía el dominio completo de su vida, sino que también estaba dominado por una parte desconocida que guiaba su existencia y su desarrollo. Frente a la incógnita de los vaivenes, la eudemonología revestía un intento de mantenerse a salvo para completar el reto de la existencia y llegar a ese punto lo más completo posible.

La eudemonología revestiría un papel predominante en la ética de Arthur Schopenhauer. No se trataría solo de una versión más ligera de su pesimismo, sino la postura madura de este pensador en la que quedó absorbido su pesimismo y se mostró en otro estadio, del que sería su evolución. La postura negativa no desapareció del todo, pero transmutó en otra faz, puesto que, al parecer, el pesimismo solamente habría sido la crisálida de la eudemonología, uno de los pigmentos que darían base al colorido caleidoscopio de este pensador. Con esta nueva faz plantearía otra forma de enfrentarse a la vida, de regresar a ella después de haber visto y sufrido sus sinsabores, tal como lo experimentó Viktor Frankl: regresar del infierno para vivir en la ilusión de la vida, aunque quizás ya no con tanta fuerza, pero buscando que ese momento tuviese sentido.

La también llamada eudemónica representa la versión no reconocida de Arthur Schopenhauer. En ella se pone en “los zapatos” del hombre real, con minúscula, en la posición del que *de facto* sufre, ama, se conduce, pero desea que su existencia valga la pena; quien anhela dejar huella una vez que su efímera existencia fenezca, quien con dolor reconoce que en algún momento desaparecerá, pero que sabe que en el camino desconoce con exactitud

qué pueda encontrar; el que teme que pase lo desafortunado, pero se deja alegrar si sucede lo contrario. Esta propuesta ética madura del filósofo germano sería una versión más realista de cómo enfrentar al mundo, inspirada en otra que también se aplicó para enfrentar las crisis de la vida durante el helenismo: el estoicismo. En sus momentos de esplendor, fue una corriente anclada en las altas esferas, una que se codeaba tanto con la riqueza, como con un ideal de conducta bastante seductor. Este último otorgaba poder al individuo, poderío sobre sí, sobre el mundo, sobre el dinero y las pasiones. Más que la versión de un sabio, el estoicismo parecía catapultar al hombre a la categoría de un dios, de un ser sobrehumano el cual, solamente a través de su comportamiento podría volcarse en una figura cuasi divina. Quizás en este momento sea más fácil entender la tirante relación entre el estoicismo y Arthur Schopenhauer. Gracias a esta vertiente filosófica, Arthur Schopenhauer asumiría que, si bien era difícil luchar contra las adversidades, no por ello había que cerrar los ojos ante lo aventurado de la existencia. Esta postura tanto lo enamoró como lo repelió, cual viejo y complementario matrimonio; no se separó de la doctrina que tanto apoyo le había brindado para sobreponerse a los vaivenes de la existencia.

La búsqueda del germano nunca cesó. Con el transcurrir del tiempo la reflexión fue tomando forma y brotaría desde el campo y alimento que el mismo pesimismo había dejado a su paso, de lo cual surgiría un programa completo, incluso más detallado, aunque con menos extensión, que aquel expuesto como la negación de la voluntad de vivir. Este programa estuvo basado en el “yo”, que era considerado lo más valioso que se tenía en la vida: uno mismo. Abarcaría una nueva manera de percibir la felicidad; definiría un propósito para la vida, una concepción del destino, el planteamiento de un plan de vida, la captación de riquezas reales, la necesidad de la autognosis, la ubicación de placeres fructíferos, el reconocimiento de medios, debilidades y aprendizajes vitales, además del afianzamiento de valores, la identificación de los enemigos de la vida y el reconocimiento de la importancia de cada una de las etapas de la vida.

La eudemonología es la parte de la filosofía de Schopenhauer que aún no alcanza su reconocimiento, aunque debería. Sería, más que la contraparte de su afamado pesimismo, su evolución, considerada como una expansión de una propuesta que no dejaba de ver el mundo como violento, peligroso y malo, pero llevado a un número mayor de humanos, y aceptando

que el universo también podría proporcionar alegrías y goces, sin dejar de ser realista respecto a que el hombre tenía el usufructo de su vida, pero no el título de propiedad, por lo cual había cosas que estarían fuera de su alcance. La eudemonología fue la versión última de la ética de este autor y en esto estriba su relevancia.

La primera razón para ello es que no puede ser subsumida simplemente como una variante de su pesimismo. Ciertamente esta parte, su pensamiento pesimista, fue fundamental en la vida del pensador, pero lo cierto es que no cubrió todas las aristas ni ideas que el filósofo desarrolló, y el no aceptarlo sería negar la evidencia que se muestra ante nuestros ojos: la eudemónica absorbió al pesimismo, mas no a la inversa. Esa parte no tan pesimista ha estado latente desde la vida del autor y pesa la duda desde que se formó su primer círculo de seguidores. Este punto, curiosamente, pues, no ha recibido el impulso necesario para ser reconocida, y tenemos que múltiples e importantes estudiosos del alemán no han querido reconocer el giro dado hacia esta parte de la teoría schopenhaueriana: la eudemonología es la teoría ética schopenhaueriana madura, aquella que sobrepasó al pesimismo, luego de absorberlo; este no quedó anulado del todo, pues no olvidemos que a lo largo de este trabajo fue mencionado que la postura negativa de la existencia y del mundo prevaleció, pero se cedió ante la realidad de los hechos, esto es, que también cosas buenas y afortunadas pueden pasar a los hombres, de lo cual nuestro filósofo fue un claro ejemplo. Se sintió solo durante toda su vida, pero es innegable que hubo personas que vieron por él, que lo cuidaron y le proporcionaron beneficios, como su madre Johanna, su hermana Adele o su poco conocida ama de llaves, Margarete Schnepps. Tampoco debe dejarse de lado que, a pesar de que la fama se le negó durante décadas, rindió frutos tales que lo catapultaron a la posteridad, como nos relató Volker Spierling: recensiones como la de John Oxenford, publicaciones de sus obras completas, como las organizadas por primera vez por su “archievangalista” Julius Frauenstädt, dedicatorias como las de Richard Wagner, retratos como los de Lunteschütz, obras dedicadas a su persona, como el busto de Elizabeth Ney, visitas de personajes sobresalientes, como Friedrich Hebbel; la organización de seminarios y cursos referentes a su filosofía por parte de universidades, como la de Leipzig que, en 1856, convocó a un certamen con el tema “exposición y crítica de la filosofía de Schopenhauer” o, en 1857, la realización de la primera lección de la filosofía de Schopenhauer en las universidades de

Bonn y Breslau,² sin dejar de mencionar que su pensamiento sigue vigente en países como México, España, Francia, Alemania y muchos más, lo cual ha sido permanente luego de la publicación de *PP*. Tal parece que la vida le sonrió y le pagó con creces todo lo que hubiera sufrido. Al final, igual que cualquier humano, el hombre Arthur Schopenhauer murió, pero dejó su huella y su herencia para la posteridad. Si el pesimista más grande de la filosofía occidental encontró un alivio y algo de sentido para esta existencia tan inesperada, ¿qué tienen que decir los que no han sido tan pesimistas como lo fue él? En realidad, su filosofía es un aliciente para seguir enfrentando la vida y no dejarse caer; esto es la eudemonología.

La segunda razón que podemos esgrimir es que esta postura plantea una variada gama de valores que no estuvieron presentes en su perspectiva de la negación de la voluntad de vivir. Aunque hubo varios muy importantes, la prudencia fue el fundamental. Pese a que echó mano de concepciones platónicas, aristotélicas y helenistas, pesó en él la postura de Séneca y la de Gracián, en cuanto a este valor se refiere. Arthur Schopenhauer concibió a la prudencia como una manera de llevar al fenómeno al culmen “natural” de la existencia, hasta que la voluntad obrara en sí misma la desaparición del fenómeno. Mediante ella, el sujeto practicaría la búsqueda de su propio método de supervivencia, al grado que la percibió, más que como una virtud, como un recurso que no estaba apegado a los tradicionales puntos de vista morales de lo bueno y lo malo, sino concebido como un actuar con mayor libertad para garantizar y salvaguardar la propia existencia, incluso a costa de realizar acciones concebidas como “malas”, como engañar o mentir para salvarse de los peligros de otras voluntades que quisieren extinguir la propia, pero con una máxima a considerar, en caso de que fuere posible: tratar de evitar dolor a los otros de manera innecesaria, aunque de igual forma, evitar los dos extremos del egoísmo: o su anulación o su exarcebación, su sumisión o su exageración, llevando la prudencia a los niveles que Baltazar Gracián había descrito en sus obras. De aquí que el sabio fuera aquella persona capaz de sobrellevar los peligros de la existencia y saliera adelante, no aquel que accediera a una verdad supramundana captada por una iluminación cuasi divina. Este sentido de sobrevivencia que fue expresado en la eudemonología no solo no coincide, sino que sería contrario con la ética de la negación de la voluntad, por lo cual, tratar de subsumir la eudemónica bajo la tónica del pesimismo, es a todas luces inadecuado.

² Volker spierling, loc. cit., p. 209.

Consideremos además, como una tercera razón, su apreciación de la vida y lo que el individuo era. Luego de caer en cuenta que los modelos que recubrían el ideal de la negación de vivir no eran accesibles a la mayoría de los mortales, el filósofo alemán pasaría, décadas posteriores, a la aceptación tácita del reconocimiento del valor de la vida, dada al asumir la ilusión del vivir. Ciertamente en el transcurso algo se rompió. Nuestro pensador no fue capaz de propugnar una existencia en la que se disfrutara al máximo, sino que esmeró en que en ello hubiere algo de sentido, y este implicaba el detenerse a pensar, a descubrir, qué era lo mejor para cada uno. Desengañado y seducido por el mundo, además de las influencias que él mismo aceptó y reconoció, no se trataba de vivir sin más, sino de evitar tocar los extremos que consideraba indeseables y que correspondían al egoísmo y a las emociones: ni endurecerse al grado de ser inmunes a la humanización del dolor, ni dejar que el influjo del egoísmo sobrepasara los límites individuales al grado de que se convirtiera en un peligro para los demás. Pensaba que al ubicar la expectativa de vida ubicada en un punto medio, se evitarían conflictos con los otros y se tendrían menos riesgos para salir adelante y completar el reto de la vida: llegar a viejo y que el fenómeno se extinguiera a sí mismo.

Podemos develar que su postura no era de mucha confianza hacia el mundo, por lo cual el sujeto debía conducirse con cierta cautela. No se negaba, sin embargo, a disfrutarla cuando la situación se mostrara amable, pero también el sujeto debía ser consciente de que no siempre sería igual. Del lado terrible de la existencia, cualquier sufrimiento era posible; del lado amable, habría goces diversos, así como también recursos para cumplir con los propios planes. A fin de cuentas, no era posible que el sujeto supiera qué le vendría en suerte a lo largo de su vida, pero sí podía elaborar un plan para alcanzar propósitos que él mismo definiera.

En el entendido de que cada individuo era una creación única de la voluntad, lo más relevante para la vida era descubrir lo que uno era. Si bien esto no garantizaría la ausencia de sufrimientos, sí podría ayudar a evadir buena cantidad de ellos. Por eso mismo se propugnó la máxima délfica “conócete a ti mismo”, clave de la propia felicidad, de la medida individual de lo que la voluntad revestía en cada uno. De alguna manera, Schopenhauer hizo un llamado a la responsabilidad en la vida, tanto a reconocer el peso que las propias acciones tienen frente a lo que nos sucede en el mundo, como a ser precavidos por aquella parte de nuestra

existencia que está fuera del humano alcance controlar, regresando a una visión del hombre en que este debe poner los pies en la tierra y enfrentarse con su realidad: solo es un simple mortal que tanto puede hacer bien por su paso en la vida, como destruir no solo la propia, sino la existencia de otros.

Como una cuarta razón en la que poco énfasis se ha puesto, tenemos la declaración schopenhaueriana de que el tedio o aburrimiento es uno de los enemigos de la vida. Jamás un pesimista habría puesto atención en este punto. Tal señalamiento ha sido pasado por alto, a pesar de que el tópico tiene una relevancia especial, y ayuda a comprender y rechazar que Arthur Schopenhauer haya terminado sus días siendo pesimista. Existen más referencias respecto al tema del pesimismo o el orientalismo que del tedio. Entre estas pocas y relevantes referencias tenemos hoy la de Vladimir Jankélévitch, quien ha estudiado el tema y ha referido a este pensador alemán como una fuente importante de la temática, o Javier Urdanibia. ¿Qué relevancia recubre este tema? Cuando Arthur Schopenhauer hace un llamado a evitar a los dos enemigos de la vida, enfatiza que el tedio o aburrimiento es uno de ellos. Luego, al enfatizar esta vivencia o sensación, delató que se trataba de algo subjetivo, producto de la representación de cada sujeto, y no dejó de mencionarlo en la eudemonología. Lo que existe en este punto es una advertencia al cuidado de caer en el sinsentido, pues de fondo lo que dejaba ver era que el germano sí se preocupaba porque el hombre se viera avasallado por esa sensación de vacío, quizás reconocida por él, luego de madurar y dar un giro a su afamado pesimismo. En realidad, lo que se mostró con esta denuncia fue que el hombre, para tender hacia la vida, la existencia y la ilusión del vivir, debía mantenerse alejado de esa experiencia que le destrozaba, que le dejaba sin base, sin un porqué para la vida, en ese intento de mantenerse allegado a ella. Por medio de este, que fue considerado uno de los dos enemigos de la vida, el hombre podía destruirse no solo a sí mismo, sino también participar del caos de mundo, dañando a otros en el peor de los casos, por lo cual recomendaba el ocio, el tiempo libre para dedicarse a la sublimación de la existencia, para alejarse de ese aburrimiento contra el que él mismo luchó. Realizar un llamado a pelear y evitar el tedio es, hay que reconocerlo, un llamado a la vida, no a su anulación, por lo cual este tema debe ser retomado bajo la luz de esta perspectiva eudemonológica.

De esta última versión ética de Arthur Schopenhauer aún queda muchas vetas por explorar, las cuales deberían ser analizadas desde la eudemonología, y aceptar que el pesimismo fue absorbido por esta última.

b) Schopenhauer, el hombre que fue un lobo estepario y se transformó en un eudemonologista

Ahora, regresemos al punto de partida planteado en el preámbulo. El lobo estepario era un individuo “suicida” que deseaba escapar de la vida, pero que no gustaba de la idea de quitársela él mismo. Se le recomendaba que riera, que se acostumbrara o resignara a vivir, que escuchara la radio de la música de la vida. Al final, el lobo obraría su metamorfosis: el eudemonologista surgiría de su crisálida de pena, para dar paso al hombre que se dejaría llevar por la ilusión de la vida.

A través de su proceso catártico, Schopenhauer como lobo estepario, asimilaría que la vida, si bien llena de conflictos y sufrimientos en una múltiple gama de posibilidades, era lo único que tenía y con lo cual podía acceder o a la condenación o a la redención. El aceptarlo transformaría su acuciante dolor de un pesimismo a una postura más plástica, más flexible, en la cual sería posible visualizar la alegría de eventos afortunados, pero también asimilar las desgracias acontecidas. Experimentaría una vía que no solo le granjearía una calma que ganaría con la práctica constante y los esfuerzos por someterse a sí mismo, pero que a la larga le dejaría una gran satisfacción por haber vivido conforme a sus elecciones, lo que sería más grato después de reflexionar que podría haber sido peor, pero lo logrado le dejaba satisfacción, pues una de las ganancias del autoconocimiento era darse cuenta tanto de las virtudes como de los defectos, y el aprender a valorar los propios logros.

Al final, el animal rabioso, el lobo salvaje, cedería paso al hombre, a la humanizada representación. Como lobo, vio los sesgos de la indómita esencia que yacía en él, se dejó arrastrar por sus pasiones, destruyó cuanto había a su paso, como las nociones de ‘Dios’, ‘alma’, ‘razón’ u ‘Hombre’, pero luego, mientras el lobuno agonizaba, el hombre comprendería que eso también era él, aunque ya no le dominaría como antaño. Como hombre, comprendería esos arrebatos y caería en cuenta que él mismo los había permitido, pero que

habría cierto momento en la vida que no sería posible seguir de esa forma, por lo cual tendría que venir tanto la asimilación del propio devenir como de los rumbos a los cuales la misma vida le habría dirigido, lo cual haría tornar tanto su faz como sus acciones. Finalmente, el lobo perdió su fuerza, aunque no podemos decir que murió. El hombre, en efecto, aprendió a reír, a llorar, a escuchar “la radio de la vida”, a buscar compañía en sus momentos de tristeza y soledad, pero no dejó de desear su amado aislamiento, su búsqueda de sí mismo, para llevar a la práctica todas esas apreciaciones a las que había llegado y cuya verdad deseaba comprobar. Compartió un poco de su vida y muchas de sus ideas, buscó amar y apoyar a quienes estuvieron ahí para él, y en su velado y taciturno agradecimiento, dejó no solo su herencia material, terrena, sino la espiritual, lo cual le valió seguir siendo catapultado a la posteridad a través de sus escritos y de sus acciones: la pensión que dejó a la madre de su segundo hijo, la que asignó a su ama de llaves, quien debía cuidar de su perro; el heredado de sus escritos a sus discípulos, la donación de su capital a los veteranos de las guerras napoleónicas... y el legado que dejó a la humanidad, en una visión desesperanzadora, pero cierta, cruda, pero esclarecedora, muy lobuna a la vez que humana, capaz de crear, como decía Frankl, un “shock” para remover los cimientos de una visión del mundo que se ha querido manejar como organizada, feliz y plena de sentido, pero desenfocada de la responsabilidad que tiene cada cual en ella. De esta forma, Arthur Schopenhauer pasaría de destructor y lobo estepario, al hombre que aconsejó cómo sortear los riesgos del existir.

Cuando el lobo se transformó en hombre, accedió a la ilusión que conllevaba la existencia. Gustó de vivir, disfrutó la risa, de un buen plato de comida, una interesante plática con personas que viajaban para ver y conversar con el “Buda de Fráncfort”; fantaseó con la idea, bastante fugaz, de tener una esposa inteligente y sagaz que lo admirara, que lo mirara de frente y con la que compartiera momentos agradables tomando una taza de café, como aquella que creara su busto inmortal. No negó sus miserias, se confesó consigo mismo y lo plasmó por escrito; reconoció sus méritos, sus excesos, pero también disfrutó de su fama, gratificante que, no obstante, llenó su ego, pero no su soledad. Un hombre real, de carne y hueso que tanto sufría como reía, ni pesimista ni optimista, sino un eudemonologista que aceptó el reto de la vida y la llevó hasta donde su voluntad de vivir alcanzara, aprovechando para conocer su fenómeno y explorar el mundo en ese suspiro que durara su existencia, ese fue el Otro Schopenhauer.

Bibliografía

- *Acosta Escareño, Javier, *Schopenhauer, Nietzsche, Borges y el eterno retorno*, Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007
- *Alvar; Blánquez; Wagner, *Héroes, semidiosos y daímones. Primer encuentro-coloquio de Arys Jarandilla de la Vera*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1989
- * *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 32, núm. 1, 2015
- *Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 1992
- *Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, México, UNAM, 2012
- *Assoun, P. L., *La filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1982
- **Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, N° 7, 2012
- *Ballesteros, Manuel, *El principio romántico*, España, Anthropos, 1990
- *Beloborodova, Van Hulle, Verhulst (editors), *Beckett and modernism*, Belgium, 2018
- *Berlín, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000
- *Berti, Gabriela, *Epicuro. El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, España, RBA, 2015, col. *Aprender a pensar*
- *Braunstein, Néstor, *Goce*, México, Siglo XXI, 1990
- * *Biblia de Jerusalén*, DDB, Bilbao, 1975
- *Bloch, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, México, FCE, 2002
- *Braunstein, Néstor, *Goce*, México, Siglo XXI, 1990
- *Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, México, Leyenda, 2004
- * Cardona, J. A., *El siglo de Atenas. El esplendor de la Grecia clásica*, Barcelona, Bonallettera Alcompas, 2016
- **La España Moderna. Revista Ibero-americana*, Madrid, año IV
- *Carus, Paul, *Monism and meliorism, philosophical essay on causality and ethics*, New York, F.W. Christern, 1885
- *Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1993
- , *El problema del conocimiento vol. III*, México, FCE, 1993
- , *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1998
- , *Filosofía de las formas simbólicas II*, México FCE, 1998
- *Castaño Lopera, Jessica, *El vedanta advaita en El mundo como voluntad y representación*, Tesis de licenciatura en Filosofía y Letras, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2013
- * *College Literature*, vol. 45, nu. 2, spring 2018, Johns Hopkins University Press
- *Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1980
- *Dalai Lama, *Sobre la felicidad y cómo vivirla*, México, Penguin Random House, 2012
- *Daraki, María; Gilbert Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 2008
- *Descartes, *Meditaciones metafísicas*, México, Espasa-Calpe, 1984
- *-----, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, México, Espasa-Calpe, 1994
- *-----, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984
- *Destéfano, José R., *Las ideas religiosas y morales en el teatro de Sófocles*, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 1929
- *Díaz Genis, Andrea, *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento*, Buenos Aires, Biblos, 2016
- *Egea Abelenda, Fulgencio (trad. y prólogo), *Algunos opúsculos de Arturo Schopenhauer*, Madrid, Reus, 1921

- * *Eikasia. Revista de filosofía*, año V, no. 37, marzo, 2011
- * *Eikasia*, noviembre, 2014
- * *Enraonar. Quaderns de filosofia*, no. 55, 2015, Universitat Autònoma de Barcelona
- * *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, no. 2, 1988
- * Esquilo, *Tragedias*, España, Gredos, 2015
- * Eurípides, *Tragedias vol. III*, España, Gredos, 2015
- * *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1987
- * Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991
- * Friedlaender, Ludwig, *La sociedad romana*, FCE, México, 2005.
- * García Bacca, Juan David (Trad.), *Los Presocráticos*, México, FCE, 1991
- * Gardiner, *Schopenhauer*, México, FCE, 1975
- * Gracián, Balthasar, *The art of worldly wisdom*, London, Macmillan and Co., 1892
- * Herrera Guido, Rosario (Coord.), *Hacia una nueva ética*, México, Siglo XXI-UMSNH, 2006
- * Hesse, Herman, *Siddharta*, México, EMU, 2015
- , *El lobo estepario, Relatos autobiográficos*, México, Porrúa, 2016
- * Horkheimer, Max, *Critique of instrumental reason*, London, Verso, 2012
- * Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, España, Anthropos, 1990
- * Hussey, Burnet, Vlastos, *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM, 1991
- * Janaway, Christopher (comp.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, London, Cambridge University Press, 1999
- * *Journal of history of ideas*, vol. 7, no. 2, April 1996
- * *Journal of history of ideas*, vol. 62, no. 4, October 2001
- * Juliá, Victoria (edit.), *La tragedia griega. Τὸ πάθει μάθος*, España, Azul, 2006.
- * Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1986
- , *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Gredos, 2014.
- , *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1978
- , *Los progresos de la metafísica*, México, FCE-UAM-UNAM, 2008
- * *Las lecturas de Lacan*, México, Dos Velas, 1989
- * *Konvergencias filosofía*, año VI, núm. 19, diciembre 2018
- * Leget, Carlo, *Arte de vivir, arte de morir*, México, Quarzo, 2018
- * Leibniz, *La profesión de fe del filósofo*, Argentina, Aguilar, 1973
- * Lenoir, Frédéric, *Sobre la felicidad. Un viaje filosófico*, México, Ariel, 2014
- * *Leyendas del México Prehispánico*, México, Época, s.f
- * Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, argentina, Aguilar, 1967
- * Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998
- * Kohan, Walter Omar, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires, Biblos, 2009
- * Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, España, Alianza, 2004
- * Masiá, Juan, *El otro oriente*, Santander, Sal Terrae, 2006
- * Mehrotra, Rajiv, *Dalai Lama. Sobre la felicidad, la vida y cómo vivirla*, México, Penguin Random House, 2014
- * *Mitos y leyendas de los aztecas*, México, EMU, 2014.
- * Mirá y López, Emilio, *Los fundamentos del psicoanálisis*, Buenos Aires, Amedicalee, 1943
- * Moreno, Jaime, *Séneca. Una ética basada en la conciencia de la finitud y el respeto al prójimo*, España, RBA, 2015, col. *Aprender a pensar*.

- *Moreno Claros, Luis Fernando, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, Barcelona, Acantilado, 2016
- , *Schopenhauer. El reconocimiento de lo irracional como la fuerza dominante del universo*, España, RBA, 2015.
- , *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid, Trotta, 2014
- *New literary history, no. 35, 2004
- *Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, España, Alianza, 2001
- , *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza, 2003
- , *Schopenhauer como educador*, España, Biblioteca nueva, 2000
- *Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, España, Machadolibros, 2004
- *Panea Márquez, José M., *Del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, España, Kronos, 2004
- *Papini, Giovanni, *El libro negro*, México, Época, 2008
- *Philonenko, Alexis, *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, España, Anthropos, 1989
- **Philosophy East and West*, vol. 56, no. 4, October 2006
- *Platón, *Diálogos socráticos*, México, Cumbre, 1982
- *Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2015.
- *Platón, *Apología de Sócrates*, España, Gredos, 2015
- *Platón, *La República*, México, UNAM, 2011
- *Ponsatí-Murlà, Oriol, *Aristóteles. El hombre feliz y la sociedad justa son los que buscan el equilibrio entre los extremos*, España, RBA, 2015, col, *Aprender a pensar*
- **Popol Vuh*, México, FCE, 1996.
- **Praxis filosófica*, núm. 21, julio-diciembre 2005, Universidad del Valle, Cali, Colombia
- *Punsly, Kathryn, *The influence of Nietzsche and Schopenhauer on Hermann Hesse*, Senior Theses, Claremont Colleges, Claremont McKenna College, 2012
- *Rábade Obradó, Ana Isabel, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Madrid, Trotta, 1995
- *Rzewuski, Stanislas, *L'Optimisme de Schopenhauer*, Paris, Félix Alcan (éditeur), 1908
- *Rodríguez Aramayo, Roberto, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza, 2001
- *-----, *Schopenhauer. La lucidez del pesimismo*, Madrid, Alianza, 2018
- *Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, España, Pre-textos, 2005
- , *La philosophie tragique*, Paris, Quadrige/PUF, 1991
- *Saame, Otto, *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, Laia, 1987.
- *Saddhatissa, Hamalawa, *Introducción al budismo*, Madrid, Alianza, 1982.
- *Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1991
- *Sans, Edouard, *Schopenhauer*, México, Cruz-CONACULTA, 1995
- *Sartre, *La náusea*, México, Tomo, 2014
- *Saunders, T. B., *The wisdom of life, being the first part of Arthur Schopenhauer's Aphorismen zur Lebensweisheit*, London, Swan Sonnenschein & Co., 1891
- *Savater, Fernando, *El traspié. Una tarde con Schopenhauer*, España, Anagrama, 2013.
- *Savater; Gomá Lanzón; García Gual, *Muchas felicidades. Tres visiones y más de la idea de felicidad*, México, Ariel, 2014
- *Schopenhauer, *Aphorismen zur lebensweisheit*, Leipzig, Insel-verlag, 1917
- *-----, *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Argentina, Aguilar 1981
- , *Algunos opúsculos de Arturo Schopenhauer*, Madrid, Reus, 1921
- , *Arte del buen vivir y otros ensayos*, España, EDAF, 2002

- , *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1998
- , *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1911,
- , *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1873
- , *El amor, las mujeres y la muerte*, España, EDAF, 2003
- , *El arte de conocerse a sí mismo*, Madrid, Alianza, 2014
- , *El arte de envejecer*, España, Alianza, 2010
- , *El arte de insultar*, España, EDAF, 2003
- , *El arte de ser feliz explicado en 50 reglas para la vida*, Barcelona, Herder, 2000
- , *El arte de tener siempre la razón y otros ensayos*, México, Punto de lectura, 2014
- , *El arte de tener siempre la razón*, México, Penguin Random House, 2015
- , *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, 1927
- , *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 2003
- , *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2009
- , *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta, 2005.
- , *Escritos literarios*, México, Coyoacán, 2003
- , *Essay on the freedom of the will*, USA, Dover, 2005
- , *Estudios filosóficos*, Bueno Aires, Tor, s.f.
- , *Eudemonología o el arte de ser feliz. Ensayos e ideas*, México, Tomo, 2013
- , *La libertad*, México, La nave de los locos, 1981
- , *Los designios del destino*, Madrid, Tecnos, 1994
- , *Los dos problemas fundamentales de la ética I. Sobre el libre albedrío*, Argentina, Aguilar, 1965
- , *Los dos fundamentos de la ética II. El fundamento de la moral*, Argentina, Aguilar, 1965
- , *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2009
- , *Notas sobre oriente*, España, Alianza, 2011
- , *Parerga y Paralipomena III. Escritos filosóficos menores*, España, Ágora, 1997
- , *Parerga y Paralipomena I*, Madrid, Trotta, 2014
- , *Parerga y Paralipomena II*, Madrid, Trotta, 2009
- , *Parerga und Paralipomena*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1874
- , *Pensamiento, palabras y música*, España, EDAF, 1998
- , *Respuestas filosóficas*, España, EDAF, 2001
- , *Sobre la visión y los colores*, Madrid, Trotta, 2013
- , *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012
- *Schopenhauer en sus páginas, México, FCE, 1991
- *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español, 2016, no. 1 “El círculo schopenhaueriano”
- *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, 2017, no. 2 “Schopenhauer y la ciencia”
- *Schuré, Eduardo, *Los grandes iniciados*, México, Tomo 2014
- *Scripta humanista, Maryland, 1997
- *Séneca, *Tratados filosóficos; Cartas a Lucilio*, México, Porrúa, 2003

- * Senior Theses, Claremont McKenna College, 2012
- * Senior projects Fall 2015, Bard College-Bard digital commons, paper 42
- * Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francisco Beltrán, 1915
-----, *Schopenhauer y Nietzsche*, Argentina, Terramar ediciones, s.f.
- * Singer, Peter (edit.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995.
- * Sperling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, España, Herder, 2010
- * Stepanenko, Pedro, *Schopenhauer en sus páginas*, México, FCE, 1991
- * Sófocles, *Tragedias*, España, Gredos, 2015
- * Suances Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989
- * Sully, James, *Pessimism. A history and a criticism*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1891
- * Sztajnsrajber, Darío, *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*, México, Planeta, 2015
- * Talisik, Vol. IV, no. 1, University of Saint Thomas
- * Tang, W., *Leyendas y relatos históricos de China Tomo I*, Beijing, Libros de la Gran Muralla, 1984.
- * Trueba Atienza, Carmen (Coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, México, UAM-Siglo XXI, 2011
- * Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*, España, Akal, 2017
- * Urdanibia, Javier (Coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990
- * Vernant, Jean-Pierre; Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua vol. II*, España, Paidós, 2002.
- * Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995
- * Vlastos, Gregory, *Socratic studies*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1995
- * Xirau, Joaquín, *Descartes. Leibniz. Rousseau*, México, UNAM, 1973
- * Yalom, Irvin D., *Un año con Schopenhauer*, Argentina, Emecé, 2004

* <https://descodificacionbiologica.es/pesimismo-o-estrategia-de-supervivencia/>

* <https://dialnet.unirija.es/download/articulo/5139101.pdf>

* http://digitalcommons.bard.edu/senproj_f2015/42

* <https://institutoangeleswolder.com/angeles-wolder-biografia/>

* <https://journals.tdl.org/céfiro/index.php/céfiro/article/download/117/97>

* <http://oalex.files.wordpress.com/2012/05/Goethe-notes-v1.pdf>

* <https://pijamasurf.com/2016/11/las-fascinantes-similitudes-entre-la-filosofia-de-marco-aurelio-y-las-enseñanzas-del-buda/>

* <http://revistacultural.ecosdeasia.com/arthur-schopenhauer-reflejos-occidentales-en-el-mundo-budista>

* https://www.academia.edu/1425334/The_Negative_Ontology_of_Happiness_a_Schopenhauerian_Argument

* https://www.academia.edu/30479070/La_autarquia_en_Schopenhauer_y_los_Estoicos,

- *http://www.academia.edu/31908065/Striving_as_Suffering_Schopenhauer_A_Priori_Argument_for_Pessimism
- *<https://www.elmundo.es/elmundo/2009/11/30/dragolandia/1259536853.html>
- *<https://www.laopiniondemalaga.es/cultura-espectaculos/2016/08/27/budavoluntad/872476.html>,
- *<http://www.kirainet.com/paralelismo-del-estoicismo-y-budismo-zen-practicando-el-bien-estar/>
- *<https://www.merriam-webster.com/dictionary/meliorism>
- * http://www.ugr.es/~pwlac/G27_21Encarnacion_Ruiz_Callejon.html
- *http://www.vislab.ucl.ac.uk/pdf/splendours_and_miseries_of_the_brain-es.pdf
- *philpapers.org/rec//CARSCA-4
- *www.revistadelauniversidad.mx/articles-files/2d09a355-1e13-4857-8bb3-79137d248461
- *www.salacela.net/pdf/13/articulo2.pdf

Anexos

Anexo no. 1 **Síntesis de Aforismos sobre la sabiduría de la vida**

En el capítulo I, Schopenhauer planteó que lo determinante para la felicidad no se encontraba en lo exterior. Muy por el contrario, “la medida de su posible felicidad está determinada de antemano por su individualidad”,²⁷ por la conciencia y la forma que las propias representaciones se daban en ella. Por consecuencia, lo fundamental en este tema era lo que somos, dentro de lo que se encontrarían la salud y la personalidad, consideradas como riquezas interiores.

El capítulo II trató de lo que uno es. Expresó que la lucha del sujeto se encaminaba a enfrentar las fuentes del dolor, que eran la necesidad y el aburrimiento, ambos enemigos de la felicidad. La primera era externa y objetiva, el segundo interno y subjetivo. En cuanto al tema, lo relevante era lo que somos y los bienes fundamentales serían precisamente los subjetivos, los cuales no podían serle arrebatados al sujeto, y entre los que se contaban el carácter, la mente, el ánimo y el cuerpo. La felicidad dependería de las predisposiciones internas, puesto que cada cual tendría una diferente sensibilidad para percibir las desgracias y los sufrimientos, lo que formaría parte de la personalidad, de la individualidad de los sujetos. Por eso mismo, lo recomendable era desarrollar la personalidad, aprovechar y cultivar los momentos de ocio para enriquecer el espíritu y activar el pensamiento. Un requisito indispensable sería la soledad, para que uno se encontrara consigo mismo. De la misma manera, debería procurarse la alegría, el cuidado del cuerpo (evitar excesos, desórdenes, emociones violentas y desagradables, además de esfuerzos intelectuales excesivos; por el contrario, debería realizarse ejercicio físico, procurar baños fríos y cuidar la alimentación, además de un sueño suficiente). El hastío tendría el potencial para estancar la existencia. En esta búsqueda, el goce de placeres espirituales podía ayudar a incrementar la felicidad, sobre todo si se contaba con dos factores antinaturales, como eran el intelecto²⁸ y el libre ocio.²⁹ Era imprescindible recordar que somos lo único que tenemos.

²⁷ *PP I*, p. 335.

²⁸ Que le hace intuir la unidad en un mundo de apariencias e ir más allá de la representación.

²⁹ Que va más allá de cubrir las necesidades vitales que la subsistencia requiere.

El capítulo III trata de lo que uno tiene. Partiendo de Epicuro, planteó identificar el límite de lo razonable en nuestros deseos, en vistas a que no llegara la insatisfacción. En este ámbito, el dinero sería un bien que podría cubrir las necesidades e intercambiarse por otros bienes. No obstante, el individuo debía percatarse que no toda necesidad era mala, ya que nos podría ayudar a conocer la precaución; lo único con que se podía contar como posesión eran los amigos.

El capítulo IV es lo que uno representa. Aunque lo esencial sería lo que somos, no negaría que la opinión que otros tienen de nuestra persona sería algo que finalmente se apreciaría y hasta se buscaría. Lo anterior equivaldría a la búsqueda de aprobación ajena. A este respecto estuvieron relacionados el orgullo, el honor y la fama.

En capítulo V fue Parénesis y máximas. Aquí incluyó consejos para la vida. Lo subdividió en apartados, del cual el primero habló de cuestiones generales.

Lo fundamental en esta parte era distinguir que la felicidad como algo bueno, positivo, era una mera ilusión; lo real, por el contrario, sería el dolor, el sufrimiento, la enfermedad, la preocupación, la pobreza, la ignorancia y el desengaño. Por ello, la definición de felicidad de la que partió fue “vivir menos infeliz”. Entonces, el plan de la vida debería ser evitar el sufrimiento, es decir, alejarse de la carencia, la enfermedad y la necesidad. Lo mejor que el mundo podía proporcionar era una existencia indolora, tranquila y soportable al no pretender ser muy felices, para lo cual se hacía conveniente reducir las pretensiones y moderarse. La felicidad terrenal se alcanzaría si se pasaba la vida sin excesivos dolores –espirituales y corporales- y el sujeto se mantuviera alejado del aburrimiento. La verdadera sabiduría, por lo tanto, consistiría en evitar los males. A lo largo de la propia vida se obtendrían enseñanzas, comprensión y conocimiento. Schopenhauer sustentó que el fin del trabajo de la vida era llegar a la vejez. Luego, continuó el desarrollo al abordar sobre la conducta del individuo para consigo mismo. Para comenzar, era deseable iniciarse en el “conócete a ti mismo”, saber lo que se quería, saber cuál era la propia vocación, el propio papel y su relación con el mundo. Se debería discernir en un análisis de lo que se hubiera vivido, analizar las satisfacciones para adquirir experiencia y conservar lo valioso. Asimismo, el individuo debía ser objetivo para aceptar su culpabilidad en lo que le pudiera afectar, o asumir el fatalismo si algo resultaba inevitable, de lo que también se debía aprender. Para lograr la felicidad, se debía usar las

fuerzas, hacer algo, desarrollarlo y verlo crecer, esforzarse y luchar contra la adversidad, puesto que la dicha de la existencia era la superación de obstáculos, pero tomando en cuenta que las propias aspiraciones debían provenir de conceptos claros y adecuadamente pensados, pero que fueran acordes al propio carácter y a lo que somos. Sería conveniente, en cualquier caso, estar a solas con uno mismo, además de aprender a dominar las impresiones que las cosas y los otros nos causarían, para que la propia paz no fuera robada, lo cual incluía en este intento por refrenar los propios deseos, los apetitos, pero, sobre todo, la ira, y mantener a raya la fantasía en referencia al propio placer y dolor. Además, debía ser común el valorar lo que sí se tenía, en lugar de fijarse en lo que no, o pensar en quienes eran menos afortunados que nosotros. Una vez entendido esto, el esfuerzo debía encaminarse a fortalecer y preservar la salud, por lo que el cuerpo debía ser trabajado y forzarlo cuando estuviera sano, y aliviarlo y cuidarlo cuando estuviera enfermo. De igual manera, el cerebro debía descansar adecuadamente, pausar la actividad intelectual, ya que “la ilusión de un alma inmaterial, simple, esencial y continuamente pensante, y por tanto incansable, que simplemente se alojaba en el cerebro y no necesitaba nada del mundo, habría conducido a algunos a métodos absurdos y a un embotamiento de sus fuerzas espirituales”.⁴ El fundamento de la felicidad está en la tranquilidad y solo al final de la vida se podría tener una visión global, en la que se develara que los propios actos estaban conectados con las consecuencias y se vería la relación entre el propio carácter y las acciones que se habrían realizado.

Después, analizó la conducta para con los otros. En este caso, se debían evitar a toda costa roces y problemas innecesarios, recordando que todos eran egoístas y que cualquiera tomaría una corrección y una crítica como una ofensa. Por tanto, lo recomendable era la precaución, la prudencia con su variante de la cortesía, al igual que evitar la complacencia, la altanería y la insolencia. De la misma forma, no era debido hacerse juicios laxos sobre quien se acaba de conocer, sobre todo porque las relaciones entre los hombres tendrían un interés. Lo que los otros podrían brindar a uno, sin proponérselo, sería una serie de ejemplos que ayudarían a reconocer los propios errores, si se sabía aprovechar. En otras cuestiones, la censura de los amigos sería útil cuando se tratara de conocerse a uno mismo y no se debía echarlas en saco roto.

⁴ *PP I*, p. 459.

Respecto a nosotros mismos, recomendable era la prudencia. Aquí entraría la moderación del carácter y del lenguaje. Sobre este último, el sujeto debería cuidar no exaltarse ni reflejar sus afectaciones, sino ser lo más fríos posible para que sus juicios encontraran veracidad y crédito. En cuanto a las acciones propias, se debía ser cuidadosos con el manejo de la vida privada, además de evitar la jactancia y no molestarse por la desconfianza del otro. Pero, sobre todo, se debía seguir el propio carácter y reflexionar seria y hondamente sobre uno mismo. El último apartado remitiría a la conducta que el sujeto mostraba respecto al curso de las cosas que le sucedían y el destino. Debido a que se desconocería la directriz de los hechos, se debía desarrollar la capacidad para evaluar posibles peligros, aunque, a decir verdad, el sujeto sería conducido por fuerzas inexplicables, ya fuera la felicidad o a la desgracia, frente a lo cual, lo que se podía hacer era andar con prudencia y tratar de pensar las dos posibilidades de las cosas, de ser posible, mostrar un ánimo estoico para enfrentar mejor las adversidades de la vida, que, a fin de cuentas, harían soportables desgracias mayores.

El cap. VI estuvo centrado en las diferentes etapas de la vida. Un punto imprescindible fue que el presente era el tiempo de la vida, el único que experimentaría el sujeto. A lo largo de este lapso, el temperamento del individuo se llegaba a transformar y cambiaría con él la concepción de la vida. Las fases por las que se pasaría serían la infancia, caracterizada por la inquietud cognoscitiva, puesto que se empezaba a conocer y a descubrir el mundo, pero, la pubertad, etapa que se iniciaría aquí, arrojaría los primeros datos sobre aquello que podría hacer infelices y dejar insatisfechos a los individuos, por lo cual la esperanza de felicidad como algo completamente bueno y realizable comenzaba a tambalearse. Le seguía la juventud, momento de la vida en que las pasiones era capaces de arrastrar y mostrar el rumbo del vivir realmente desgracias ineludibles. La búsqueda de la felicidad se convirtió en un anhelo, por lo que debía procurarse no asentar la propia vida en falsos conceptos, puesto que, además, era también la etapa más fructífera de la vida, dominada como estaba por la intuición. Al final, sobrevendría la vejez, periodo en que la existencia sería más tranquila, ya que predominaría el pensamiento, la experiencia, la tranquilidad, pero se le opondría la falta de fuerza corporal, la comprensión del vacío de la existencia y, si el destino era desafortunado, lo peor era padecer pobreza y enfermedad. Sin embargo, Schopenhauer remarcó: “Solo quien

llega a viejo alcanza una completa y adecuada representación de la vida, abarcándola en su totalidad y en su curso natural”.⁵

⁵ Ibidem, p. 503.

Anexo 2

Síntesis de *Parerga y Paralipómena II*

Sobre la filosofía y sus disciplinas

La filosofía se dirigía hacia la creación de una existencia auténtica, por lo cual se sustentaba tanto en lo objetivo como lo subjetivo, de lo que resultaban la creación de los conceptos. La metafísica no se podía quedar de lado, ya que conocía, ordenaba y examinaba la conexión entre lo existente y la cosa en sí. No obstante, es digno de resaltarse que no por tratarse de esta disciplina se llegaría al pleno dominio o anulación de la voluntad, esto es, a fin de cuentas un filósofo era un hombre y “los animales filosóficos son feroces de nacimiento”¹ y así llevan más de 2,000 años (Cap. 1).

Sobre la lógica expresó que, debido al carácter perverso del ser humano, había sido usada para disputar y ganar discusiones, más que para demostrar la verdad. Esta parte correspondía a un extracto de lo que se desarrolló en sus apuntes personales y sería publicado póstumamente como *Dialéctica erística, El arte de tener siempre la razón o El arte de tener la razón expuesto en 38 estratagemas*, según la traducción. Declaró que las disputas se debían buscar y realizar solamente entre iguales, pues de lo contrario, “que a cada cual le proteja su genio bueno”,² pues una discusión con alguien que no estuviera a la altura podría culminar en un problema personal que ponía en riesgo hasta la propia vida (Cap. 2).

Respecto a la ética, en esta parte de su obra resaltó que, no obstante, el hombre seguía siendo esencialmente voluntad, era capaz de cosas “buenas”. Entre estas estaban las acciones desinteresadas, cuya fuente era igual de inexplicable que el carácter, e igualmente tenían un origen metafísico. La moral era un plano interno a través del cual se manifiesta la esencia, la existencia y la responsabilidad de cada cual. Nótese también la afirmación de que las virtudes eran, al igual que el dolor y el egoísmo, producciones de la voluntad, lo mismo que

¹ *PP II*, p. 34.

² *Ibidem*, p. 62.

la compasión. Ninguna moral debía estar basada en un teísmo, ya que de fondo lo que tendríamos sería el egoísmo (Cap. 8).

Por otro lado, en cuanto a la filosofía política, opinó que el Estado era una institución negativa y antinatural. Si recordamos la manera en que Schopenhauer concebía lo positivo, es decir, lo que hacía sentir y experimentar la vida, el dolor y el sufrimiento eran lo positivo; lo negativo era, en contraposición, todo aquello que cohibía la afluencia de este curso normal del mundo, tal como hacía el Estado, el cual protegería a sus integrantes de los daños que se pudieran causar entre ellos mismos. Por este motivo, por coartar la manifestación real de la existencia, el Estado, al tratar de contener el egoísmo natural de los individuos, se convertiría en un enemigo, el cual, representado bajo la figura del gobierno, recibiría el señalamiento y descontento de la existencia humana, atribuyéndole todos sus males. Así, la monarquía era lo más allegado al hombre, puesto que una república era en realidad difícil de mantener (Cap. 9).

La última área que mencionó era la estética, a la que vinculó directamente con la metafísica. Cuando surgía el conocimiento puro, la naturaleza podía captarse de manera intuitiva y viva. De este tipo era el arte. Sin embargo, debe resaltarse que esta era una manifestación no natural, ya que la inteligencia se despegaba de su origen y finalidad y podía volcarse contra la voluntad y suprimirla. Solo así, el mundo resultaba indoloro y era capaz de provocar “alegría estética”. Únicamente el sujeto puro de conocimiento era capaz de provocar tal estado, a través del cual se liberaba a sí mismo. Se manifestaba de esta forma la captación de lo bello mediante el conocimiento puro. Por bello había de entenderse la captación de formas esenciales y originales de la naturaleza, las ideas platónicas, lejos de los influjos de la voluntad de vivir. Esto lo manifestaban todas las artes que, por lo tanto, expresaban aspectos esenciales de las cosas, pero sin el dolor, la necesidad, ni la lucha por garantizar la subsistencia (Cap. 19).

Sobre el conocimiento

Solo se podía llegar a conocer vía lo objetivo o lo subjetivo. Como lo objetivo, el mundo no dejaba de ser un fenómeno, esto es, nacido de las funciones cerebrales. Este se dirigía hacia afuera y no era más que una función secundaria y mediada de nuestro cerebro. Del otro lado,

lo subjetivo era interno, fundamental en tanto que aquí existía el tiempo (que era ideal puesto que tenía su existencia en el sujeto por ser forma del intelecto y base de lo a priori) y proporcionaba la base para la constitución del mundo de los objetos por encontrarse con el espacio, el cual también residía en lo interior. Por otro lado, el conocimiento que de estos procesos surgía ayudaba a la sobrevivencia del individuo, pese a lo cual podía sobrepasar este ámbito puramente vital y llegar al nivel de la genialidad, es decir, a separarse de la voluntad. Era en este nivel en el que aparecía una mayor claridad y comprensión de las cosas, medio por el que se llegaba a nuevos conocimientos y grandes enseñanzas que permitían concebir las cosas en su profundidad y veracidad. El lado negativo del conocimiento humano era que nuestro intelecto es una capacidad efímera, finita, limitada, incapaz de comprender el enigma del mundo. Por esto, la filosofía no había logrado descifrarlo (Cap. 3).

Debido a lo anterior quedó expuesta la contraposición entre la *cosa en sí* y *el fenómeno*. De la primera estableció que era lo verdaderamente existente, constante, pero no podía ser conocido vía el intelecto ni la inteligencia. Dijo que el fenómeno era captado por el entendimiento, limitado al igual que nosotros, por lo cual, al topar con problemas metafísicos se encontraban asuntos infranqueables e irresolubles, dado que estos eran trascendentes y las intuiciones y razonamientos que hacíamos eran inmanentes, motivo por el cual no podíamos acceder a lo que había más allá. A esto recuérdese que la función del conocimiento era la conservación del individuo. No se olvide que los fenómenos eran representaciones y, por lo tanto, no la cosa en sí. (Cap. 4)

Lo antes dicho impactó directamente el estudio del mundo. Las ciencias naturales se quedaron en las meras apariencias, pues llegaba el momento en que no existía explicación y tendría que reconocerse la existencia de *qualitates occultae*, por lo que quedaba irresoluta la problemática de qué fuera la materia o cómo estaban fundamentados los fenómenos. Visto desde los planteamientos de Schopenhauer, la naturaleza era la voluntad vista desde fuera, por lo cual las escisiones espíritu-materia y todas sus variantes, resultaban falsas. Agregó, también, los diferentes grados en que se objetivaba la voluntad: 1.-Ideas platónicas, 2.-Fuerzas de la naturaleza inorgánica [base y surgimiento de la naturaleza], 3.-Mundo animal, 4.-La humanidad [a través de la que se podía negar la voluntad; se llegaba a la razón moral, núcleo de la problemática de la existencia] (Cap. 6).

Dentro de este mundo de fenómenos, la vista no quedaba exenta de la apariencia. Específicamente refirió a los colores, los cuales fueron enfatizados, nuevamente, como fenómenos más de los ojos que de los objetos mismos, lo cual conllevaría el hecho de que su captación era fisiológica, esto es, una sensación y por ello mismo, una representación (Cap. 7).

Sobre lo que no debemos dejar de lado en la existencia

La vida humana parecía estar marcada por el vacío. Se veía inmersa en la insatisfacción, oscilando entre el transcurso del tiempo y la caducidad de las cosas, entre la necesidad y el aburrimiento, en un esfuerzo constante por tratar de mantenerla. Sería justamente el tedio el que llevaría al sujeto a darse cuenta de la vacuidad de la existencia, contexto dentro del cual la felicidad se vislumbraría más como una aspiración que como una realidad, puesto que, a final de cuentas, todos lo existente desaparecería, incluso el fenómeno del individuo se extinguiría. (Cap. 11)

Tampoco se debía dejar de lado que vivir entrañaba sufrir. Sin embargo, este dolor que podía generar la existencia no era del todo malo, pues en cierta proporción la preocupación, el dolor y la necesidad provocaban la ocupación del tiempo, lo que tenía como consecuencia carecer de oportunidad para cometer errores y otros males. Parecía como si el escenario en el que se vivía fuera el idóneo. Luego de analizar el deseo de llegar a una edad avanzada y haber tenido una vida plena y feliz y luego de haberse dado uno cuenta de que eso era arduo y resulta imposible para algunos, saltaba a la vista que la verdadera felicidad consistía en la ausencia de sufrimientos, dada por la salud, la alimentación, la protección de los fenómenos naturales, además de la satisfacción sexual. El dolor era parte de la constitución animal, lo que era consustancial al hecho de ser los únicos capaces de desarrollar el conocimiento. En aquellos animales que tenían un cerebro complejo era que se desarrolla la intuición y la conciencia, pero específicamente en el caso del hombre, por poseer la capacidad de reflexión que iba aunada a la razón, era capaz de producir, procesar y condensar alegrías y sufrimientos, los cuales eran mayores o menores en grado proporcional a la sensibilidad. (Cap. 12)

El hombre, al igual que todo lo que existía, era una afirmación de la voluntad. Se afianzaba en este como fenómeno, además de pujar dentro de él mediante la reproducción y el egoísmo. Empero, podía llegar al polo opuesto cuando se rasgaba el velo de Maya ya que, en lugar de afirmar su querer, lo negaba, rehusaba el desear, provocando dentro del sujeto una batalla en la que podía llegar a despreciar el mundo, para luego esperar con tranquilidad la llegada de la muerte. (Cap. 14) Tenemos aquí los indicios de una eudemonología para una eutanasia.

De lo anterior, se desprendía uno de los dilemas más complicados que el ser humano podía llegar a experimentar: el suicidio. Si al parecer la finalidad de la vida era sufrir, cualquier cosa que coartara este hecho era una salida aparente, ya que no se cumplía el objetivo. Además, alcanzar el cumplimiento de este propósito era alcanzar el supremo fin moral, enfocado a llegar a un momento en que la vida ya no nos alterara, sobre todo después de soportar la lucha. (Cap. 13)

Sin embargo, pese a lo vacío de la existencia, la muerte en realidad no equivalía a una anulación total. Se trataba más bien del regreso a un estado primigenio en el cual sí perecían tanto la conciencia como el intelecto, pero la esencia. El fin de un fenómeno daba paso a otro, en un ciclo continuo, por lo que nada moría para siempre, que era lo que se identifica como palingenesia, fenómeno que marcaba la desintegración y reconstrucción del individuo, proceso en el que, al final, la voluntad metafísica se manifestaba en lo físico, que era entonces voluntad de vivir (Cap. 10).

Sobre la religión

En el hombre era inherente una necesidad metafísica. El individuo dependería de ella para obtener consuelo ante los fenómenos del sufrimiento y la muerte. Ante la zozobra, la religión habría adquirido un papel activo e importante, ya que era de fácil comprensión para la mayoría al mostrar la verdad de manera alegórica. Un credo determinado se convertiría en la metafísica de la masa y se representaría en variadas formas, ya sea personificando la naturaleza, como el politeísmo, o personificando la naturaleza entera, como el monoteísmo (Cap. 15).

No obstante a cubrir una necesidad humana, no todas las religiones lo hacían de manera adecuada. De todas las versiones existentes, el panteísmo habría surgido de no saber dónde colocar el concepto de Dios, y se le localizó finalmente en el mundo. Este resultaba, a fin de cuentas, en un optimismo y un tipo de teísmo. Schopenhauer afirmó que el mundo poseía tanto una significación física como una más importante, que era la moral. (Cap. 5)

De manera personal, colocó a la India como la cuna de la religión más sublime de la humanidad, según términos suyos. Dijo que el verdadero conocimiento de la doctrina estaba en el Oupnekhat, que procedente de las Upanishads, mostraba la dogmática verdadera y esotérica de la tradición védica, a la cual concebía como la más sublime.³ (Cap. 16)

Sobre los griegos

Los helenos desarrollaron grandes avances culturales. Aportaron variadas innovaciones en la escultura, la arquitectura, la poesía, además de la filosofía, las matemáticas, legislación y otros. Estuvo presente en ellos la influencia de lo hindú e incluso podía rastrearse un tránsito del hinduismo al politeísmo helénico. En ellos se puede apreciar el desarrollo de 3 escuelas: poesía, sabiduría y filosofía (Cap. 17).

En cuanto a sus mitos, pueden interpretarse de manera alegórica. Así es que pueden analizarse las diferentes manifestaciones divinas como la expresión de principios ontológicos y cosmológicos supremos. La *Teogonía* parece entonces referirse a las transformaciones de la tierra. Por otra parte, también parecen estar reflejadas las cualidades humanas, como en los Japétidas (Atlas, la paciencia; Menetio, la intrepidez; Prometeo, la prudencia y la sensatez; Epimeteo, la irreflexión), así como también la unidad entre lo humano y lo animal, cual se manifiesta en los híbridos o seres mitológicos. (Cap. 18)

³ A este respecto, valga mencionarse que estudios realizados luego de su muerte y durante el siglo XX, muestran que las concepciones orientales de Schopenhauer, en muchos puntos, estuvieron erradas. El asunto fue que a él llegaron versiones incipientes del orientalismo, entre las cuales las confusiones eran comunes, pues tanto las concepciones del brahmanismo como del budismo no estaban plenamente identificadas. A este punto se han dedicados variados estudios e incluso, hoy contamos con publicaciones realizadas por personajes importantes de estas vertientes, como el Dalai Lama.

Sobre el desarrollo del propio pensamiento

La educación de los individuos debería partir de la intuición, esto es, de las cosas y del mundo.⁴ En la infancia son pocos los conceptos que deberían impartirse, pero sólidos, correctos y graduales, nada incomprensible ni fuera de la realidad. A esto tendría que aunarse la posibilidad del descubrimiento personal del mundo, además de la aplicación de eso que se aprende, en vistas a la madurez del conocimiento dado por la conexión entre los conceptos abstractos y su captación intuitiva. Hasta los 16 años no se debería de adoctrinar en asuntos cruciales, como la filosofía, la religión o visiones generales del mundo ya que, si son erróneas, serán más difíciles de erradicar; habría que esperar a que el juicio del sujeto hubiera madurado. (Cap. 28)

Únicamente lo que pensábamos por nosotros mismos tenía valor. Ello sería vivo, veraz, comprendido a plenitud. Era pensar de manera objetiva, leer el mundo de manera libre. Quienes se atrevían a hacer esto eran el genio y el filósofo. Lo primero era buscar la explicación de las cosas por uno mismo; el segundo paso sería confirmarlo y reforzarlo al comprobar que otros ya habían manifestado una posición similar a la nuestra, lo que mostraría el acierto de los pensamientos. (Cap. 22)

Si lo importante era lo que uno pensaba, debería aplicarse el “arte de no leer”. Pero, si se mantenía el empeño por hacerlo, lo conveniente era darse el tiempo para revisar las obras de los grandes espíritus, como los antiguos clásicos, quienes sí instruían. Si además de la lectura se poseía el gusto por la escritura, la lectura era una excelente guía que podía ayudar a despertar y depurar tales cualidades. Solo la fama perdurable indicaría si una obra era inmortal o su contrario; en el primer caso, el autor fungiría como educador del género humano (Cap. 24).

Había 3 tipos de autores: a) los que escribían sin pensar, de memoria o a partir de ideas ajenas; b) los que pensaban mientras escribían –pensaban solo para escribir- y c) los que

⁴ “El conocimiento más perfecto y satisfactorio es el intuitivo: pero está limitado a lo plenamente particular, al caso individual. La combinación de lo plural y diferente en una representación resulta posible únicamente a través del concepto, es decir, dejando de lado las diferencias, por lo que este es un tipo de representación sumamente imperfecto”, *MVR II*, p. 177.

habían pensado antes de escribir. Solo los últimos valían la pena. De estos últimos provenía la gramática, invención compleja cual obra de arte. En ella la riqueza se manifestaría en el uso de afijos, los signos de puntuación, el manejo de la objetividad, además del uso de una expresión pura, clara, segura y breve, esto es, practicar la simplicidad, signos de la verdad y del genio. Un buen manejo de lo antes dicho revelaba el estilo que se poseía. Este correspondería a la expresión de lo que se pensaba, era una cualidad del pensamiento y reflejaba su belleza. Un buen estilo consistía en 1) tener algo que decir, que fuera serio, claro, simple y decidido, bello y enérgico, nacido de la convicción de la verdad e importancia del pensamiento, cuya consecuencia sería el entusiasmo para cuidar la expresión, 2) no sacrificar la claridad ni la gramática por la brevedad, 3) exponer una sola idea a la vez y no interrumpir con frases explicativas, 4) usar los juicios analíticos solo para expresar definiciones o explicaciones, 5) usar metáforas, potenciadoras del pensamiento y del conocimiento, capaces de relacionar algo desconocido con algo conocido. El resultado de la escritura sería un libro, el que podía hacerse notable ya fuera por su materia o por su forma, pero sin duda, una vez que el pensamiento se exteriorizara, dejaba de existir para uno mismo y comenzaba a existir para los demás. (Cap. 23)

El lenguaje era una elaboración humana y cultural que, no obstante, también reflejaba el influjo de la voluntad. En el hombre, además de expresar las excitaciones y movimientos de la voluntad de vivir, también expresaba conocimiento. Sus manifestaciones, las palabras, eran capaces de guardar sensaciones por milenios. En cuanto al manejo de los idiomas, el estudio de varios era un medio para la formación intelectual ya que, al no existir equivalencias exactas, se tenían que desarrollar nuevas esferas conceptuales para poder interiorizar esa forma de ver el mundo y poder desarrollar una expresión sobre ella. Sobre todo, el manejo de las lenguas antiguas prestaría un servicio sin igual, ya que aumentaban los conceptos utilizados, el léxico y el conocimiento, lo cual tendría como consecuencia una mayor amplitud sobre la concepción del mundo. (Cap. 25)

La erudición, por su parte, consistía en hacerse de ideas ajenas para no pensar por uno mismo. Los resultados que tal situación provocaban no eran alentadores, sino más bien dejaban un producto deshonesto que buscaba el prestigio y usaba el conocimiento como medio. A largo plazo, al depender de las ideas de otros al leer y pensar resultaba perjudicial,

pues el propio pensamiento dejaba de ser claro, sobre todo, llegaba a una pretensión tal que se alejaba de la realidad, puesto que ningún hombre podía saber mucho de nada. Caso contrario, lo recomendable era una formación enciclopedista para ser capaces de desarrollar una visión universal, de conjunto. En el proceso de desarrollar conocimientos, las lenguas antiguas constituían una herramienta sin igual, ya que serían la clave para comprender siglos enteros. El opuesto al erudito era el genio, individuo que cultivaba las ciencias y las artes por afición, además de que era capaz de ofrecer conocimientos nuevos al mundo. Del mismo lado se encontraba el filósofo; ambos usaban la información como medio de comprensión y no como fin. Sin embargo, un erudito que no tuviera intereses comprometidos podía brindar algo bueno si poseía cierta independencia y aprovechaba su ocio adecuadamente. (Cap. 21)

El genio creaba su obra para los espíritus afines. Esta debía guardarse para aparecer en el momento propicio. (Cap. 20)

Sobre el conocimiento de los otros

Todas las manifestaciones emocionales y vitales provenían de la voluntad. Para sobrevivir, era necesaria cierta adecuación entre la voluntad de cada individuo y su intelecto, por lo cual se requería de cierto balance entre ambos. A esto ya harto complicado se agregó el desconocimiento de uno mismo, por lo que se debía buscar consejo cuando se tratara de los propios asuntos. Era imprescindible tener claridad en la conciencia y ocio para reflexionar y aprender de los propios errores. Según las capacidades intelectuales con que se contara, se podrían desarrollar 2 visiones de la vida: una en que el conocimiento tuviera supremacía frente a la nihilidad y vacuidad de la vida u otra en que dominara el querer y se hiciera todo lo posible por participar de la vida y sus bienes. Independientemente de la opción de predominara, se estaría manifestando el propio carácter, que era inconsciente, innato y que se reflejaba hasta en las gesticulaciones. Pasado el tiempo, el individuo sería capaces de evaluar los sucesos debido a tres factores: la distancia temporal, la extinción de nuestras pasiones y la madurez adquirida. Luego de esto, llegaría la sabiduría, el perfeccionamiento teórico y práctico del individuo a través del cual se llegaría a un correcto conocimiento de las cosas al verlas en conjunto, lo que llegaba al fondo del sujeto y se manifestaba en sus

acciones. En este sentido, la memoria prestaba un gran servicio, puesto que ayudaba a ejercitar el espíritu a través de las imágenes intuitivas que se procesaban en forma de conceptos. (Cap. 26)

Por otro lado, si de conocer al otro se trataba, el estudio del rostro podría mostrar las capacidades intelectuales de los sujetos, debido a que la inteligencia era física, radicada en el cerebro y, por lo tanto, corporal. En la cara se podía ver reflejada la esencia; los ojos eran una clave. Más difícil, aunque también dejaba su huella, era lo moral, el carácter, que a diferencia de lo intelectual, era metafísico y no tan fácil de distinguir, aunque, un ojo entrenado sería capaz de ver la bondad o maldad en la faz de una persona. (Cap. 29)

Otro indicativo de lo que el sujeto era se encontraba en el *ruido*. Este es una muestra de la rudeza y la poca finura de un espíritu, ya fuera que la persona lo provocara o consintiera en él. (Cap. 30)

Por último, bien importante era conocer a la fémina. La mujer era vista como un ser limitado y dependiente. Su función era propagar la especie, por lo que la naturaleza no la había dotado de una inteligencia sobresaliente, por lo que toda su vida era como un niño grande. Sus capacidades no daban para lidiar con temas como la justicia, la honradez o los escrúpulos, sino que al ser su asunto la prolongación de la especie, era dirigida fácilmente hacia la astucia, la hipocresía, la infidelidad, la traición y la ingratitud. Su visión estaba limitada a lo próximo y simple, pese a lo cual era capaz de dar consejos en asuntos difíciles al apreciar lo inmediato, además de que era un ser frío. Su máximo en la vida era el matrimonio, pues no era capaz de solucionar la existencia por sí misma. Ella correspondía a la objetivación de la voluntad mediante la que la naturaleza garantizaba la especie. (Cap. 27)

Finalmente, *PP II* culmina con un capítulo 31. En él incluyó metáforas, parábolas y fábulas; expuso composiciones propias en las que exployó sus afanes literarios. Aquí se encuentra la famosa referencia a los puercoespines y varios versos más que compuso en diferentes épocas de su vida. Cerró su obra con las líneas mencionadas en la página 70. Algunas de estas composiciones dan cuenta de momentos cruciales de su vida y obra.

Anexo 3 **Schopenhauer y las mujeres**

En las siguientes líneas discurriremos acerca de la relación entre el maestro de Danzig y las féminas. Tal relación ha llegado a ser registrada como tortuosa, pese a que también hubo situaciones que, Arthur el hombre, debió haber agradecido y que le llevaron en parte, a la vida que tuvo, más venturosa y benévola que la de muchos hombres de bien, trabajadores, menos exigentes y más llevaderos que él.

En el caso de las mujeres, existen 2 posturas explícitas en este pensador. Una es de abierto rechazo, recelo, tachando a las mujeres como “niños grandes”, seres incapaces de actuar desinteresadamente y desapegarse de lo inmediato y de su beneficio. Las concebía como cargas que la naturaleza “preparaba” para esclavizar la voluntad del hombre y propiciar el nacimiento de la siguiente generación, a costa de lo que el varón, completamente enardecido por la voluntad de vivir y reproducirse que había en él, era arrastrado por el instinto y lo pagaba con el matrimonio. Veía, desde esta perspectiva, a las mujeres como cargas masculinas de las que la voluntad, también conocida como naturaleza, se valía para someter al género masculino y mantener el control. En esta postura, echó mano de todos los prejuicios que lo caracterizaron, y entre ellos, afloraron críticas como la dirigida a la “dama”, producto burgués del siglo XIX y que, veladamente, estaba haciendo referencia a su madre, una gran dama de sociedad; por otro lado, también refirió al “espíritu de grupo” que castigaba los deslices cometidos por jóvenes que caían en el arrebató carnal sin conseguir el matrimonio, el cual era castigado con el desprecio y pérdida del apoyo de las otras mujeres. También trató de las pocas finezas de las féminas, más dadas a lo inmediato, a lo insignificante, por lo cual no eran aptas para actividades ostentosas ni importantes trabajos que quedaran para la posteridad. La otra, bastante indefinida, apuntaba a que las mujeres también eran capaces de cosas importantes, cuya pujanza llegaba a ser mayor que la de los varones, pero sin mencionar abiertamente que reconocía su valor intelectual ni moral, solo insinuándolo. Es por esta postura indefinida que aquí nos atrevemos a calificar la suya de “fingida misoginia”, ya que en su edad avanzada profirió algunas sentencias que dan indicios de que su postura respecto a las féminas no era de un rechazo inquebrantable, sino que se había flexibilizado. Entre las mujeres que le rodearon y que le dejaron profunda huella estuvieron su madre, Johanna, su hermana Adele (a pesar de no dejar muchas menciones de ella, como no fuera

en su correspondencia), Caroline Richter (de nombre artístico Caroline Medon, corista del teatro de Berlín), con quien procrearía un hijo, Caroline Louise Marquet, la mujer a quien tuvo que pagar una pensión por haberla aventado de las escaleras (según quedó plasmado en el litigio), Madame Guyon (mística francesa del siglo VXII), Elizabeth Ney (la escultora que hizo su busto meses antes de morir) y Margarete Schnepps (su ama de llaves, quien lo sirvió y cuidó por años).

Es bastante conocida su supuesta misoginia, la cual es atribuida a los constantes roces con su madre, a quien tenía por dilapidadora de la fortuna familiar, frívola, materialista, acusada incluso de causar el suicidio del padre del filósofo por su falta de amor y cuidados hacia él, entre otras cosas. Revisemos la relación tenida entre ambos. A pesar del rechazo y enojo de Arthur hacia Johanna, no obstante, sería ella quien abriría la puerta para que su hijo se dedicara a lo que sería su vida: el estudio de la filosofía. Justamente fue por ella que Arthur fue llevado al límite de quebrantar la promesa hecha a su padre de dedicarse al comercio, hombre que lo envolvió para que el joven Arthur dejara de pensar en una carrera universitaria. No obstante, luego de la muerte del padre, gracias a ella ocurrió justo lo contrario: dejó el comercio y se dedicó a sus estudios universitarios. Frecuentemente tenía roces con ella,¹ pero antes del final de sus días, cuando llegaron sus seguidores iniciales, quienes lo visitaban en su casa, no olvidaba mencionar que su madre era la famosa escritora Johanna Schopenhauer, pese a que, en casa parece que los hados no le sonrieron en su relación con ella.

La disputa entre ellos es de sobra conocida. Tenemos así, los reclamos del hijo que no obtuvo de su madre lo que buscaba, aunque no sabemos ciertamente lo que era, pues nunca lo dijo claramente. Lo cierto es que a pesar de todo lo que él pudiera haber dicho de negativo sobre su progenitora, sin ella, jamás habría sido el filósofo Arthur Schopenhauer. Por ello, es a ella, y no a su padre, a quien debió su fama y su gloria. Podría haber tenido la herencia del padre y jamás haberla puesto en peligro, pero sin su madre, jamás hubiera tenido la oportunidad de dedicarse al estudio de la filosofía; contrario a lo que Arthur expresaba, sería justamente la

¹ Dice Johanna a su hijo en una discusión: “Ya vivas entre filisteos o entre bellos espíritus, nadie será capaz de soportar un comportamiento como el tuyo; así pues no te quedará más remedio que cambiar o hundirte.” Citado en Moreno Claros, *Una biografía*, p. 148.

muerte de su padre lo que lo liberaría, y quien rompería el último hilo de la promesa y la sumisión para que el joven Arthur dejara el comercio y pudiera dedicarse a la filosofía fue precisamente Johanna. En la metafísica del amor, Schopenhauer explicó que la inteligencia se heredaba del lado materno, mientras que el carácter correspondía al paterno. No estaremos de acuerdo en este punto, pero lo que se quiere resaltar es que, al establecer esto, reconocía en cierta medida la influencia de Johanna en él. Conozcamos un poco sobre ella.

Johanna Henriette Trosiener Lehmann nació en 1766, hija de comerciantes de la clase media-alta. Fue educada en una familia de liberales y prácticos, en un contexto de ideas republicanas, por lo cual aprendió sobre la libertad y la independencia; conocía a Cicerón, Marco Bruto y Lucio Cincinato; veía con buenos ojos la Revolución Francesa. Fue despierta, curiosa y culta; gustaba del estudio de las ciencias empíricas e historia del arte, además del arte mismo; deseó ser pintora, pero sus padres no la dejaron, puesto que prefirieron darla en un matrimonio conveniente, pese a lo cual, pintó toda su vida. Estudió gramática alemana, francés, geografía e historia de Grecia y Roma, así como de otras naciones, además de haber aprendido varias lenguas, entre ellas, alemán, inglés, francés, polaco, idiomas que tanto hablaba como escribía; adicionalmente, tuvo rudimentos de latín. Cuando su hijo viajaba, pedía que le enviara cartas en otros idiomas, como cuando vivió en Francia por 2 años, en casa de un comerciante amigo de su padre.

La joven fue pedida en matrimonio por Heinrich Floris Schopenhauer cuando ella tenía 19 años y él 38. Tuvo la fortuna de casarse con un hombre similar a ella en contexto y que tuvo a bien proporcionarle bienes de los que ella gustaba, como lujos, viajes, contacto con personajes de la más alta alcurnia, acceso al arte y al conocimiento. La familia Schopenhauer se codeaba con banqueros, potentados, políticos, diplomáticos, militares, artistas, nobles e intelectuales de su tiempo. Johanna no amaba a su esposo, aunque lo respetaba y admiraba, pero jamás se sintió feliz en su matrimonio, pues además de la diferencia de edades, Heinrich era retraído, huraño, poco expresivo, mientras a ella le gustaba el glamour, las fiestas de sociedad y puede suponerse que hubiera deseado otra vida para ella, pero no tuvo mucha oportunidad para escoger. ¿Podemos imaginarnos ser madre de un hijo que, siendo sinceros, no fue deseado, el cual había venido al mundo más por compromiso social que por amor, el cual además tenía un carácter que impedía tratar con él por ser muy demandante y que

tampoco conciliaba sus gustos con los de ella? No habría sido fácil. Empero, no podemos decir que lo haya dejado solo. Allegó a su hijo desde la tierna infancia un refinado gusto inglés, que siempre estuvo presente en la vida de Arthur; poseían en la casa paterna una biblioteca surtida y contaba con una buena colección de cuadros, aspectos que también fueron muy marcados y presentes en su hijo.

Cuando se fue a Weimar, después de la muerte de su esposo, se hizo famosa gracias a su carácter alegre, además de sus gestos de bondad. No manifestaba los prejuicios de las damas de sociedad, dado que le interesaba la libertad, la tolerancia y la cultura en general; atendió por igual a todos los heridos del encuentro napoleónico en Weimar sin importar quiénes fueran, además de recibir con toda amabilidad a la pareja de Goethe, su sirvienta -con quien contraería matrimonio luego de muchos años de relación- y darle el trato de “señora”, lo cual le granjeó al agradecimiento y amistad del poeta, quien se convirtió en su asiduo visitante. Comenzó a escribir por entretenimiento y, a la larga, por cuestiones económicas, pues perdió la fortuna heredada de su esposo, convirtió a la escritura en un empleo, tuvo que vivir de sus libros y promovió una firma comercial de una pequeña fábrica de productos de calidad para el disfrute de lectores de mediana y alta cultura. Se convertiría en una escritora famosa, protegida y elogiada por Goethe. Entre sus obras contaron novelas y guías de viaje que, gracias al apoyo del más grande poeta alemán, le valieron la fama y el reconocimiento.

Johanna fue de las primeras viajeras que presenció el nacimiento de la “revolución industrial” inglesa y que supo transmitir a sus compatriotas lo que había visto en Gran Bretaña. En su salón en Weimar era visitada por grandes celebridades entre los que figuraban artistas de varios ramos, como poetas y pintores, políticos, científicos, filósofos, profesores universitarios y viajeros de fama mundial, como los hermanos von Humboldt. De todas estas influencias rodeó a sus dos hijos.

No obstante, Arthur no entró en ese mundo, pero coqueteó con la idea de ser reconocido por algunos de los visitantes de su madre, como el gran Goethe. Sus inclinaciones se marcaron hacia la reflexión, la meditación, aunque sus tendencias lo llevaban hacia lo que madre identificaba como “miserias del mundo”. Hacia los 19-20 años de Arthur, Johanna ya había identificado la inclinación de su hijo por cavilar sobre la miseria humana. Johanna prefería evitar temas y asuntos que tuvieran que ver con lo deprimente, dado que ella era optimista,

de trato fácil y parlanchina; estaba acostumbrada a acaparar la atención; sus visitantes decían que era hospitalaria, sublime, cercana y amigable, aunque a muchos otros les ocasionó animadversión y la tachaban de pedante, sabihonda y poseedora de una tormentosa erudición, de la cual también haría gala su hijo.

Al darse cuenta de la infelicidad del joven Arthur al estudiar comercio, buscó luz en Goethe y Martin Wieland, quienes le aconsejaron permitir que el muchacho siguiera sus impulsos y así lo hizo. Johanna empujó a Arthur a que tomara su camino y rompiera el compromiso que había asumido con su padre para que pudiera llegar a ser feliz; además, fue animado por otros amigos de su madre, Meyer y Fernow. Este último le escribió una carta al joven Arthur, en la cual le hablaba de sus propias dotes y le explicaba que no todo estaba perdido. Arthur se decidió y rompió en llanto, pero todo esto sucedió por intercesión de su madre.

Además de lo arriba indicado, por ella también llegaría a él uno de los objetos con los que compartiría su solitaria vida: la flauta. Existe el vestigio en una carta de Johanna a Arthur cuando este estaba en Francia:

Tu buen amigo Gottfried volvió a estar muy enfermo, estuvo catorce días postrado (...). Desde hace ocho días es más feliz que todos nosotros, pues ha muerto. La carta que le habías escrito llegó dos días después de su muerte. Así pues, has perdido a tu mejor amigo de juegos. Siempre es bueno, querido Arthur, incluso a su edad, [1799], irse acostumbrando a la idea de que podemos perder con suma facilidad lo que más queremos y que también la duración de nuestra propia vida es harto insegura.

Esa ocasión, para que le sirviera de consuelo, o evadirlo del dolor, ella le permitió comprar una flauta de marfil, con lo cual comenzaría su gusto por el instrumento. Arthur tenía solo 11 años.²

Sería así, entonces, como una mujer garantizaría su libertad para vivir la vida como quisiera, para elegir lo que deseaba leer, pensar y que le proporcionó suficientes herramientas (morales, intelectuales, cognoscitivas, económicas, influencias...) como para poder abrirle el panorama y que tomara su propia decisión. Arthur Schopenhauer no fue capaz de vencer el recelo y disgusto que sentía con y por su madre, eso fue así y ya no habrá forma de cambiarlo jamás, pero lo que es innegable es el peso que esta mujer ejercería en el destino de la vida de su hijo, pues si bien, como se quejaba el hijo y suponiendo que fuera cierto, no habrá sido la mejor madre ni la más amorosa, pero sí es cierto que le entregó al joven las

² Cfr. Moreno Claros, *Una biografía...*, cap. 1, 2 y 3.

llaves de su propia vida. Arthur Schopenhauer tuvo la oportunidad de ejercer su potencial gracias a Johanna Schopenhauer, su madre.

Por otro lado, en el amor tampoco le fue bien,³ quizás porque él no puso lo suficiente de su parte. Con una joven humilde, procrearía su primogénito, pero se sabe que viviría solo un par de meses. Hasta nuestros días llegan vestigios de que mantuvo una relación de una década con una mujer del espectáculo, la cual tuvo un hijo de otro hombre y, en el momento en que él le pidió que se fuera con él y abandonara al niño, esta se negó y se dio la ruptura definitiva. Caroline Medon mantuvo una relación con Arthur que se mantendría por 10 años, además de que hay vestigio que le asignó una pequeña renta en su testamento, décadas después de su rompimiento. Según se sabe, La corista del teatro de Berlín procrearía a su segundo hijo, el cual no vivió mucho. Ambos hijos procreados por el filósofo murieron muy pequeños y no hay acuerdo, en realidad sobre el género de sus descendientes.⁴ ¿En realidad odiaba a las mujeres o era solo el muro construido por él para mitigar su dolor? También se sabe que ya maduro quiso contraer matrimonio con una joven, quien le rechazó,⁵ pero resalta sobremanera su último encuentro con una fémica que bien le llevó a pensar otra vez en el matrimonio, y no porque lo pidiera o quisiera, sino por la manera en que expresaba y disfrutaba la compañía de esta: Elizabet Ney, la escultora que le realizó su busto poco antes de fallecer.⁶

Relacionada con esto último, es muy paradigmática la comedia filosófica *El Traspie. Una tarde con Schopenhauer*, escrita por Fernando Savater. En ella, y poniendo mucho de su invención, Savater reconstruyó una tarde idílica en la que el filósofo de Danzig convivía con

³ Se enamoró de Caroline Jagemann, amante del duque Carlos Augusto; ambos acudían a las reuniones de Madame Schopenhauer. En 1819 le pidió a su hermana Adele que le mandara dinero a una joven que había dejado embarazada en su estancia en Dresde, la cual dio a luz una niña que murió a los dos meses; durante su estancia en Venecia tuvo una amante estable, la cual al parecer se llamaba Teresa Fuga; *ibidem*, p. 152, 248.

⁴ *Ibid.*, 311, 312.

⁵ Flora Weiß de 17 años, con quien pretendió contraer nupcias, pues pidió la mano de la joven, entre 1828 y 1829, entre sus 40 y 41 años, *ib.*, 295.

⁶ En noviembre de 1859 la joven lo visitó. Aunque al inicio se negó, terminó cediendo ante la insistencia de ella, quien ganó su confianza y a la que le confesó que su odio a las mujeres provenía de su horrible madre, *ib.*, 344. Ella “trabajaba en casa de Schopenhauer y este le tomó cariño. ‘A veces la miro y pienso si no irá a salirle bigote –le dijo en una ocasión-. No me parece que usted sea una mujer’. Paseaban juntos y tomaban café en el cuarto de estar; ‘es como si estuviéramos casados’, exclamaba exultante Schopenhauer olvidando su misoginia”, Moreno Claros, *El reconocimiento...*, p. 121.

la escultora que hacía su busto, justo el año previo a su muerte. La escena tuvo lugar el día previo a la finalización de la obra, y en ella se reconstruyen pasajes que echan por tierra esa supuesta misoginia, reconstruida a partir de ciertos vestigios que sobrevivieron:

Schopenhauer: (...) lamento haberme exaltado hace un momento con el tema del optimismo. Temo haberme comportado de un modo grosero con usted...

Ney: No se preocupe, querido doctor. Ya hace..., ¿cuánto, un mes?..., sí, prácticamente un mes que nos vemos a diario y creo que le voy conociendo. Es usted brusco y a veces abrupto: rocoso pero tonificante, como bañarse de madrugada en un mar helado. No solo no pretende usted agradar, sino que a menudo se complace en provocar desagrado. En ocasiones, si me permite decírselo, puede usted ser innecesariamente irritante, pero a fin de cuentas yo más bien se lo agradezco (...).

Schopenhauer: ¡Ah, *mademoiselle!* (La mira fijamente y con pasmo)

Ney: ¿Puedo saber por qué me mira usted así?

S: Pues verá, la examino con todo cuidado para ver si descubro en usted atisbos de bigote y barba.

N: Vamos, doctor...

S: Disculpe mi falta de galantería, pero es que a veces me parece imposible que sea usted mujer... a pesar de las apariencias que tan deliciosamente lo confirman.

S: (...) Por lo general los hombres desperdician sus dones, pero las mujeres jamás. Y cuando una de ellas se alza por encima del montón, crece y se desarrolla intelectualmente sin cesar, mientras que los hombres abandonan mucho antes...

S: Una chica tan joven y un carcamal como yo... A veces, cuando estamos juntos, como ahora, aquí sentados, siento como si..., es perfectamente ridículo...

N: ¡Ande, dígame!

S: ¡Me siento como si estuviéramos casados, imagínese!

N: (*Se echa a reír*) Conociendo lo que piensa usted del matrimonio, no sé si debo tomármelo como un cumplido o como una ofensa...

S: Mire, amiga mía, hacer un buen matrimonio es algo tan difícil como meter a ciegas la mano en un barril lleno de serpientes venenosas y coger la única anguila que hay dentro. Pero creo que quien se case con usted habrá pescado la anguila milagrosa. Para mí, desdichadamente, ya es muy tarde: he dejado de... pescar.⁷

Si se hubiere de evaluar y definir una postura respecto a este tópico, podríamos considerar a Arthur Schopenhauer como un misógino fingido. Ciertamente la educación de la época le influenció, su mismo padre manifestaba poca consideración y reconocimiento del potencial

⁷ Savater, Fernando, *El traspie. Una tarde con Schopenhauer*, España, Anagrama, 2013, pp. 32, 33, 34, 48, 49.

femenino, y sí concebía a la mujer como un ser inferior pero, ¿opinaría lo mismo si viviera en nuestros tiempos, en el que muchas mujeres ya no quieren casarse, tener hijos y no viven a expensas de un varón? ¿Qué opinaría de Teresa de Calcuta, Margaret Thatcher, Geraldine Chaplin, Rigorberta Menchú? ¿Ana Isabel Rábade Obradó o Pilar López de Santa María, que son especialistas en el pensamiento schopenhaueriano? Sería interesante saberlo. No olvidemos, por otro lado, que la misma actitud la llegó a manifestar no solo hacia la mujer sino casi a cualquiera que lo objetara, opacara o no le agradara. Moreno Claros refiere que después de terminada su obra capital decidió viajar, cambiar de residencia, y se estableció en Dresde. Ahí era asiduo visitante de la Biblioteca Real, lugar donde tuvo oportunidad de expresar sus ideas, situación en la cual se le conoció como franco, desenvuelto, rudo para actuar y dirigirse a los otros; áspero, violento si se le contradecía, aguafiestas y sarcástico; por sus discusiones, en el sentido intelectual y no intelectual de la palabra, se le apodó “Júpiter Tonante”.⁸ En todo caso, de aceptarse esta fama suya, en lugar de considerársele misógino se le debería cambiar a misántropo. Antes de fallecer, Heinrich Floris Schopenhauer, su padre, expresó que su hijo carecía de la inteligencia emocional para comportarse debidamente, por lo cual despertaba el rechazo en los otros, fueran hombres o mujeres.⁹ Esta característica fue parte de su carácter.

Para regresar al punto inicial y redondear esta parte: ¿cómo fueron las relaciones de Schopenhauer con las mujeres? Podemos decir que fueron tortuosas, un estira y afloja, pero es innegable que siempre estuvieron en su vida, presentes e importantes: su madre Johanna, su hermana Adele, la joven que le dio su primer hijo, su amante Caroline Medon con quien pasó 10 años y que procreó a su segundo hijo; Caroline Louis Marquet, la mujer con la que forcejeó y por ello, tuvo que pagarle una pensión vitalicia, Elizabeth Ney y alguien que, muy dejada de lado, lo cuidó por años y sería quien lo hallaría muerto, además de cuidar a su perro Butz, esto es, su ama de llaves Margarete Schnepps, a quien por cierto heredó una pensión vitalicia bajo la cláusula de cuidar a su perro cuando él falleciera. Hubo muchos claroscuros en el trato con las féminas, pero ciertamente, los mismos que con todas las personas, es decir, su supuesta misoginia debería de recibir otro nombre, pues las mujeres siempre estuvieron presentes en su vida, tanto para bien como para mal, para obtener a la fuerza una pensión

⁸ Moreno Claros, *Una biografía...*, p. 215.

⁹ *Ibidem*, p. 277.

vitalicia por daños y lesiones, como para ganársela de corazón por los años de servicios y cuidados prestados. Reiteremos que, una vez llegada su ansiada fama, cuando recibía a sus visitantes en casa, presumía de ser hijo de la famosa escritora Johanna Schopenhauer.

Fue bastante mujeriego y gastó buena cantidad de tiempo entre burdeles y teatros. ¿Cómo podría haber pensado en encontrar una mujer que considerara a su altura en semejantes lugares? Quizás por eso se hubiera explayado de semejante forma en la metafísica del amor sexual, puesto que habría vivido en carne el embrutecimiento de la razón a causa del enamoramiento. O tal vez le haya hecho falta practicar la introyección a este respecto, dado que, entre sus prospectos de mujer, esposa o amor “platónico” estuvieron la amante de un noble, una joven sirvienta, una mujer del espectáculo y la joven hija de un comerciante – quizás queriendo replicar la vida de sus padres-.

Ahora, si bien es cierto que la mayoría de sus pensamientos hacia las mujeres estuvieron llenas de prejuicios, como lo muestran sus escritos al respecto,¹⁰ ¿se podría negar categóricamente que sus malas experiencias fueron fruto solamente de su agrio y sombrío carácter, es decir, que solo vio lo malo y que, por el contrario, la mujer, todas las mujeres son criaturas sublimes, inteligentes y que lo atribuido a los hombres, como mendaces, estériles morales e intelectuales no aplica a las féminas? ¿Qué nos ha mostrado la historia? ¿Sería la mujer, el ser humano en femenino, tan diferente del hombre, el ser humano en masculino?

Desde que Schopenhauer murió, muchas cosas han cambiado, pero se sigue mostrando que su intuición inicial sigue vigente: pocos son los seres humanos, hombres o mujeres, capaces de compasión, altruismo, obras elevadas en los más variados campos, y ahora, a partir de la liberación femenina, la historia nos ha demostrado que las diferencias de género también son irrelevantes, puesto que ahora con más derechos y más libertad, las mujeres no somos tan diferentes de los hombres, para bien y para mal: científicas, estadistas, artistas, profesoras, doctoras, médicas, ingenieras, taxistas, combieras, policías, sicarias, narcas, “cocineras”, traficantes de drogas, golpeadoras de esposos e hijos, irresponsables abandonadoras de familia, desamoradas de los hijos... igual que muchos hombres, solo que antes no habían

¹⁰ Para ampliar en su concepción discriminatoria de la mujer véanse los capítulos 42, “La vida de la especie”, 43, “La herencia de las cualidades”, 44, “Metafísica del amor sexual” y 45, “De la afirmación de la voluntad de vivir” en *MVR II*.

tenido tanta oportunidad para demostrarlo. Esto es, lo dicho por el maestro de Danzig se aplica para el género humano en general, tanto en lo bueno como en lo malo, y los hechos de lo demuestran: La descripción schopenhaueriana del género humano sigue vigente.

De manera brillante, Giovanni Papini reflejó la “igualación” de los géneros en un pasaje de su *Libro negro*. En “El congreso de los panclastas”, Papini pone en boca de un excelente orador destructor de prejuicios el siguiente razonamiento:

según nuestra doctrina es un insulto para la libertad del hombre toda limitación, por pequeña que sea, hecha a los instintos más naturales y a los deseos más comunes de nuestra especie. Y bien sabéis cuáles son los deseos fundamentales del hombre: apropiarse de lo que le sirve, aun cuando pertenezca a otro, el deseo de quitar la vida a los que amenazan nuestros intereses y nuestros gustos; el de poseer a todas las mujeres que nos agraden, ya sean vírgenes o esposas. Ésos son los instintos secretos y profundos de todos los hombres, de todos, de cualquier raza y condición que sean, incluso son los deseos de los que crean y aplican las leyes, sin exceptuar a los jueces, a los carceleros y a los verdugos.

¡Y todavía estamos sometidos a códigos que prohíben y castigan el robo, la rapiña, el homicidio, el adulterio y el estupro; o sea, precisamente los actos que constituyen el verdadero fondo de nuestra naturaleza, los actos que con más gusto realizarían los hombres! Por tanto, ¿no es la ley la más desvergonzada violación de las libertades humanas? Los valientes que se rebelan contra esas imposiciones arbitrarias son señalados a fuego con el nombre de malhechores y se les castiga atrozmente con la prisión o la muerte.

.....
He sentido un ¡viva! Por los anarquistas, y no puedo ocultar mi estupor por tanta ingenuidad. Frente a nosotros, los Panclastas, los anarquistas no son más que vulgarísimos reaccionarios. Estos impávidos cultores del compromiso sueñan con una sociedad idílica, fundada sobre la fraternidad y el amor. Lo mismo que para los tiranos de todos los tiempos, también para ellos el robo y el asesinato son crímenes. Imaginan, en su ceguera e insensatez, que la supresión de la propiedad privada y la creación de grupos obreros autónomos pueden transformar los caracteres esenciales y constantes de la naturaleza humana. El ser humano, aun después de la muerte de todos los reyes y de todos los presidentes, continuará siendo lo que hemos dicho: un animal de presa y de lujuria. Siempre será verdadera la máxima del filósofo inglés: *Homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre, y la definición del filósofo francés: *L'homme n'est qu'un gorille librique et feroce*, el hombre no es más que un gorila lúbrico y feroz. (...) Únicamente nosotros, los Destruidores Universales consecuentes, podemos llegar a ser los libertadores de la humanidad; sólo nosotros proclamaremos los verdaderos Derechos del Hombre (...) los concretos y efectivos Derechos del Hombre, del hombre integral y sincero: el derecho a robar, a matar y a violentar.”

.....
-¡Me parece que el compañero Cerdial no ha insistido suficientemente acerca de la libertad de nosotras, las mujeres! (...) Ha defendido el derecho de los hombres poseer a todas las mujeres que les agraden, pero ni una palabra sobre el derecho de las mujeres a hacerse poseer por todos los hombres que ellas deseen. (...) Mas, para nosotras, las mujeres, esa libertad es mucho más difícil y peligrosa. (...)

Esta condición de inferioridad debe llegar a su término, y si triunfamos, terminará. Junto con los Derechos del Hombre, proclamados claramente por el amigo Cerdial, nosotros exigimos una Declaración de los Derechos de la Mujer. Y también estos derechos son tres: el derecho al libre abrazo, el derecho a la infidelidad cotidiana, el derecho al aborto.¹¹

¹¹ Papini, loc. cit., pp. 137-139.

Para concluir este anexo, señalamos que estas son algunas especulaciones que podemos elaborar, pues, a fin de cuentas, la verdad se la llevó a la tumba, pese a lo cual no podemos dejar de suponer que su “odio” no era total, pero que su carácter no le hizo especialmente propicio para llevarse bien con sus congéneres, en general, y no solo con las mujeres, pero lo cierto es que tuvo sus grandes amores entre ellas.