Globethics Repository



¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí? [How Schopenhauer realizes the will as the thing itselft?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Baquedano Jer,Sandra
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-05 18:14:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/227928

Revista de Filosofía
Volumen 67, (2011) 109 - 121

¿CÓMO LOGRA SCHOPENHAUER TOMAR CONCIENCIA DE LA VOLUNTAD EN CUANTO COSA EN SÍ?*

Sandra Baquedano Jer
Universidad de Chile
sandra.baquedano@uchile.cl

Resumen

En este artículo sondearemos los modos de conciencia de un sujeto que intenta desencadenarse de la voluptuosidad y del dolor, dado que la conciencia que posibilita el descubrimiento de la voluntad en cuanto *cosa en sí* es fruto del éxtasis de su negación. Testimonios personales del filósofo aunados con referentes platónicos y kantianos entre la conciencia empírica y la mejor, ayudarán a esclarecer el desencadenamiento de la metafísica de la voluntad.

Palabras clave: Schopenhauer, voluntad de vivir, conciencia empírica, conciencia mejor, autoconciencia.

Abstract

In this article we shall delve into the conscience moods in a subject who intends to unchain from voluptuosness and pain, inasmuch as the conscience that makes it possible the discovery of will as the thing in itself is the fruit of its negation ecstasy. Personal testimonies of the philosopher together with Platonic and Kantian referents between the empirical conscience and the better conscience will help to elucidate the unleashing of will metaphysics.

Key words: Schopenhauer, will to live, empirical conscience, better conscience, self conscience.

1. Afección previa al desencadenamiento de la conciencia mejor

"Ay, voluptuosidad, ay, infierno, Ay, sentidos, ay, amor/ Que no pueden tener satisfacción/ Desde la altura del cielo me arrastraste y me arrojaste/ Sobre el polvo de esta tierra/ Allí estoy encadenado" (Schopenhauer 1985, Tomo I. p. 1).

* Este artículo es fruto del Proyecto Fondecyt N° 11100009.

Tras la muerte del padre, por un presunto suicidio que nunca fue esclarecido, y la partida de la madre con su hija Adele a Weimar en 1806, el joven Schopenhauer se queda solo en una pensión de Hamburgo para realizar sus aprendizajes de comercio[1]. Safranski se refiere a aquella época como un tiempo donde el filósofo vivía sin "vigilancia familiar" (2001, p. 99). Esta expresión es adecuada en la medida en que hace referencia al "libertinaje" (2001, p. 99) a que se entregó en aquel período. De esta época datan precisamente estos primeros versos originales. Si bien el libertinaje de aquel tiempo puede ser un concreto indicio de las razones por las cuales Schopenhauer comienza sus versos utilizando la palabra voluptuosidad *(Wollust)*, lo decisivo no se desprende de este hecho, sino del que ya aparezca la voluptuosidad situada junto a la palabra infierno. Voluptuosidad implica siempre un querer. El deseo nace de la necesidad de satisfacer una carencia, pero ¿qué carencia? En aquel tiempo, –que él mismo recuerda haber estado "siempre melancólico"– (1971, p. 131) la voluptuosidad es vivenciada a partir de un tormento. Para salir de tal estado se requería hacer un esfuerzo. Toda aspiración conlleva el esfuerzo de tender a satisfacer un placer para lograr aplacar una carencia. Sin embargo, ya en una de sus cartas, de noviembre de 1806, Schopenhauer le escribía a su madre que en el fondo nada en la vida era digno de esfuerzo serio. "Todo se diluye en la corriente del tiempo. Los minutos, los incontables átomos de pequeñeces en los que se descompone cualquier afán, son los gusanos que roen y destruyen todo acto de grandeza y de valentía. La bestia terrible de lo cotidiano ejerce su constante presión sobre lo que desea elevarse, hundiéndolo y destruyéndolo. No hay nada serio en la vida, pues lo que polvo es, carece de valor. ¿Qué son entonces esas pasiones eternas ante tanta miseria?" (1987, pp. 34-35). La experiencia de la vida como un afán inútil –que se infiere de esta carta– no debe ser entendida como un lamento que proviene de un determinado temperamento o temple de ánimo producto de alguna circunstancia específica. El surgimiento infinito de ilusorias metas en el transcurso del tiempo antes de que se tenga conciencia de su utilidad o valor, y el afán permanente que los hombres depositan en ellas a lo largo de la historia, sin hallar jamás una satisfacción final, encontrará en esta cosmovisión una explicación razonable. Sucede que simplemente *queremos* primero nuestras supuestas metas y luego nos convencemos de que son buenas y dignas de esfuerzo, buscando de esta manera cualquier medio para concretarlas. El deseo sexual para Schopenhauer es el más claro ejemplo de ello. Todo amor que no sea compasión, es decir, que no implique una forma de renuncia, será considerado más tarde por el filósofo lisa y llanamente voluptuosidad, querer ciego o voluntad de vivir, puesto que está destinado a servir a la voluntad mediante la conservación de la especie.

Cuando el joven filósofo exclama "Ay, sentidos, ay, amor", se refiere a un amor que no puede ser comprendido correctamente si no se considera que junto a esta

[1] Sobre las dificultades que a la madre le provoca el tener que vivir junto a Schopenhauer, consúltese además: *Ein Lebensbild in Briefen zusammengestellt*. En particular la carta que data del 13 Dic. 1807, en el Tomo II, "Philosophischer Pessimismus", pp. 36-37. Sobre la compleja relación que el joven Schopenhauer tiene con su madre, cfr. Tomo I, "I Familie Schopenhauer".

exclamación añade: "que no pueden tener satisfacción", lo cual deja de manifiesto que no está refiriéndose al amor puro o la compasión que desde joven pregona (1985, Tomo I, pp. 310-311), ni por consiguiente al amor que implica una renuncia, puesto que está lamentando la ausencia de una satisfacción. Él mismo confesará mucho más tarde de aquella época: "yo estaba muy dispuesto a esto– tendrían que haberme solo querido" (1971, p. 239)[2].

La seriedad animal del placer sin amor hace de la inclinación sexual algo más que un absurdo, si se considera que para el filósofo nada en la vida parecía digno de esfuerzo serio, en la medida en que "la bestia terrible de lo cotidiano ejerce su constante presión sobre lo que desea elevarse, hundiéndolo y destruyéndolo". Esto deja de manifiesto la contradicción que experimentaba, puesto que la satisfacción del placer implicaba inevitablemente el esfuerzo que conlleva aplacar una carencia. De ahí el absurdo de sentirse obligado de todas maneras a afanarse, puesto que el querer (en todo el espectro de las metas y los conflictos existentes tras las relaciones humanas) se transformaba en dolor si no conseguía ser satisfecho; señal de ello es que la palabra "voluptuosidad" aparezca ya junto al infierno, designando este último metafóricamente el dolor. Schopenhauer estaba como encadenado, como preso de una necesidad ineludible. El lamento que se infiere de la exclamación remite a esta forma de dolor. Esto permite comprender a su vez por qué alude al infierno antes de referirse al cielo, lo cual se explica por el simple hecho de que para Schopenhauer el dolor es lo único de naturaleza positiva. Naturalmente esto no quiere decir que el dolor tenga en sí "cualidades positivas", en el sentido de algo "agradable", de algo "bueno", sino que *es* positivo en la medida en que *es* lo único que se deja sentir de un modo inmediato[3]. Esta acepción concuerda con su explícita alusión no solamente al "cielo", sino más bien ante todo a su "altura", utilizando esta expresión no para enfatizar, enaltecer la sublimidad de éste, sino para acentuar que fue desde "aquella altura" donde no solo fue arrastrado, sino también arrojado. A pesar de este lamento, es importante señalar que aquí no se niega la instancia de un cielo. No obstante, en este caso, lo cierto es que el dolor es lo único que se encuentra en relación con éste, al haber sido arrastrado y arrojado. El ser arrastrado lleva implícito cierta pasividad, pero no la pasividad del que está a salvo contemplando el mundo sin intervenir ni sentirse afectado por él. Como gustará citar a Lucrecio: "Es grato, cuando los vientos agitan la superficie del inmenso mar/ Contemplar desde la enorme Tierra el trabajo de los demás/ No porque

2 Cfr. Schopenhauer 1987, Tomo I: "V Frauen um Schopenhauer".

3 En este argumento se fundará la negativa del bienestar y la felicidad, que tiene su antítesis en la naturaleza positiva del sufrimiento. La felicidad no existe por sí misma, ya que sobreviene siempre como supresión del dolor, apartando este estado originario en la efímera ausencia de una necesidad (1986, Tomo I, p. 498). Schopenhauer no entiende que se explique el mal como algo negativo, puesto que es lo positivo lo que se deja sentir por sí mismo. "Todo cuanto se opone, obstruye o estorba a la voluntad, y por tanto todo lo desagradable y doloroso, es al punto inmediata e inequívocamente sentido por nosotros" (1986, Tomo V, p. 343). Schopenhauer pensaba en Leibniz (cfr. Leibniz 1985, § 8, p. 153).

sea un placer ver el tormento de otro/ Sino porque es grato sentir de qué males estás tú mismo libre" (1986, Tomo I, p. 439). En este caso se refiere a la pasividad del sentirse inevitablemente forzado, expulsado, arrastrado por el deseo de la voluntad. Lo que finalmente conlleva al arrojamiento desde una "altura tal" que solo se padece la caída. Allí sobre el polvo de esta tierra que "nada vale", ahí exclama: "estoy encadenado".

A continuación sondearemos los modos de conciencia en un sujeto que intenta desencadenarse de la voluptuosidad y, por consiguiente, del dolor, en cuanto la conciencia que posibilita el descubrimiento de la voluntad como la cosa en sí es fruto del éxtasis de su negación.

2. Carácter ilusorio de la conciencia empírica y su relación con la dialéctica trascendental kantiana

En 1812, Schopenhauer no ha identificado la cosa en sí kantiana con el nombre de voluntad. Sin embargo, el pensador está en camino a hacerlo al contrastar la conciencia mejor con la empírica y definir esta última del mismo modo como lo hizo Kant, a saber, como la conciencia referida exclusivamente a un mundo fenoménico. El ser se muestra a la conciencia empírica como ser representado, es decir, la conciencia empírica resulta un modo de conocer y de percibir. No obstante, surge una distinción fundamental, que marcará una bifurcación decisiva en el curso que seguirán ambas filosofías. Kant no considera que por el hecho de que estemos inmersos en un mundo fenoménico, nuestra vida y nuestro modo de aprehender la realidad sea un engaño.

> "Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*" (Kant 2003, p. 88). Por el contrario, si se llegase a exigirle al fenómeno una realidad objetiva, es decir, si se considerasen tiempo y espacio como cualidades constitutivas de las cosas en sí, Kant podría haber llegado a la misma conclusión a que llegó Berkeley en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, donde sostiene que: "todos los cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo no existen fuera de una mente; que su *ser* es ser percibido o conocido" (1945, p. 42), reduciéndose, por consiguiente, todo a "mera apariencia" (Kant 2003, p. 89) quimeras o ilusiones.

En 1815, Schopenhauer identifica la problemática "cosa en sí" kantiana con la voluntad que únicamente se experimenta en el propio cuerpo. Al ser nuestra naturaleza subyacente pura voluntad, solo es posible hacernos conscientes de este hecho mediante nuestra identificación con ella. Dejando atrás las distorsiones propias del tiempo, espacio y

causalidad, puede ser reconocida intuitivamente en la naturaleza más propia e íntima. Empero, surgen aquí algunas preguntas: si conocer es conocer por causas, resulta del hecho más evidente que el mismísimo Schopenhauer estaba imposibilitado de conocer la voluntad (ella remite precisamente a ese *grundlos*). ¿Cómo entonces puede identificar, determinar, caracterizar la cosa en sí? Más aún: ¿cómo puede él llegar a llamarla "voluntad"? ¿O será más bien que nos está hablando sobre *otro* conocimiento? Si existen dos formas de conocimiento, ¿a partir de cuál nos habla? Schopenhauer sostiene únicamente que tuvo conciencia de la voluntad y por esta razón solamente pide tener conciencia de ella, pero entonces: ¿de qué experiencia o vivencia tuvo que valerse para luego tener conciencia de la voluntad? ¿O será que únicamente nos está hablando de *otra* conciencia que, a su vez, puede exigir *otro* conocimiento? Aunar tales interrogantes propicia un vestigio esclarecedor de lo que resulta ser la conciencia mejor (*besseres Bewusstsein*), la cual, al ser un estado de superación interior, remite en su plenitud al calificativo vivencial *mejor*.

Kant distingue en la dialéctica trascendental tres tipos de ilusión. La primera es de origen lógico, que surge debido a la aplicación incorrecta de las leyes del pensar, siendo evitable. La segunda es de carácter empírico, la cual se produce cuando el juicio se deja seducir por la imaginación y es inevitable. La tercera y última es la ilusión trascendental, que acontece cuando se toman por objetivos principios subjetivos de la razón pura, siendo ésta también inevitable. Ahora bien, el potencial de este último inevitable constituye el eslabón que enlaza de un modo esencial la temprana filosofía de Schopenhauer con la de Kant, para luego, a partir de dicha unidad, entender una diferencia fundamental. Sostiene Kant: "Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección" (2003, p. 300).

Esta tendencia natural a hacer un uso objetivo de principios subjetivos debe ser vista bajo la lectura de la crítica que pretende Kant. Él resulta enfático al señalar que: "Mucho menos se debe tomar el *fenómeno* y la *ilusión* como idénticos" (2003, p. 297). Sin embargo, esta tendencia a intercambiar de manera ilícita el plano subjetivo por el objetivo, lo que quiere decir nada menos que los principios últimos de la razón, Dios e inmortalidad son objetivados de manera capciosa, logra ser resuelta por Kant en el plano práctico. Ahí los postulados últimos que se analizan en la *Crítica de la razón pura* son ahora subsumidos bajo el postulado supremo de la libertad. Esto significa que los principios que no pueden hacerse valer como objetivos (por más que haya una inclinación natural a efectuarlo, haciendo un uso indebido de las categorías, intentando ir más allá, es decir, transgrediendo los límites de su uso correcto) logran, sin embargo, aquí proyectarse con seguridad en el plano práctico. Para Kant, la libertad resulta ser la piedra angular que le permite al ser humano abrirse paso a la trascendencia (1993, p. 8). En otras palabras, en la libertad se juega que el sujeto pueda en el mundo encaminarse hacia dicha trascendencia. De este modo, Kant subordina el plano del ser, al del deber. El

plano del deber no obedece a la estricta causalidad que impera en el mundo fenoménico, pues nos eleva por sobre él.

De lo expuesto hasta aquí podemos colegir cómo todo el sistema de Kant logra su síntesis última en el plano ético, el cual se caracteriza por considerar al ser humano como un fin en sí mismo. Quizás nunca antes se había dado tanta relevancia a la ética como en Kant, en el sentido de que en ella se encuentra el fundamento último del ser humano. De este modo, el hombre, al entrar en el reino de los fines se somete no por algún móvil de tipo utilitarista, sino por mor del puro deber. Así, el imperativo categórico impulsa al hombre a ser subsumido al bien en cuanto tal. Esta apertura en el mundo, es decir, de poder romper esa necesidad natural es lo que sitúa al ser humano en un plano especial y privilegiado (Safranski 2002, p. 166).

Hemos visto que Kant enfatiza en la *Crítica de la razón pura* que el mundo fenoménico no debe ser entendido como una mera apariencia en el sentido de la quimera y el engaño. La cosa en sí no puede ser conocida sino solo pensada; es un puro *intelligibilis*; su existencia exige la presencia de algo que solo puede ser su apariencia o su fenómeno. No obstante, el hecho de que el conocimiento pertenezca al mundo fenoménico de la experiencia nos permite en este caso reconocer, que ambos conforman el único mundo real existente. De esta manera, la ciencia puede coherente y legítimamente aspirar solo a alcanzar resultados y explicaciones dentro de dicho mundo. Schopenhauer comparte esta última conclusión epistemológica, mas no sus consecuencias ni su valor ontológico. Esto ocurre porque antes de haber identificado la voluntad como la cosa en sí kantiana, se vale del sistema kantiano, rebajando todo el mundo fenoménico a un mundo meramente engañoso, con lo cual inconscientemente le atribuye un carácter negativo a la cosa en sí. La ciencia, garante ilustre del principio de razón suficiente, posee como contenido de estudio los fenómenos y sus relaciones entre sí, versando tales explicaciones solo en descripciones de ese nivel. A raíz de ello, la esencia de tales fenómenos y, por consiguiente, el principio mismo de razón suficiente mediante el cual se explican dichos fenómenos en el sujeto, permanece velada para este modo científico de conocer.

3. El carácter dicotómico de la conciencia en un sujeto que sufre

Al no ser aún identificada en 1812 la cosa en sí con el nombre de "voluntad", no puede calificarse la conciencia empírica como "representación" de la "voluntad" (ni menos tematizarse la posibilidad de su negación). De este hecho se desprende que al no ser ni la apariencia ni el fenómeno de la voluntad, sea esa misma ansiedad micro y macrocósmica de oscura determinación aquello que Schopenhauer vivencia en la conciencia empírica. Es la voluntad la que deja sentir su omnipotencia y se realiza a través del tiempo, el espacio y la causalidad. A raíz de ello, la conciencia empírica constituye ese todo que solo puede ser amainado por la conciencia mejor (Schopenhauer 1985, Tomo I, p. 47). De esta forma, el filósofo nos presenta la conciencia mejor como un modo de conciencia que es capaz de liberarse de la voluntad y superar así el sesgo de la razón

suficiente. En una primera instancia, a esto remite lo *mejor* de la conciencia mejor, la cual ofrece un fugaz consuelo metafísico, que no es posible obtener en la conciencia empírica, en cuanto ésta se halla inmersa en el engaño y en la falsedad de la vida (1985, Tomo I, p. 110). Schopenhauer sondea en tal sumisión la perfección fatal de la ceguera epistemológica en la que está preso y encadenado el conocimiento. Por consiguiente, si bien la conciencia empírica es una fórmula enteramente kantiana, Schopenhauer intenta remover la limitación trascendental de la facultad perceptiva y cognoscitiva kantiana a través de la conciencia mejor, la cual es una especie de éxtasis, una vivencia diáfana de lucidez y quietud perfectas, una captación metafísica, una euforia del ojo, al que de tanta visibilidad le desaparecen los objetos del mundo fenoménico. La conciencia mejor es como un destello intenso de nada vivencial (1985, Tomo I, p. 27).

La dicotomía de la conciencia surge de una gnoseología sobre sus límites, por consiguiente, si no quiere traicionar sus mismos orígenes, debe señalar al menos un camino hacia uno de ambos polos. Esta apertura es posible en la conducta de un sujeto que sufre, puesto que el camino a la conciencia mejor únicamente puede llegar a ser abierto cuando los caminos gnoseológicos hacia la esencialidad han sido cerrados en la conciencia empírica (1985, Tomo I, p. 111). El optimismo en torno a la razón –en cuanto legisladora universal– al descubrir sus límites, le exige al sujeto que su conciencia busque superar esta limitación mediante la apertura hacia otro ámbito, a saber: un camino a la trascendencia distinto de la facultad racional cognitiva-intelectual. Este nuevo puente hacia una conciencia mejor –bosquejada tempranamente por Schopenhauer– comprende todas las cualidades características de su pesimismo romántico, es decir, una conciencia que se identifica más con el sentimiento que con el conocimiento intelectivo y pone de manifiesto ante todo no solo la conciencia que rige al mundo empírico o al conocimiento abstracto, sino más bien el fondo irracional de todo ello. Específicamente, el sentimiento de dolor es *conditio sine qua non* de la compasión, la cual es considerada por Schopenhauer como el único móvil moral. La reacción ante este dolor se manifiesta en un comienzo mediante una negación anónima de la voluntad de vivir cuya prolongación y ahondamiento es denominado más tarde por Schopenhauer lisa y llanamente: el camino de la negación de la voluntad de vivir. Esto significa que tácitamente la conciencia mejor presupone la negación de la voluntad de vivir sin que él haya aún encontrado ni utilizado el término. "El filósofo cabal presenta teoréticamente a la conciencia mejor de un modo puro, separándola exacta y completamente de la empírica. El santo viene a hacer eso mismo en la praxis" (1985, Tomo I, p. 149). Esta búsqueda representa tanto al santo como las figuras emblemáticas de *El mundo como voluntad y representación*. Entre ellos el genio es el único que no correrá con la misma suerte metafísica, puesto que a consuelo de la temporalidad tendrá que volver a insertarse en el mundo temporal, pero ahora con los ojos del artista, soportando la tragedia del *esse* invariable, con el consuelo del "como si" de la negación. Que el arte sea presentado a consuelo de la temporalidad se debe a que para Schopenhauer el tiempo no es solo donde se produce toda intuición, sino también todo pensamiento, incluidas las nociones abstractas. No obstante, lo decisivo aquí es que en el tiempo se da la sucesión y, por lo tanto, todo cambio. La incesante y eterna renovación, el desarrollo y el desenlace, la ganancia y la pérdida son lo propio del tiempo y eso es lo que Schopenhauer experimenta en la conciencia empírica.

3.1 Referentes platónicos de la conciencia mejor

Malter sostiene que la duplicidad de la conciencia *(Bewusstseinsverdoppelung)* no debe solo ser entendida como una disociación de la conciencia *(Spaltung des Bewusstseins),* sino como dos modos que tiene la conciencia de conducirse a sí misma en un sujeto que sufre (Malter 1988, p. 5-6). Sin embargo, considera en su formalidad la dicotomía entre ambos modos de conciencia a partir de la conocida división del mundo que se establece con Platón. Pese a que el antogonismo que subyace tras la conciencia empírica y la mejor encuentra su referente formal en el esquema de la duplicidad existente entre la facultad sensible e inteligible de la conciencia humana, Schopenhauer establece tempranamente una distinción entre la realidad y esencialidad de las ideas (1985, Tomo I, pp. 86-87). Realidad significa: conciencia empírica, sensible e inteligente, lo que en este caso se traduce en apariencia y sueño. El *qué* de las cosas, es decir, su esencia, las ideas, lo que en definitivas *son*, no puede ser alcanzado en la realidad que está inmersa en la conciencia empírica y que *es* en definitiva ilusión y engaño. En relación con esto existe en Schopenhauer una gran diferencia con respecto a Platón, la cual consiste en que las ideas –que pueden ser alcanzadas por la conciencia mejor– no yacen más en el plano racional de la realidad.

La conciencia mejor no es conciencia de algo. No es un pensamiento que tienda a un objeto para captarlo, aprehenderlo o realizarlo: "En este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la conciencia mejor me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto" (1985, Tomo I, p. 42). En Platón y Sócrates fueron diferenciados con mayor intensidad el campo irracional del racional. Sin embargo, en Schopenhauer se da un vuelco en la relevancia ontológica de la idea, la cual deja de cumplir el rol central de principio soberano y más profundo del ser, para ser sustituido por *otro* conocimiento (1985, Tomo I, p. 200).

3.1.2 Referentes kantianos de la conciencia mejor

En consideración con los modos de conciencia expuestos, la filosofía kantiana fue más decisiva que la de Platón en dos aspectos. El primero guarda relación con el carácter de superación interior propio de la conciencia mejor y, por consiguiente, propio de la diferencia fundamental entre ambas conciencias. Este rasgo esencial Schopenhauer reconoció tomarlo de la filosofía kantiana: "la filosofía kantiana enseña que el fin del mundo no debe buscarse fuera, sino dentro de nosotros mismos" (1985, Tomo I, p. 165). La conciencia mejor es un estado de superación interior que necesariamente implica abandonar la realidad de la conciencia empírica en vista de alcanzar las ideas que se encuentran en el ámbito de lo esencial: "la conciencia mejor no conoce la distinción entre sujeto y objeto. No está en ninguno de los dos extremos (está por sobre ambos polos), puesto que tampoco la idea platónica es un objeto. Sin embargo, su manifestación, el genio, se encuentra en el segundo. Su otra expresión, la santidad, consiste en que al contemplar la idea del mundo ya *no la quiere*" (1985, Tomo I, p. 151). El segundo aspecto se refiere al hecho de que la filosofía de Schopenhauer surge –al igual que en Kant– de una reflexión sobre los límites de la razón. Por esta razón,

Schopenhauer utiliza en su formalidad la platónica división ontológica entre el mundo sensible y el inteligible –conciencia empírica versus mejor– pero distanciándose de Platón en su proceder epistemológico, puesto que, al igual que Kant, reduce el campo del conocimiento al plano de los fenómenos, es decir, al plano de la conciencia empírica, por lo que accede a la conciencia mejor no como Platón accedía al mundo de las ideas a través de la razón, sino a través de *otro* conocimiento, es decir, mediante el arte.

4. Desencadenamiento vivencial de la voluntad de vivir

> "Como individuos, como personas, o para la conciencia empírica, estamos sumidos en el tiempo, en la finitud y en la muerte. Todo lo que forma parte de este mundo acaba y muere. (…) El sabio conoce su vida a través de lo que otro inicialmente en la muerte, es decir, él sabe que la vida completa es muerte. *Media vita sumus in morte.* El necio es como el esclavo de las galeras que duerme y sueña. El sabio es quien despierta, ve sus cadenas y oye el cencerreo de ellas. ¿Cómo puede utilizar esa vigilia para liberarse?" (1985, Tomo I, p. 129).

Lo sorprendente de este testimonio es que el mismo Schopenhauer, que unos años antes exclamara "Ay, voluptuosidad, ay, infierno (...) desde la altura del cielo me arrojaste y ahí estoy encadenado", ahora se vale de su temprana terminología filosófica para denominar conciencia empírica *(empirisches Bewusstsein)* a la condición propia del encadenado. El mismo que exclamó estar encadenado, padeciendo el haber sido arrastrado y arrojado, es el que ahora, a partir de dicha experiencia personal, se cuestiona si el condenado a galeras puede utilizar la vigilia en vista de desencadenarse, del querer y del dolor. Voluptuosidad e infierno, dolor y querer –que a partir de lo que fue su propia vivencia personal– lo llevan a referirse al sabio como aquel hombre que no solo despierta y se vuelve consciente de sus ataduras, sino que además está en su vigilia el poder plantearse la posibilidad de escapar de dicha esclavitud. Sin embargo, solo plantea la posibilidad: ¿cómo entonces es que puede utilizar esa vigilia para liberarse? ¿Por qué no dice explícitamente "conciencia mejor", si es que ya conoce el término? La vigilia, en este caso, no sería tal si es que no fuera iluminada por la conciencia mejor, reino de la luz, cuyo halo metafísico alumbra a la conciencia empírica y le permite plantearse la posibilidad de liberarse, de abandonar las galeras. No debemos olvidar que la conciencia mejor no tiene un fundamento real, si lo tuviera sería lisa y llanamente conciencia empírica. Si la luz que ilumina no es real, entonces la vigilia resultaría ser otra forma de ilusión o sueño. En este caso entonces, el "necio", como denomina Schopenhauer al hombre que sueña dormido, sería "necio" no porque sueña, sino porque está dormido. Si la conciencia mejor es lisa y llanamente esta vigilia, ¿cómo es que logra utilizarla, para desencadenarse de las cadenas del dolor y del querer? Al ser presentada la esclavitud como aquella conciencia empírica que padece el tormento del querer y el dolor, entonces únicamente es posible la liberación de tal estado abandonándola a través de la conciencia mejor. "En el instante en que la conciencia se entrega a la pasión y está llena de ella, la conciencia mejor permanece latente; se precisa de un

poderoso esfuerzo para invertir la dirección y para que, en vez de esa pasión torturante, indigente y desesperada (el reino de la noche), sea la actividad de las elevadas fuerzas del espíritu, el reino de la luz, lo que llene la conciencia" (1985, Tomo I, pp. 53-54). La conciencia mejor es para el joven Schopenhauer el reino de la luz, un halo que reúne anónima y fugazmente, todas las futuras formas de negación de la voluntad de vivir, en una sustracción inmediata y pasajera del deseo y del dolor. No obstante, a través de este propio querer –que aparece constituyendo la esencia más íntima de cada uno y de sí– es como Schopenhauer reconoce que la voluntad es precisamente la cosa en sí. Descubrimiento con el cual se inicia la abstracción consecutiva del camino de su negación: "nuestro *querer* es, en verdad, la única ocasión que tenemos para comprender a la vez desde su interior cualquier hecho que se manifieste exteriormente; es, pues, la única cosa que nos es *inmediatamente* conocida y que no nos es dada como todo lo demás, solo en la representación. Es, pues, el único datum valedero que puede iluminar todas las cosas" (1986, Tomo II, pp. 253-254). Hemos señalado que un conocimiento propiamente tal del sujeto es imposible, por lo que resultaría un sinsentido hablar del conocimiento que nos proporciona la autoconciencia. Que del sujeto cognoscente no podamos tener propiamente tal un conocimiento se debe a que el sujeto en tanto que es cognoscente, es a su vez la condición del conocimiento, del darse de los objetos, y en esto se agota su capacidad en cuanto tal:

> "Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra 'Yo' incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros solo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, solo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es dada *inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ′ εξοχην" (1986, Tomo III, p. 171)[4].

Es en aquella dimensión inexplicable, donde el sujeto vivencia el desdoblamiento, y por consiguiente, aquello que conoce –que de él aparece como lo conocido– como objeto, no es su condición de cognoscente, sino de volente, es decir, su voluntad. "Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *queriendo*" (1986, Tomo III, p. 171). ¿Qué interioridad es ésta, la que permite reconocer el querer como lo esencial de cada uno? Sería un sinsentido, bajo esta cosmovisión, pretender comprender intelectualmente el descubrimiento de la voluntad como la cosa en sí, por tratarse de una unidad que se sitúa precisamente más allá del fenómeno.

Al recordar ahora la existencia de cuatro clases de objetos para un sujeto, a saber: las intuiciones empíricas, los conceptos, las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y los motivos, se ha de enfatizar estos últimos, por traducirse precisamente en

[4] Cfr. Schopenhauer 1986, Tomo II, p. 628.

deseos. El principio de razón suficiente que les concierne es la motivación, es decir, la causalidad vista por dentro. Los deseos, dados en la ley de la motivación, poseen su correspondiente objeto conocido. Estos deseos tienen lugar solo en el sentido interior del sujeto cognoscente. No es lo mismo una imagen de un objeto, que un deseo o sentimiento. En la primera existe una distinción entre el sujeto que tiene esa imagen y el contenido de ésta, pero en el deseo o sentimiento hay una identificación inmediata del sujeto con el objeto.

La conciencia mejor es la vivencia de la retracción de toda vivencia en cuanto voluntad, deseo o dolor. La negación de la voluntad de vivir es el resultado teórico de dicha vivencia (estado de ausencia de la voluntad). Sin embargo, fue precisamente la voluntad aquello que le permitió posteriormente a Schopenhauer darse cuenta de que la antecedía el deseo de querer alcanzar dicha vivencia, reconociéndose él de un modo esencial en dicho querer, en cuanto se da cuenta de que *es* en esencia esa ansiedad cósmica de oscura determinación. Lo sorprenderte no es tan solo que la conciencia mejor –como una dimensión vivencial de la nada– termine siendo posible mediante un acto libre de voluntad, sino el modo cómo Schopenhauer reconoce en ese acto que él *es* ese deseo. Esto último es lo que también ocurre con la negación de la voluntad de vivir como una dimensión ontológica de la nada. En la vivencia de la conciencia mejor y en su correspondiente abstracción –mediante la negación de la voluntad de vivir– Schopenhauer no desdobla el yo de su contenido, por lo que finalmente se identifica de un modo esencial con él: "Al emerger cualquier acto volitivo desde las profundidades de nuestro interior se verifica en la conciencia un tránsito, enteramente originario e inmediato, de la cosa en sí (que mora fuera del tiempo) hacia el fenómeno. Por eso me veo autorizado a decir que la esencia íntima de toda cosa es voluntad o, lo que viene a ser lo mismo, que la voluntad es la cosa en sí" (1985, Tomo II, p. 36).

El filósofo aplica esto a la naturaleza entera. Al mostrársenos nuestro cuerpo como un conjunto de impulsos cuya esencia es voluntad, deduce por analogía que esto sucede en toda la naturaleza, es decir, en las fuerzas de atracción, repulsión, renovación, etc. Todas éstas son manifestaciones fenoménicas de la voluntad. Lo que ocurre en nuestro cuerpo lo hace extensible al cosmos entero: "Cada uno de nosotros es el conjunto del mundo, el microcosmos, cuyos dos aspectos están contenidos por completo en cada individuo. Y aquello que él reconoce como su esencia, agota también la del mundo entero, el macrocosmos, que al igual que todo individuo, es fundamentalmente voluntad y representación, y nada más" *(*1986, Tomo I, p. 238*)*. Aquí nos encontramos ante un aspecto esencial que es el rol del querer en la interioridad, propio de la conciencia mejor y luego de la autoconciencia: "Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, y es incluso el que por su inmediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, que son muy mediatos" (1986, Tomo III, p. 172). Esta interioridad permite comprender un cambio esencial, puesto que el joven Arthur Schopenhauer intentaba en un comienzo huir, escapar, liberarse de las cadenas del querer propias de la voluntad mediante la conciencia mejor, pero luego, cuando se abstrae de dicho dolor, reconoce finalmente gracias a dicha lejanía, que hay un querer y un dolor, una parte volente afectiva

sentimental que determina dicha vivencia (cfr. 1986, Tomo II, pp. 255-260). Utilizo la palabra *vivencia* antes que *experiencia*, para enfatizar que los dolores que residen en primer lugar en la imaginación realista, en los sueños sin esperanzas o en las fantasías, cuyo contenido no tiene necesariamente constatación empírica en el mundo como representación (piénsese, por ejemplo, casos extremos de ello como lo son los delirios de persecución), su padecimiento suele intensificar agudamente aquellos dolores que sí tienen constatación empírica o fáctica; es decir, cuyo contenido se puede constatar, tras razones suficientes.

Saliendo de su anonimato, hemos dimensionado cómo la voluntad aparece ahí constituyendo la esencia del ser humano. El en sí verdadero del micro y macrocosmos es vivenciado y asimilado como querer, considerando que un conocimiento de la cosa en sí no es perfectamente adecuado, en la medida en que está ligado a las formas de la representación. En otras palabras: es una unidad metafísica y, por consiguiente, su vivencia es –en terminología schopenhaueriana– trascendente, vale decir, no descansa en la conciencia empírica ni puede ser comprendida tras razones suficientes en el mundo de la representación.

Referencias bibliográficas

1. Obras de Schopenhauer

(1971) *Gespräche*. Stuttgart: Frommann.

(1985) *Der handschriftliche Nachlaß*, "Frühe Manuskripte" (1804-1818). Tomo I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

(1985) *Der handschriftliche Nachlaß*. "Berliner Manuskripte" (1818-1830). Tomo III. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

(1986) *Die Welt als Wille und Vorstellung I.* Sämtliche Werke. Tomo I. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

(1986) *Die Welt als Wille und Vorstellung II.* Sämtliche Werke. Tomo II. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

(1986) *Kleinere Schriften.* Sämtliche Werke. Tomo III. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

(1986) *Parerga und Paralipomena 1.* Sämtliche Werke. Tomo IV. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

(1986) *Parerga und Paralipomena 2.* Sämtliche Werke. Tomo V. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

(1987) *Ein Lebensbild in Briefen zusammengestellt 1*. Frankfurt am Main: Insel.

(1987) *Ein Lebensbild in Briefen zusammengestellt 2*. Frankfurt am Main: Insel.

2. Bibliografía secundaria

Berkeley, George (1945), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Trad. Risieri Frondizi. Buenos Aires: Losada.

Kant, Immanuel (1993), *Crítica de la razón práctica.* Trad. José Rovira. Buenos Aires: Losada.

_____ (2003), *Crítica de la razón pura.* Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.

Leibniz, G. W. (1985), *Philosophische Schriften. Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels.* Tomo II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesselschaft.

Malter, Rudolf (1988), *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesselschaft.

Safranski, Rüdiger (2002), *El mal o el drama de la libertad (MDL)*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.

_____ (2001), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.* Trad. José Planells Puchades. Madrid: Alianza.