

**LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER COMO MEDICINA PARA EL HOMBRE
MODERNO**

FREDDY FRANCISCO ORTIZ QUEZADA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

2013

**LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER COMO MEDICINA PARA EL HOMBRE
MODERNO**

FREDDY FRANCISCO ORTIZ QUEZADA

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de magister
en filosofía**

Línea fenomenología y hermenéutica

Director:

JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO

Doctor en filosofía – Universidad Autónoma de Madrid

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

2013

Dedicatoria

Dedico este trabajo a eso que no puedo determinar, que supera incluso lo metafísico y que ha despertado todos mis instintos investigativos. Eso a lo que quisiera llamar divino, maternal o celeste y que se ha manifestado a través del amor y de la confianza férrea y desinteresada de mi esposa Nasly, también en la candidez y el constante aliento inspirador, casi divino, de mi hijo Andrés Camilo, ese aliento que no necesita palabras y que, en una sonrisa o simplemente con su presencia, descubre mensajes divinos de algún porvenir. Eso que impulsa las búsquedas místicas de mi hermano Santiago y que ha hecho evidente, cada vez con más fuerza, nuestra conexión. Eso que se expresa a través del apoyo constante y firme de mi madre Mariela y de mi padre Francisco, en su inquebrantable amor y en sus manos siempre abiertas y dispuestas a venir en mi ayuda. Este trabajo no es más que una respuesta a eso que me une con la corriente de la vida y es la vida misma, que me cuestiona impulsándome a ir cada vez más profundo y que me ha bendecido a través de cada uno de los integrantes de mi familia.

Agradecimientos

Agradezco al profesor Jorge Francisco Maldonado por ayudarme a mejorar mi escritura, por su paciencia y por apoyo constante. A los calificadores de mi tesis: la profesora Judith Nieto y el profesor Fernando Cardona, por su imparcialidad, por sus valiosas consideraciones y por atender cuidadosamente a los errores que pude cometer. Cada una de sus observaciones se ha convertido en señal del sendero que conduce mi camino a través de la investigación.

Gracias, sin duda, a mi familia por su constante y desinteresado apoyo, por darme la fuerza suficiente para continuar el trabajo cuando en los tiempos difíciles y por confiar siempre en mi potencial y en esa fuerza interior que pude conocer cuando las cosas se tornaban casi imposibles.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. AUTOCONOCIMIENTO DE LA VOLUNTAD Y VIDA SALUDABLE	15
1.1. EL MUNDO: VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN. PROPEDÉUTICA PARA DESARROLLAR UNA TEORÍA MÉDICA.....	15
1.2. DE LA SEMILLA A LOS FRUTOS DEL AUTOCONOCIMIENTO: REFLEXIONES EN TORNO AL IDEAL DE HOMBRE SALUDABLE.....	47
1.2.1 Consideración previa	47
1.2.2 El brotar de la semilla: nacimiento del sujeto y el mundo para el conocimiento.....	48
1.2.3 El hombre como posibilidad de liberación de la servidumbre	54
1.2.4 El arte, el genio y las ideas de la voluntad. Aproximaciones al hombre saludable.....	63
1.2.5 Florecimiento de la voluntad. Paseando las tierras de la salud	83
1.2.6 La música como máximo florecer de la voluntad	113
1.2.7 Los frutos: la voluntad se refleja a sí misma. Realización del ideal saludable.....	123

2. ENFERMEDAD Y SANACIÓN: REFLEXIONES EN TORNO AL MALESTAR MODERNO Y LA TERAPIA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA.....	140
2.1 MALESTAR Y ENFERMEDAD	140
2.1.1 Sobre la enfermedad.....	140
2.1.2 El error fundamental. Patogénesis de la enfermedad	149
2.1.3 Guerra metafísica y el momentáneo triunfo de la forma sobre la esencia	164
2.1.4 Razón instrumental: el error se convierte en un cáncer del espíritu.....	170
2.2 MEDICINA Y TERAPIA	194
2.2.1 Filosofía como medicina, la propuesta de Maya	194
2.2.2 Tratando el error	198
2.2.3 Medicina para la razón.....	203
2.2.4 Terapias de la sensibilidad y reconocimiento de sí mismo	213
2.2.5 Sufrimiento como medicina esencial.....	229
3. CONCLUSIONES.....	242
BIBLIOGRAFÍA	244

Título: La filosofía de Schopenhauer como medicina para el hombre moderno*.

Autor: Freddy Francisco Ortiz Quezada**.

Palabras clave: Schopenhauer, enfermedad, terapia, ser humano, modernidad, genialidad, ética.

El presente escrito tiene como objeto encontrar en la filosofía de Schopenhauer una terapia medicinal que responda y dé alivio a las patologías propias de la humanidad moderna. Para responder a este propósito, la investigación inicia analizando la estructura básica y el entramado metafísico que caracterizan el pensamiento de este filósofo, sobre todo, resaltando la importancia que la genialidad y la abnegación tienen dentro de este pensamiento. Seguidamente, el trabajo se centra en la caracterización de la enfermedad moderna, confrontando la filosofía de Schopenhauer con las postulaciones del existencialismo y la teoría crítica, en torno a fenómenos propios de la modernidad, como el sinsentido, la pérdida de los horizontes, la cosificación y la mecanización del ser humano moderno. Finalmente, teniendo a la vista el contraste entre el pensamiento del filósofo de Danzig y la caracterización de la enfermedad, la investigación alcanza su propósito final que se concentra en el desarrollo de la medicina, donde la filosofía, más que entregar sólo el diagnóstico, dispone las maneras de tratar y recuperar al hombre que, confundido y engeguado por la luz artificial de la técnica moderna, puede encontrar alivio al redescubrir en su interior las fuerzas geniales y éticas que yacen en su propia naturaleza, encontrando, a la vez, el carácter propio como vínculo fundamental que lo une con la esencia misma del mundo y de su propio ser, y que entrega el sentido de su ser y del mundo en su totalidad.

Title: Schopenhauer's philosophy how medicine for the modern human*

* Proyecto de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Maestría en Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano.

Author: Freddy Francisco Ortiz Quezada ** .

Key words: Schopenhauer, disease, therapy, human being, modernity, genius, ethics.

This written is an intended to find medical therapy and relief to the pathologies of modern humanity in the philosophy of Schopenhauer. To serve this purpose, research begins by analyzing the basic structure and the metaphysical framework that characterizes the thinking of the philosopher, above all, highlighting the importance of the genius and abnegation in Schopenhauer's thought. Then, the paper focuses on the characterization of the modern disease, confronting Schopenhauer's philosophy with the existentialism and critical theory, about phenomena of modernity, as the nonsense, the loss of horizons, objectification and mechanization of modern humans. Finally, keeping in view the contrast between the philosopher of Danzig and the characterization of the disease, the investigation reaches its ultimate purpose that focuses on the development of medicine, where philosophy, rather than just delivering the diagnosis, has ways to try and recover the man, confused and blinded by the artificial light of modern technology, he can find relief in him rediscover great and ethical forces that lie in its very nature, finding, while the character as the key link that unites it with the essence of the world and of his own being, and that gives the sense of self and the world at large.

* Thesis.

** Faculty of Human Science. School of Philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado.

INTRODUCCIÓN

La entrada del hombre en la era moderna está marcada por múltiples acontecimientos, tales como, el triunfo de la burguesía sobre las monarquías¹ en el establecimiento de la forma del estado democrático moderno, el triunfo de la física Newtoniana sobre la cualitativa física aristotélica² y con ella el triunfo de la interpretación matemática del mundo, también el rápido desarrollo científico tecnológico, la producción en cadena, el desarrollo de máquinas cada vez más potentes, el imperio del capital sobre el mundo, la masificación de los medios de comunicación, la imagen del mundo como globo³, entre otros.

Todos estos acontecimientos internos o externos han dado lugar a un ser humano diferente a cualquier otro en la historia de la humanidad. Pues nunca el hombre tuvo en sus manos tanto poder sobre la tierra. En nuestro tiempo, por ejemplo, es posible hacer viajes intercontinentales de ida y vuelta en un mismo día, también podemos comunicarnos en tiempo real con personas al otro lado de la tierra, construimos edificios mucho más altos que cualquier árbol en el mundo, volamos sobre el planeta en máquinas que pueden hacer vuelos mucho más veloces que cualquier ave sobre la tierra, podemos viajar fuera del globo terrestre, tenemos la imagen de la galaxia que contiene nuestro planeta y de otras galaxias cercanas. Cada día nos hacemos más cercanos a la posibilidad de los viajes interestelares, a los viajes en el tiempo, a controlar la forma en que nacemos, a desarrollar máquinas cada vez más inteligentes y eficientes, a la conquista de otros planetas para la vida humana y en general a hacer factibles todas las cosas que se nos pasen por la mente.

¹ Nos referimos aquí al tránsito de los estados monárquicos arbitrarios hacia el democrático estado moderno donde prima el conocimiento y el ejercicio del derecho. Tránsito que podemos ver a la luz de la filosofía en los planteamientos de contrato social y de estado como ejercicio del derecho que se desarrollan a través de la filosofía de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx entre otros.

² Cf. Kuhn, Tomas. ¿Qué son las revoluciones científicas? Barcelona: Paidós, 1989.

³ Cf. Sloterdijk, Peter. En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización. Madrid: Silueta, 2007. Pág. 45-51.

En este sentido, en la modernidad las potencias humanas han tomado formas inesperadas llevando al hombre al tope de su potencialidad pero también dejándolo vulnerable a la destrucción que pueden desencadenar sus propias fuerzas. Pues así como podemos enorgullecernos de todas las creaciones antes mencionadas, a la par de ellas también nos hemos convertido en causantes de la crisis medioambiental más grande que hasta ahora haya conocido el hombre, hemos desarrollado armas que pueden acabar no solo con la vida humana sino con toda forma de vida sobre la tierra y, de la misma manera, hemos desatado fuerzas que la naturaleza por si sola difícilmente puede llegar a liberar y las hemos puesto a nuestro servicio, más no hemos podido controlar los daños colaterales que puede causar esta desmedida liberación de las potencias naturales.

De otro lado, el hombre, que bien podría vanagloriarse ahora de haber alcanzado su liberación con este dominio sobre la naturaleza, por el contrario, lo encontramos más encadenado que nunca y totalmente incapaz de comprender qué es lo que ha ganado con toda esta lucha por el dominio y la liberación de la naturaleza. El hombre moderno es sobre todo aquel hombre que no sabe qué es aquello a lo que llaman ser humano, en ocasiones, cuando dedica su tiempo al trabajo y se somete a la estructura y las reglas de la empresa, su conducta se asemeja a la de las máquinas, al punto en que se hace difícil discernir entre lo humano y lo mecánico. Otras veces, lo encontramos totalmente entregado al dominio de sus deseos y sus instintos, embriagado en el licor y las drogas o en el sexo, la ambición, la perversión, la maldad, la ira, etc; lo vemos tan entregado a sus pasiones e instintos más primitivos que difícilmente podríamos advertir alguna diferencia con los animales y las bestias salvajes. En ocasiones lo encontramos tan sumergido en sus pensamientos, en las tensiones de su vida moderna, en la mecánica de la producción, que apenas una tenue sombra de la humanidad se deja ver tras el oscurecido velo de un ser del que lo humano parece ser apenas su forma, de un ser despojado por completo de contenido, que es todo y nada a la vez. En consecuencia, el hombre moderno es sobre todo ceguera y confusión, una búsqueda de libertad sin límite y una ignorancia desmedida del sentido propio. Con el hombre

moderno todas las potencias creativas humanas son liberadas pero el sentido de su liberación se pierde por completo.

Es justamente aquí donde encontramos lo enfermizo de la modernidad, no en el potencial liberado sino en la confusión del sentido, en la incapacidad de saber cuál es el horizonte del ser humano sobre la tierra y, en esta medida, en la incapacidad de ver el potencial humano mismo, su fuerza más propia, el sentido de sus potencias. En la incapacidad de saber hacia dónde dirigirse para alcanzar la libertad y en dónde se encuentra su salvación. El hombre moderno es sobre todo confusión, una carrera constante hacia el éxito, hacia el progreso, hacia el bienestar, hacia todos los ideales puestos en la modernidad, pero sobre todo hacia el sin sentido, porque eso es lo que siempre se descubre tras todos los afanes y las carreras modernas, el éxito como tal jamás será alcanzado porque siempre habrá algo más que alcanzar, hay que seguir corriendo, no hay posibilidad de parar, solo la cercanía de la muerte descubrirá la nihilidad tras todos los valores y las carreras modernas, solo entonces el hombre se hará consciente de la ausencia de sentido que prima en su propio ser.

Esta confusión y ceguera modernas, esta ausencia de sentido acompañada del afán propio del hombre que en realidad no sabe a dónde ir, son los problemas que impulsan desde el fondo toda nuestra investigación a la manera de un dolor profundo del que queremos sanar. En este sentido, este trabajo surge de la necesidad de dar luz en medio de la oscuridad que sobrecoge nuestro tiempo y, sobre todo, de hallar algún tipo de terapia que pueda empezar a tratar este Pathos de la inconsciencia y que, de alguna manera, pueda sacarnos de la caverna que habitamos en la modernidad. Por esta razón hemos acudido a la filosofía de Schopenhauer en tanto que en este filósofo alemán encontramos grandes destellos de luz que pueden iluminar nuestro camino hacia la curación.

En consecuencia, hemos querido iniciar nuestro camino desarrollando la idea misma del hombre saludable, pues consideramos que la confusión moderna nos ha llevado al punto en que es imposible discernir entre lo saludable y lo enfermizo, de hecho la confusión es tan grande que en muchas ocasiones lo enfermizo es

considerado como lo más saludable⁴. Solo en la medida que este trabajo sea lo suficientemente claro y profundo podremos también será posible hablar de terapia y medicina sobre la base del ideal de salud en el hombre.

Después de tener en frente la imagen del hombre saludable, nos entregaremos al análisis de la enfermedad. En este punto trataremos de ver la limitación y la ceguera del hombre moderno, su ausencia de sentido y su incapacidad de ver un horizonte fuera del marco de sus propias producciones técnicas y de la estructura productiva propia de la modernidad. Es importante destacar aquí que nuestra búsqueda no está orientada a la satanización de la modernidad sino, más bien, a ver de qué manera el hombre ha enfermado al hacerse incapaz de encontrar su propio sentido dentro del despliegue científico tecnológico propio de nuestro tiempo. En esta medida, nuestro análisis no se concentrará en la crítica del progreso técnico sino en la transformación de la razón misma que se limita al ejercicio científico tecnológico impulsado por la producción y la concentración del capital.

Finalmente, nuestro camino buscará fundir los dos ejercicios anteriores, esto es: el ideal de salud y la enfermedad moderna, buscando desarrollar a través de la filosofía de Schopenhauer algunas terapias medicinales que respondan a la enfermedad del hombre moderno. En esta última parte hemos querido ser fieles al pensamiento de este filósofo porque en él encontramos concepciones muy profundas sobre el ser humano que pueden llevarnos a integrar la filosofía con la práctica, sobre todo en la medida en que podamos entrar allí donde el hombre moderno normalmente titubea y huye, esto es: en el dominio de la sensibilidad y el sufrimiento. Y en la medida que podamos ingresar allí, se hace importante la comprensión de que el hombre sobre todo es porque siente, y es este sentir el medio más potente para reconstruir su vínculo con el mundo y reencontrar un sentido, no contra la naturaleza sino en armonía con ella, un sentido que le permita redescubrir las potencias de la modernidad al hilo de su propia realización y en armonía con la tierra y el cosmos.

⁴ Un desarrollo de este aspecto puede encontrarse al final del tercer capítulo.

1. AUTOCONOCIMIENTO DE LA VOLUNTAD Y VIDA SALUDABLE

1.1. EL MUNDO: VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN. PROPEDEÚTICA PARA DESARROLLAR UNA TEORÍA MÉDICA

«Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose»

Heráclito

La tesis fundamental de Schopenhauer surge de la profunda comprensión de los descubrimientos filosóficos adelantados por Kant en la *Crítica de la razón pura* y, principalmente, de la comprensión de que el tiempo y el espacio no son conceptos que surjan a posteriori, y que se desarrollen en el ser humano a partir de la experiencia, sino que son formas puras a priori en el entendimiento y, por lo tanto, son posibilidad de toda experiencia.

Así, Kant considera que el tiempo y el espacio no son dados a partir de la experiencia ni se crean, como ingenuamente se había supuesto, en el mundo objetivo. Para Kant el tiempo y el espacio son las formas mediante las cuales el sujeto puede acceder a la realidad objetiva. De esta manera, el fenómeno es susceptible de percepción o intuición justamente porque se hace manifiesto en el espacio y en el tiempo, sin estas dos formas del entendimiento ningún fenómeno es posible, ellas a la vez constituyen la forma del fenómeno y, por lo tanto, todo objeto solo es accesible al conocimiento por medio de esta forma.

En el fenómeno llamo *materia* de él a aquello que corresponde a la sensación, pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llamo la *forma* del fenómeno. Puesto que aquello solo dentro de lo cual las sensaciones se pueden ordenar y pueden ser dispuestas en cierta forma, no puede ser a su vez, ello mismo, sensación, entonces la materia de todo fenómeno nos es dada, ciertamente, solo *a posteriori*, pero la forma de todos ellos debe estar presta *a priori* en la mente, y por eso debe poder ser considerada de toda sensación⁵.

Para Kant es evidente que la forma del fenómeno está constituida por el tiempo y el espacio en tanto que propiedades espirituales anteriores a toda experiencia. No hay objetos sin espacio, sólo en él los objetos son posibles, pues sólo a través del espacio como sentido externo podemos tener la experiencia de percibir objetos como fuera de nosotros; más tampoco sería posible ser conscientes de objeto alguno de no ser porque a través del tiempo podemos ponerlos en relación con nosotros mismos, o en relación con nuestro estado interno, por eso sabemos cuando un objeto ha sido captado por primera vez o, por el contrario, ya había sido percibido en el pasado. Así, los objetos percibidos en el espacio (sentido externo) son ordenados en el tiempo (sentido interno) y, de la misma manera, pueden ser reconocidos como conocidos o desconocidos para nosotros, pues lo que intuimos exteriormente es ordenado en relaciones temporales en nuestro interior.

Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros, y a éstos todos [nos los representamos] en el espacio. En éste es determinada, o determinable, la forma de ellos, su tamaño, y la relación [que guardan] entre sí. El sentido interno, por medio del cual la mente se intuye a sí misma o [intuye] su estado interno, no da, por cierto, ninguna intuición del alma misma como objeto; pero es, sin embargo, una forma determinada, sólo en la cual es posible la intuición del estado interno de ella; de mo-

⁵ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007. Pág. 88.

do que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo⁶.

En este sentido, al profundizar un poco más en estas formas encontramos que el espacio se presenta como el sentido externo mediante el cual es posible la percepción o intuición de cualquier objeto, por esta razón podemos afirmar que, en el espacio nos son dados los objetos de afuera y, por lo tanto, es a partir de esta forma pura del espíritu que podemos afirmar también que tenemos algo en frente de nosotros o en general que hay objetos. En otras palabras, sin espacio no hay mundo objetivo pues

El espacio no es nada más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa. Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones de esos objetos, se puede entender cómo la forma de todos los fenómenos puede estar dada en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales, y por tanto, *a priori*; y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, principios de las relaciones de ellos⁷.

De otro lado, se presenta el tiempo como forma pura complementaria al espacio. El tiempo se muestra como el sentido interno, a través del cual se ordenan las formas que han sido dadas en el espacio; por lo tanto, si el espacio es el sentido mediante el cual podemos acceder a las formas que se presentan ante nosotros, el tiempo se muestra ciego, pues al tiempo no le es dada la percepción de ningún objeto externo y, como sentido interno, ha de ser el encargado de ordenar las formas ya sea, en su simultaneidad o en su sucesión, de acuerdo a la manera en que se presentan a él. En consecuencia, el tiempo no puede ser *a posteriori* ya que es

⁶Ibíd. , p. 90.

⁷Ibíd. , p. 95.

imposible que algo dado en la experiencia se ordene por sí mismo en ella, sólo a partir del sujeto podría hacerse tal operación, ya que, de no ser así, todos los objetos dados en el espacio aparecerían al sujeto como nuevos cada vez. Un sujeto sin sentido interno no podría percibir otra cosa que un espacio estático que se muestra como un cuadro detenido del cuadro a cuadro de la cinta fílmica y, pese a que el cuadro a cuadro está rodando, no habría más conciencia que la que se tiene del cuadro presente, en este sentido, este cuadro, sin la consciencia del anterior ni de la sucesión en general, sería la consecuencia de un espacio sin tiempo. Así, “El tiempo no es un concepto empírico que haya sido extraído de alguna experiencia. Pues ni la simultaneidad ni la sucesión se presentarían en la percepción, si no estuviera *a priori*, en el fundamento, la representación del tiempo. Sólo si se la presupone se puede representar que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (sucesivamente)”⁸.

En consecuencia, tenemos que afirmar que el tiempo, tal y como se presenta en esta argumentación, no sólo es el sentido mediante el cual los objetos pueden ser intuidos ya sea unos con otros o unos después de otros, sino que, al igual que el espacio, el tiempo es posibilidad misma del fenómeno, puesto que, no es posible captar un objeto si no es por la conciencia de que antes ha habido algo diferente, los objetos son, justamente porque pueden ser, ya sea unos al lado de otros (al mismo tiempo) o unos después de otros (sucesivamente o en tiempos diferentes), por lo tanto, es imposible la intuición de un objeto sin tiempo, el tiempo es absolutamente necesario para adquirir conciencia de los objetos y, por ende, es posibilidad *a priori* de los objetos mismos. Además, el tiempo, como sentido interno, da cuenta precisamente de la posibilidad que tiene el sujeto de ponerse en relación con los objetos del espacio y de su propia consciencia de estos objetos, así que, sin tiempo es imposible la existencia de objeto alguno.

De hecho, las relaciones en el tiempo se establecen justamente de la conciencia interna de que dichos objetos se presentan por primera vez o vuelven a presentarse a la consciencia, como también de la relación que con otros objetos puede es-

⁸ *Ibid.* , p. 99.

tablecerse a través de este mismo sentido en su conocimiento o reconocimiento. Solamente en la conciencia de estas relaciones es donde el sentido interno se pone a la base determinando las relaciones temporales de acuerdo a la aparición de los objetos, solo entonces, los objetos que se perciben en el espacio cobran sentido, ya que

El tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento de todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede suprimir el tiempo mismo, aunque muy bien se puede sacar del tiempo los fenómenos. Por consiguiente, el tiempo está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad efectiva de los fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero él mismo (como la condición universal de la posibilidad de ellos) no puede ser suprimido⁹.

Ahora bien, como afirmamos al principio, Schopenhauer tomará como punto de partida la filosofía Kantiana y, en consecuencia, afirmará, no solo que las formas del fenómeno se encuentran de antemano en el sujeto sino, además, que el mundo solo existe como representación del sujeto, de hecho, para iniciar el primer libro de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, hará la siguiente afirmación: “«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente”¹⁰, complementándola así: “Si alguna verdad a priori puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad”¹¹.

En consecuencia, para Schopenhauer no sólo será evidente que el tiempo y el espacio son a priori a todo fenómeno, sino que además, considerará, dando un paso adelante a la filosofía Kantiana, que el mundo mismo es una representación del sujeto que lo conoce y, por lo tanto, no hay nada en sí en el mundo objetivo ya

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2007. Pág. 51.

¹¹ *Ibíd.*

que éste sólo es, en tanto que se presenta para un sujeto que lo representa, sólo es como representación. Para comprender esta posición será necesario volver sobre el tiempo y el espacio, pero esta vez desde la consideración del mismo Schopenhauer.

En este sentido, Schopenhauer considera que el mundo como representación es regido por la causalidad y ésta sólo es posible como encuentro y fusión de tiempo y espacio, de esta fusión aparece la materia como expresión de la causalidad. En consecuencia, no sólo se afirma que el tiempo y el espacio son a priori, sino que, además, los objetos del fenómeno se dan por la causalidad, que no es otra cosa que el encuentro y la fusión del tiempo y el espacio. En este sentido, el tiempo y el espacio se mostraran en primera instancia de la siguiente manera:

Quien haya conocido la forma del principio de razón que se manifiesta en el tiempo puro como tal y en la que se basa toda numeración y cálculo, habrá conocido con ello toda la esencia del tiempo [...] la sucesión constituye toda la esencia del tiempo. -Quien además haya conocido el principio de razón tal y como rige en el espacio intuido en forma pura, ha agotado con ello toda la esencia del espacio; pues este no es en su totalidad más que la posibilidad de las determinaciones recíprocas de sus partes a la que se denomina *situación* [...] quien haya conocido aquella forma del principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda la esencia de la materia¹².

Siguiendo la argumentación de Schopenhauer, es fácil reconocer que sus afirmaciones sobre la realidad del mundo objetivo terminan negando la posibilidad de que éste tenga realidad por sí mismo, en cambio, afirman que todo el substrato de sentido de éste recae en el sujeto. En este sentido y atendiendo a la cita anterior, vemos que el tiempo y el espacio son, como Kant afirmaba, formas puras a priori

¹² Ibíd. , p. 56.

(en el sujeto) de todo fenómeno y, además encontramos que, la materia misma de los fenómenos no es otra cosa que la fusión o el encuentro entre tiempo y espacio, siendo la manifestación de la unión de las formas puras a priori. En consecuencia, lo que hallamos en este argumento es que todos los elementos de la realidad objetiva están en el sujeto y no encontramos nada realmente propio del objeto, toda realidad objetiva termina reducida a tiempo, espacio y unión de los mismos, esto es: causalidad. Pues, al hilo esta argumentación, tenemos que considerar con respecto a la materia que

En efecto, su ser es su obrar: ningún otro ser de la misma se puede ni siquiera pensar. Solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo [...] Aquello sobre lo que actúa es a su vez materia: toda su existencia y esencia consiste, pues, en la alteración regular que una de sus partes produce en otra, así que es totalmente relativa y conforme a una relación válida solo dentro de sus límites, o sea, exactamente igual que el tiempo y el espacio¹³.

Hasta aquí, empieza a hacerse cada vez más evidente que para Schopenhauer no solamente el tiempo y el espacio se encuentran *a priori* en el sujeto, sino que también los objetos que se presentan en el tiempo y el espacio no son otra cosa que la materia o el contenido de estas formas y, como tal, solamente tienen realidad como representaciones para el sujeto. Por lo que todo lo que se presenta al sujeto depende de la ley de causalidad que no sólo es tiempo o sólo espacio sino más bien el producto de ambos pues,

Lo que se determina con la ley de la causalidad no es, pues, la sucesión de los estados en el mero tiempo, sino esa sucesión en referencia a un determinado espacio; ni tampoco la existencia de los estados en un determinado lugar, sino en ese lugar dentro de un determinado tiempo. Así que el cambio [...] se refiere siempre a una determinada parte del espacio y a una determinada parte del tiempo *a la vez* y en unión. En

¹³ *Ibíd.* , p. 56.

consecuencia, la causalidad une el espacio con el tiempo. Pero hemos descubierto que toda la esencia de la materia consiste en actuar, o sea, en la causalidad: por consiguiente, también en ella el espacio y el tiempo han de estar unidos¹⁴.

En la medida en que se consolida la relación tiempo, espacio y causalidad también empezamos a vislumbrar dentro de sus cualidades, en primer lugar, que su ser es su actuar y, en segundo lugar, que en su ser se funde la contradicción de dos elementos antagónicos. En consecuencia, la realidad objetiva puede verse como un flujo constante de tiempo y espacio fundidos, en donde el tiempo se presenta como lo que deviene perpetuamente, lo que nunca es, pues siempre cambia y, por lo tanto, como el amo del devenir y del cambio perpetuo; mientras que, de otro lado, encontramos al espacio, siempre estático, siempre siendo y queriendo quedarse para siempre, buscando su perpetuidad, y manteniéndose como lo que siempre es y nunca cambia. Más, ninguno de los dos cumplen con el legado de su esencia, ambos están condenados a vivir fundidos el uno con el otro, en la materia, bajo el imperio de la causalidad, pues de otra forma sería imposible toda realidad objetiva.

En el mero espacio el mundo sería fijo e inmóvil: no habría ninguna sucesión, ningún cambio, ninguna acción: más junto con la acción se suprime la representación de la materia. En el mero tiempo, a su vez, todo sería pasajero: no habría ninguna permanencia, ninguna yuxtaposición, y por lo tanto ninguna simultaneidad ni duración: así que tampoco habría ninguna materia¹⁵.

Así pues, toda realidad es posible justamente porque tiempo y espacio se encuentran fundidos uno en el otro pese a su total contradicción, ningún objeto intuido es posible sólo en el tiempo o sólo en el espacio, todo objeto solo es en la causalidad que es la fusión de estos dos antagónicos y ésta, a su vez, es en la medida en que

¹⁴ Ibíd. , p. 58.

¹⁵ Ibíd.

estos dos se encuentran fundidos uno en el otro, por lo tanto la esencia de la causalidad es el tiempo y el espacio, siendo esta relación, a la vez, la posibilidad a priori de que algún objeto pueda ser pues,

Al tener su esencia en la unión del tiempo y el espacio, la materia lleva el sello de ambos. Su origen espacial se documenta en parte por la forma, de la que es inseparable, pero en especial [...] por su permanencia (sustancia), cuya certeza *a priori* se deriva en su totalidad de la del espacio: su origen temporal lo revela en la cualidad (accidente), sin la cual nunca se manifiesta, y que en sentido estricto es [...] cambio (un concepto temporal)¹⁶.

Llegados a este punto, es evidente que el mundo objetivo no es en sí, pues tanto las formas de su aparición (espacio y tiempo) como su contenido¹⁷ mismo (materia) son solo para el sujeto que se representa el mundo. Más ninguno de estos elementos sería posible de no ser por la existencia del entendimiento como correlato subjetivo de la causalidad, él es el responsable de la posibilidad de aparición del mundo material y, por lo tanto, fuera del entendimiento no es posible ningún mundo, ya que, solamente a partir de él es posible representarse la materia y la causalidad, pues solo en él tienen sentido, así, “El correlato subjetivo de la materia o la causalidad, pues ambas son lo mismo, lo constituye el *entendimiento*, que no es nada más que eso. Conocer la causalidad es su única función, su única fuerza [...] A la inversa, toda causalidad, o sea, toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento”¹⁸.

Consideramos importante hacer un pequeño paréntesis para considerar que todo el análisis sobre el tiempo, el espacio y la causalidad atiende al mundo que puede ser intuido a través del entendimiento, el mismo mundo que compartimos con

¹⁶ *Ibíd.* , p. 59.

¹⁷ Es importante entender que lo que analizamos aquí se reduce al mundo objetivo o mundo como representación, en este sentido, lo que concierne al contenido de las representaciones aparecerá más adelante, con mayor claridad, cuando analicemos a la voluntad como esencia del mundo.

¹⁸ *Ibíd.*

nuestros “hermanos irracionales”¹⁹, los animales. Pues, es importante comprender, a través de la filosofía de Schopenhauer, que el mundo como representación surge con el mundo animal²⁰ así como la capacidad de entender (representar) el mundo de manera causal, mientras que, lo que aparece con el hombre, realmente es el mundo para la razón o la forma abstracta del mundo a través de los conceptos²¹. Por lo que el entendimiento no es una capacidad puramente humana sino que, por el contrario, es algo que compartimos con los animales.

Justamente aquí, encontramos una de las piezas más importantes en el entretreji-do del sistema que explicamos aquí, con el entendimiento descubierto y su función puesta a la luz, somos catapultados hacia el centro y origen de todo conocimiento del mundo, así como somos provocados a desenredar el entramado de relaciones que se da justo allí donde el conocimiento surge por primera vez. Con el entendimiento como correlato del mundo objetivo se hace mucho más claro el porqué es imposible un mundo objetivo en sí pues, desde este punto de vista, lo máximo que podemos afirmar es que solo hay mundo objetivo en tanto que haya sujeto que se lo pueda representar a través del entendimiento.

En consecuencia, el mundo solo es como representación para el sujeto y, por lo tanto, no existe objeto sin sujeto, puesto que todo mundo objetivo es solamente por su correlato subjetivo y, en este sentido, sólo hay mundo objetivo para un entendimiento que pueda representárselo. Más, en la medida en que entendemos que el entendimiento es el correlato subjetivo del mundo objetivo y, a la vez, su posibilidad de existencia, nos acercamos cada vez más al sujeto, pues es evidente que el entendimiento surge para el sujeto.

En este sentido, es importante tener en cuenta que, como antes afirmamos, tanto el hombre como el animal tienen mundo objetivo a través del entendimiento y, por ende, es con el animal que aparece el sujeto en el mundo, más ni el animal ni el

¹⁹ Ibíd. , p. 85.

²⁰ Un desarrollo ampliado de este problema puede encontrarse al principio del segundo capítulo.

²¹ También hemos ampliado este problema a partir del segundo acápite del segundo capítulo.

hombre son el sujeto. En consecuencia, el sujeto no tiene naturaleza objetiva, ni se puede identificar con objeto alguno, ni siquiera con el propio cuerpo, ya que, “Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el sujeto. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento”²².

Así, encontramos a un sujeto que conoce pero que no es conocido y que, en tanto que conoce, es el soporte mismo del mundo puesto que es la posibilidad de existencia del mundo: en él el mundo se representa y, en tanto que puede ser representado, existe. También es importante resaltar que cada ser cognoscente se reconoce como sujeto y se descubre a sí mismo como tal en tanto que conoce el mundo. No obstante, de ninguna manera el sujeto es objeto a la vez, su hogar se encuentra fuera de las formas del mundo objetivo, su característica fundamental es conocer y solamente es en tanto que conoce, no le es permitido nunca ser objeto y, por lo tanto, no podrá ser conocido nunca como objeto, ya que, jamás se presenta como un objeto de conocimiento. En consecuencia, podemos afirmar que, para Schopenhauer, el sujeto representa lo libre y en lo libre habita el conocimiento, el sujeto como aquello que conoce, no es encadenado nunca por las formas del conocimiento mismo, por el contrario, su ser radica sólo en el conocer, nada lo ata, pues su libertad es total, ya que conoce allá donde se conoce, esto es: en lo libre. Así, “el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien está ya supuesto por ellas: así que no le conviene ni la pluralidad ni su opuesto, la unidad. No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce”²³. En este sentido, cabe mencionar que gran parte del giro de nuestra investigación en el tercer capítulo (sobre la enfermedad) se basa en la imposibilidad del hombre moderno de com-

²² *Ibíd.*, p. 53.

²³ *Ibíd.*

prender la libertad esencial del sujeto y en la progresiva construcción de cadenas y prisiones que lo atan a una realidad que es pura ilusión y enmascaramiento.

Ahora bien, volviendo al hilo de nuestra argumentación tenemos que afirmar que, aunque el sujeto sea el que conoce y el entendimiento el correlato de la materia que permite conocer el mundo objetivo, ninguno de los dos, por si mismos, hacen posible conocimiento alguno, ni mundo alguno, pues ambos son inmateriales y no tienen posibilidad de conectarse, por su propia cuenta, con el mundo objetivo, de hecho, el sujeto es siempre sujeto de conocimiento, nunca objeto conocido y, al encontrarse más allá del mundo objetivo se encuentra liberado de él y, por ende, del tiempo, el espacio y la causalidad. Justamente por esto, el cuerpo como objeto inmediato surge como el elemento mediador entre el sujeto y el mundo objetivo y, en consecuencia, como posibilidad del mundo como representación.

Ahora bien, para esclarecer aun más esta relación, es necesario afirmar también que el sujeto no es igual al yo, pues el yo se encuentra determinado objetivamente y puede ser identificado por medio de un objeto, su cuerpo. En cambio, el sujeto al encontrarse liberado por completo del mundo objetivo y no encontrarse determinado por este de ninguna, no asume tampoco la forma del yo. No obstante, no puede tampoco conectarse directamente con el mundo objetivo y, por ello, requiere siempre de la mediación del cuerpo, como objeto inmediato, para posibilitar el conocimiento del mundo. En este sentido, el objeto inmediato se presenta para el sujeto como la ventana al mundo objetivo, es, por lo tanto, el primer objeto con el que el sujeto se relaciona y mediante éste se produce la apertura del mundo objetivo en general.

Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos. Como se mostró, todo el ser de la materia consiste en su actuar. Pero efecto y causa existen solo para el entendimiento, que no es más que su correlato subjetivo.

Mas el entendimiento nunca podría llegar a aplicarse si no tuviera nada de lo que partir. Tal punto de partida lo constituye la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo, en virtud de la cual este es objeto inmediato²⁴.

Ahora bien, siguiendo hasta aquí la argumentación tenemos entonces un sujeto liberado de las determinaciones del mundo objetivo (tiempo, espacio y causalidad) cuya función es conocer; un objeto inmediato (su cuerpo) que permite al sujeto conocer el mundo objetivo y, el mundo objetivo, en donde cada objeto, incluido el objeto inmediato, está determinado por el tiempo, el espacio y la causalidad. Así pues, teniendo claridad sobre estos aspectos y habiendo advertido del peligro de la confusión entre el sujeto y el yo, podemos considerar que hemos reunido los elementos suficientes como para tratar de concluir de manera consistente el análisis sobre el problema de la realidad del mundo objetivo, problema que ya hemos venido bosquejando a lo largo de esta argumentación.

El problema de la existencia del mundo objetivo y de su realidad esencial, es la piedra de toque de la filosofía de Schopenhauer y, en este sentido, todo su sistema filosófico reposa en la certeza de que el mundo objetivo por sí mismo no tiene realidad, nada es esencial a él, excepto el hecho de que sea para un sujeto que lo conoce. Ya anteriormente, en esta investigación, hemos afirmado que lo esencial de la materia es su actuar. Dicha afirmación responde a la convicción de que más allá de la materia y la causalidad no hay nada en el mundo objetivo, que los objetos son solo en la medida en que son representados en el entendimiento, por lo tanto, solo son en el sujeto que los conoce.

Lo que surge de esta convicción es un contundente ataque al materialismo y a su proceder sobre el mundo, pues este pretende a toda costa hacer surgir causalmente al sujeto del mundo objetivo, no sólo identificándolo y determinándolo por este, sino, sobre todo, desconociendo la función fundamental del sujeto, así como, su hogar y su ser. Dicho desconocimiento es para nosotros crucial, ya que, como

²⁴ Ibíd. , p. 67.

antes mencionamos, en el tercer capítulo, nuestra investigación atenderá justamente a estos desvíos de la filosofía que se consolidan poco a poco como enfermizos para la humanidad. Así, siguiendo a Schopenhauer tenemos que

El proceder objetivo se lleva a cabo de la forma más consecuente y amplia cuando aparece como verdadero materialismo. Este establece la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como lo que propiamente existe, pasando por alto la relación con el sujeto, aunque solo en ella tiene todo eso su existencia. Además, toma como hilo conductor la ley de la causalidad, por la que pretende avanzar considerándola un orden de las cosas existente por sí mismo, como una *veritas aeterna*; pasando, pues, por alto el entendimiento, que es lo único en y para lo cual existe la causalidad²⁵.

Como podemos ver el camino del materialismo se desvía desde el mismo origen o principio del conocimiento, pues para que sea posible se hace necesario que la materia misma de cuenta de su propia manifestación y aparezca en sí misma ordenada para el sujeto, desde este punto de vista sería necesario que el mundo material tuviera en sí mismo la causalidad y, por lo tanto, apareciera ordenado desde afuera. Ahora bien, si atendemos a este razonamiento tendríamos que afirmar también, que el sujeto no es más que algo accesorio dentro de este sistema ya que el mundo objetivo deviene ordenado y causal desde sí mismo. No obstante, valdría la pena entonces preguntarnos aquí ¿cómo ha de ser el mundo objetivo en la ausencia total de conocimiento y sin un sujeto que pueda representárselo?, obsérvese que el sólo hecho de preguntarnos por este mundo ya nos lleva a hacernos alguna representación del mundo en cuestión y, el hecho de representárnoslo implica que ya es de alguna manera para nosotros, esto es: en nuestra representación como sujetos. Observamos entonces como en esta sencilla pregunta cobra sentido la afirmación Schopenhaueriana de que no hay objeto sin sujeto, justamente porque todo objeto es en tanto que es representado, es en tanto que es para otro, no hay objeto sin sujeto porque todo objeto es en tanto que

²⁵ Ibíd. , p. 75.

existe para el sujeto que se lo representa, en este sentido, cada vez que hablamos de mundo objetivo suponemos un sujeto que lo conoce y, por lo tanto, un sujeto al que dicho objeto le es manifiesto por medio del entendimiento.

Al respecto, y siguiendo las anteriores aclaraciones, vemos en el materialismo un problema fundamental que no puede ser salvado de ninguna forma. Dicho problema tiene que ver justamente con el hecho de confundir la causalidad asumiendo que ésta puede afectar e incluso determinar al sujeto mismo. Pero el sujeto se encuentra en lo libre, no es atado de ninguna manera por el mundo objetivo y, por lo tanto, su hogar está más allá de tiempo, espacio y causalidad. En este sentido, es imposible determinar o afectar de manera causal al sujeto y, mucho menos posible, es el hecho de ponerlo a jugar con las mismas reglas del objeto y el mundo objetivo en general. En esto radica el principal error no solo del materialismo sino también del idealismo dogmático, pues ambos intentaron poner al objeto y el sujeto en una relación de causa y efecto, ya sea, haciendo que el sujeto fuese un producto causal del mundo objetivo o a la inversa tratando de producir causalmente al mundo objetivo del sujeto, es por esto que Schopenhauer advierte que “hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto; porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos”²⁶.

Vemos entonces que para la filosofía de Schopenhauer será muy importante aclarar al máximo las relaciones fundamentales de conocimiento, puesto que, de estas va a depender en últimas el sistema filosófico en general que aquí se desarrolla. En esta medida, debe quedar muy claro el hecho de que el sujeto no puede participar de ninguna relación causal, pues, como hemos resaltado en repetidas ocasiones, el sujeto no es afectado por el mundo objetivo ni puede ser determinado de ninguna manera por éste, el hogar del sujeto está más allá del tiempo, el espacio y la causalidad.

²⁶ Ibíd. , p. 61.

En este sentido, teniendo al sujeto en el fundamento del proceso de conocimiento y despojado de toda determinación objetiva, se descubre con mayor claridad porqué el materialismo ha errado su camino al identificar al objeto inmediato con el sujeto y al establecer una relación de causa y efecto entre objeto y sujeto. Dicho camino erróneo ha sido recorrido también por el realismo y el idealismo pretendiendo, de la misma manera, desarrollar la relación causal entre el objeto y el sujeto y así dar cuenta de la existencia del mundo, pues mientras “El realismo pone el objeto como causa y coloca su efecto en el sujeto. El idealismo de Fichte convierte el objeto en efecto del sujeto. Pero dado que [...] entre sujeto y objeto no puede haber ninguna relación según el principio de razón, tampoco podía nunca demostrarse ni una ni la otra de las dos afirmaciones”²⁷.

Como vemos, este equívoco fundamental está a la base de todas las ciencias que son, sin duda, materialistas poniendo a la deriva la validez total del conocimiento objetivo. Puesto que, en ninguna de las direcciones sea haciendo que el sujeto surja como producto del objeto o al contrario; se puede salvar la realidad del mundo objetivo y su esencia. Si el sujeto es el principio causal mediante el cual todo el mundo objetivo aparece, éste (el mundo) no termina siendo nada más que una creación subjetiva y, por lo tanto, pura ilusión; de otro lado, si es el mundo objetivo el que produce al sujeto, asumiendo que pudiera ser aun conociendo su contradicción, el conocimiento del sujeto siempre terminará siendo parcial, en tanto que, está limitado por el fenómeno, por lo tanto, será imposible, alcanzar el conocimiento de la esencia del mundo o alguna verdad no relativa, pues lo máximo que podría conocerse son las determinaciones del mundo bajo el principio de razón.

De estas contradicciones surge el escepticismo que considerará la imposibilidad del conocimiento del mundo ya que éste solo se nos entrega como fenómeno y jamás como cosa en sí, por lo que incluso la afirmación Kantiana del Noúmeno o cosa en sí del mundo objetivo, se pone en tela de juicio. Por esta razón el escepticismo terminará entonces ganando esta discusión, oponiéndose al realismo y al idealismo, y demostrando la imposibilidad de alcanzar alguna verdad del mundo.

²⁷ Ibíd. , p. 62.

Vemos entonces como frente al idealismo y al realismo “se opone el escepticismo, bajo el mismo falso supuesto de que en la representación solo se tiene el efecto, no la causa, o sea, que no se conoce nunca el *ser* de los objetos sino únicamente su *actuar*”²⁸.

De esta manera, para Schopenhauer el escepticismo no será un problema pues, lo que aquí se afirma acerca de la irrealidad del mundo objetivo²⁹ aparece como evidente en su sistema. En este sentido, Schopenhauer encontrará idénticos en su fundamento tanto el realismo, como el idealismo y el escepticismo, pues, desde su filosofía, el verdadero problema que descansa en estos sistemas tiene que ver con el punto de partida, la confusión entre objeto inmediato y sujeto, y el hecho de asumir que entre objeto y sujeto hay una relación causal. Por lo tanto, la negación del mundo que hace el escepticismo no es otra cosa que la consecuencia lógica de seguir un sistema que en la base es erróneo y, por esta razón, por más de que se esfuerce en encontrar la esencia del mundo por cualquiera de estas vías jamás se la hallará.

A ambos conviene enseñarles, en primer lugar, que objeto y representación son lo mismo; luego, que el ser de los objetos intuidos es precisamente su *actuar*, que en este consiste la realidad de las cosas, y que pretender la existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y un ser de la cosa real distinto de su actuar no tiene sentido y es una contradicción; que, por esa razón, el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en la medida en que es objeto, o sea, representación, ya que fuera de eso no queda en él nada para el conocimiento³⁰.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Es importante aclarar aquí que la única realidad que tiene el mundo objetivo para Schopenhauer es su actuar y, por lo tanto, no hay algo más esencial que pueda sacarse de él. En este sentido, la cosa en sí del mundo objetivo, no pertenece a este mundo si que debe ser descubierta en otro lado, ya que está más allá de él.

³⁰ *Ibíd.*

En consecuencia, para Schopenhauer se hará necesario hallar un punto de partida distinto que salve los errores fundamentales y que permita el desarrollo de un proceso claro de conocimiento. Este punto de partida lo encontramos en la representación. La representación supone en ella al sujeto y al objeto, en tanto que, lo que se representa es siempre un objeto del mundo y quien lo representa es siempre el sujeto más, no puede ser, solo sujeto o solo objeto sino su fusión. Así, “nosotros no hemos partido [...] ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* que contiene y supone ya ambos”³¹.

Con la representación como punto de partida de todo conocimiento del mundo, el análisis del mundo y su conocimiento cambia esencialmente, ya no se trata de saber si primero fue el sujeto o el objeto en el mundo, mucho menos de encontrar la manera en que el uno produjo al otro sino, por el contrario, al entender la representación como el centro de todo conocimiento no hay posibilidad de confundir al sujeto con el objeto. No obstante, al tener la representación como punto de partida del conocimiento también experimentamos una especie de vacío. Este vacío tiene que ver justamente con el hecho de que cuando consideramos a la representación como base de todo conocimiento y posibilidad fundamental del mundo objetivo a la vez el mundo empieza a mostrárenos como un escenario espectral donde todo lo que se presenta tiene la misma realidad de los fantasmas, pareciera como si lo que estuviera frente a nosotros no fuese más que un espejismo multitudinario en el que todos entramos a escena, sin otro fin que el de actuar.

Visto de esta manera, pareciera como si Schopenhauer diera la razón al escéptico, planteando un mundo vacío que no tiene ser en sí mismo y, por lo tanto, que no tiene ninguna finalidad, que es en tanto que se disuelve en sus propias formas, que no tiene ningún objeto ni Telos hacia el cual dirigirse. Más, en este punto, no nos es lícito dar esperanzas sobre un mundo distinto al de la pura representación, ya que Schopenhauer, en vez de animarnos con un calmante que nos devuelva la ilusión sobre un mundo pleno de sentido más allá de la representación, nos aguzará aun más la herida, tratando de que sea tan contundente como para sacarnos

³¹ *Ibíd.* , p. 73.

de una vez por todas de esa vida que no tiene más sentido que en el juego de las ilusiones y que se presenta como el velo de maya donde todas las formas y las impresiones no son más que producto de la ilusión que busca engañar al hombre que, inconsciente de su naturaleza, la confunde con la realidad.

En este sentido, no solo tenemos que afirmar con el escéptico que de este mundo no surge ninguna verdad permanente sino, además, tenemos que decir que su existencia es tan real como la de un sueño e, incluso, que la vida en el mundo no es otra cosa que un sueño, ya que el mundo está hecho de la misma materia de los sueños, nada lo distingue de estos pues aún cuando somos sobrecogidos por el despertar no hay nada que nos pueda asegurar el hecho de que hayamos entrado en algo diferente al sueño³². En este sentido, para Schopenhauer habrá sueños largos y cortos, unos después de otros y unos entre otros³³, la vida se presenta entonces como un largo sueño, un sueño en el que alternan muchos sueños, unos cortos como los nocturnos, otros largos que se interrumpen por algunos cortos y continúan, como nuestra vida de vigilia y otros que se entrecruzan entre sueños, estos últimos son los aportados por nuestra imaginación, aquellos que se dan dentro de la misma vigilia y que nublan nuestra vida diaria coloreándola del color de nuestros pensamientos, de nuestras proyecciones o de nuestros recuerdos, que nos transportan de un sitio a otro sin necesidad de quedarnos dormidos y nos ponen a actuar alternamente como en dimensiones paralelas, no obstante, son sueños, como los cortos o como los largos, como los de noche o como los de día, todos jugados desde la representación, todos sometidos al principio de razón, ninguno más válido que otro, todos insertados en una misma vida, una vida que vista desde la mirada de la representación tiene total afinidad con el sueño,

³² Cf. Descartes, Rene. Obras completas. París: Casa editorial Garnier hermanos 6, Rue Des Sainte-Pères, 6, 1946. Pág. 68.

³³ Un buen ejemplo del entreveramiento de los sueños podemos encontrarlo en el *Libro de sueños* de Borges y sobre todo en *El sueño infinito de Pao Yu*, donde un joven se levanta y se ve acostado en su cama junto unas doncellas, se llama a sí mismo y vuelve a levantarse, repitiendo la escena infinitamente. Cf. Borges, Jorge Luis. Libro de sueños. Madrid: Alianza, 2000. Pág. 17-18.

Aquí, de hecho, se nos plantea muy de cerca la estrecha afinidad entre la vida y el sueño [...] 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». Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y solo el filósofo se esfuerza por despertar [...] La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojearnos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro. [...] Los sueños individuales están separados de la vida real porque no se hallan engranados en la conexión de la experiencia que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar señala esa diferencia; no obstante, aquella conexión de la experiencia pertenece ya a la vida real como forma suya, mientras que el sueño ha de mostrar también una coherencia en sí mismo. Si juzgamos desde un punto de vista externo a ambos, no encontramos en su esencia ninguna diferencia definida y nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño³⁴.

Como advertimos anteriormente, Schopenhauer no se interesa por entregarnos calmantes que permitan mostrarnos el mundo pleno de sentido, por el contrario, el argumento de que la vida es igual a un sueño ha de ser verdaderamente desalentador para aquel que busca la realidad del mundo que se pone frente a sus ojos, ya que, no sólo se muestra ilusorio sino que es pura ilusión, está hecho de la materia de las ilusiones y, como tal, no es más que un sueño. Sin duda, ese tratamiento del mundo y la vida hace parte del legado Hindú que hereda Schopenhauer para su filosofía, en este sentido, el mundo se presenta de la misma manera que el velo de Maya, engañando al hombre por medio de la ilusión de lo que ve en

³⁴ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 65.

frente de él y, en consecuencia, encerrándolo en este espejismo ilusorio para que no pueda contemplar la verdad. “La antigua sabiduría hindú dice: «Es la *Maya*, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente»³⁵.

No obstante, el hecho de que el mundo como representación sea esencia en sí mismo no significa que la vida y la existencia como tal sean vacías. Más bien, por el contrario, lo que implica que el mundo sea sólo su actuar y que esté hecho de la misma materia de los sueños, es que su esencia no se presenta como representación, pues ésta (su esencia) está más allá de él (mundo objetivo) y, siendo su principio y contenido, no se encuentra determinada por éste. De hecho, el mundo como representación no es más que la objetivación de la esencia del mundo o, más bien, la objetivación de aquello que se podido hacer representación en dicha esencia, pues lo que se objetiva en ella es apenas una parte, la gran mayoría de ella (la esencia) no puede ser objetivada de ninguna manera.

Así pues, tenemos entonces un mundo que sólo es en tanto que es representado por el sujeto que se lo representa y que está al mismo nivel de realidad del sueño, este es el mundo como representación, y en él impera el principio de razón. No obstante, como acabamos de advertir, en el mundo como representación no reposa la esencia del mundo, por el contrario, el mundo como representación es sólo la objetivación de una parte de esta esencia. La esencia del mundo tiene que ser buscada más allá de éste, más allá de las formas y del principio de razón, más allá de la representación. Dicha esencia no se encuentra directamente en el mundo de la representación pues su característica fundamental no está dada por las formas y las maneras en que este mundo se presenta, en cambio, podemos encontrarla mucho más cercana a las fuerzas y los sentimientos que nos sobrecogen en el mundo.

³⁵ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 56.

Teniendo en cuenta que hasta ahora no hemos podido encontrarnos con la esencia o cosa en sí del mundo, moviéndonos apenas en su cercanía, pero sin poderla alcanzar, se hace necesario volver sobre el cuerpo, que ya habíamos identificado como objeto inmediato, para poder acceder al conocimiento de lo esencial. En este sentido, el cuerpo vuelve a tener aquí una importancia fundamental en el encuentro con la esencia o fundamento del mundo, ya que, es por medio de él que es posible acceder a aquello que para Schopenhauer será la cosa en sí, en tanto que, principio y fundamento del mundo.

Como antes mostramos, el cuerpo en el mundo como representación se presenta como el objeto inmediato, siendo, de esta manera, el objeto con el que se relaciona directamente el sujeto y por medio del cual conoce el mundo objetivo en general. En consecuencia, el cuerpo como objeto inmediato se coloca como posibilidad para representar el mundo, el mundo es intuitido gracias al objeto inmediato pues sin él, el sujeto se quedaría sin posibilidad de acceder al mundo objetivo. Sin embargo, el cuerpo no solo se presenta como un objeto que se ha de representar, de hecho, esta solo es la manera en la que el cuerpo se manifiesta para el sujeto en el proceso de conocimiento, más, antes de toda representación, el cuerpo se ha de presentar en sus afecciones, en sus fuerzas, en sus deseos y en sus sentimientos. De hecho, esta es la manifestación más inmediata al sujeto, pues el cuerpo es en la medida en que por medio de él el sujeto puede ser afectado por el mundo, en la medida en que el cuerpo permite sentir el mundo. Este ser afectado por su cuerpo, este sentirse en su cuerpo, es sin duda lo más inmediato, lo más directo y, justamente allí, es donde Schopenhauer encuentra la cosa en sí, aquella fuerza primordial que da vida al mundo y que aquí llamamos voluntad. En esta medida, el cuerpo pasa aquí de ser objeto inmediato en el proceso de conocimiento a individuo de la voluntad u objetividad de la voluntad, dado que se convierte en manifestación inmediata de la relación sujeto-voluntad.

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimien-

to, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*. Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo³⁶.

Ahora bien, el hecho de que la voluntad sólo pueda ser conocida por el individuo presenta ya un problema prácticamente insalvable para el conocimiento, dicho problema radica justamente en el hecho de que, si el individuo solamente puede relacionarse con su voluntad como manifestación en su cuerpo y no en los demás cuerpos, podrá también concluir que sólo su cuerpo tiene realidad, ya que es imposible experimentar la voluntad en los demás cuerpos. En consecuencia, todos los demás cuerpos u objetos del mundo podrán ser vistos como meras representaciones, como espectros y, al verlos de esta forma, tendrá que concluirse a favor de la irrealidad del mundo exterior, encontrando solamente un objeto real en el mundo, a saber, su propio cuerpo.

Mas la cuestión de si los objetos conocidos por el individuo como meras representaciones son al igual que su propio cuerpo fenómenos de su voluntad constituye [...] el verdadero sentido de la pregunta acerca de la realidad del mundo externo: su negación es el sentido del *egoísmo teórico*, que justamente así considera meros fantasmas todos los fenómenos excepto su propio individuo, al igual que el *egoísmo práctico* hace exactamente lo mismo en el terreno práctico, a saber: solo considera la propia persona como realmente tal, mientras que todas las demás las ve y trata como simples fantasmas³⁷.

³⁶ Ibíd. , p. 152.

³⁷ Ibíd. , p. 156.

No obstante, pese a la dificultad que representa este egoísmo y a la insalvable muralla que sugieren sus argumentos, Schopenhauer tratará de salvar el conocimiento del mundo sosteniendo una especie de analogía del conocer, mediante la cual el individuo como sujeto cognoscente comprende la doble forma en que se le presenta su cuerpo, esto es, como representación y como voluntad y, pese a saber de antemano que es imposible acceder al conocimiento de la voluntad en los demás objetos del mundo, por analogía supone, o da por sentado, que ellos como él son producto de la misma voluntad y, tanto en ellos como en él, ésta se manifiesta. Esta analogía se extiende al terreno práctico en la sensibilidad del genio³⁸, la compasión del santo³⁹ y la justicia que surge de la comprensión de la voluntad como cosa en sí⁴⁰. De esta manera, Schopenhauer salva este obstáculo, no sin antes tener en cuenta también el hecho de que el cuerpo no puede ser dado simplemente en sí, sino que por el contrario es producto de una fuerza, esto es, de la voluntad, y que se sería ingenuo pensar que la voluntad solamente se da en un único cuerpo, siendo éste el cuerpo del individuo que la piensa, por el contrario, en esta lógica, lo más sano es pensar justamente en que el cuerpo individual no es más que una objetivación más de la voluntad.

En consecuencia, el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel

³⁸ Sobre la sensibilidad del genio artístico puede encontrarse un desarrollo más amplio a partir del cuarto acápite del siguiente capítulo.

³⁹ Sobre el sentimiento de compasión tendremos la oportunidad de volver en los últimos acápite del segundo y el cuarto capítulo.

⁴⁰ Con relación a este sentimiento de justicia puede encontrarse un desarrollo más amplio en el último acápite del capítulo final.

cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*⁴¹.

Llegados a este punto se hace importante tener en cuenta que la principal manera en que se manifiesta la voluntad es como una fuerza; una fuerza, de primera mano incomprendible, que se da de manera inmediata en el cuerpo, de tal forma que, el sujeto de conocimiento la reconoce como tal

Entonces a la esencia interna e incomprendible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella. Mas las cosas no son así: antes bien, al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*⁴².

En este sentido, pese a que en repetidas ocasiones se refiere a la voluntad como una fuerza, la palabra fuerza para Schopenhauer será siempre demasiado reducida, demasiado discreta, demasiado corta y sobre todo demasiado inadecuada para llamar la cosa en sí. Por el contrario, su búsqueda será la de considerar a todas las fuerzas bajo el gobierno de la voluntad ya que, como indica el filósofo: “hasta ahora se ha subsumido el concepto *voluntad* bajo el concepto *fuerza*: yo, en cambio, hago exactamente lo contrario y pretendo considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad”⁴³. Además, y en este mismo sentido, la palabra fuerza, para Schopenhauer, es totalmente inadecuada “pues el concepto *fuerza*, como todos los demás, se funda en último término en el conocimiento intuitivo del mun-

⁴¹ Ibíd. , p. 157.

⁴² Ibíd. , p. 152.

⁴³ Ibíd. , p. 164.

do objetivo, es decir, en el fenómeno o la representación, y de ahí ha sido sacado”⁴⁴.

De esta manera, encontramos que el concepto que debe designar o indicar la cosa en sí o la esencia del mundo es el de voluntad. Siendo más que una fuerza, la voluntad ha de ponerse en el centro del mundo, más allá de este, en su origen, en su principio y en su fin, pues al superar el fenómeno, comprende una extensión mucho mayor que la fuerza que es inteligible a partir del mundo intuitivo y, por lo tanto, se sobrepone como el concepto más fundamental de todo el sistema que aquí se presenta.

el concepto *voluntad* es el único entre todos los posibles que *no* tiene su origen en el fenómeno, *no* en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden. Por lo tanto, si remitimos el concepto de *fuerza* al de *voluntad*, de hecho habremos reducido algo menos conocido a algo infinitamente más conocido, incluso a lo único que nos es conocido de forma realmente inmediata y plena; y nuestro conocimiento se hará mucho mayor. Por el contrario, si, como hasta el presente se ha hecho, subsumimos el concepto de *voluntad* bajo el de *fuerza*, renunciamos al único conocimiento inmediato que poseemos acerca de la esencia del mundo, al hacer que se pierda en un concepto abstraído del fenómeno con el que nunca podemos transcender este⁴⁵.

Ahora bien, habiendo esclarecido la importancia de mantener el concepto voluntad como aquel capaz de comprender en sí a la esencia del mundo. Falta aclarar el porqué se mantiene el concepto Kantiano cosa en sí. En este sentido, hemos de

⁴⁴ Ibíd.

⁴⁵ Ibíd.

considerar que la búsqueda que aquí se mantiene tiene que ver con el sentido fundamental del concepto empleado por Kant, a saber: el encuentro con una cosa tal que ella misma pueda convertirse en punto de partida de todo conocimiento y esencia del mundo en general. Este consecuencia, la voluntad, tal y como aquí se expone, cumple con estas características siendo ella misma la única posibilidad (esencia y fuente) de la existencia del mundo y, a la vez, fuente de todas las objetivaciones que hacen posible un mundo para el conocimiento (mundo como representación).

Esa *cosa en sí* (quisiéramos mantener la expresión Kantiana como fórmula consolidada) que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno y no ella misma, para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto, de algo que de alguna forma estuviera objetivamente dado, y por lo tanto de uno de sus fenómenos: mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre⁴⁶.

Así pues, la cosa en sí ha de ser entonces el origen de todo fenómeno y de toda representación, manifestándose como el interior del mundo desde el que todo es y puede llegar a ser. Al igual que de una semilla germina dando paso al árbol para luego florecer y dejar brotar sus frutos, también la expresión de la voluntad se da como este brotar, como la manifestación de aquella fuerza interna que tiende a su florecer y queriendo mantenerse deja que sus frutos caigan para que las semillas vuelvan a iniciar el ciclo perpetuo de su existencia. De esta manera, nos encontramos entonces con un movimiento de la voluntad que se origina internamente y que tiende a exteriorizarse, que busca su afuera, su exteriorización, su materialización y, en una palabra, su representación, siendo toda ella misma voluntad, desde el centro hasta la exteriorización.

⁴⁶ *Ibíd.* , p. 162.

El concepto *voluntad* es el único entre todos los posibles que *no* tiene su origen en el fenómeno, *no* en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden⁴⁷.

Es de esta manera como llegamos a una comprensión mucho más clara de la voluntad, ella actúa desde el interior y tiende a exteriorizarse, sin dejar de ser nunca el interior como cosa en sí. Nosotros tenemos contacto con ella justamente al hacernos conscientes de nuestras afecciones, de las fuerzas que nos gobiernan, de los sentimientos que nos sobrecogen. Más no sólo ha de ser reconocida en nuestro cuerpo, todo el mundo que nos rodea existe en su plenitud y extensión justamente como producto de esta fuerza interna a la que llamamos voluntad, la cual como interior del mundo hace posible todas las manifestaciones y, por lo tanto, es el principio, fundamento y origen de todo el mundo fenoménico, exteriorizándose desde adentro hacia afuera y manifestándose desde lo más simple (causal) a lo complejo. En este sentido, la voluntad como cosa en sí se manifiesta de manera muy similar al imperecedero y al ser celestial del que se habla en los Upanishads:

Ésta es la verdad. Así como de un centelleante fuego salen sin cesar miles de llamas, así son los seres que provienen del Imperecedero, para retornar nuevamente a su origen.

El ser celestial no tiene cuerpo, se halla dentro y fuera de él, no es producto de la creación, sin aliento y sin mente, puro, más grande que el gran imperecedero.

De él (cuando crea) nace el aliento, mente y todos los órganos de los sentidos, el éter, el aire, la luz, el agua y la tierra, el soporte de todo.

El fuego (el cielo) es su cabeza, sus ojos el sol y la luna, los puntos cardinales sus oídos, su habla da a conocer los Vedas, el viento su

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 163.

aliento, su corazón el universo; de sus pies surge la tierra; Él es ciertamente el ser interior que reside en todas las cosas⁴⁸.

En este sentido, el desarrollo de la voluntad como cosa en sí en Schopenhauer presenta una identidad esencial con la intensión de los Upanishads, sobre todo, cuando tenemos en cuenta el vínculo que la voluntad tiene con todas las cosas, desde la más simples a las más complejas, al punto que, aunque en el fenómeno se muestren de las más diversas formas y maneras en el interior siempre impera la misma voluntad

La fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*⁴⁹.

Así pues, encontramos aquí al centro de la existencia, el origen del mundo y el fundamento de todas las cosas. En este sentido, nada puede ser si antes no ha sido como voluntad, en ella reside toda posibilidad de manifestación, solo a partir de ella los objetos se muestran y, por lo tanto, solo en ella hay representaciones, todo objeto no es otra cosa que la representación de un acto de la voluntad, de una objetivación de ella misma. No obstante, ninguna objetivación y, ni siquiera el mundo mismo poblado de objetos, puede nunca comprender o abarcar la voluntad, ella se objetiva en la representación pero es mucho más que ésta, la repre-

⁴⁸ Gómez Radal, Ana y Valero José. Los upanishads: Brihadaranyaka, mundaka, kata. Barcelona: Aurum, 1995. Pág. 135.

⁴⁹ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 162.

sentación es apenas lo que se hace visible o representable de la voluntad, lo que puede mostrarse al sujeto que intuye el mundo, más lo absoluto y esencial siempre estará en poder de la voluntad, quien quiera alcanzar lo absoluto no podrá hacerlo por vía de la representación, tendrá que acceder a ello por medio de la voluntad, pues como lo hemos manifestado antes, la representación es sólo ilusión y sueño, solo actuar y devenir, y, por esta vía, no se puede ir más allá del fenómeno objetivado de la voluntad misma, la cual siempre estará más allá del fenómeno, en lo indeterminable, en lo no objetivo, como esencia de toda existencia y todo ser.

De esta forma, la voluntad se muestra de la misma manera en que se describe a la raíz de todos los seres en el Mundaka Upanishad, a saber: “aquello que no puede verse ni tocarse, que no pertenece a familia ni casta alguna, que no tiene ojos ni oídos, manos ni pies, es el eterno, el omnipresente, infinitesimal, imperecedero, es lo que el sabio conoce como raíz de todos los seres”⁵⁰. También podemos que ver que su encuentro como cosa en sí⁵¹ puede ser descrito como “la pérdida de la entidad de lo externo en aras de una magnificación de lo interno como sendero hacia lo absoluto”⁵².

Visto desde esta perspectiva, el propio cuerpo, a la luz de la voluntad, se muestra de un lado como puerta de entrada a lo absoluto, en tanto que pueda trascender el fenómeno por medio del acceso a la voluntad y, de otro lado, se presenta como objetivación de la voluntad, es decir, como objeto determinado por el principio de razón. En este segundo sentido, el cuerpo no es más que la representación de la voluntad misma, en tanto que esta se objetiva o se hace visible a través de este objeto al que llamamos cuerpo; más en el primer sentido, el cuerpo se manifiesta como voluntad, esto es, como la expresión propia de aquello a lo que llamamos

⁵⁰ Gómez Radal, Ana y Valero José. Op. Cit. Pág. 135.

⁵¹ Sobre este encuentro o fusión con la voluntad nos referiremos más amplia y profundamente después del cuarto acápite del segundo capítulo.

⁵² *Ibíd.* , p. 10.

voluntad y, como puerta de acceso a la voluntad como cosa en sí y a la existencia así,

la voluntad se manifiesta como el ser en sí del propio cuerpo, como aquello que ese cuerpo es además de ser objeto de la intuición o representación, ante todo en los movimientos voluntarios de ese cuerpo, en la medida en que estos no son más que la visibilidad de los actos de voluntad individuales con los que aparecen inmediatamente y en total simultaneidad como idénticos a ellos y de los que solo se distinguen por la forma de la cognoscibilidad en la que se han transformado, es decir, se han convertido en representación⁵³.

Por ello, pese a que la voluntad gobierna en lo libre y, en este sentido, como cosa en sí no está sujeta a ninguna regla ni a ninguna determinación. En el momento en que la voluntad se objetiva en el fenómeno quien domina es el principio de razón, pues la voluntad objetivada tiene su manifestación en tiempo, espacio y causalidad, esto es, ingresa en el mundo objetivo como un objeto de representación determinado por el principio de razón, el cual, habrá de dominar ya sea causalmente (como en el mundo mineral), por estímulos (como en el reino vegetal) o por motivos (como entre los animales y los seres humanos).

Saber que la necesidad de los movimientos por motivos es común a la de los que se producen por estímulos nos permitirá comprender más fácilmente que también aquello que en el cuerpo orgánico sucede por estímulos y de forma totalmente regular es en su esencia interna voluntad, la cual, nunca en sí misma, pero sí en todos sus fenómenos, está sometida al principio de razón, es decir, a la necesidad⁵⁴.

Con esto, hemos de terminar nuestro análisis de las relaciones y diferencias entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, esperamos que este desarrollo conceptual sirva como fundamento para la concepción de una teoría

⁵³ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 158.

⁵⁴ *Ibíd.* , p. 169.

terapéutica que dé cuenta de la enfermedad del hombre moderno y sus posibilidades de sanación a través de una terapia que nace en la filosofía. En este sentido, lo que aquí presentamos es la disposición de la estructura fundamental que nos ayudará a comprender el mundo desde la perspectiva de Schopenhauer y que dará luz sobre las concepciones que expondremos más adelante.

1.2. DE LA SEMILLA A LOS FRUTOS DEL AUTOCONOCIMIENTO: REFLEXIONES EN TORNO AL IDEAL DE HOMBRE SALUDABLE

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser
Uno solo desde muchos, y otra vez se se-
paró hasta ser muchos desde Uno.

Empédocles

1.2.1 Consideración previa

Para empezar será importante tener en cuenta que todo este capítulo se ha construido a partir una imagen que ya enunciamos en el capítulo anterior, a saber: la de la semilla que brota y que más adelante se convierte en el árbol frondoso que florece para quedar a la espera los frutos que yacían ocultos como potencias de su propio ser. Ahora bien, teniendo en cuenta que la voluntad puede comprenderse como una fuerza que se manifiesta desde el interior del mundo hacia su exterior objetivación lo que aquí buscamos no es otra cosa que seguir este movimiento, del interior al exterior, ayudados por la imagen que acabamos de mencionar. En la medida en que podamos alcanzar una visión clara de este movimiento también podremos acercarnos al sentido que, desde la voluntad, tienen cada una de las objetivaciones que surgen en su fenómeno. Así, también comprenderemos el sentido que tiene el hombre dentro de esta perspectiva y el horizonte liberador y salvador que aparece con él, en la medida en que es posibilidad de la realización del mundo. Por ello, es en el hombre que se hace espejo del mundo realizando lo libre de la voluntad donde encontramos el ideal del hombre saludable. Es hacia él hacia donde tendemos nuestra mirada en este capítulo, pues a través de su imagen podremos también desarrollar el análisis de la enfermedad moderna y de las terapias de curación.

1.2.2 El brotar de la semilla: nacimiento del sujeto y el mundo para el conocimiento.

Lo que pretendemos mostrar aquí es cómo la semilla germina en cuanto toma una forma en el mundo. Así, lo que aquí presentamos no es otra cosa que la tendencia que tiene esta fuerza hacia su exteriorización y, por ende, a ser objetivada en el mundo como representación. Dicha orientación de la voluntad emerge de la infinita aspiración de la voluntad, aspiración que se revela en todas sus objetivaciones

se revela en su mayor simplicidad en el grado más bajo de la objetividad de la voluntad, la gravedad [...] Pues, aun cuando toda la materia existente se unificara por su voluntad en un conglomerado, en su interior seguiría luchando la gravedad, que tiende hacia el punto medio [...] De ahí que la aspiración de la materia solo pueda ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha [...] Cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito. La planta eleva su fenómeno partiendo del germen, a través del tronco y la hoja, hasta llegar a la semilla y el fruto, que no es a su vez más que el comienzo de un nuevo germen [...] Ese es también el caso de la vida del animal: la procreación es su culminación y después de conseguida la vida del primer individuo decae con mayor o menor rapidez, mientras que otro nuevo asegura a la naturaleza la conservación de la especie y repite el mismo fenómeno⁵⁵.

Así, vemos en la voluntad una fuerza que aspira infinitamente y no cesa de querer. También vemos que el tránsito de la voluntad es un movimiento que va desde lo más oculto, con el mundo mineral totalmente ciego, hacia lo claro y luminoso que se revela en la intuición del mundo animal y en el hombre con la razón. Como la semilla que germina y se convierte en árbol, la voluntad ha buscado ese sol que la provoca a salir a la tierra para quedar expuesta a la luz; entonces se objetiva y se convierte en representación. Este tránsito de múltiples formas, en el que la volun-

⁵⁵ *Ibíd.* , p. 218.

tad se objetiva y se supera a sí misma en el devenir de las aspiraciones, se manifiesta también como un movimiento que va de la oscuridad a la luz, pues las objetivaciones de los grados inferiores a las que pertenecen el mundo inorgánico y posteriormente las plantas, solo aparecen desnudas y a la vista del conocimiento con el nacimiento del primer ojo que no es otra cosa que la incursión del sujeto de conocimiento que descubre el mundo como mundo objetivo.

Mas, por otra parte, la ley de la causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo⁵⁶.

De esta manera, puede hacerse notable el hecho de que la voluntad en tanto que fenómeno ha venido desarrollándose en un camino de objetivaciones. Sin embargo ese camino, visto desde el punto más alto de su objetivación, esto es, desde el ser humano, pareciera estar cada vez más orientado hacia la representación y con ella hacía el conocimiento y, por lo tanto, hacia la posibilidad de que este mundo pueda ser representado y comprendido de una manera total. En otras palabras, hacia la posibilidad de que un ser del mundo pueda convertirse en su espejo para redimirlo como cosa en sí. En este sentido, lo que Schopenhauer presenta en el pasaje citado no es otra cosa que el tránsito que ha tenido que cruzar la voluntad para ser representada por el primer ojo. Este primer ojo es la ventana por medio de la cual el sujeto abre por vez primera el mundo objetivo, se lo representa para sí por medio del conocimiento y le entrega un primer sentido más allá de la oscuridad de la pura superación de la voluntad, un sentido para otro, un sentido para el sujeto.

⁵⁶ Ibíd. , p. 78.

Así, lo que aquí encontramos puede aparecérsenos con mayor claridad al analizar más detenidamente el curso de las objetivaciones de la voluntad que van desde lo más simple hacia lo más complejo sin perder de vista el hecho de que la voluntad no deja de ser cosa en sí por el manifestarse de estas objetivaciones, al contrario, la voluntad como cosa en sí continúa latente en cada una de ellas y se hace manifiesta en aquel impulso interno de superación que no deja de imperar en cada objetivación. De esta manera, no solo afirmamos que la voluntad en su fenómeno ha devenido de lo más simple a lo más complejo, sino que además, sigue presente como cosa en sí en todas partes y, al hacernos conscientes de ella, a través de nuestro cuerpo, también somos conscientes de que no hay lugar donde no esté, que ha sido desde siempre, manteniéndose presente desde las manifestaciones más causales hasta nosotros, los seres humanos pues,

cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que, exactamente igual que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos [...] cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro cuerpo, ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persiguiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia [...] porque en todos los casos es una y la misma cosa - igual que el primer crepúsculo del amanecer comparte con los rayos del mediodía el nombre de luz solar-, también aquí como allá ha de llevar el nombre *voluntad*, que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos⁵⁷.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 170.

Sin duda esta voluntad tal y como es retratada en las anteriores líneas, se mantiene siempre siendo la misma, siempre en sí misma, ciega a los fenómenos y presta a sus propios fines. No obstante, al poner un poco de atención a la forma de su desenvolvimiento, la manera en que ha ido desde lo más causal hacia lo más complejo en su fenómeno, la manera en que se desenvuelve su fenómeno mismo; no queda duda entonces, que al igual que el árbol desarrollándose desde su semilla para florecer hacia el sol, la voluntad también ha hecho un camino hacia la luz de la representación. En este sentido, pareciera como si el arte fuese su llamado originario, lo que la funde en sí misma y la realiza en el más colorido florecer⁵⁸, no obstante, antes de ir sobre el arte es importante detenernos un poco más en el nacimiento del mundo como representación a través del sujeto.

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: incluso aquella larga serie temporal llena de innumerables cambios y a través de la cual la materia se elevó de forma en forma hasta que finalmente nació el primer animal cognoscente, todo ese tiempo mismo solo es pensable en la identidad de una conciencia: él es su secuencia de representaciones y su forma de conocimiento, y fuera de ella pierde todo significado y no es nada⁵⁹.

Como podemos ver con la apertura del primer ojo entra en escena el sujeto de conocimiento, el mundo se hace posible para otro y, por lo tanto, existe. Sólo cuando existe la posibilidad de representarse el mundo, entonces el mundo cobra existencia, la existencia del mundo depende de su posibilidad de representación y esta, a su vez, sólo es posible en tanto que exista un ser que pueda representarse

⁵⁸ Sobre la fusión en las fuerzas originarias a través del genio artístico tendremos la oportunidad de profundizar a partir del cuarto acápite de este capítulo.

⁵⁹ *Ibíd.* , p. 78.

el mundo, por eso es tan importante el surgimiento del primer ojo, que no es otra cosa que el nacimiento del mundo animal y con él la vida que se desenvuelve en el mundo por medio de conocimiento, que responde a motivos, y cuya existencia depende en gran medida del desarrollo de cadenas causales por medio del entendimiento. Es aquí entonces donde aparece el sujeto, aquel que mencionamos en el primer acápite, que conoce allá donde se conoce y que no es de nada conocido; con el surgir del mundo animal el sujeto irrumpe en el escenario del mundo y el mundo cobra forma por primera vez, cobra existencia para otro; con el sujeto, el mundo aparece como objeto de conocimiento, la voluntad encuentra un otro que la representa, que la refleja a través de sus ojos, que la intuye a través de sus sentidos y su entendimiento. Con la aparición del sujeto el mundo sale de su oscuridad y es conocido por primera vez y, en este mismo sentido, se revela como objeto de conocimiento saliendo de la oscuridad para ponerse a la luz del sujeto que le ilumina al conocerlo.

Siguiendo el curso de las argumentaciones y sobre todo teniendo en cuenta aquellas que tuvieron lugar en el primer capítulo, se hará claro para nosotros que el mundo que antecede al primer ojo y, por lo tanto, al sujeto cognoscente, carece de tiempo y de espacio, pues el tiempo y el espacio solamente son posibles en la relación sujeto objeto, por lo tanto, todas aquellas relaciones, superaciones, movimientos y procesos que se dieron antes del primer ojo no tienen forma alguna pues solo pueden tenerla a través de un sujeto que se los represente.

Pero el mundo como representación [...] no comenzó hasta que se abrió el primer ojo; y sin ese medio del conocimiento no puede existir, así que tampoco existió antes. Pero sin aquel ojo, es decir, al margen del conocimiento, tampoco había ningún antes, ningún tiempo. Mas no por ello tiene el tiempo un comienzo, sino que todo comienzo existe en él [...] con el primer conocimiento se presenta también él (el tiempo) con toda su infinitud en ambos sentidos; y el fenómeno que llena ese primer presente ha de ser conocido a la vez en una vinculación causal y dependiendo de una serie de fenómenos que se extiende infinitamen-

te en el pasado, pasado que, sin embargo, está tan condicionado por el primer presente como éste por él; de modo que, al igual que el primer presente, también el pasado del que procede depende del sujeto cognoscente y no es nada sin él [...] ha de presentarse como consecuencia del pasado conforme a la razón de ser en el tiempo, y también el fenómeno que lo llena ha de aparecer como efecto de los estados anteriores que llenan aquel pasado⁶⁰.

Vemos entonces como el nacimiento del primer ojo lleva consigo el nacimiento del mundo como representación, el mundo que existe para otro y, por lo tanto, es un segundo nacimiento del mundo. Este nuevo mundo es el mundo en el que el sujeto incursiona descubriéndolo como un mundo que “existe”, pues es para alguien y, visto de esta forma, el sujeto completa al mundo dándole existencia y llevándolo a un grado de expresión superior. Con el sujeto el mundo sale de las tinieblas de la ciega aspiración de la voluntad hacia la luz del conocimiento e inicia, de esta manera, un nuevo recorrido hacia la plena representación de la voluntad como cosa en sí.

Al haber aclarado hasta este punto que el conocimiento nace con el sujeto, es preciso aclarar que pese a que el sujeto haga posible el mundo como representación y el nacimiento del mundo más allá de la pura voluntad, dicho conocimiento no deja de estar al servicio de la misma. Por lo tanto, con el surgimiento del primer ojo, la incursión del sujeto y el nacimiento del mundo como representación; no termina el imperio de la voluntad sobre el mundo, por el contrario, el mundo animal se va a revelar a través de la servidumbre a la voluntad y el conocimiento aquí no será más que otra forma mediante la cual la voluntad continúa su aspiración infinita. En este sentido, el conocimiento no se revela aquí como liberación de la voluntad sino más bien como otra forma mediante la cual la voluntad impera sobre el mundo pues,

⁶⁰ Ibíd. , p. 79.

El conocimiento en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus grados superiores, y la sensibilidad, los nervios y el cerebro, como las demás partes del ser orgánico, son mera expresión de la voluntad en ese grado de su objetividad; de ahí que la representación que nace con ellos esté destinada a su servicio, como un medio [...] para la consecución de los complicados fines [...] que aquí tiene, para la conservación de un ser que posee múltiples necesidades. Así pues, originariamente y en su esencia el conocimiento es totalmente sumiso a la voluntad⁶¹.

1.2.3 El hombre como posibilidad de liberación de la servidumbre

Con el acápite anterior mostramos la manera en que la voluntad da el primer paso desde la objetivación hacia la representación. Este primer paso lo hemos encontrado en la aparición del mundo animal y en el nacimiento del primer ojo o la incursión del sujeto de conocimiento. En consecuencia, con el mundo animal nace el mundo como representación y, por lo tanto, el mundo cobra una forma distinta al convertirse en objeto de conocimiento y aparecer como representación para el sujeto que lo conoce. Con la incursión del sujeto se produce un cambio radical en el mundo, no sólo por el hecho de que el mundo se convierta en representación de otro, el sujeto, sino también, en el sentido de que la voluntad toma forma por primera vez. Así, el mundo no sólo son las fuerzas que lo manifiestan como fenómeno de la voluntad en la naturaleza, sino que además son las formas que lo representan para un sujeto que lo conoce a través del lente de los sentidos.

Ahora bien, como indicamos hacia el final del acápite anterior la representación del sujeto en el mundo animal continúa al servicio de la voluntad. En este sentido, cuando aparece el sujeto en el mundo no se encuentra liberado de la voluntad, por el contrario, el primer contacto del sujeto con el mundo se hace a la manera de

⁶¹ Ibíd. , p. 230.

una servidumbre de la voluntad, por lo que el sujeto se muestra atado a las determinaciones de la voluntad y sin posibilidad de liberación.

La posibilidad de liberarse de las determinaciones de la voluntad aparece con el hombre, así como una nueva forma de expresión de la misma. Sin embargo, no podemos asegurar que en el hombre dicha posibilidad se haga efectiva, más bien lo único que podemos afirmar es que en el hombre la liberación aparece como potencia. Por esta razón, es posible afirmar que en la mayoría de los hombres esta posibilidad se mantiene oculta hasta la muerte, nunca florece. En este sentido, la mayoría de los seres humanos no superan la animalidad de su existencia, debido a que la posibilidad que yace en ellos jamás se concreta y los deja a merced de la voluntad y al mismo nivel de las bestias que luchan por un trozo de carne.

En este sentido, encontramos al hombre en medio de una fuerte tensión que de un lado afirma su libertad pero, de otro, lo encuentra con su bestialidad. De hecho, para acercarnos a la idea de dicha tensión vale la pena traer la imagen que nos regala el *Zaratustra* de Nietzsche en uno de sus discursos, puesto que, aunque haya sido posterior al desarrollo de estos pensamientos, podemos encontrar allí toda la idea del hombre como tensión.

El hombre es una cuerda extendida entre el animal y el superhombre, -
una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso⁶².

Ahora que tenemos en el horizonte una imagen que expresa la sensible posición que ocupa el hombre en el mundo, puede ser más fácil deslizarnos hacia el análisis de sus posibilidades. Así, vemos al hombre en el mundo como aquel que trata de mantenerse en el escarpado sendero mientras sube la montaña, el abismo llena de miedo su corazón, lo empuja y lo invita a caer, lo encadena tratando de

⁶² Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza editorial, 2003. Pág. 38.

hacerlo sucumbir a toda costa, el hombre sufre, su corazón se llena de ansiedad, el tedio y el desdén lo quebrantan, no puede más, ahora quiere resbalarse y dejar que el abismo, con su tormento y su fuerza demoledora, sean quienes gobiernen, pero algo dentro de él no quiere dejarse llevar, no quiere desfallecer, entonces su anhelo de libertad lo busca desde la cima, lo llama y lo invita a no perderse, entonces la libertad misma lo toma de su mano y lo instiga a seguir pese a todas las penas, los tormentos y el sufrimiento que ha tenido que pasar, y que seguirá pasando. Este es el drama que se repite una y otra vez en cada hombre, es la tensión lo que se manifiesta con más fuerza en cada ser humano, es ésta entonces la eterna escena en que actúa la humanidad: el drama en el que una y otra vez el ser humano actúa haciendo el papel de la tensa cuerda que intenta desatarse.

Ahora bien, siguiendo esta imagen y teniendo en cuenta nuestro recorrido en la cadena de objetivaciones de la voluntad, se hace realmente complicado justificarnos como ángeles o deidades. Pues la única manera de llegar al punto más alto en las superaciones de la voluntad es a través de la guerra, la sangre y el hambre, en este sentido, tenemos que aceptar que en nosotros habita esencialmente lo más bestial que haya sido concebido jamás por la naturaleza. Somos el punto más alto porque no sólo somos el hambre de las plantas, o el hambre de los herbívoros, o el hambre de los carnívoros, ni siquiera somos el hambre de los más salvajes animales de la selva, más bien, hemos llegado a representar el drama del hambre de la voluntad misma

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo [...] A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha[...] pero esa lucha no es sino la revelación de la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y

alimento de otro [...] de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma [...] hasta que al final el género humano[...] revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad⁶³.

No hay bestia en el mundo más salvaje que nosotros; somos el hambre de la sangre por la sangre misma, nuestra hambre puede alcanzar los niveles más altos de destrucción, es el hambre insaciable, el hambre que se consume a sí misma, el hambre que no termina jamás, el hambre de la voluntad que quiere devorarse a sí misma. Más el hecho de que, al estar en el punto más alto de las objetivaciones de la voluntad, seamos también los encargados de llevar sus características esenciales a los grados supremos, hace que nuestra propia esencia sea partícipe de estas características. La voluntad quiere devorarse a sí misma porque fuera de ella no hay nada, esta hambre se manifiesta en el fenómeno de la voluntad desde el mismo momento en que las objetivaciones alcanzan grados más altos, entonces uno devora al otro, el superior al inferior.

El hombre necesita a los animales para mantenerse, estos a su vez se necesitan gradualmente unos a otros y a las plantas, las cuales a su vez necesitan la tierra, el agua, los elementos químicos y sus mezclas, el planeta, el sol, la rotación y traslación en torno a este, la oblicuidad de la elíptica, etc. – En el fondo, todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento⁶⁴.

Mas la tierra no ha conocido hambre más grande e insaciable que la del ser humano, ninguna bestia salvaje puede llegar a comparar su apetito con el humano. En el ser humano habita un hambre insaciable, nada puede satisfacerlo, nada es suficiente, aun cuando la satisfacción física se torne desagradable, el hombre querrá más, ni lo suficiente ni lo necesario podrá hacerlo feliz, siempre querrá te-

⁶³ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 201.

⁶⁴ Ibíd. , p. 208.

nerlo todo y lo tendrá costa de lo que sea. Más, aún si pudiera tenerlo todo, su hambre no quedaría saciada, pues en su esencia habita el hambre de la voluntad, esta hambre insaciable que se devora a sí misma sin quedar satisfecha nunca. Es justamente aquí, donde surge la esencia del ser humano; justamente aquí, en el último eslabón de la cadena de objetivaciones de la voluntad, como ese ser que puede traer la voluntad misma en todo su esplendor, tanto en su abismo como en su cumbre. El hombre como medio de expresión de la voluntad como fenómeno, se nos muestra esencialmente bestial trayendo consigo el grado más alto de bestialidad que ser alguno haya podido ver sobre la tierra.

la esencia innata e interna del hombre [...] En cada uno se anida un egoísmo colosal, que salta con la mayor facilidad por cima de las barreras del derecho, como lo enseña la vida cotidiana y la historia en cada página. ¿No es el famoso equilibrio europeo la confesión de que el hombre es una fiera que degüella infaliblemente al más débil, y no lo vemos diariamente confirmado? Añádase al egoísmo ilimitado de nuestra naturaleza un depósito de odio, ira, envidia, rabia y maldad⁶⁵.

No obstante, como antes advertimos, el hombre es una tensión entre dos fuerzas, dos destinos yacen ocultos en el ser humano, el primero, fundido con su fenómeno, ve nacer al hombre como el hambre y todo lo que de ella emana en el fenómeno de la voluntad, surge entonces la esencia del hombre como el ser más bestial que ha pisado la tierra; el segundo destino, más distante, no yace en su esencia, sino que más bien es el complemento de la voluntad misma como cosa en sí, este segundo destino nace la posibilidad del hombre como espejo del mundo.

En este sentido, no podemos afirmar que el hombre sea su esencia o que la busque, por el contrario, lo que busca el hombre está más allá de su esencia, pues al hilo de ésta su realización viene a ser el grado más alto de servidumbre a la voluntad en la expresión de la escisión fundamental. Si el hombre buscara realizar su esencia entonces no habría diferencia alguna entre el ser humano y el animal; no

⁶⁵ Schopenhauer, Arthur. La sabiduría de la vida, En torno a la filosofía, El amor, las mujeres y la muerte. Argentina: Porrúa, 2009. Pág. 263.

obstante, el hombre, a diferencia del animal, levanta su cabeza porque ya no quiere servir más al fenómeno de la voluntad pues, “Por lo regular, el conocimiento permanece siempre sometido al servicio de la voluntad [...] En los animales esa servidumbre del conocimiento a la voluntad no se puede suprimir nunca. En los hombres esa supresión aparece solamente como excepción”⁶⁶.

Visto de esta manera, ya no podemos ver al hombre como una bestia entre las demás bestias, el hombre no es solo un animal, pese a que en el fenómeno de la voluntad pueda encontrarse tan cercano a ellos. Con el hombre surge la posibilidad de liberación del fenómeno de la voluntad, y con ello, aparece una nueva forma del mundo. Si con el animal apareció el sujeto del conocimiento en el mundo gracias a la intuición, con el hombre aparece la razón y los conceptos como sentido complementario a la intuición. Así, si la intuición es el sol mediante el cual el mundo aparece iluminado en la representación, con la razón aparece entonces el espejo de ese mundo solar de la intuición; “Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, que se sustenta y se acredita a sí misma, a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él”⁶⁷.

Así, como advertimos en el acápite anterior, con animal irrumpe el sujeto en el mundo, con el animal el mundo tiene forma por primera vez, aparece el representante (sujeto) y con él el mundo es representado y puesto a disposición del conocimiento. En este sentido, la metáfora del primer ojo cobra valor, pues con él el mundo tiene forma y sentido para el sujeto que lo conoce. Ahora bien, esta forma originaria del mundo que se hace posible a través de la intuición es el reflejo más claro del fenómeno de la voluntad al que puede acceder el sujeto. Así, con la intuición encontramos la imagen más clara y fiel del fenómeno de la voluntad, nada puede igualarse a ella pues entrega al conocimiento el reflejo más fiel del mundo en la absoluta inmediatez.

⁶⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 232.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.

Mientras nos mantenemos en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto. Ahí no existen preguntas, dudas ni error: no queremos ni podemos ir a más, nos hallamos tranquilos en la intuición y satisfechos en el presente. La intuición se basta a sí misma; por eso lo que ha surgido puramente de ella y se ha mantenido fiel a ella, como la obra de arte auténtica, no puede nunca ser falso ni quedar refutado por ninguna época: pues no ofrece una opinión sino la cosa misma⁶⁸.

Esta originaria capacidad de llevar al mundo a las formas del conocimiento, esta potencia que hace posible que el mundo se proyecte en imágenes, es igual en nosotros y en los animales y, en este sentido, puede ser considerado el mayor vínculo que nos relaciona a hombres y animales como iguales, que revela nuestra cercanía, nuestros lazos de hermandad. No obstante, con el hombre aparece una nueva capacidad que da una forma distinta al mundo, esta capacidad es la fuerza cognoscitiva de la reflexión⁶⁹.

La reflexión humana hace posible que el mundo se refleje en el espejo de la razón, y así, la realidad adquiere una nueva forma, la forma de los conceptos, en esta medida, el solar y luminoso mundo intuitivo encuentra la posibilidad de ser reflejado en la luna de la razón. Es aquí donde empezamos a comprender porqué con el hombre llega algo nuevo al mundo, el mundo renueva su forma, encuentra una nueva y potente expresión, pues “solo en el hombre, de entre todos los habitantes de la Tierra, ha surgido además otra fuerza cognoscitiva y brotado una conciencia totalmente nueva, que con gran acierto y corrección se denomina *reflexión*”⁷⁰.

El potencial de esta nueva fuerza es incomparable con cualquier acontecimiento parecido que haya ocurrido antes en el mundo. La fuerza cognoscitiva de la reflexión no solo otorga una nueva forma al mundo, sino que, además, redimensiona la representación del mundo que hasta ahora solo era intuido. De esta manera, con la llegada del hombre no solo se refleja el mundo en el espejo de la razón sino que además con este reflejo hace posible el alargamiento del tiempo y la reconfiguración espacio-temporal. El hombre a diferencia del animal, no sólo vive en la

⁶⁸ Ibíd.

⁶⁹ Cf. Ibíd. , p. 83-88.

⁷⁰ Ibíd. , p. 85.

inmediatez del presente sino que constantemente huye al pasado y al futuro, refugiándose en el poder reflexivo de la razón de la intempestividad del tiempo presente. Por esto lo natural en el hombre es que su tiempo no sea el presente sino el futuro de sus proyectos o el pasado de sus recuerdos. Sin lugar a dudas, esta nueva forma del mundo distingue por completo del hombre de los animales pues mientras

Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado. Ellos satisfacen la necesidad momentánea; él, mediante instituciones artificiales, se preocupa de su futuro e incluso de épocas que no podrá vivir. Ellos caen totalmente bajo la impresión del instante, bajo el efecto del motivo intuitivo; a él los conceptos abstractos le determinan con independencia del presente⁷¹.

Claramente, esta potencia que se entrega con la reflexión pone al ser humano en un estadio cualitativamente distinto del de los animales. Teniendo en sus manos la posibilidad reflexiva de expandir el tiempo más allá de los límites del presente, al hombre le es entregado el poder casi divino de comprender el mundo en toda su extensión, de principio a fin. La evidencia de este poder podemos encontrarla en las siguientes palabras: "Miro hacia el pasado y comprendo lo que les ocurrió a los que vinieron; miro hacia el futuro y veo lo que les ocurrirá a los que tienen que venir. El hombre mortal madura como el maíz y, de la misma forma que éste, nace de nuevo"⁷².

En este sentido, si bien podemos afirmar que, al emerger la razón con el ser humano se produce un acontecimiento en el mundo de dimensiones sólo comparables con el nacimiento del primer ojo y la irrupción del sujeto en el mundo, también será necesario afirmar que con la llegada del hombre al mundo también irrumpe el error, la culpa y la duda. Así, al ver la razón como espejo del mundo es preciso detenernos un momento antes de compararla con la intuición. La intuición es el sol que ilumina al mundo llenando el espectro fenoménico de la voluntad de formas y movimiento, la intuición es la forma pura y clara del fenómeno de la vo-

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² Gómez Radal, Ana y Valero José. *Op. Cit.* Pág. 111.

luntad⁷³, en ella las formas simplemente emergen o devienen una tras de otra o una al lado de otra, secuencial o simultáneamente sin contradicción alguna. Del lado de la razón las cosas son muy distintas, mientras que en la intuición impera la razón del devenir y la seguridad de las formas que surgen del fenómeno mismo de la voluntad que se objetiva en la inmediatez del presente, en la razón las representaciones son mediatas, requieren de tiempo para poderse constituir, son el producto de la reflexión que intenta poner el mundo intuitivo en forma de conceptos y, en este sentido, son producto del análisis, la constatación, la contemplación y, en general, de todas aquellas actividades que implican un esfuerzo reflexivo que ponga en conceptos el mundo que se intuye por medio de los sentidos. Por esta razón, como ya hemos afirmado, la posibilidad de reflejar el mundo en conceptos, no es un tesoro ganado de antemano, implica grandes esfuerzos, muchas veces implica caminar por caminos desconocidos, escarpados y llenos de retos.

con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento. Si en la representación intuitiva la apariencia desfigura momentáneamente la realidad, en la abstracta el error puede dominar durante milenios, lanzar su férreo yugo sobre pueblos enteros, asfixiar los más nobles impulsos de la humanidad, e incluso a aquellos a los que no es capaz de engañar encadenados por medio de sus esclavos, los engañados⁷⁴.

Así, la razón humana llega al mundo como un conocimiento incompleto que debe ser perfeccionado, en este sentido, es una digna hija de su dueño, pues tanto el hombre como la razón se muestran como obras sin terminar, como potencias de algo superior a ellas. En este sentido, la razón se convierte en un arma de doble filo pues, como veremos en el tercer capítulo⁷⁵, puede llegar a engendrar la peor enfermedad que el ser humano haya padecido, pero también, como explicamos en

⁷³ Justamente por esta razón es que el verdadero espejo del mundo, que se realiza a través del genio y el santo, solo es posible por medio de la forma intuitiva que profundiza a partir de la sensibilidad. Al respecto tendremos oportunidad de profundizar después del siguiente acápite.

⁷⁴ Schopenhauer, Arthur. Op. Cit. Pág. 84.

⁷⁵ Al respecto puede encontrarse un desarrollo más profundo en los acápites uno y dos del capítulo tres.

el capítulo final⁷⁶, puede convertirse en un medio para alcanzar la liberación o la curación de la enfermedad.

1.2.4 El arte, el genio y las ideas de la voluntad. Aproximaciones al hombre saludable

Como ya hemos enunciado, en este capítulo el camino que hemos emprendido nos ha llevado a descubrir la voluntad como una metáfora del tránsito de la semilla al árbol. Todo este recorrido que va desde la semilla hasta la realización en el fruto no es otra cosa que el desplegarse del mundo y el reunirse nuevamente en una realización de la voluntad que se reencuentra como totalidad en el autoconocimiento. De lo que se trata, entonces, es de la voluntad que, expresándose, se despliega como fenómeno, y encuentra una expresión que pueda realizarla al reunirla nuevamente como universo o totalidad.

En este camino, nos hemos encontrado entonces con una voluntad que se ha venido expresando desde las más oscuras y primitivas objetivaciones, tales como, la gravedad o la impenetrabilidad en el mundo inorgánico hasta las más luminosas y complejas como las del mundo animal y, ulteriormente, la del ser humano. Así, vemos entonces a la voluntad como la semilla desde donde este árbol llamado mundo se exterioriza desde el fondo de la tierra en busca del cielo y la luz del sol; semilla que inicia su brotar desde la más profunda oscuridad en aquellas objetivaciones que carecieron, en un principio, de representación; como las del mundo inorgánico y las del mundo vegetal, hacia aquellas que le abrieron la ventana del mundo al sujeto y con él introdujeron un testigo del mundo que pudiese representarlo. Estas son las objetivaciones del mundo animal y la objetivación del hombre que deviene de aquel y que, en sí mismo, oculta la posibilidad de la máxima realización del mundo, la posibilidad de ser el espejo del mundo y, en un sentido más profundo, la posibilidad del autoconocimiento de la voluntad como totalidad.

No obstante, como acabamos de ver en el acápite anterior el hombre nace con la posibilidad de la realización del mundo, pero esta posibilidad sólo yace oculta de-

⁷⁶ Al respecto véase el acápite tres del cuarto capítulo.

ntro de él. Lo más natural y cercano al hombre es la tensión esencial que se expresa en su ser, pues éste surge como hijo de las objetivaciones de la voluntad, siendo parte de las manifestaciones fenoménicas del principio de razón, más, a diferencia de todos los demás seres nacidos del fenómeno, éste lucha por levantarse y superar esta esencia fenoménica que lo ata a la inmediatez del principio de razón. En este sentido, el hombre siempre habrá de mantenerse al hilo de la libertad, siempre querrá desatarse de las cadenas y alcanzar su realización y con ella la del mundo en su totalidad.

Este camino que se manifiesta en el hombre como una constante tensión no es el producto de un llamado interior de la esencia del hombre mismo, no es un llamado de su naturaleza, ya que ésta, al ser producto de la cadena de los fenómenos de la voluntad, sólo busca al interior de estos y, como máximo, podrá realizar la bestia salvaje más horripilante y despiadada que haya existido. Por el contrario, el camino del hombre, su llamado a la realización, su angustiosa necesidad de liberación; responde a una potencia que solo aparece con el sujeto que viene a complementar el mundo, ésta es la potencia de la representación y, en el hombre, se suma la potencia de la reflexión que surge con la razón. Es esta fuerza la que impulsa al hombre a liberarse de las ataduras del mundo y a realizarse como espejo del mundo y así redimir al mundo y su esencia, la que fuerza al señorío de las pasiones como forma de liberarse de las ataduras, pues si logra liberarse habrá cerrado en sí mismo todo el despliegue de la voluntad, toda expresión; lo habrá cerrado al hacer posible el máximo nivel de autoconocimiento de la voluntad.

Ahora bien, habiendo retomado la metáfora que nos permite aclarar la idea de la expresión de la voluntad en el mundo, podemos decir entonces, que con la emergencia del ser humano en el mundo se descubre ante nosotros el árbol y con él la posibilidad del florecer de la voluntad y de su ulterior fruto, de su cosecha. Más sin embargo, es importante resaltar nuevamente que tanto el hombre como el árbol, son tan sólo la posibilidad del florecer y de la cosecha, más no son en sí mismos ni el florecer ni la cosecha.

En este sentido, será necesario introducirnos en los terrenos del arte y dejarnos llevar por los caminos que ha abierto Schopenhauer para elevarnos desde el fenómeno hasta las ideas, a la manera del genio artístico y, de esta manera, encontrarnos con el florecer de la voluntad en el arte. Más, para comprender el arte como florecer es importante detenernos un momento a observar lo que representa la flor para el árbol, en ella se expresa su realización, su éxtasis, y por eso se despliega más allá de él, incluso pareciera que la flor tuviera un ser propio más allá del árbol. De la misma manera, el arte expresa, en su máxima pureza, aquello que se revela en el fenómeno; el arte se convierte en expresión de la fuente desde donde todo fenómeno es, en este sentido, el arte puede ser visto como el éxtasis del fenómeno, aquello que, estando más allá de él, lo exalta y eleva a su máximo sentido, lo transporta a su máxima expresión, tal y como, las flores expresan lo más elevado de las plantas. Por eso, cuando el arte cumple su fin, y deja ver la representación en toda su pureza, desatada de todo querer y todo deseo, entonces su exaltación de la vida es tan grande que sólo podemos compararla con el éxtasis de las plantas cuando sienten brotar de sí sus, tan anheladas flores, pues

el mundo como representación, si le permitimos ocupar nuestra conciencia a él solo tomado por separado y desgajado del querer, constituye el aspecto más grato y el único inocente de la vida: entonces tenemos que ver el arte como la máxima elevación, el más perfecto desarrollo de todo eso; porque produce lo mismo que el mundo visible, solo que más concentrado, más perfecto y con intención y discernimiento, por lo que podemos llamarlo la flor de la vida en el pleno sentido de la palabra⁷⁷.

Para emprender la tarea de comprensión del arte como florecimiento de la voluntad, hemos de seguir el horizonte trazado por Schopenhauer en el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*. En este sentido, será muy importante comprender, en principio, los alcances de la filosofía platónica, la Kantiana y la del mismo Schopenhauer; pues cada una de ellas se entrega a la manera de las par-

⁷⁷ *Ibíd.* , p. 323.

tes de un medallón que al ser unificado descubre la comprensión del arte como fruto creativo del genio artístico.

Así, siguiendo el camino del genio será necesario tener en cuenta en primer lugar a la filosofía Kantiana. Con Kant es el fenómeno el que se abre a nuestra presencia en toda su extensión y limitación, pues al establecer las formas puras del entendimiento como límites del conocimiento humano, se determinan los límites de toda percepción, esto es, los límites del fenómeno. De esta manera, el tiempo y el espacio se muestran como las formas puras mediante las cuales el sujeto puede acceder al fenómeno. En el tiempo y el espacio los objetos se hacen presentes al sujeto, más nunca como cosas en sí, sino como objetos del fenómeno; en este sentido, tiempo y espacio son los límites del fenómeno, en tanto que las cosas que aparecen en relaciones espacio temporales jamás habrán de aparecer elevadas al grado de las ideas, como cosas en sí mismas, sino siempre aparecerán sujetas a la necesidad y causalidad que impera en las relaciones espacio temporales. Es por esto que Kant advierte en su crítica que ninguna cosa intuita en el espacio puede ser la cosa como tal sino sólo su fenómeno, pues “El concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general nada de lo que es intuito en el espacio es una cosa en sí; y de que tampoco el espacio es una forma de las cosas que les fuera propia a ellas en sí mismas; sino que los objetos en sí no nos son conocidos en lo más mínimo”⁷⁸. De la misma manera, con respecto al tiempo Kant expresa la limitación implícita a esta forma; el tiempo se muestra aquí como limitante del fenómeno en tanto condición subjetiva y sensible del mismo, el tiempo, en tanto sentido interno, mediante el cual el sujeto se capta en relación con los objetos del fenómeno, existe sólo en tanto que, relacionado con el fenómeno, solo en la medida en que el sujeto es afectado por objetos: “El tiempo es solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, [se produce] en la medida en que somos afectados por objetos)”⁷⁹.

⁷⁸ Kant, Immanuel. Op. cit. Pág. 98.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 103.

Así, Kant nos posibilita entrar en los terrenos del fenómeno sin salirnos de él. El tiempo y el espacio no son más que las formas que limitan nuestro conocimiento de los objetos, el mundo que se nos da en estas formas es el mismo que captamos por medio de nuestros sentidos, se presenta frente a nosotros, como algo en devenir constante, siempre cambiante, nunca estático, nunca fijo. Todo lo que allí se presenta es de naturaleza efímera, así como llega a nosotros se va y, en este sentido, nada de lo que llega a nosotros por medio del fenómeno es; nada de lo allí percibido alcanza la realidad de un ser, nada es esencial. Así, con Kant se responde a la segunda parte de la pregunta platónica planteada en el Timeo, a saber: “qué lo que deviene continuamente, pero nunca es?”⁸⁰, pues, como lo planteamos en el capítulo anterior, la realidad del mundo fenoménico, del mundo como representación, no es superior a la de un sueño efímero, y el molde con el que se producen los sueños es el mismo también para eso que llamamos realidad.

Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el del simple *fenómeno*; con lo cual, al menos desde un aspecto, hay que considerarlo semejante al sueño e incluso perteneciente a su misma clase. Pues la misma función cerebral que durante el sueño produce como por encanto un mundo totalmente objetivo, intuitivo y hasta palmario, ha de tomar igual parte en la representación del mundo objetivo de la vigilia. Aunque distintos por su materia, ambos mundos están claramente fundidos en un mismo molde⁸¹.

Este mundo fenoménico es, sin duda, el primer estadio desde donde el individuo construye la realidad. Es por entre este mundo de sombras y representaciones, de imágenes e ilusiones, por donde el hombre inicia su camino, pues este es el tránsito originario que determina nuestra naturaleza como seres humanos. Ahora bien, para aclarar la manera en que el genio se enfrenta al mundo y se eleva sobre él,

⁸⁰ Platón. Obras completas. Madrid, Gredos, 1992. 27d-28a.

⁸¹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Madrid: Trotta, 2009. Pág. 32.

hemos de tomar prestada a Platón una de las imágenes clásicas que ha usado la filosofía para traer a la luz los más ocultos misterios de la naturaleza humana, se trata de la alegoría de la caverna.

Es necesario resaltar, aquí, que lo primero que encontramos en el artista es un tránsito; un tránsito que empieza en el fenómeno y tiende hacia algo que está más allá de él. Encontramos al fenómeno aquí como lo que *no* es que deviene de algo que *es*, como lo oscurecido que deviene de lo luminoso y, en este sentido, encontramos al artista como aquel ser que, en medio de esta tensión, logra levantarse hacia lo luminoso. Vale la pena aclarar también, que la tensión entre luz y oscuridad, está relacionada, dentro de nuestra investigación, con la tensión entre ignorancia y sabiduría, ya que la cercanía a la luz metafórica que aquí enunciamos, se manifiesta en el hombre como una inclinación hacia el saber y hacia el autoconocimiento, más sobre esto hemos de profundizar en los siguientes acápites de este capítulo y en el capítulo final sobre todo en el cuarto acápite.

Entonces, el tránsito artístico, como acabamos de mencionar, se presenta en medio de la tensión entre oscuridad y luz o entre ignorancia y sabiduría. “Ahora representate el estado de la naturaleza humana, con relación a la ciencia y a la ignorancia, según el cuadro que te voy a trazar”⁸². Lo que aquí se plantea entonces no es otra cosa que el tránsito que va desde la máxima oscuridad hacia la luz, desde una vida que se vive en la plena ignorancia hacia una vida plena en el saber, este es el recorrido del artista, que al realizar el arte se eleva desde el mundo puramente fenoménico hacia el plano de las ideas.

En el primer estadio que nos plantea Platón, vemos el mundo del fenómeno representado por la caverna. Un mundo totalmente ilusorio donde las sombras gobiernan, donde el sueño se confunde con la realidad y el hombre vive en una especie de trance, como sonámbulo, dando por real lo irreal e imposibilitado para contemplar lo verdadero.

⁸² Platón. Obras completas. Madrid, Gredos, 1992. 514a.

Imagina un antro subterráneo, que tenga en toda su longitud una abertura que de libre paso a la luz, y en esta caverna hombres encadenados desde la infancia, de suerte que no puedan mudar de lugar ni volver la cabeza a causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tienen en frente. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, supóngase un fuego cuyo resplandor les alumbraba, y un camino escarpado entre este fuego y los cautivos. Supón a lo largo de este camino un muro, semejante a los tabiques que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultarles la combinación y los resortes secretos de las maravillas que hacen⁸³.

Si con Kant hemos accedido a una exposición clara de los límites del fenómeno; con Platón se nos da la oportunidad de acceder a la misma fuente, al fenómeno, desde una perspectiva más cercana al drama humano. El hombre aquí se muestra como aquella criatura que se encuentra presa o encadenada a las determinaciones de la realidad, más sin embargo, el hombre que yace en esta caverna debido a su impulso de libertad se mantiene en una profunda tensión, la cual podemos ver expresada por medio de las cadenas. Esta tensión muy propia del ser humano hace parte de su ser, que se encuentra interiormente fracturado y existencialmente arrojado entre dos dimensiones, entre dos estados; uno de ellos es aquel del que quiere huir y que expresamos aquí como oscuridad o ignorancia; y el otro es aquel al que quiere llegar que aquí expresamos como luz, sabiduría o libertad.

Los dos caminos se abren frente al hombre. Cavilando sobre ellos el hombre sabio escoge el camino de la dicha; el necio toma el camino del placer.

Tú, Nachiketas, has cavilado sobre los placeres y los has rechazado. No has aceptado esa cadena de posesiones con la que los hombres se atan y bajo la cual se hunden.

⁸³ Ibíd. , 514a-b.

Existe el camino de la sabiduría y el camino de la ignorancia. Se hallan muy separados y conducen a diferentes extremos⁸⁴.

Es consecuencia, podemos afirmar que el fenómeno o el mundo de la representación que, hasta ahora, hemos planteado como el extremo inferior de la tensión humana, hace parte de aquello de lo que todos los seres humanos compartimos, de la obligada servidumbre a la voluntad que heredamos desde que venimos al mundo. Pues nuestra condición originaria, como seres humanos, es la de estar encadenados a las determinaciones de la voluntad e, incluso, la de creernos libres y ser inconscientes de nuestra condena.

Se parecen, sin embargo, a nosotros punto por punto. Por lo pronto ¿crees que puedan ver otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado, que las sombras que van a producirse en frente de ellos en el fondo de la caverna?

¿Ni cómo habrían de poder ver más, si desde su nacimiento están precisados a tener la cabeza inmóvil?

— Y respecto de los objetos que pasan detrás de ellos, ¿pueden ver otra cosa que las sombras de los mismos?

— No.

—Si pudieran conversar unos con otros, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas mismas?⁸⁵.

No obstante, siguiendo la alegoría platónica advertimos entonces que hay un hombre que se desata de las cadenas, que voltea la cabeza, que es arrastrado por el camino escarpado a salir de la caverna. Este hombre podemos encontrarlo en Schopenhauer en la figura del genio artístico y también en la del hombre que realiza el mundo, el cual tendremos la oportunidad de explorar al final de este capítulo. Ahora bien, desde la perspectiva de Schopenhauer, es necesario ver al genio

⁸⁴ Mascaró, Juan. Upanishads. Barcelona: Debolsillo, 2010. Pág. 77.

⁸⁵ Platón. Op. Cit. 514a-b.

artístico, como el ser que se desata de las cadenas para fundirse con las ideas o fuerzas originarias de la voluntad, sin embargo, esta elevación no se mantiene por siempre, por el contrario, el genio, al realizar el arte consigue elevarse hacia las ideas pero su ascenso siempre será momentáneo, al punto que, después de ascender el descenso es inevitable y su sufrimiento muy superior en relación con aquel que vive en el mundo de las sombras.

Con el artista encontramos la primera figura de aquel hombre que puede elevarse por encima del fenómeno y que, en los términos de la caverna de Platón, levanta la cabeza, se libera de las cadenas y es arrastrado, por el camino escarpado, a ver la luz y la verdad, que se encuentra afuera de aquel antro donde gobiernan las sombras⁸⁶. Así como en esta imagen platónica, Schopenhauer considera que el artista es aquel que es arrastrado más allá de las sombras del fenómeno y que, en su ascenso hacía la luz; el sufrimiento, la duda y la desolación; se convierten en los elementos claves de este drama. El artista en su elevarse del fenómeno es preso de la máxima sensibilidad, justamente esta sensibilidad es la que se encarga de llevarlo del mundo causal e ilusorio del fenómeno hacia el mundo pleno y verdadero de las ideas, más esta sensibilidad también implica sufrimiento. El artista se hace tan sensible como para atravesar lo fenoménico del objeto, su sensibilidad se desarrolla al grado de trascender el objeto hasta alcanzar su idea, pero el hecho de apartarse del fenómeno y tener que volver nuevamente a entrar en él, lo desgarran en su más profunda interioridad. Este doble tránsito hace que el artista sea consciente de la tensión fundamental y la vivencie en sí mismo como propia. Cuando asciende se eleva súbitamente desde la individualidad miserable del mundo fenoménico hacia la totalidad de las ideas, entrando en un estado de plenitud y aliviando todas sus penas y amarguras. Más al volver al mundo causal es doblemente consciente de su dolor y de la miseria de este mundo pues ahora sabe que existe lo verdadero y que éste mundo es pura ilusión.

⁸⁶ Cf. *Ibíd.* , 515c-e.

La liberación que proporciona el conocimiento nos saca de todo eso como lo hacen la dormición y el sueño: felicidad y desdicha desaparecen: ya no somos el individuo, que ha quedado olvidado, sino puro sujeto de conocimiento: existimos solamente como el ojo *único* del mundo que mira desde todos los seres cognoscentes pero solo en el hombre puede liberarse totalmente de la servidumbre de la voluntad, con lo que toda diferencia de la individualidad desaparece tan completamente que entonces da igual si el ojo que mira pertenece a un poderoso rey o a un afligido mendigo [...] ¿pero quién tiene la fuerza de mantenerse largo tiempo en ella? Tan pronto como se presenta de nuevo a la conciencia cualquier relación de aquel objeto puramente intuido con nuestra voluntad, con nuestra persona, el encanto desaparece: volvemos a caer en el conocimiento regido por el principio de razón, ya no conocemos la idea sino la cosa individual [...] y estamos otra vez entregados a toda nuestra miseria⁸⁷.

De esta manera se nos presenta el genio artístico como aquel ser humano que se eleva por encima del fenómeno para contemplar las ideas⁸⁸. Este es el ser que sale de la caverna para ver el mundo real siendo transportado por la fuerza de su propia sensibilidad, la misma fuerza que para Schopenhauer hace la diferencia entre los hombres y los animales, y que, en este punto, puede iluminar un poco más nuestra comprensión sobre el fundamento y el sentido de la naturaleza humana y abrirnos la posibilidad de entrar en el terreno propio del artista, en quien vemos reflejado el ideal de salud humana que queremos destacar dentro de nuestra investigación. Esa salud que se revela en un ser que puede liberarse de las ataduras del fenómeno a través de la fuerza sensibilidad, que solo en él se perfec-

⁸⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 232.

⁸⁸ Fritjof Capra al iniciar el Tao de la física relata una experiencia genial que le impulso a escribir este libro y que sin duda puede ilustrar la condición que aquí desarrollamos. Cf. Capra, Fritjof. El Tao de la Física. Buenos Aires: Sirio, 2005. Pág. 19-22.

ciona, permitiéndole superar la servidumbre a las fuerzas reproductivas e irritables que hereda de las objetivaciones inferiores.

La *potencia reproductiva*, objetivada en el tejido celular, es el carácter capital de las plantas y lo vegetal del hombre. Cuando predomina éste, suponémosle flema, lentitud, pereza, torpeza de sentidos (...) *La irritabilidad*, objetivada en las fibras musculares, es el carácter capital del animal y lo animal del hombre. Si en éste predomina, suele verse en él constancia, fortaleza y bravura, actitud para los esfuerzos corporales y para la guerra (espartanos) [...] *La sensibilidad*, objetivada en los nervios, es el carácter capital del hombre y lo propiamente humano de él (...) cuando predomina mucho da el *genio* (atenienses), y por esto es por lo que el hombre de genio es *hombre* en sumo grado”⁸⁹.

Por ello se hace importante la tercera fuerza que es asumida por el filósofo como la primera categoría, en tanto que puede elevarlo por encima de las demás especies pues “Nadie podrá negar tampoco que la primera categoría, bajo este respecto, pertenece a la sensibilidad, cuyo predominio decidido establece la distinción entre el hombre y las demás especies animales”⁹⁰. En este sentido, al acercarnos a la sensibilidad nos encontramos con lo más propio del ser humano, aquello que nos distancia de las plantas y las bestias y que hace que con el hombre irrumpa en el mundo un ser capaz de redimirlo en su más íntima esencia. Vemos entonces en la sensibilidad es la fuerza que emerge con el hombre y busca su elevación. Con ella el hombre adquiere la posibilidad de tener alas superiores a las de las mariposas y las águilas, y elevarse hacia cielos que ningún ave terrestre podrá alcanzar. Con ella también alcanza su propio ser, la verdadera idea humana, esa que no comparte con ningún otro y que revela para nosotros la verdadera salud del hombre.

⁸⁹ Schopenhauer, Arthur. Sobre la voluntad en la naturaleza. Madrid: Alianza, 1982. Pág. 76.

⁹⁰ Schopenhauer, Arthur. La sabiduría de la vida, En torno a la filosofía, El amor, las mujeres y la muerte. Op. Cit. Pág. 23.

Teniendo presente ahora esta multiplicidad de fuerzas que imperan en el ser humano, abrimos el terreno para contemplar con mayor claridad al genio artístico, apreciándolo como aquel ser capaz de utilizar la posibilidad que yace como potencia en la sensibilidad. El genio entonces es aquel que hace uso de la sensibilidad para elevarse por encima del tiempo, el espacio y la causalidad, y, en este movimiento, accede a presencia de las ideas como sujeto puro de conocimiento pues,

Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas [...] es decir, cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*; cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, [...] sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; y así, utilizando una expresión muy significativa, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva [...] entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna⁹¹.

Así el genio artístico transita desde el fenómeno hacia las ideas, desde la representación a hacia la fuente que la hace posible y, por lo tanto, desde el mundo que deviene siempre y que nunca es hacia el mundo de lo que es y nunca deviene. En este sentido, podemos identificar al genio artístico con el demiurgo que aparece en el Timeo de Platón, sobre todo si tenemos en cuenta la actividad más propia del artista, a saber: la obra de arte. Pues, tanto el uno como el otro se muestran como

⁹¹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 232.

seres que están elevados y que se encuentran en presencia de la fuente desde donde son posibles todas las cosas, dicha fuente se convierte en el modelo de sus obras, más estas obras pueden ser traídas a la luz solo porque el artista se mantiene elevado, en profunda contemplación de la fuente, solo así puede traer consigo una imagen de la fuente, pues: “Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello”⁹².

Así, encontramos íntimamente relacionada la descripción platónica del Demiurgo creador con la idea del genio artístico en Schopenhauer, dicha relación puede ser analizada de la siguiente manera: tanto el uno como el otro tienen como actividad suprema la creación; en el uno y en el otro dicha actividad conlleva una elevación hacia las ideas y, por último, tanto la actividad del genio como la del Demiurgo implican un tránsito metafísico más allá del fenómeno, tránsito que siempre trae consigo la obra, en el caso del demiurgo el cosmos y en caso del artista la obra de arte.

Ahora bien, concentrándonos en el genio artístico, cada vez se hace más importante para nuestra investigación profundizar acerca de la manera en que se desarrolla su relación con las ideas y cómo es posible el arte al hilo de esta relación. Abrir un camino por esta senda implica también para nosotros adentrarnos de lleno en la actividad artística y encontrarnos con el arte, que es lo que surge de esta actividad.

En consecuencia, después de haber encaminado el timón de la nave hacia nuestro destino, advertimos enseguida que las primeras aguas que navegaremos habrán de ser las de lo bello y lo sublime en el artista. Para empezar a dar luz sobre la oscuridad que nos envuelve cuando pisamos estos terrenos será importante traer con nosotros los destellos de luz que hemos recolectado hasta ahora con respecto el papel de la sensibilidad como fuerza que posibilita el tránsito artístico

⁹² Platón. Op. Cit. 28a-b.

desde fenómeno hacia las ideas. Esta fuerza que nos comunica con las ideas no es otra cosa que la voluntad manifestándose en nosotros.

Así, encontramos a la fuerza de la sensibilidad como un movimiento de la voluntad, más, como advertíamos hace un momento, la sensibilidad se manifiesta como la única fuerza que supera la animalidad que yace en el fundamento mismo de la naturaleza humana. En consecuencia, la fuerza de la sensibilidad se convierte en un movimiento de la voluntad que posibilita al hombre elevarse por encima de la animalidad esencial, desde el fenómeno de la voluntad cargado de afecciones y deseos, hacia la más sutil y elevada forma de todas las cosas, donde el hombre puede fundirse con las ideas que dieron lugar a las objetivaciones del mundo fenoménico.

Para comprender un poco más la naturaleza de este tránsito y con él aclarar el terreno en el que lo bello y lo sublime tiene lugar, será necesario llevar a concepto las características más propias de las ideas y la manera en que estas se encuentran fundidas en sus objetivaciones al punto en que las unas dependen de las otras (objetivaciones e ideas) de manera recíproca, pues al ser ambas manifestaciones de la voluntad (diferentes sólo en los grados de expresión, unas totalmente encadenadas al principio de razón -las objetivaciones de las ideas- y otras sólo en el sentido de la relación fundamental sujeto objeto -las ideas) solo son posibles en el drama de la voluntad mismo, donde el mantenerse en el hilo de la existencia o desprenderse de él depende de la lucha y la guerra que yace en el fundamento mismo de la voluntad.

De esta manera, como habíamos expresado antes, el fundamento más esencial de todo lo existente yace en la guerra. El conflicto, la lucha, la tensión y la disputa son la posibilidad fundamental de toda existencia. Ningún ente, ninguna idea, ni animal, ni cosa es en el mundo sin antes haber disputado con otros su permanencia, y más aún, todo lo que es en el mundo junto a su forma de ser evidencian la disputa fundamental que no es otra cosa que la condición más esencial del mundo. Desde los rasgos más minúsculos e insignificantes hasta las modificaciones estructurales e incluso las mutaciones que puedan evidenciarse en una especie

animal o vegetal o en un objeto cualquiera, no es otra cosa que el resultado de las múltiples batallas que enfrentan las ideas para permanecer en el mundo. Así, todos los cambios que durante miles o millones de años sufre la tierra y los seres que habitamos en ella, no son otra cosa que los rastros de las fuertes disputas que se han llevado a cabo sobre este suelo y por debajo de él. De todas estas feroces guerras hemos surgido todos los seres que habitamos el vasto horizonte de lo existente, el mundo. Una a una muchas formas perecieron y se levantaron también otras que superaron a aquellas que ya estaban, haciéndose al señorío de la voluntad, solo mientras otras no llegaran a disputarlo.

la voluntad única que se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso. No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad solo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de estas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia⁹³.

Las ideas son en la medida en que son expresadas en sus objetivaciones, cada objetivación que se manifiesta en el mundo fenoménico no es otra cosa que la expresión de una idea. Más no podemos ver aquí a las ideas como solo modelos a la manera de imágenes que son el original de las copias que se objetivan en el mundo. Más que imágenes, las ideas que aquí queremos sacar a la luz se parecen a las fuerzas de la naturaleza; a la tormenta que al desatarse no puede verse más que como la expresión de una fuerza superior a nosotros, o al rayo de sol que en el medio día de un cielo despejado ilumina con fuerza todo lo que se pone frente a él, a la vez que, el calor que produce hace que los animales se resguarden frente a su poder. Así como acabamos de mostrar el poder que tiene la guerra que yace en el fundamento mismo del mundo, de la misma manera tenemos que aceptar

⁹³ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 200.

que las ideas que se objetivan en todas las formas del mundo no son otra cosa que la voluntad expresándose.

Cuando echamos un vistazo en el mundo vegetal, este mundo aparentemente tranquilo y de belleza sublime, encontramos que en él también gobierna la fuerza y la disputa que antes mencionamos. No haría falta sino mirar al interior del bosque o a un poco de maleza para encontrarnos con esa disputa fundamental; entonces vemos como cada especie lucha con todas sus fuerzas por ocupar todo el territorio, por extenderse más y, sobre todo, por ir más alto que las otras, ninguna especie que encontremos en medio del bosque está allí de no ser porque es en sí misma una conquista, porque ha ganado a otras ese espacio, porque se ha impuesto sobre otras y porque, hasta ese momento, es vencedora de esta disputa, más nunca para siempre. Si a esto sumamos el hecho de que el bosque no sólo es habitado por el mundo vegetal, sino que, además, es compartido por todos los demás grados de objetivación desde el inorgánico hasta el humano, entonces veremos con claridad como esta disputa se hace cada vez más violenta y compleja.

Ésta no es más que la perspectiva que nos entrega el mundo fenoménico de la disputa fundamental que se produce al nivel de las ideas. Cada idea puede verse como el grado más puro de objetivación de la voluntad, cada una de ellas no es otra cosa que una voluntad en sí misma que quiere ponerse por encima de todas las demás para ser ella la única expresión de la voluntad. Así, las ideas no pueden verse como simples imágenes originarias de las que todo lo demás son copias, más bien lo que se nos muestra de las ideas es que son fuerzas, voluntades que quieren prevalecer por encima de todo, ser las únicas y expresar la voluntad en su totalidad.

En consecuencia, sería muy ingenuo considerar que detrás del libro del fenómeno existe una imagen originaria de libro, un modelo del cual todos los libros han copiado su forma. Si bien podemos hacernos una imagen de las cosas por medio de nuestra imaginación, esta imagen no es la idea. Podríamos hacer presente la idea que se encuentra tras los libros tan sólo si podemos presenciar aquella fuerza que quiere expresar conceptos, que quiere expresarse por medio de conceptos y que

en este querer expresarse por medio de conceptos se objetiva en las páginas de un libro.

De la misma manera, creer que tras el aparato digestivo humano hay una idea propia sólo de él que es como una imagen originaria o modelo esencial del cual se copiaron todos los aparatos digestivos humanos y, al mismo tiempo, considerar que esta idea es diferente de la se objetiva en las estructuras que hacen posible los proceso de absorción de nutrientes que hace la planta o en las que posibilitan la alimentación heterótrofa de los hongos, etc. Mantener esta creencia no puede ser otra cosa que el producto de la ignorancia, puesto que, si tenemos presente la concepción de las ideas que hemos venido desarrollando, tendremos que aceptar que en todos los ejemplos que acabamos de enunciar se expresa la misma voluntad. En este caso, es el hambre la voluntad que está tras todos ellos. El hambre como aquella voluntad que se manifiesta, de una u otra manera, en todos los grados de objetivación, afectándolos a todos, desgarrándolos a todos y manteniéndolos presos de su despiadado dominio. En este sentido, el hambre, tal y como afirmamos en el acápite anterior, es una de esas expresiones de la voluntad que yacen en la esencia misma de su fenómeno, pues no hay grado de objetivación que se escape a su dominio pues, el hambre no es otra cosa que la manifestación de la aspiración esencial de la voluntad de devorarse a sí misma.

El hambre se revela aquí para nosotros como una voluntad que se objetiva de las más múltiples y diversas maneras, justamente por ser una de las expresiones más esenciales a la voluntad misma. En este sentido, objetivaciones como los aparatos digestivos y las mencionadas anteriormente no podemos verlas ya como productos de ideas particulares; cada una de ellas se nos revela ahora como objetivación de la misma voluntad, de la misma fuerza y por lo tanto de la misma lucha que enfrenta la voluntad en su camino hacia la máxima expresión. De esta manera, todos los aparatos digestivos y todas las formas de las que hace uso el hambre, no son otra cosa que las objetivaciones de esta voluntad que quiere devorarse y consumirse por completo a sí misma.

Esta cualidad fundamental de las ideas que surgen de la voluntad como cosa en sí y que, a su vez, se expresan en sus múltiples objetivaciones, también puede revelárenos de manera muy explícita en la idea de la morada. En este sentido, la morada se manifiesta como fenómeno de la voluntad en la necesidad misma de resguardarnos, de construir un sitio que nos brinde abrigo y seguridad, en la aspiración al lugar hermético donde nada nos pueda hacer daño.

entonces, por ejemplo, no atribuiremos la concha del caracol a una voluntad ajena a él pero guiada por el conocimiento, como no consideramos que la casa que nosotros mismos construimos llegue a existir por otra voluntad que la nuestra; sino que sabremos que las dos moradas son obra de la voluntad que se objetiva en ambos fenómenos y que en nosotros actúa por motivos mientras que en el caracol lo hace ciegamente, como instinto constructivo dirigido hacia fuera⁹⁴.

Habiendo mostrado que la voluntad se encuentra más cerca del lado de las fuerzas, los sentimientos, los dramas y las guerras despiadadas, y que las ideas son las aspiraciones más cercanas del expresarse de esta voluntad; esperamos habernos alejado lo suficiente de aquella concepción de las ideas que las encuentra tan sólo como imágenes o representaciones que se encuentran tras las cosas, a la manera de los originales y las copias. Si bien las ideas si han de presentarse como los originales, definitivamente no podemos identificarlas tan sólo con imágenes o con representaciones pues, como acabamos de advertir, lo que encontramos en ellas son aspiraciones y fuerzas que buscan a toda costa expresarse y hacerse manifestación. En este sentido, queremos alejarnos de aquellas perspectivas que verían en la voluntad a un Dios que puede ser llevado a concepto e incluso encerrado en un sistema teórico que lo determina como la fuente de todas las cosas, una fuente que puede ser captada por el intelecto saltando por encima de la violencia, la guerra, la contrariedad y el caos que caracteriza a la voluntad.

⁹⁴ Ibíd. , p. 167.

Esta última observación es de vital importancia para nosotros en el sentido de que al comprenderla también entramos en los dominios del genio artístico y la manera en que se produce su elevación hacia las ideas. En este sentido, el proceso artístico que se da en el genio pone a este en presencia de las ideas, fundiéndolo con ellas. No se trata aquí de captar conceptos, ni de concebir las ideas, se trata de levantarse desde el fenómeno donde se nos muestran las objetivaciones de la voluntad en tiempo, espacio y causalidad; hacia las ideas donde se encuentran las aspiraciones originarias de todos los objetos del mundo.

Esta elevación puede darse de dos maneras. De un lado alguien puede ser absorbido por un objeto al punto de ser elevado al estado de sujeto de conocimiento; esta sería entonces una elevación inconsciente, quien fuese asaltado por un estado tal, estaría en presencia de lo bello, captaría la belleza de lo que está frente a él, podría incluso fundirse con ello más allá del tiempo y el espacio, pues lo captado sería la idea. Más todo el tránsito ha sido alcanzado sin lucha, sin tensión, sin guerra; pues todo se ha hecho de una manera ingenua e inconsciente. Quien accede de esta manera a las ideas se encuentra inmerso en el sentimiento de lo bello, contempla las cosas fundiéndose con las ideas que las hacen posibles, pero no presencia la lucha que se libra al interior de ellas, ni la tensión, ni la guerra. Un buen ejemplo de este sentido podemos encontrarlo en una bella imagen que nos entrega Sloterdijk donde un niño que juega con las pompas de jabón se pierde en ellas al punto que deja de ser como individuo para ser en la idea que se rebela a través de ese presente, donde él y las burbujas (o la fuerza que se manifiesta en ellas), son lo mismo⁹⁵.

De otro lado se encuentra la elevación por medio del sentimiento de lo sublime. De este lado nos encontramos con la contemplación artística que se alcanza en la comprensión de la dimensión de dolor y sufrimiento que puede soportar aquel que busca elevarse a voluntad hacia las ideas desde el fenómeno, aquel que se hace profundamente sensible a las afecciones del fenómeno y justamente por medio de

⁹⁵ Sloterdijk, Peter. Esferas I. Burbujas. Microesferología. Madrid: Siluela, 2003. Pág. 75.

esta sensibilidad logra elevarse sobre él, aquel que ingresa a lo más doloroso, a las máximas afecciones del fenómeno para encontrarse con la fuente del mismo. Aquí, el sujeto puro de conocimiento surge a través de la lucha y se eleva por encima de la dificultad que representa el fenómeno de la voluntad.

La naturaleza en movimiento tempestuoso; penumbra a través de amenazadoras nubes negras; peñas colgantes enormes y desnudas que cierran la vista al cruzarse; aguas atronadoras y espumosas; soledad total; lamentos del viento que corre por los barrancos. Nuestra dependencia, nuestra lucha con la naturaleza hostil, nuestra voluntad quebrantada en ella, se nos presentan ahora intuitivamente ante los ojos: pero mientras no prevalezca el apuro personal y nos mantengamos en la contemplación estética, el sujeto puro de conocimiento mirará a través de aquella lucha de la naturaleza [...] y captará tranquilo, imperturbable e impávido (*unconcerned*) las ideas en los objetos amenazadores y terribles para la voluntad. Precisamente en ese contraste se encuentra el sentimiento de lo sublime⁹⁶.

En los terrenos de lo sublime, encontramos al genio artístico, quien afectado por el fenómeno de su individualidad profundiza sensiblemente en el mundo para elevarse sobre él y sus afecciones. La sensibilidad del genio que hace posible lo sublime lo convierte en un ser de extrema profundidad; su elevación se realiza al profundizar sensiblemente en el mundo que lo afecta, su elevación es su calmante, la auténtica medicina, al apartarlo de las afecciones de ese mundo doliente y encontrarlo en una profunda experiencia de enraizamiento con la esencia del mundo; más cuando acaba esta experiencia el dolor del mundo se multiplica, encontrándolo arrojado nuevamente en el doloroso mundo del fenómeno y sin posibilidad de elevarse a voluntad nuevamente hacia las ideas.

Así pues, lo que diferencia el sentimiento de lo sublime del de lo bello es esto: en lo bello el conocer ha obtenido la supremacía sin lucha, ya

⁹⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 259.

que la belleza del objeto [...] alejó de la conciencia sin resistencia e imperceptiblemente la voluntad y el conocimiento de las relaciones entregado a su servicio, quedando la conciencia como puro sujeto del conocimiento [...] en cambio, en el caso de lo sublime aquel estado de conocimiento puro solo se gana tras desprenderse consciente y violentamente de las relaciones del mismo objeto con la voluntad, conocidas como desfavorables, a través de una elevación libre y consciente por encima de la voluntad y el conocimiento referente a ella. Esta elevación no solo hay que conseguirla sino también mantenerla con conciencia, por lo que va acompañada de un constante recuerdo de la voluntad, aunque no de un querer individual, como el temor o el deseo⁹⁷.

Como podemos ver, en el sentimiento de lo bello y lo sublime se produce la expresión artística del mundo y, con ella, el mundo se entrega por primera vez liberado del fenómeno de la voluntad. El mundo que se expresa por medio del arte no es el mismo que responde al principio de razón determinado en tiempo, espacio y causalidad; lo que se expresa por medio del sentimiento de lo bello y lo sublime es la fuente desde donde surge la representación en el principio de razón; esta fuente apenas responde a la esencia de este principio, es decir, a la relación sujeto-objeto. Por ello, cuando se produce el sentimiento de lo bello o lo sublime, el sujeto se funde con el objeto en su idea; el sujeto alcanza la idea que está tras el objeto y que lo hace posible, ya no contempla el objeto particular sino que está fundido con la idea que lo realiza, se funde entonces con la aspiración de la voluntad que ha hecho posible al objeto.

1.2.5 Florecimiento de la voluntad. Paseando las tierras de la salud

Llegados hasta aquí, es importante retomar el camino que va de la semilla a los frutos del árbol, siendo esta la metáfora que hemos propuesto en este capítulo para entender el tránsito que realiza la voluntad hasta su autoconocimiento. En este sentido, hemos de recordar que el joven árbol surge con la incursión del suje-

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 256.

to en el mundo animal, allí vimos cómo, por primera vez, aparece el mundo como representación y, a la par que la representación, nace el mundo para el conocimiento. Así, con el mundo animal, el mundo es conocido por primera vez por algo distinto de él, esto es: por el sujeto de conocimiento. Así, al hilo de nuestra metáfora, lo que ocurre con el nacimiento del mundo animal, es un devenir de la voluntad hacia el plano luminoso de la representación y la expresión, que en su manifestación más primitiva sólo es fuerza y aspiración. Vemos entonces un movimiento de la oscuridad de las puras fuerzas y aspiraciones hacia la luz del conocimiento y los motivos.

En segundo estadio surgen los conceptos con la razón humana que a la vez hacen posible el saber del mundo. Por medio de los conceptos el hombre se levanta de la pura realidad intuitiva y la aprehende tratando de abarcarla en su mayor extensión. Con los conceptos surge entonces una forma distinta de representación del mundo, con ellos el mundo se expresa de otra manera, los conceptos se convierten en un espejo del mundo intuitivo, un espejo que busca abarcar este mundo originario y representarlo de una manera mucho más global y completa.

No obstante, en tanto que los conceptos surgen de la capacidad de la razón de establecer relaciones dentro del fenómeno, se encuentran impedidos de elevarse por encima del fenómeno mismo, sus límites son los límites del principio de razón y no pueden ir más allá del mismo. Así, vemos que con la razón crece el árbol de la voluntad, se robustece, abre sus ramas hacia el sol y su sombra abarca cada vez más espacio. El árbol de la voluntad encuentra en la razón su madurez y la posibilidad de florecer, entre más crece su sombra, más abarca la tierra desde la que nació y sus hojas se extienden como manos hacia el sol al que aspira, y aunque sus hojas jamás tocarán el sol, ni su sombra cobijará la tierra en su totalidad, su aspiración seguirá tan firme como la aspiración humana a conocer, ayudado de la razón, el mundo en su totalidad y a alcanzar la visión solar que le permita ver desde arriba hacia todas partes comprendiendo el mundo en su totalidad.

De esta manera vemos como, con el mundo animal, la semilla brota por encima de la tierra de la voluntad mostrando sus primeras ramas como formas primitivas de

la aspiración de expresión y autoconocimiento de la voluntad. Vemos también como, con el hombre y la razón, crece hasta convertirse en un árbol fuerte y frondoso, con una firme aspiración de alcanzar el cielo y abarcar su tierra original. Ahora, empezamos a ver cómo con el arte, el árbol florece y en su florecer realiza en cada flor sus más profundas aspiraciones.

El arte, visto de esta manera, es como el capullo que brota del árbol y abre sus pétalos hacia el sol. Con el arte, la voluntad se reencuentra por primera vez con su fuente desde donde se ha desplegado como fenómeno. El arte se convierte entonces en realización de la voluntad que se busca a sí misma. En las tierras del arte un ser del fenómeno se reencuentra con las ideas y, en su reencuentro, se funde con ellas para realizar, de esta manera, a la fuente desde donde surgió el mundo, para realizar la voluntad. Este ser es el genio, en su tránsito a las ideas vemos realizado el ser pleno del hombre, y por ello también el ideal de salud humano.

Sin embargo, el hombre, pese a la razón, sigue atado al fenómeno de la voluntad, pues la razón apenas puede ayudarle como instrumento que le permite, a través de su saber, hacerse señor de sus deseos y liberarse de la cadena de determinaciones que pesa sobre él. El poder de la razón puede como máximo entregar el camino. Más en el hombre solo surge el arte en la medida en que éste puede hacerse más cercano a su sensibilidad y fundirse a través de ella con las ideas⁹⁸, solo allí el hombre se libera de su esencia fenoménica, de su fundamento bestial; las cadenas que lo mantienen sumiso al fenómeno se desatan y, por un momento, se eleva como puro sujeto de conocimiento y se funde con las aspiraciones esenciales de la voluntad, con las ideas desde donde todas las cosas son en el mundo. En este sentido, con el arte se realiza aquello que se esperaba desde el primer surgir del sujeto en el mundo.

Pues la idea y el sujeto puro del conocer siempre surgen a la vez en la conciencia como correlatos necesarios; y en este surgimiento desapa-

⁹⁸ Un desarrollo más amplio de esta relación razón, acercamiento a sí mismo, sensibilidad e ideas puede encontrarse en los últimos acápites del cuarto capítulo.

rece también toda distinción temporal [...] siendo comparables al arco iris y el sol, que no toman parte alguna en el continuo movimiento y la sucesión de las gotas que caen. Por eso, cuando, por ejemplo, contemplo un árbol estéticamente, es decir, con ojos de artista, de modo que no lo conozco a él sino su idea, inmediatamente carece de significado si se trata de este árbol o de un antepasado suyo que floreció hace miles de años, como también si el observador es este o cualquier otro individuo [...] no queda más que la idea y el sujeto puro del conocer⁹⁹.

El arte se presenta como una elevación que hace posible la reunión del fenómeno de la voluntad con la voluntad misma. En el arte, lo que antes se desplegó y se fue separando progresivamente se reúne de nuevo y se presenta como una totalidad. Es por esto que las formas artísticas se distancian unas de otras sin dejar de ser lo mismo en su más íntima esencia. Cada forma artística trae consigo la idea de cada grado de objetivación, desde los más primitivos y originarios como la gravedad y rigidez del mundo inorgánico, hasta los más elevados y complejos como el mundo animal e incluso el ser humano mismo. Así, de acuerdo con la imagen que hemos propuesto, encontraremos aquí a las formas artísticas como las flores del árbol de la voluntad. En cada una de ellas la voluntad se reencuentra consigo misma fundiendo todo su despliegue fenoménico en su esencia íntima. No obstante, esta vez utilizaremos una imagen más, ésta será la del caminante que sube a la cumbre y en la medida en que escala encuentra a su paso los jardines de la voluntad representados en cada forma artística¹⁰⁰.

En este sentido, cuando empezamos a caminar desde lo más primitivo y originario, entonces, la primera flor que saldrá a nuestro encuentro será la arquitectura y con ella habremos de reencontrarnos con las ideas de gravedad, rigidez e incluso con la esencia de la luz. Tanto la gravedad como la rigidez y la luz gobiernan el mundo

⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 264.

¹⁰⁰ A través de esta imagen también queremos traer parte del camino escarpado del mito de la caverna, como el camino del artista que sale de las sombras a la luz de las ideas.

que habitamos, no es posible el mundo sin ellas pues, cómo caminar sobre la tierra si la gravedad no nos mantuviera unidos a ella?, sería acaso posible el mundo sin luz? Sería acaso posible el mundo sin estas fuerzas y expresiones originarias? Es evidente que el gobierno de las fuerzas originarias está a la base del mundo, en nuestra cotidianidad somos constantemente afectados por ellas. Más sólo el arquitecto, al fundirse con ellas, en su trance artístico, trae en cada edificio y en cada obra de arte la idea misma que gobierna y se despliega desde su más íntima esencia. De esta manera, con la arquitectura se realiza la posibilidad de reunión entre las ideas esenciales de la voluntad y el fenómeno que se despliega de ellas, el arquitecto, en tanto genio artístico, hace posible que el sujeto de conocimiento se funda con la idea misma de gravedad y rigidez, y, en esta fusión, entregue la obra como expresión de la esencia íntima de estas ideas, más, al realizar la obra no sólo habrá reunido la gravedad y la rigidez, en tanto ideas de la voluntad, sino que con ellas, habrá de realizarse también la esencia de la luz.

Las obras de la arquitectura tienen una especial relación con la luz: ganan una doble belleza a plena luz del sol y con el cielo al fondo, y muestran a su vez un efecto totalmente distinto a la luz de la luna [...] Todo eso se debe en gran parte a que solo una iluminación clara y nítida hace bien visibles todas las partes y sus relaciones: además, opino que la arquitectura está destinada a revelar además de la gravedad y la rigidez, la esencia de la luz, totalmente opuesta a aquellas. En efecto, cuando la luz es absorbida, obstaculizada y reflejada por grandes masas impenetrables, nítidamente delimitadas y de formas diversas, despliega su naturaleza y propiedades de la forma más pura y clara para gran placer del espectador¹⁰¹.

En el mismo plano hemos de encontrarnos con una flor similar a la de la arquitectura, se trata del arte de la conducción de agua. Si en la arquitectura se realiza la gravedad y la rigidez, en la conducción de agua, será entonces, la gravedad y la fluidez. El arte de la conducción de agua está en el mismo plano porque la fluidez

¹⁰¹ *Ibíd.* Pág. 270.

es también una idea primitiva y originaria, hace parte de ese primer mundo que hizo posible otros más complejos como el vegetal y el animal, y obviamente el humano. En este sentido, “Cascadas espumosas y atronadoras que se precipitan sobre las rocas, cataratas que se pulverizan calladamente, surtidores que se elevan como altas columnas de agua y lagos cristalinos revelan las ideas de la materia fluida pesada exactamente igual que las obras de la arquitectura despliegan las ideas de la materia rígida”¹⁰².

Al continuar nuestro camino y, en la medida en que el sendero empieza a elevarse, nos encontramos con las flores de las ideas del mundo vegetal. La obra artística en este terreno trae consigo la idea que se expresa en el mundo vegetal como el mundo más elevado carente de conocimiento. En el arte habrá de manifestarse entonces su tendencia a elevarse desde la tierra hacia el cielo o a expandirse ilimitadamente sobre la tierra, como en el caso de las plantas de orden rizomático¹⁰³; habrá de expresarse su ilimitada variedad, su colorido florecer, su extensa reproducción, su apacible y tranquilo desarrollo, su expresión contemplativa e incluso su lucha fundamental en su despliegue con otras especies. Todas estas expresiones fundidas en la obra del artista son el trabajo de la jardinería y la pintura paisajística¹⁰⁴, donde el artista se encarga de traer fundida en su obra la idea del mundo vegetal como una totalidad que se expresa de múltiples maneras en el fenómeno. En este sentido, el punto central de la obra artística del mundo vegetal radica en las formas y, en la manera, en que ellas evocan su propia fuerza y sentido, en tanto que, representan al mundo que se eleva sobre lo inorgánico y, mediante sus formas, expresan un nuevo orden de complejidad mucho más colorido y diverso que el del cosmos carente de vida.

¹⁰² *Ibíd.* Pág. 272.

¹⁰³ Con relación a la idea del mundo pivotante y rizomático encontramos una bella analogía con el ser humano en *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari. Deleuze Gilles y Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos, 2002. Pág. 9-32.

¹⁰⁴ *Cf. Ibíd.* Pág. 272-273.

Con la jardinería y la pintura paisajística hemos ascendido a la segunda montaña del orden natural y, hemos contemplado el campo florido del arte que se pone en frente de la esencia de la vida vegetal trayendo consigo la representación de sus ideas más íntimas. No obstante nuestro camino continúa y nuevas flores esperan al caminante que quiere ascender aun más. En este sentido, la siguiente cumbre que nos espera tiene que ver con el mundo animal en donde la revelación de las ideas corre por la cuenta de la pintura y escultura de animales¹⁰⁵.

Aquí el genio se ve enfrentado a la fuerza de su propia esencia bestial. Quien alcanza la genialidad es quien ha logrado dominar su voluntad y puede ver objetiva y apaciblemente lo monstruoso del mundo animal, puede sentir más allá del rugido de la bestia su querer desgarrador, su hambre, su ímpetu descarnado y, la necesidad y el deseo inagotable que se pone tras cada una de sus acciones. Así, cuando el arte enfrenta el mundo animal, trae consigo una de las flores más violentas y difíciles de conseguir; pues el genio se encuentra aquí plenamente enraizado en la voluntad a la que quiere acceder y, sólo en tanto que le sea posible soltarse de ella para poderla contemplar objetiva y plenamente, será posible también la obra de arte como producto de éste levantarse de las ataduras de su propia esencia bestial, para traer consigo la íntima idea que se pone como fuente de toda realidad animal. De esta manera, el genio que accede a las ideas del mundo animal, habrá de sobrepasar los límites puramente conceptuales y reflexivos que impone la razón a toda la naturaleza cuando ésta se presenta desde los lentes de la subjetividad y, habrá de vérselas con la realidad descarnada y cruel de su propia esencia, tal y como se nos presenta cuando accedemos a ella desde el orden de la objetividad que nos permite relacionarnos con las ideas y que es solo posible por medio del arte.

Es aquel querer que también constituye nuestra esencia lo que aquí se nos pone ante los ojos, en formas en las que su fenómeno no está, como en nosotros, dominado y suavizado por la reflexión, sino que se presenta en rasgos acentuados y con una claridad que raya en lo gro-

¹⁰⁵ Ibid.

tesco y monstruoso; pero a cambio de ello aflora libremente sin disimulo, ingenuo y franco, debiéndose precisamente a ello nuestro interés por los animales¹⁰⁶.

Hasta aquí, nuestra expedición en busca de campos floridos nos ha hecho ascender sobre tres grandes cimas, a saber: la arquitectura y la conducción de agua; la jardinería y la pintura paisajística; y la pintura y escultura animales. Ahora nuestro camino se encuentra enfrentado a la más alta de todas las montañas, las flores que encontramos en su cima son las más sublimes de todas, su belleza es inigualable porque traen consigo la esencia de todas las demás. Si con el mundo animal el genio tuvo que enfrentarse a lo bestial y monstruoso de su esencia, con el ser humano el genio habrá de ser tan sensible como para superar la generalidad de la especie y ver en el rostro mismo del humano, en su gesto y en su semblante, aquello que lo hace humano, la tensión fundamental entre la bestia y la divinidad, su superioridad sobre todas las demás formas de la naturaleza, su condición de apertura a lo divino, a lo superior, a lo libre y su tormentoso estar entre lo encadenado y lo libre.

En este sentido, quien descubre la belleza humana se libera de las cadenas que se ciernen alrededor de su propio ser para contemplar la plenitud de su propia existencia, ya no como un ser humano particular, sino como aquello que es en él y en todos los hombres a la vez, como la idea más íntima que lo descubre como humano. Quien descubre la idea de lo humano, asciende a la cumbre más alta para traer consigo las flores sagradas que revelan a la voluntad en su sentido más pleno.

Belleza humana es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad [...] esa cognoscibilidad de la voluntad, la más clara y pura de todas, nos instala con la máxima facilidad y prontitud en el estado de conocimiento puro en el que desaparece nuestra personalidad, nuestro querer

¹⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 274.

con su continua aflicción, durante el tiempo en que se mantiene el puro placer estético: por eso dice Goethe: "Al que ve la belleza humana no le puede dañar ningún mal: se siente en consonancia consigo mismo y con el mundo"¹⁰⁷.

Así, hemos de emprender la más ambiciosa de nuestras travesías encaminándonos hacia la cima de la más esperada y difícil de las montañas que hasta ahora hemos recorrido, a saber: la del ser humano en toda su plenitud. Esta cima es revelada en primera instancia con la pintura y la escultura porque "Representar intuitiva e inmediatamente la idea en la que la voluntad alcanza el más alto grado de su objetivación es, finalmente, la gran tarea de la pintura histórica y la escultura"¹⁰⁸; con ellas vemos florecer el arte que se encarga de traer a la luz la más íntima esencia del ser humano, esencia que comprende también las ideas de todo el mundo en general, pues en este ser, al ser el grado más alto, se encuentran también objetivadas, todas las demás ideas que posibilitan los grados inferiores de objetivación de la voluntad.

De esta manera, el genio artístico que conquista la última cima, la del ser humano; se convierte en un ser casi divino al traer a la luz la esencia misma de la naturaleza, esencia que ha permanecido guardada en lo más interno de su propio ser y que el genio, en un ejercicio extremo de autoconocimiento, logra arrebatarse al fenómeno de la voluntad devolviéndole a la voluntad misma su máximo tesoro, su ser como totalidad.

poseemos de hecho una anticipación de aquello que la naturaleza (que es la voluntad que constituye nuestro propio ser) se esfuerza por representar; en el auténtico genio esa anticipación va acompañada de un grado de discernimiento tal que, al conocer en las cosas individuales su *idea*, por así decirlo, *comprende la naturaleza a la mitad de la frase* y expresa con pureza lo que ella solo balbucea; y así imprime en el duro

¹⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 275.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

mármol la belleza de formas que a ella en mil ensayos se le malogró y se la presenta a la naturaleza como gritándole: "¡Esto era lo que tú querías decir!"; y en el entendido resuena: "¡Sí, eso era!"¹⁰⁹.

Sin duda los griegos hicieron de la escultura un verdadero medio de comunicación entre hombres y dioses en tanto que pudieron traer por medio de ella las ideas propias de la divinidad. La escultura griega es una fiel expresión de la idea humana que se reconoce a sí misma y, por lo tanto, la escultura aquí se descubre como una anticipación de las ideas que la naturaleza ha querido esculpir en sus seres. En el caso del genio artístico, al ocuparse del ser humano se anticipa a la concreción del fenómeno y alcanza la idea misma de la que deviene el mundo. En este sentido, el genio en su proceso creativo se anticipa al fenómeno del mundo y trae consigo la idea desde donde este deviene o, en otras palabras, trae el a priori del mundo, superando de esta forma la objetivación de la voluntad en el fenómeno mismo.

Solo así pudo el griego genial descubrir el prototipo de la figura humana y establecerlo como canon de la escuela escultórica; y solo en virtud de tal anticipación nos es posible a todos nosotros conocer lo bello allá donde la naturaleza lo ha logrado realmente en un individuo. Esa anticipación es el ideal: es la idea en cuanto conocida a priori [...] La posibilidad de la anticipación de lo bello a priori en el artista, así como de su reconocimiento a posteriori en el entendido, radica en que uno y otro son ellos mismos el en sí de la naturaleza, la voluntad que se objetiva. Pues, como dijo Empédocles, lo semejante sólo es conocido por lo semejante: solo la naturaleza puede entenderse a sí misma¹¹⁰.

Para el caso del genio que logra traer a la luz la idea misma del hombre, este ejercicio de anticipación se produce en el grado más alto de perfección, es decir, en la cima misma de las objetivaciones de la voluntad. Más, como se deja ver en la an-

¹⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 276.

¹¹⁰ *Ibíd.* Pág. 277.

terior cita, dicho ejercicio no sólo es ejecutado por el artista, sino que también aquel que puede comprender la obra de arte es elevado al nivel de las ideas. Así, mientras el artista logra elevarse a la belleza humana anticipándose a la idea, que hace posible al hombre en el fenómeno, y trayéndola a la luz por medio de la obra de arte; el entendido del arte logra también dicha elevación por medio de la contemplación de la creación artística del genio. Vale la pena aclarar que esta manera de alcanzar las ideas no solo se da con las obras de arte que buscan traer la idea del ser humano sino con todas las obras artísticas. De esta manera, todas las flores que han venido apareciendo en nuestro camino son posibles en tanto que el genio las alcanza a priori y el entendido del arte a posteriori, ambos se convierten así en manifestaciones abiertas de esa vitalidad humana que se eleva sobre el fenómeno y que representa para nosotros el ideal de salud en el hombre.

Ahora bien, después de haber alcanzado la cima del ser humano y de tener en frente a la escultura griega como una de sus más bellas flores, habremos de continuar nuestro camino para encontrarnos con la pintura. La pintura se muestra aquí como un arte de máxima sublimidad, más, a diferencia de la escultura y, particularmente de la belleza de la escultura griega, lo que caracteriza a la pintura es justamente lo sublime de su creación. Así, lo principal en la escultura griega es traer la belleza suprema, la idea misma del hombre elevado sobre el fenómeno, la bella exaltación del hombre elevado al estado de dios. En este sentido, con la escultura griega se trae a la luz el extremo superior de la tensión humana, esto es: la libertad, la belleza pura de la idea, la supresión de todas las cadenas y la superación del fenómeno de la voluntad. Por otro lado, con la pintura aparece el hombre que se libera de la tensión pero que en el fenómeno aun mantiene una relación con la objetivación de la voluntad, dicha relación tiene que ver con las marcas y las cicatrices que el fenómeno ha dejado en él a través del camino hacia la libertad.

De esta manera, con la escultura vemos la idea a priori del hombre y vemos al genio artístico arrebatándole esta idea a la voluntad, en un ejercicio de anticipación, para traer consigo la idea del ser humano en su máxima pureza. De otro lado, con la pintura la tarea del genio es la de traer a la luz al hombre que ya ha sido

contaminado por el fenómeno y que se levanta por encima de él, superando todas las cadenas de deseo que lo atan y sin escatimar en lo más mínimo todo el sufrimiento que esto implica. En otras palabras, mientras la escultura trae al hombre en una afirmación plena de la vida comparable tan solo con los dioses como expresión de la existencia más elevada, la pintura trae al asceta que, negando la vida misma suprime todos sus deseos que lo atan al mundo para elevarse sobre el fenómeno y reencontrarse con la voluntad desde donde fluyen todas las ideas y que, como fuente primordial, es posibilidad de toda existencia.

Lo principal en la escultura es la belleza y la gracia: pero en la pintura el predominio lo tienen la expresión, la pasión y el carácter; por eso hay que transigir tanto en las exigencias de la belleza [...] Por consiguiente, la pintura puede representar también rostros feos y formas flacas: la escultura, en cambio, requiere belleza, aunque no siempre perfecta, y en todo caso fuerza y plenitud de las formas [...] Desde este punto de vista, la escultura parece apropiada a la afirmación de la voluntad de vivir y la pintura a su negación¹¹¹.

Como podemos ver, la pintura y la escultura están emparentadas en la esencia del arte, ambas traen consigo la idea del ser humano; más la complejidad misma de la naturaleza humana hace que ninguna de las dos pueda quedarse con la totalidad de la idea del hombre. Por esta razón, mientras la escultura se dedica a la idea del hombre en su máxima pureza y en todo su esplendor, poniendo sobre sus hombros la tarea de traer la idea misma de la plenitud de la belleza humana, como el grado más elevado de objetivación de la voluntad. En contraste, en la pintura ha de plasmarse el recorrido del hombre por una vida que es en esencia carencia y sufrimiento y que busca liberarse redimiendo la voluntad misma en su propia esencia. La pintura, entonces, habrá de dedicarse a la idea del hombre como ese ser incompleto que recorre el sendero escarpado que conduce hacia su liberación. Justamente este es el motivo que hace que la pintura alcance su máximo esplen-

¹¹¹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 468.

dor en la distribución de la sombra y la luz, en las múltiples tonalidades, en la armonía de los colores y en otros matices relacionados con la pasión y el carácter y, en general, con la voluntad que se encamina hacia la liberación. Por esta razón “a la pintura se añade además una belleza independiente y específica que se produce por la armonía de los colores, lo placentero de la agrupación, la favorable distribución de la luz y la sombra, y el tono de toda la pintura”¹¹².

Ahora bien, como hemos visto, en el caso de la pintura histórica hay un alto grado de relación de la obra de arte con el fenómeno de la voluntad. Si bien lo que se busca es captar la idea del hombre que se eleva sobre las cadenas del fenómeno, la elevación hacia la idea se produce aquí a expensas del fenómeno mismo. Los rostros que se captan aquí sólo pueden aparecer en relación con determinado ambiente y contexto pues, como antes mencionamos, no se trata de desvelar la plenitud del hombre en la idea sino de descubrir al hombre que se eleva a la plenitud de la esencia de la voluntad desde el fenómeno en la historia.

No obstante, si bien es necesario afirmar que la pintura histórica no puede prescindir del fenómeno, esto es: del contexto histórico y las motivación que se entrevén a través de él; también tenemos que afirmar que la historia no es la esencia de la pintura histórica. Lo verdaderamente esencial del arte que se revela a través de la pintura histórica tiene que ver con la profundidad de la esencia humana que logra traer a la luz el genio a través de esta forma artística. En este sentido, la obra se presenta abierta en dos caras; la cara externa está relacionada con la historia y el contexto histórico que hace las veces de escenario y medio de revelación de la obra, más, la cara interna se encarga de expresar la comprensión de la humanidad misma, es la cara interna la encargada de revelar la idea del ser humano que se nos entrega por medio de la obra. En este sentido, la obra de arte que se expresa por medio de la pintura histórica tiene como fin poder entregar su cara interna y, por lo tanto, ponernos frente a la idea misma del hombre que se desgarran desde el interior del fenómeno para elevarse al nivel de las ideas.

¹¹² *Ibid.* Pág. 471.

En primer lugar habría que tener en cuenta que la significación interna de una acción es totalmente diferente de la externa y con frecuencia ambas van separadas. La significación externa es la importancia de una acción respecto de sus consecuencias para y en el mundo real; es decir, según el principio de razón. La significación interna es la profundidad en la comprensión de la idea de humanidad que aquella abre, al traer a la luz aspectos de esa idea raramente resaltados, a través de individualidades clara y decididamente expresadas a las que hace desplegar sus peculiaridades en circunstancias oportunamente establecidas. Solamente la significación interna tiene validez en el arte: la externa vale en la historia¹¹³.

Así, la verdadera búsqueda de la pintura histórica está dirigida al encuentro con aquellos seres que han superado su propia individualidad para elevarse al nivel de las ideas. En este sentido, la pintura histórica se convierte en una de las flores más hermosas que hasta ahora hayamos podido encontrar. Su belleza se expresa sobre todo por su alto grado de sublimidad que se manifiesta en la manera en que se produce el encuentro con las ideas. En este sentido, quien quiera encontrarse a posteriori con la idea que se revela a través de la pintura histórica (el entendido del arte) deberá despojarse primeramente de todo prejuicio histórico y ver más allá del escenario pleno de formas y motivaciones, en otras palabras, deberá superar la belleza que nos ofrece su cara externa. Sólo si el entendido del arte logra superar la cara externa que nos ofrece esta bella flor, entonces podrá adentrarse en la profundidad de su cara interna y contemplarla en toda la plenitud de su belleza. Sólo entonces alcanzará la idea que el genio artístico ha traído por medio de la obra y así podrá encontrarse con la plenitud de la idea del ser humano que se ha desatado de las cadenas del deseo para elevarse del fenómeno.

En este sentido, la máxima cumbre de la pintura histórica sólo es alcanzada por el genio cuando éste revela el grado máximo de perfección del ser humano que se desgarrar desde el fenómeno para elevarse hacia las ideas. Así, el genio puede ver

¹¹³ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 285.

a través de la imagen de Cristo, de Krishna o de Buda al hombre que se ha elevado por encima de todo querer y todo deseo, y que, más allá de contemplar las cosas, contempla las ideas que las hacen posibles. De esta manera, el genio artístico, a través de su obra, podrá traer a los hombres que se encuentran a la base de todas las mitologías, ya no como hombres sino como redentores de la voluntad, justamente porque lograron superar el fenómeno y elevarse al nivel de las ideas; pues el tránsito heroico que los ha llevado por el camino escarpado del sufrimiento para elevarse sobre las cadenas del deseo y la posterior superación de la servidumbre de la voluntad, es en suma lo que ha hecho que sean venerados como divinidades.

Así, el genio nuevamente se convierte en un medio entre lo divino y lo mortal, entre las ideas de la voluntad y sus objetivaciones. En la pintura histórica este ascender y descender, este ir y venir del cielo a la tierra y de la tierra al cielo está cargado de un máximo de expresión; por eso los hombres que allí se representan están vestidos con las prendas de la historia, sobrecogidos por escenarios plenos de motivación y de sentido, y puestos en ambientes determinados por la configuraciones propias del escenario histórico. Allí se revelan por encima de todo ello, sus miradas están dirigidas más allá de todo escenario histórico, su ser está puesto por encima de todas las carencias y motivaciones del ambiente, han superado la historia misma sin prescindir de ella, pudiendo elevarse en ella y desde ella para alcanzar el grado de las ideas. Por eso nosotros los encontramos aquí como las caracterizaciones propias del ideal de salud humano, pues en ellos, todo lo enfermizo de la servidumbre de la voluntad ha sido superado.

En sus gestos, en particular en los ojos, vemos la expresión o el reflejo del más perfecto conocimiento: el que no está dirigido a cosas individuales sino a las ideas; es decir, aquel conocimiento que ha captado plenamente la total esencia del mundo y de la vida, y que, repercutiendo sobre su voluntad, no le proporciona ya motivos sino que, al contrario, se ha convertido en un aquietador de todo querer del que nace la perfecta resignación que constituye el espíritu más íntimo del cristia-

nismo y de la sabiduría hindú, la renuncia de todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad y con ella de todo el ser de este mundo: es decir, la salvación¹¹⁴.

En consecuencia, justamente cuando nos encontramos con la pintura, se hace más pleno el sentimiento de haber alcanzado la cumbre más alta de la voluntad. La pintura no solo nos revela el ser humano que alcanza la perfección sino que además lo revela en medio de la objetivación de la voluntad y, en este sentido, el genio artístico trae consigo, a través de la pintura, el recorrido de todas las ideas que, superándose unas a otras, alcanzan su máximo grado de perfección en ser humano que, al desatarse de las cadenas del fenómeno, redime la fuente misma del mundo, esto es: la voluntad como cosa en sí.

Y aquí se encuentra la cumbre de todo arte que, tras haber seguido la voluntad en su objetividad adecuada -las ideas- a lo largo de todos sus grados, desde los inferiores en los que le mueven las causas, luego los estímulos y finalmente los motivos, y habiendo desplegado su esencia, concluye en la representación de su libre autosupresión en virtud de un gran aquietador nacido del más perfecto conocimiento de su propia esencia¹¹⁵.

Como acabamos de ver, en la medida en que avanzamos sobre el sendero que hemos escogido para atravesar la cima humana, nos encontramos cada vez con flores más expresivas y sublimes. Y ahora, después de atravesar el jardín de la pintura histórica parece como si un lago se interpusiera en nuestro camino antes de alcanzar un nuevo campo florido. Este lago es el de los conceptos y será necesario nadar sobre él para alcanzar las flores de la poesía.

Como ya mencionamos al principio de este capítulo, con el hombre llega la razón y con la razón el mundo alcanza una forma distinta a la intuitiva: la forma de los conceptos y, así como la luna refleja la luz del sol, los conceptos se convierten en

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 287.

¹¹⁵ *Ibíd.*

el reflejo abstracto del mundo intuitivo. No obstante, por más de que los conceptos hayan introducido una formas más abarcante del mundo y por más de que por medio de los conceptos el hombre se constituya, en el mundo, como un ser capaz de ver más allá del puro dominio de fenómeno de la voluntad y de establecer reglas, leyes y regularidades del mundo por medio de la técnica y la ciencia, a pesar de todo ello, los conceptos no son ideas ni alcanzarán jamás el grado de las ideas. En este sentido, el concepto es la forma humana mediante la cual se conecta una multiplicidad y se abstrae como unidad, es un ejercicio mediante el cual se establecen regularidades y similitudes para acogerlas un una misma totalidad, más todo este ejercicio se hace desde el fenómeno sin superar al fenómeno. Todo descubrimiento científico no es otra cosa que un ejercicio mediante el cual el científico a través de múltiples observaciones establece una regularidad como ley del fenómeno, es decir, como algo que el fenómeno tiende a repetir periódicamente, más, esta repetición o regularidad no supera la representación y, por lo tanto, no da cuenta, de en manera alguna, de la voluntad y de las ideas de la voluntad que hacen posible al fenómeno. Así, los conceptos son representación de la representación, formas distintas de representar el mundo intuitivo que ya es una representación, de hecho, la representación más originaria, esto es: la representación puramente fenoménica.

el concepto se asemeja a un recipiente muerto en el que se encuentra realmente todo lo que se ha introducido pero del que no se puede sacar (mediante juicios analíticos) más de lo que se ha introducido (mediante reflexión sintética); la idea, en cambio, desarrolla en aquel que la ha captado representaciones que son nuevas respecto de su concepto homónimo: se parece a un organismo vivo, en desarrollo, con capacidad procreadora, que produce lo que no estaba incluido en él [...] el concepto, por muy provechoso que sea para la vida y por muy útil, necesario y productivo que resulte para la ciencia, para el arte es estéril a perpetuidad. En cambio, la idea concebida es la única y verdadera fuente de toda obra de arte auténtica. En su poderosa originalidad es sacada solamente de la vida misma, de la naturaleza, del mundo, pero

solo por el auténtico genio o por el que se ha elevado momentáneamente a la genialidad¹¹⁶.

Es justamente por esta razón que hemos concebido el paso por los conceptos como un obstáculo de oscura profundidad, como el paso por el lago de la razón. Más sabemos que el arte no busca conceptos y que, en este momento, nos encontramos expectantes al encuentro con las próximas flores que el arte pueda descubrirnos al caminar sobre la cima más alta de la voluntad. El jardín florido que encontramos al atravesar el lago es el de la poesía y la forma artística que lo hace posible es la alegoría; mediante ella el poeta se dirige a las ideas a través de los conceptos, pues la poesía solo es posible por medio de los conceptos, ellos se ofrecen como la materia prima, como el lienzo y los oleos del pintor o el mármol del escultor. Más, cuando nos referimos a la alegoría poética se hace necesario distinguirla de la que se alcanza por medio de la pintura o la escultura. En el caso de la alegoría plástica lo que se busca es el concepto, en este sentido, no tiene ninguna relación con el arte pues, como acabamos de ver, los conceptos no son iguales a las ideas, de hecho “el paso de la idea al concepto es siempre una caída”¹¹⁷ y, en este sentido, la alegoría plástica no es más que una flor de plástico; una flor que tiene valor apenas para la representación pero que está muerta para la voluntad, su belleza es artificial y, por lo tanto, es una flor sin aroma, sin gracia, sin luz propia y, sobre todo, sin vida.

La alegoría tiene una relación totalmente distinta con la poesía que con las artes plásticas; y aunque aquí es altamente reprobable, allá es lícita y pertinente. Pues en las artes plásticas conduce desde la intuición dada, el verdadero objeto de todo arte, hasta el pensamiento abstracto; mas en la poesía la relación es inversa: aquí lo inmediatamente dado en las palabras es el concepto, y el fin inmediato es siempre conducir desde él a lo intuitivo, de cuya representación ha de encargarse la fantasía del oyente. Si en las artes plásticas hay que ir de lo inmediata-

¹¹⁶ *Ibíd.* Pág. 289.

¹¹⁷ *Ibíd.* Pág. 293.

mente dado a otra cosa, esta otra cosa tendrá que ser siempre un concepto, ya que aquí lo abstracto es lo único que no se puede dar inmediatamente; pero nunca un concepto puede ser el origen ni su transmisión el fin de una obra de arte. En cambio, en la poesía el concepto es el material, lo inmediatamente dado que se puede muy bien abandonar para evocar una intuición totalmente distinta en la que se alcanza el fin¹¹⁸.

De esta manera, lo que se nos entrega en la poesía es la posibilidad de ir desde los conceptos hacia las ideas mediante el ejercicio de la imaginación y, en este sentido, la poesía “es el arte de poner en juego la imaginación mediante las palabras”¹¹⁹, más, “no dudaremos que esta tiene también el propósito de revelar las ideas”¹²⁰. El poeta, como genio artístico encargado de descubrir las flores que se nos entregan por medio de la poesía y, al igual que el escultor griego, capta a priori la idea del ser humano en un ejercicio de extremo autoconocimiento. Más, a diferencia del escultor que tiene en frente el mármol, lo que tiene a mano el poeta para dar forma a su obra son los conceptos y su finalidad solo alcanza su esplendor cuando, al jugar con ellos, puede llevar al entendido del arte (de la poesía) desde los conceptos hacia las ideas que han sido captadas por el genio, de esta manera en el ejercicio poético

el poeta ha captado la idea de la humanidad desde un determinado aspecto, precisamente el que ha de representar, y lo que en ella se le objetiva es la esencia de su propio yo [...] ante su espíritu se encuentra su modelo firme, claro y bien iluminado, sin que pueda abandonarlo:

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 295.

¹¹⁹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos.* Op. Cit. Pág. 474.

¹²⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación.* Op. Cit. Pág. 298.

por eso en el espejo de su espíritu nos muestra la idea pura y clara, y su descripción es hasta en el detalle verdadera como la vida misma¹²¹.

Así, el poeta se nos revela como genio del arte en tanto que puede acceder a la fuente y traer consigo una imagen de ella a través del poema. De esta manera, como antes afirmamos, el poeta, al igual que el demiurgo creador¹²², se pone en frente de la fuente desde donde surgen todas las cosas, esto es: las ideas; y, estando frente a la fuente trae consigo una imagen de ella por medio de la obra de arte, en este caso por medio del poema. En este sentido, “El propósito del poeta al poner en marcha nuestra fantasía es revelarnos las ideas, es decir, mostrar con un ejemplo qué es la vida, qué el mundo”¹²³. Con el poema, el poeta trae un cuadro de las ideas del mundo, un cuadro de materia distinta al que usa el pintor pues “la fantasía del lector es la materia en la que la poesía presenta sus imágenes”¹²⁴, y, en la medida en que este cuadro pueda ser más fiel a la fuente, en la medida en que sus imágenes puedan captar con mayor fuerza la voluntad, tal y como se le revela al genio desde la fuente misma; sólo en esta medida, la obra del genio habrá realizado más apropiadamente su finalidad, siendo ésta traer las ideas que se elevan por encima del fenómeno y que lo hacen posible, pues son ellas las fuentes mismas del mundo.

De esta manera, se nos revela nuevamente la complejidad con la que se desarrolla el proceso artístico del genio, pues, si bien podemos afirmar que todo genio artístico se pone en frente de las ideas para traer consigo una imagen de ellas, y de hecho, de eso se trata el florecimiento de la voluntad que planteamos en este capítulo, en donde cada obra artística se pone para nosotros como una flor que nos entrega la voluntad para reconocer en ella la grandeza y belleza de las ideas que se elevan tras el mundo y son fuente de todo fenómeno. No podemos afirmar,

¹²¹ *Ibíd.* Pág. 301.

¹²² Cf. Platón. *Op. cit.* 28a-30b.

¹²³ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos.* *Op. Cit.* Pág. 475.

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 474.

de la misma forma, que todo genio artístico se encuentra al mismo nivel con respecto de las ideas, antes bien, tenemos que reconocer que hay niveles distintos de genialidad y en esto radica la mayor complejidad para entender el proceso artístico. Podemos decir, en este sentido que hay seres geniales a los que las ideas se presentan tan fuertes y claras que pueden llegar a matarlos o enloquecerlos¹²⁵, habrán otros a los que les sea posible traer las imágenes de las ideas con más facilidad pues estas no les son dadas con tanta fuerza como a los primeros, habrán quienes apenas entrevean las ideas y traigan consigo estos deslumbres o destellos de luz.

Más, el problema no sólo tiene que ver con la posición del genio con respecto a las ideas, sino también, con la capacidad del genio para traerlas por medio del arte; en este otro aspecto juega la potencia técnica del genio artístico, su despliegue de recursos, formas e imágenes que hagan posible cumplir con su objetivo. Así podemos ver que “hay innumerables niveles, como en la profundidad y claridad de la captación de las ideas, así también en los poetas. Cada uno de ellos ha de considerarse excelente en la medida en que represente correctamente lo que él ha conocido y su imagen se corresponda con *su original*”¹²⁶.

De esta manera, vemos como a través de la poesía se entregan las flores más profundas de lo humano, en tanto que ésta ha asumido, como única tarea, traer consigo las ideas más perfectas de la voluntad y la fuente inagotable donde bebe la poesía, esconde tras de sí, un tesoro que jamás será abarcado por completo, y aguarda con paciencia la mirada de poetas más profundos, que puedan extraer la más exquisitas esencias destinadas sólo a aquellos que quieran ir más allá de sus propios límites, a aquellos héroes suficientemente valientes como para superar la

¹²⁵ Este puede ser el caso Hölderlin que Heidegger analiza en *Los himnos*, Heidegger, Martín. Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rhin”. Buenos Aires: Biblos, 2010. Pág. 32-47. También podemos verlo representado en la locura de Nietzsche.

¹²⁶ *Ibid.* Pág. 475.

voluntad de vivir y entregar su vida por el néctar sagrado de las ideas de la voluntad¹²⁷.

Estos genios heroicos se convierten entonces en aquellos seres capaces de ir hasta los terrenos más escarpados del hombre, donde brotan los manantiales originales del ser humano y, sacrificando incluso su propia vida, traen consigo las flores más hermosas; cargadas de belleza sublime, siendo éstas las ideas originales del hombre; y allanan el camino para que otros puedan ir incluso más allá. Cuando aparece un genio de esta grandeza, entonces no sólo trae consigo mayor claridad sino que además puede saber hasta donde llegaron sus predecesores y cuán lejos ha llegado él. Un claro ejemplo de esta condición, no desde la poesía sino desde la filosofía, podemos encontrarlo en el mismo Schopenhauer, quien al comprender las dos caras del mundo (voluntad y representación) y reconocer en una de ellas la fuente de toda existencia (voluntad), puede incluso ver hasta donde llegaron sus predecesores y cuán lejos ha llegado él en el descubrimiento de esta verdad¹²⁸.

No obstante, antes de continuar nos gustaría aclarar la relación entre filosofía y poesía pues, aunque la filosofía y la poesía se encuentran muy emparentadas, sobre todo en la necesidad que ambas tienen de las ideas, no queremos confundirlas, pues cada una tiene tareas diferentes. A la poesía le está dada la tarea de traer las ideas del hombre y entregarlas en un ejercicio de autoconocimiento de las ideas, el trabajo de la poesía es intuitivo y afecta la sensibilidad humana, el poeta tiene que entregar las ideas en su máxima pureza, tal y como las ha captado, sin

¹²⁷ Pues aquí encontramos al poeta a la altura del héroe mítico que acude al llamado heroico pese a que en su intento de traer consigo el tesoro puede perecer. Cf. Campbell, Joseph. El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito. México: Fondo de cultura económica, 1959. Pág. 34-140.

¹²⁸ Este argumento puede ser ilustrado mejor con la crítica que hace Schopenhauer a la filosofía Kantiana. Cf. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 477-602, también en la explicación que dedica a la relación de su filosofía con la de Platón y la de Kant con respecto las ideas Cf. Ibíd. Pág. 224-238. Con respecto a la voluntad y la representación como las dos caras del mundo, se puede encontrar una explicación más detallada en el primer capítulo de esta investigación.

contaminarlas con su pensamiento. Por el contrario, el trabajo filosófico es mucho más racional, su tarea está mucho más emparentada con el pensamiento, el filósofo entonces habrá de pensar a partir de los tesoros que el poeta ha conquistado, abstrayéndolos y entregándolos a la razón por medio de conceptos. A partir de las ideas el filósofo piensa en la totalidad y su trabajo alcanza la máxima grandeza cuando puede entregar en un solo cuadro la totalidad del mundo desde los conceptos de la razón. Así, la obra filosófica ha de ser como un gran espejo racional que se pone sobre el mundo intuitivo y puede dar cuenta de éste hasta en las profundidades más esenciales, hasta desde la fuente desde donde es posible el mundo más no podrá, por medio de la filosofía, tocar la fuente, ni fundirse con ella como lo hace el genio.

La poesía es a la filosofía lo que la experiencia a la ciencia empírica. La experiencia, en efecto, nos da a conocer el fenómeno en el caso individual y a modo de ejemplo: la ciencia abarca la totalidad del mismo por medio de conceptos generales. Así, la poesía pretende darnos a conocer las ideas (platónicas) de los seres por medio del caso individual y a modo de ejemplo: la filosofía pretende enseñar en conjunto y en general la esencia interior de las cosas que allá se encuentra¹²⁹.

Ahora bien, aunque tenemos que aceptar que la filosofía tiene que estar frente a las ideas y que no se puede hacer filosofía sin que las ideas estén presentes, no podemos ver a la filosofía como una flor más en el jardín de la voluntad. La filosofía la encontraremos siempre del lado de la razón, y el arte del lado de la sensibilidad, en consecuencia, quien trae las flores es el artista no el filósofo, más el filósofo sí hace uso de estas flores, en tanto que, ellas le permiten traer a la luz la obra filosófica siempre y cuando logre abstraerlas por medio de conceptos. Sólo las ideas hacen posible que la obra filosófica tenga la potencia suficiente como para convertirse en un espejo racional del mundo y, con ella, la razón alcanza su máxima realización, que no es otra cosa que llevar al saber abstracto las verdades fi-

¹²⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 477.

losóficas, sin poder, ni tener que hacer más¹³⁰. En este sentido, podemos afirmar que “Reproducir de forma abstracta y clara toda la esencia del mundo, y depositarla como imagen reflejada en conceptos de la razón permanentes y siempre dispuestos: eso y no otra cosa es la filosofía”¹³¹.

En este sentido, la obra filosófica hace posible que el hombre entienda el mundo, que pueda explicárselo y arreglárselas mejor con él, en su propia existencia, más esto no garantiza, de ninguna manera, que el hombre pueda alcanzar las ideas y, mucho menos, garantiza su realización en el mundo. Pues las ideas sólo pueden ser alcanzadas por medio de la genialidad artística y, en menor medida, en la sensibilidad frente a la obra de arte. De otro lado, la realización, solo se alcanza, en un acto de profunda resignación del mundo, lo cual será nuestra materia de análisis al final de este capítulo.

De esta manera, si queremos dar un lugar a la filosofía identificándola con el arte, tendremos que decir que la filosofía no se ocupa del a priori del mundo pues su conocimiento, al ser extraído de la experiencia, sólo es posible a posteriori y, por esto requiere de la representación, tal y como se presenta en el fenómeno para, a partir de ella, abstraer los conceptos. Así, la filosofía busca la universalidad de los conceptos en la abstracción del mundo, más esta sólo puede ser conseguida en el trabajo riguroso que parte de las relaciones fenoménicas y que, a partir de su conceptualización, puede abstraer incluso aquello que es esencial y que se pone como fundamento de todo fenómeno. En este sentido, la filosofía al igual que el arte, busca la esencia del mundo, más, mientras ella quiere conocerlo y abstraerlo por medio de conceptos, el arte se las ve con la esencia misma encontrándolo su propio elemento, los sentimientos y las pasiones, y trayéndolo, tal como es, en sí mismo.

Así, para cerrar este pequeño paréntesis que se nos presenta con ocasión de la poesía y la incursión de los conceptos en el arte, tenemos que decir que la filosof-

¹³⁰ Cf. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 444.

¹³¹ *Ibid.* Pág. 445.

ía se aparta del arte porque no puede traer la voluntad ni las ideas de la voluntad tal cual son, en su propio elemento y, en este sentido, no puede expresar el en sí del mundo, porque no habla a través del sentimiento sino de la razón. Más, de otro lado, la filosofía es comparable con el arte cuando éste se encarga de expresar la totalidad tal y como lo hace la música. De esta forma, adelantándonos un poco al siguiente acápite, hemos de comparar la filosofía con la música como máximo arte, en tanto que, en ella encontramos la expresión de la voluntad misma en su totalidad; más, como acabamos de afirmar, en la música esta expresión hace parte de la esencia misma de la voluntad, mientras que en la filosofía está relacionado con un riguroso trabajo de análisis y conceptualización que busca abstraer toda la experiencia fenoménica para alcanzar la abstracción de la esencia fundamental de la misma.

Pues en cierta medida las melodías son, igual que los conceptos generales, una abstracción de la realidad. En efecto, esta, o sea, el mundo de las cosas individuales, suministra lo intuitivo, lo especial e individual, el caso particular, tanto a la universalidad de los conceptos como a la universalidad de las melodías, aunque ambas universalidades se oponen en cierto sentido; porque los conceptos no contienen más que las formas abstraídas de la intuición, algo así como la cáscara externa quitada a las cosas, [...] en cambio, la música ofrece el núcleo más íntimo que precede a toda configuración, o el corazón de las cosas¹³².

Volviendo a la poesía como la flor más sublime que hasta ahora se ha puesto en nuestro camino, flor de la máxima cumbre de la voluntad, que trae consigo la idea del ser humano; hemos de advertir inmediatamente, que las flores de la poesía se presentan en formas que van desde la lírica pasando por el romance, el idilio, la novela, la epopeya hasta llegar al drama¹³³. Los extremos de estas formas, esto es: la lírica y el drama, expresan la tensión entre la manifestación subjetiva y objetiva del ser humano, en el caso de la lírica nos encontramos con un sentido mucho

¹³² Ibíd. Pág. 319.

¹³³ Cf. Ibíd. Pág. 304.

más subjetivo de la idea humana pues “La representación de la idea de la humanidad que incumbe al poeta se puede llevar a cabo de modo que lo representado sea al mismo tiempo el que representa: esto ocurre en la poesía lírica, en el canto propiamente dicho, en el que el poeta intuye y describe con vivacidad únicamente su propio estado, por lo que, debido a su objeto, es esencial a ese género una cierta subjetividad”¹³⁴.

Así, la poesía lírica nos encuentra con una expresión de la idea del ser humano tal y como ésta impera en el hombre en cada momento a través de su ánimo; en este sentido, con la lírica se expresa aquello que se mueve en el interior del hombre y que se repite, una y otra vez, representándose en formas distintas sin dejar de ser lo mismo en el fondo, en lo metafísico¹³⁵, en la voluntad. De esta manera, la poesía lírica logra capturar los rasgos más íntimos de la voluntad que se expresa en nosotros en cada momento, rasgos íntimos que siempre se han manifestado de múltiples maneras y que no son otra cosa que las ideas que siguen gobernando en el interior del ser humano. Aquella voluntad, aquel querer que se manifiesta siempre de manera distinta, pero que no deja de ser la misma, es la idea que se expresa por medio de la poesía lírica y que es encarnada en el canto de esta obra poética

Pues todo el trabajo de este género consiste en capturar el ánimo del momento y encarnarlo en el canto. Sin embargo, en la poesía lírica de los auténticos poetas se reproduce el interior de toda la humanidad, y todo lo que millones de hombres pasados, presentes y futuros han sen-

¹³⁴ *Ibíd.*

¹³⁵ En este sentido, lo que revela la lírica no es más que aquello espiritual que se esconde tras las representaciones humanas, aquello a lo que Schopenhauer hace referencia en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, de la siguiente manera: “pero la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que el producto o manifestación de algo espiritual (la voluntad) y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe” Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Op. Cit. Pág. 63.

tido y sentirán en las mismas situaciones, porque siempre retornan, encuentra en ella su adecuada expresión¹³⁶.

Más, como antes advertimos, el género lírico de la poesía es el extremo subjetivo mediante el cual se trae la idea del hombre por medio del poema. El otro extremo de esta tensión, el extremo objetivo, es el que se expresa por medio del drama, allí el autor se diluye por completo en lo representado y su fin en general es “mostrarnos en un ejemplo lo que es la esencia y la existencia del hombre. Para ello puede presentarnos la cara triste o alegre de las mismas o también su tránsito”¹³⁷ de la tristeza a la alegría o de la alegría a la tristeza.

Así, el poeta dramático se caracteriza justamente por fundirse con la obra que trae, perdiéndose en ella, y en cada uno de sus personajes, no ya como el artista lírico que se revela desde sus sentimientos, sino, por el contrario, como aquel que logra captar lo esencial del drama humano y lo expresa a partir de la obra fundiéndose en ella misma, así, “Los grandes poetas se transforman totalmente en cada uno de los personajes a representar y hablan desde cada uno de ellos, igual que ventrílocuos: ahora desde el héroe, luego desde la joven e inocente doncella, pero siempre con la misma verdad y naturalidad”¹³⁸.

Más, el máximo grado de perfección de este arte sólo puede ser expresado a través de la tragedia. Sólo la tragedia puede traer consigo la idea de la voluntad que yace en cada ser humano como posibilidad de la máxima perfección, de reencontro de la voluntad a través de la renuncia a la voluntad de vivir. Con la tragedia el genio trae consigo la idea del hombre llevado al extremo del fenómeno de la voluntad y al punto de renunciar por completo de todo lo que pueda atarlo al fenómeno mismo. Así, la tragedia representa el grado sumo de sublimidad artística; con ella sale a la luz la esencia trágica y miserable del mundo.

¹³⁶ *Ibíd.* Pág. 305.

¹³⁷ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos.* Op. Cit. Pág. 482.

¹³⁸ *Ibíd.* Pág. 483.

El genio, a través de la tragedia, puede llevarnos a aquel punto sin retorno donde el hombre no puede esperar nada más; donde el mundo se hace carente de toda esperanza; el mundo se convierte entonces en un valle de lagrimas, no hay nada dentro de él que pueda calmar ni siquiera por un instante el grado de sufrimiento, dolor y pánico con el que se expresa el mundo cuando éste habla desde su esencia más íntima. Tan fuerte ha de ser la idea que el genio trágico trae con su obra, que la obra misma se convierte en una especie de catapulta hacia una existencia que está más allá de este mundo, más allá del mundo del fenómeno. Con la obra trágica el mundo y la vida pierden todo sentido, no hay nada que la vida pueda darle al hombre, ningún deseo cumplido, ni siquiera el más extremo, puede calmar la sed que tiene el hombre cuando la tragedia ensombrece su existencia, entonces la voluntad de vivir debe también ser desechada y con ella todos los deseos que se puedan llegar a perseguir en la vida, es por esto justamente que

El placer que nos produce la tragedia no pertenece al sentimiento de lo bello sino al de lo sublime; es incluso el grado máximo de ese sentimiento. Pues, así como a la vista de lo sublime en la naturaleza nos separamos del interés de la voluntad para hacernos puramente contemplativos, en la catástrofe trágica nos apartamos de la voluntad de vivir misma. En la tragedia, en efecto, se nos presenta la cara espantosa de la vida, la miseria de la humanidad, el reinado del azar y el error, la caída del justo, el triunfo del malvado: así pues, se pone ante nuestros ojos la índole del mundo en directa oposición a nuestra voluntad¹³⁹.

En este sentido, lo sublime de la tragedia se manifiesta con toda su fuerza en la catástrofe trágica, pues en ella “se nos hace más clara que nunca la convicción de que la vida es un mal sueño del que tenemos que despertar”¹⁴⁰, la vida se muestra entonces como un total desatino, como un sinsentido y, seguir persiguiendo sueños y aspiraciones, se convierte en un completo disparate; solo entonces puede surgir la esencia más íntima del mundo, allí donde el fenómeno causal gobernado por el espacio y el tiempo, se puede ver apenas como un tenue velo que cubre la fuente inagotable desde donde todas las formas son posibles. De esta manera, la tragedia se muestra como la posibilidad de enfrentar al fenómeno o al velo de maya, que

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 484.

en medio del drama se presenta como el más feroz guardián del umbral¹⁴¹ con que el poeta combate en una batalla de vida o muerte para cruzar el umbral y encontrarse con la fuente misma de toda existencia, la cual no es otra cosa, que el tesoro que trae el poeta trágico, a la manera de un héroe mítico, para descubrirlo a través de la tragedia.

De esta forma, la tragedia ha de presentarse siempre desgarradora, brutal y descarnada, porque lo que el poeta allí presenta no es otra cosa que la piel desnuda del mundo y, con ella, la desolación, el tedio, el pavor y la desgracia que ha de soportar el hombre que es llevado al límite del mundo, donde la maldad y la miseria imperan, al punto que, el hombre agobiado y desgarrado, quiera liberarse también de la cadena más fuerte del fenómeno de la voluntad. “Así que la verdadera tendencia de la tragedia, el fin último de la representación intencionada de los sufrimientos de la humanidad, sigue siendo el instar a la renuncia de la voluntad de vivir”¹⁴². Sólo cuando la tragedia alcanza este máximo punto, entonces, con ella también se entrega la idea más íntima y esencial de la voluntad al poner “ante la vista con terrible magnitud y claridad aquel conflicto suyo consigo misma”¹⁴³ su imposibilidad de saciarse en el deseo, su necesidad constante, su insaciable aspiración pues “la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad que es una aspiración infinita”¹⁴⁴ y, sobre todo, su hambre fundamental pues, tal y como hemos afirmado en varias ocasiones, lo más esencial a la voluntad es su hambre fundamental, su necesidad de devorarse a sí misma sin poderse saciar nunca, sin llegar nunca al límite.

Más, sin embargo, aunque el fin de la tragedia sea llevarnos al límite fundamental de la voluntad, al sinsentido del mundo; cuando ella cumple a cabalidad su objetivo, también aparece, como una tenue luz, la idea más perfecta del ser humano, la idea de la redención del mundo, pues ésta sólo puede surgir cuando el hombre

¹⁴¹ Cf. Campbell, Joseph. El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito. México: Fondo de cultura económica, 1959. Pág. 50-56.

¹⁴² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 486.

311.

¹⁴⁴ *Ibid.* Pág. 218.

mismo exige liberarse del fenómeno de la voluntad para elevarse sobre él en un acto de plena resignación. En consecuencia, vista desde nuestro análisis, la tragedia se pone como la flor más difícil de hallar y, por ende, la más sublime de todas las que, hasta ahora, hemos podido descubrir; con ella accedemos al punto más alto de nuestro camino, no solo por la idea que manifiesta la tragedia, sino por el grado de dificultad y dolor que ha de soportarse para poderla alcanzar, también por llevarnos al extremo mismo del fenómeno de la voluntad y catapultarnos más allá de él, para encontrarnos con su propia fuente pues,

Como cumbre de la poesía, tanto por la magnitud de su efecto como por la dificultad del resultado, debe ser y es de hecho reconocida la tragedia [...] lo que aquí se nos exhibe es el indecible dolor, las calamidades de la humanidad, el triunfo de la maldad, el sarcástico dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente: pues aquí se encuentra una importante advertencia sobre la índole del mundo y la existencia. Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz¹⁴⁵.

Más, como antes advertimos, el hecho de que con la tragedia podamos experimentar la cumbre misma del arte no solo responde a su capacidad de ponernos en presencia de la esencia maligna y miserable del mundo, sino más bien, a que poniéndonos en presencia de este fondo trágico nos haga experimentar ese movimiento interno del hombre que renuncia a la voluntad de vivir y que, en su renuncia, redime el mundo devolviéndole su sentido originario, propiciando un reencuentro con su esencia más íntima y, en un acto de profunda resignación, haciendo que el mundo se reconozca a sí mismo. Lo que se nos entrega entonces con la tragedia es la posibilidad de reencontrarnos con la voluntad, que se mueve en cada uno de nosotros, pero que, sólo puede ser reconocida en tanto podamos quitarnos el velo del mundo que aparece ante nuestros ojos, y podamos verla des-

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 308.

nuda y libre de toda cadena, como fuente y fundamento de la existencia a todo grado o nivel, y podamos comprendernos a nosotros mismos fundidos en ella¹⁴⁶.

1.2.6 La música como máximo florecer de la voluntad

Al descubrir las artes como las flores del inmenso jardín de las ideas de la voluntad, vimos entonces como, una a una, cada idea se iba descubriendo, desde las más remotas y primitivas, como la gravedad y la rigidez en la arquitectura, hasta las más perfectas y complejas como la idea humana en la tragedia. En este sentido, tuvimos que ascender, como por una montaña, para visitar cada jardín que se nos descubría cada vez más sublime y perfecto. Ahora, el turno le pertenece a la música, más con ella las cosas son diferentes, pues quien pueda contemplarla a la luz de las ideas, será como aquel que desde la cima de la montaña más alta presencia la totalidad del paisaje florido, asombrándose de su sublime belleza a la vez que distingue los grados de perfección que entrega cada jardín.

La música, al igual que las demás artes, habla desde la representación pura de las ideas pero a diferencia de las demás artes en las que solo se representa una idea, con la música vemos abrirse para nosotros la majestuosidad de la esencia íntima del mundo. En este sentido, la música chupa el néctar de la fuente primigenia y lo trae por medio de la representación, desatado de todas las cadenas del fenómeno de la voluntad, redimido de todo querer y purificado de todo deseo o aspiración, así vemos

que los movimientos de la voluntad son aquí transportados al terreno de la pura *representación*, que constituye el escenario exclusivo de las producciones de todas las bellas artes; pues estas exigen de todo punto que la *voluntad misma* quede fuera del juego y que nos comportemos como puros *cognoscentes*. Por eso no pueden excitar las afecciones de la voluntad misma, esto es, el dolor y placer reales, sino solo sus sustitutos: lo que es acorde al *intelecto*, como *imagen* de la satis-

¹⁴⁶ Cf. *Ibíd.* Pág. 309.

facción de la voluntad, y lo que se resiste a él en mayor o menor medida, como *imagen* de un dolor más o menos grande¹⁴⁷.

De esta manera, encontramos que el terreno que la música ha escogido para expresarse no es distinto del de las demás artes y, en este sentido, la música debería ser vista como un arte más y no ser puesta aparte. Más, aunque desde este punto de vista podamos afirmar que la música y las demás artes son iguales, no podemos decir lo mismo cuando atendemos a aquello que se expresa por medio de la música. En este sentido, si la música fuese como las demás artes, entonces habría una idea en particular que ella expresara y, así como la arquitectura se relaciona con el mundo mineral, la pintura paisajística y la jardinería artística con el vegetal, la escultura de animales con el animal y la poesía con el humano; la música debería también relacionarse con una idea determinada de algún grado de objetivación, más como veremos a continuación, no es así.

A la música no le está dada la expresión de un grado particular de objetivación, por el contrario, la manera en que ella se expresa, la forma en que de ella surgen los sonidos e, incluso, su misma técnica, hacen imposible limitarse a una única idea. De hecho, si sólo atendemos a las “voces de toda armonía, es decir, bajo, tenor, contralto y soprano, o tónica, etcétera, quinta y octava, corresponden a los cuatro niveles en la serie de los seres, o sea, al reino mineral, el vegetal, el animal y el humano”¹⁴⁸. En consecuencia, es imposible limitar a la música solo a una idea de la voluntad y, con ello, ponerla al nivel de las demás artes pues “En ella no conocemos la copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo”¹⁴⁹, por el contrario, lo que encontramos en la música es, algo así, como la expresión del fundamento más íntimo del mundo, comprendiendo en él todos los grados de objetivación de la voluntad, al punto que, podríamos decir

Que la música ha de ser al mundo en algún sentido lo que la representación a lo representado, lo que la copia al original, podemos inferirlo

¹⁴⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 503.

¹⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 499.

¹⁴⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 311.

de la analogía con las demás artes; todas ellas poseen ese carácter, y a su efecto en nosotros se asemeja el de la música en su conjunto, solo que este es más fuerte, rápido, necesario e infalible. Además aquella relación mimética con el mundo ha de ser sumamente íntima, infinitamente verdadera y acertada, ya que es comprendida al instante por todos y manifiesta una cierta infalibilidad en el hecho de que su forma se puede reducir a reglas totalmente definidas y numéricamente expresadas, de las que no se puede desviar sin dejar de ser música¹⁵⁰.

Vista de esta manera, la música se pone como la máxima expresión de la esencia del mundo, como expresión de la fuente desde donde todas las formas del mundo llegan a ser y, a su vez, el mundo se convierte apenas en el espejo de esta fuente, en su reproducción. En este sentido, “la música, dado que trasciende las ideas, es totalmente independiente del mundo fenoménico, lo ignora y en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo”¹⁵¹, ella trae consigo el movimiento íntimo de la voluntad que termina expresándose en las formas del fenómeno, recrea aquel ser primigenio que, liberado del tiempo, el espacio y la causalidad, da vida a toda existencia; que, sin ser pasado ni futuro, es responsable de todo pasado y, a la vez, es posibilidad de todo futuro; que, como eterno presente, encarna todos los niveles de la existencia y los actualiza en cada momento, en cada aquí y ahora, como fruto de la fuente inagotable de la voluntad. En consecuencia, la música, más allá de representar las ideas, es expresión de la voluntad misma. Además, “Porque la música, a diferencia de todas las demás artes, no representa las *ideas* o grados de objetivación de la voluntad sino inmediatamente la *voluntad misma*, se explica que ejerza un influjo tan inmediato sobre la voluntad, es decir, sobre los sentimientos, pasiones y afectos del oyente, exaltándolos rápidamente o transformándolos”¹⁵².

Esta potencia de la música, esta capacidad de elevarnos más allá de las ideas y encontrarnos con la voluntad misma; liberada por completo del principio de razón, en ese estado primigenio donde no

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 312.

¹⁵¹ *Ibíd.* Pág. 313.

¹⁵² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos.* Op. Cit. Pág. 500.

opera, ni siquiera, la relación sujeto objeto que impera en las ideas como forma fundamental de este principio; este grado máximo de elevación del arte, es el tesoro que solo genios musicales como Beethoven han traído a través de la música. Sólo cuando la música alcanza ese máximo grado elevación, entonces ella se convierte en la voz misma de la voluntad como cosa en sí; a través de ella se escucha el palpito de la voluntad en toda su pureza y magnitud, sólo la música puede mostrar la desnudez misma de la voluntad como fuente de toda existencia. De esta manera, la música que se eleva al máximo grado de expresión de la voluntad se convierte en la piel de la voluntad misma, entonces el oyente que realmente la escucha la puede tocar mientras es tocado por ella, la sinfonía se convierte en la oportunidad de sentir el ser que palpita al interior de cada uno de nosotros y en lo más íntimo de toda existencia.

En consecuencia, la música trae consigo todo lo que la voluntad es, sus desavenencias y reconciliaciones, su pasión desenfrenada, su querer y aspiración infinitos, su búsqueda de satisfacción, su martirio, su valle de lágrimas y, también, la sublime realización, esa que solamente se logra después de haber vivido de manera consciente y voluntaria el dolor, después de haber renunciado a la voluntad de vivir; ese sentimiento de totalidad que sólo puede ser el producto de la sabiduría que brota de una consciencia que ha estado expuesta a un intenso y alargado sufrimiento, que ha caminado voluntariamente el valle lágrimas y ha subido por una cuesta escarpada sólo para reencontrarse con la voluntad como fuente de toda existencia. Sólo entonces la música alcanza su éxtasis al revelar también la máxima aspiración, la perfección misma de la voluntad.

Si ahora echamos un vistazo a la música meramente instrumental, en una sinfonía de Beethoven se nos muestra la máxima confusión basada, sin embargo, en el más perfecto orden, la lucha más violenta que en el instante inmediato se configura en la más bella concordia: es la *renum concordia discors*, una reproducción fiel y completa de la esencia del mundo, que rueda en una inabarcable confusión de innumerables formas y se conserva mediante la perpetua destrucción de sí mismo. Pero, a la vez, desde esa sinfonía hablan todas las pasiones y afectos humanos: la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el horror, la esperanza, etc., en innumerables matices pero solo en abstracto y sin especificación: es su sola forma sin contenido material, como un mero espíritu del mundo sin materia¹⁵³.

¹⁵³ *Ibíd.* Pág. 502.

Así, siendo consecuentes con la imagen de florecimiento de la voluntad que hemos venido desarrollando para comprender el arte desde Schopenhauer, tenemos que afirmar que con la música la voluntad alcanza su máximo grado de florecimiento; ella no es tan sólo una especie de flor sino que es el florecer en su máxima expresión. Con la música asistimos al espectáculo que nos entrega todas las flores reunidas en un mismo jardín, pero a la vez, diferenciadas unas de otras, de acuerdo al grado de objetivación que representan. Para explicar la manera en que la fuente misma de toda existencia se descubre a través de la música, Schopenhauer hace uso de una comparación mostrando como todos los grados de objetivación de la voluntad son expresados por la música a través de los dos extremos en que ésta se desarrolla, que van desde el bajo hasta la voz cantante.

Además, en las voces de relleno que producen la armonía, entre el bajo y la voz cantante que lleva la melodía, reconozco toda la gradación de las ideas en las que la voluntad se objetiva. Las más próximas al bajo son los grados inferiores, los cuerpos todavía inorgánicos pero que se manifiestan ya de diversas maneras: las que están más arriba representan el mundo de las plantas y los animales [...] Pero a todas esas voces de bajo y de relleno que forman la *armonía* les falta aquella conexión en el avance que solo posee la voz superior, la que canta la *melodía*, que es también la única que se mueve rápida y ligera en modulaciones y escalas, mientras que todas las demás tienen un movimiento más lento, sin una conexión que se mantenga en cada una por sí misma¹⁵⁴.

Ahora bien, es tan elevada la representación de la voluntad como cosa en sí que trae la música consigo, que no podemos afirmar tan solo que en ella se expresan todos los grados de objetivación de la voluntad sino que, además, dicha expresión se produce como el brotar de aquella voluntad. En este sentido, así como antes afirmamos que toda objetivación de la voluntad se da como respuesta a una necesidad interna de expresión de sí misma, a la aspiración que no deja de querer y, de esta manera, continua aspirando y produciendo más formas producto de esta aspiración inagotable; también tenemos que decir que, en la música se expresa este anhelo íntimo de la voluntad, esta

¹⁵⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 314.

insaciable necesidad, más sin embargo, como antes advertimos, no la expresa, a la manera del fenómeno, como copia de ella, sino como la voluntad misma. La música se convierte entonces en la máxima expresión de esa voluntad que busca encontrarse y que permanece desgarrada y separada de sí misma y que, a la vez, aspira siempre a la reconciliación y a la reunión con su fuente más íntima, con el origen desde donde se ha desplegado como fenómeno de sí misma. Dicho desgarramiento y reconciliación de la voluntad puede encontrarse en la música a través de los tonos mayor y menor que representan la satisfacción e insatisfacción fundamental de la voluntad o, en otras palabras, el desgarramiento y la reconciliación. Pues “para la voluntad no hay en el fondo más que insatisfacción y satisfacción [...] Y así como hay dos estados de ánimo básicos, la alegría o al menos el vigor, y la tristeza o bien la congoja, también la música tiene dos tipos generales de tonos que se corresponden con aquellos, el mayor y el menor”¹⁵⁵. Por esta razón, la música se presenta siempre como un ir y venir entre desgarramiento y reconciliación, dicho ir y venir no es otra cosa que la expresión del fundamento irreconciliable de la voluntad desgarrada que busca reencontrarse consigo misma “La continua *escisión y reconciliación* de ambos elementos que aquí tiene lugar es, considerada desde el punto de vista metafísico, el reflejo del nacimiento de nuevos deseos y su posterior satisfacción”¹⁵⁶.

Más, como antes indicamos, no toda la música puede expresar a la voluntad en todos sus grados de objetivación, del más originario y primitivo al más perfecto. Por eso es posible afirmar que “Las frases breves y claras de la música rápida de baile parecen hablar solamente de la felicidad común que se consigue fácilmente”¹⁵⁷ y, en este sentido, no pueden alcanzar la elevada expresión de una felicidad perfecta pues apenas pueden ser expresión de aquellas pequeñas felicidades que pueden conseguirse rápidamente y que se esfuman de la misma manera, por esto sólo expresan los pequeños anhelos de la vida vulgar que, suspendida en medio de la cadena de pequeños deseos y sin poder ver más arriba de ella, no le queda otra opción que mantenerse esclavizada por ella. Así, la música de baile refleja al

¹⁵⁵ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 509.

¹⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 508.

¹⁵⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 317.

hombre que vive convencido de que la conquista de una pequeña aspiración puede entregarle la completa felicidad, más, al alcanzarla inicia una nueva carrera por otra aspiración pequeña sin dejar de aferrarse al mismo convencimiento.

En este sentido, toda la música que se mueve apresuradamente posibilitando rápidos éxtasis, es expresión de la incontrolable carrera del querer, la búsqueda de las pequeñas felicidades, el afán por las aspiraciones vulgares que anhela infinitamente, sin saciarse jamás. De otro lado, está la música que nos reúne al hilo de este análisis al convertirse en la máxima expresión de la voluntad, contando dentro de ella la música de Beethoven, en la que ya tuvimos lugar de quedarnos por un momento. En consecuencia, lo que encontramos en esta música es la expresión de la voluntad que anhela su perfección, una voluntad que no quiere concentrarse en las pequeñas felicidades, afrontando incluso el desgarramiento supremo de la voluntad y, por ende, anhelando más allá de la expresión misma de la voluntad, más allá de la voluntad de vivir. Cuando la música alcanza este grado de expresión podemos ver su madurez reflejada en el retardo con el que espera pacientemente la llegada de la reconciliación en la consonancia final.

Merece la pena observar también el efecto del *retardo*. Es una disonancia que demora la consonancia final que es esperada con certeza, mediante la cual se refuerza el anhelo de la misma y su irrupción es tanto más satisfactoria: este es un claro análogo del incremento de la satisfacción de la voluntad por medio de la demora. La cadencia perfecta exige un acorde de séptima que preceda a la dominante, ya que solo al anhelo más apremiante puede seguir la satisfacción más profunda y el descanso total¹⁵⁸.

De esa manera, el efecto retardante en la música se convierte en expresión de aquellos anhelos que deben esperar y que no pueden ser conseguidos con rapidez como las felicidades mundanas. Este es, precisamente, el caso que se expre-

¹⁵⁸ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 508.

sa en “el *allegro maestoso*, en sus grandes frases, sus largos desarrollos y sus amplias desviaciones, señala un mayor y más noble afán hacia un fin lejano y su consecución final”¹⁵⁹. Más esta demora puede profundizarse tanto en la música al punto de ser expresión de los sufrimientos que afronta aquel que, de manera voluntaria y consciente, asume un camino doloroso teniendo como máxima aspiración la liberación de la servidumbre de la voluntad (cuyo afán interno no es otro que la voluntad de vivir) y, con ello, la consecución del grado más elevado de perfección de la voluntad, el autoconocimiento de la voluntad o el espejo del mundo, el verdadero sentido del hombre saludable que se libera del peso enfermizo de la vida al servicio de la voluntad. Justamente este caso lo podemos encontrar en el adagio pues “El *adagio* habla del sufrimiento de una aspiración grande y noble que desdeña toda felicidad mezquina”¹⁶⁰.

En este sentido, uno de los puntos fundamentales a analizar en la música tiene que ver justamente con la capacidad que tiene este arte de conectarnos a través de la representación pura, liberada del querer, con el fundamento esencial de la existencia y del mundo, cosa que hasta ahora sólo lo había logrado la tragedia en la poesía. Ésta proeza es alcanzada en la música con el tono menor, mediante el cual puede conseguirse la expresión más contundente del dolor en la pura representación, esto es: de tal manera que no sea un dolor realmente físico pero que, a la vez, consiga conmovernos al punto en que podamos tocar ese trasfondo esencial de las cosas y el hombre. Esta capacidad de la música de encontrar incluso la nota más baja y fundamental de toda existencia es, sin duda, una de las más brillantes conquistas de la música pues “es sumamente asombroso que haya un signo del dolor que no sea físicamente doloroso ni tampoco convencional, pero que resulte enseguida expresivo e inequívoco: el tono menor. En eso se puede apreciar hasta qué punto se funda la música en la esencia de las cosas y del hombre”¹⁶¹.

Ahora bien, si desde Schopenhauer volvemos nuestros ojos a los Upanishads entonces puede parecernos más clara aquella perspectiva hindú que pone el sonido como principio, fuente y funda-

¹⁵⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 317.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 509.

mento de todas las cosas y, al hilo de dicho fundamento, asciende el mantra Om como el sonido fundamental, destino y horizonte de toda búsqueda espiritual y estado más elevado de la consciencia: “La palabra OM como un solo sonido es el cuarto estado de la consciencia suprema. Está más allá de los sentidos y es el final de la evolución. Es no-dualidad y amor. El que esto conoce irá con su Si mismo hacia el Si mismo supremo”¹⁶².

Así, después de elevarnos hacia el estadio más elevado de la música nos es posible afirmar que este arte pone ante nosotros la voluntad en toda su plenitud, a través de ella es posible contemplar a la fuente de todas las cosas en su máximo esplendor, justamente por eso solo podemos verla como el grado del máximo florecer de la voluntad, pues en la música es posible alcanzar aquel grado de elevación que se pone por encima de las ideas y nos presenta la fuente misma, no desde una representación arbitraria manipulada por el genio, sino, más bien, desde el encuentro de la voluntad en toda su plenitud, donde el genio artístico se convierte en un verdadero Hermes o Heimdall¹⁶³ para ser un puente entre lo divino (las ideas, la cosa en sí redimida por el hombre) y lo mortal. Entonces, cuando la música se eleva y toca sus tonos más altos, después de las largas esperas y los tonos bajos que expresan el sufrimiento y la penitencia por la que se tiene que pasar para que los tonos altos puedan manifestar la consecución de la realización de la voluntad en el autoconocimiento; sólo cuando la música alcanza estos niveles de elevación entonces habla desde lo más íntimo de toda existencia, desde el corazón mismo del ser, ya que es desde allí desde donde ella puede comunicar, no desde la razón sino de los sentimientos, “Pues para ella no existe más que las pasiones, las agitaciones de la voluntad y, como Dios, sólo ve los corazones”¹⁶⁴.

Justamente por esa afinidad que tiene la música con la voluntad como cosa en sí, por esa capacidad de entregarnos a la voluntad misma como fuente de toda existencia, es que en la música podemos vivir en toda su potencia y esplendor el sentido más íntimo de la voluntad, tal y como se manifiesta, se ha manifestado y se manifestará¹⁶⁵ eternamente. Por eso en ella puede verse con suma

¹⁶² Mascaró, Juan. Upanishads. Op. cit. Pág. 167.

¹⁶³ Cf. Edda mayor. Madrid: Alianza, 2004. Pág. 23, 32, 78.

¹⁶⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 500.

¹⁶⁵ Con esta expresión no se quiere dar a entender que la música viva en el tiempo y, por ende, dependa del principio de razón. Por el contrario, lo que queremos mostrar es que ella es expresión de lo eterno siempre vivo, que habita más allá de todo tiempo y espacio pero que, a la vez, es fuente de todo lo que se objetiva en el tiempo, el espacio y la causalidad.

claridad como todos los grados de objetivación pueden manifestarse en un mismo presente, como los grados más elevados de objetivación contienen en sí mismos a los inferiores y como estos últimos se convierten en posibilidad y fundamento de los más elevados.

la música, que como el mundo objetiva inmediatamente la voluntad, solo se completa en la armonía entera. Para ejercer todo su efecto, la voz cantante de la melodía necesita el acompañamiento de todas las demás voces, hasta el bajo más grave que hay que considerar como el origen de todo: la melodía se acopla a la armonía como parte integrante suya, y esta a aquella: y al igual que solo así, en una totalidad armónica, expresa la música lo que se propone expresar, también la voluntad única y extra temporal encuentra su perfecta objetivación solamente en la completa unión de todos los grados que revelan su esencia en innumerables grados de claridad ascendente¹⁶⁶.

Llegados hasta aquí no nos queda más que completar nuestro análisis sobre la música reafirmando su magnitud y grandeza sobre las demás artes, pues como hemos venido sosteniendo en la música no encontramos tan sólo la expresión de un idea de la voluntad, cosa que si se debe afirmar en las demás artes sino que en la música nos encontramos con la voluntad en toda su plenitud. La música es, de esta manera, el arte en su máxima expresión y, en este sentido, con ella podemos encontrarlos en presencia del máximo florecer de la voluntad pues

la música es una objetivación e imagen de la *voluntad tan inmediata* como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas, cuyo fenómeno multiplicado constituye el mundo de las cosas individuales. Así pues, la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino *la copia de la voluntad misma* cuya objetividad son también las ideas: por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 322.

¹⁶⁷ *Ibid.* Pág. 313.

Finalmente, es importante considerar que detrás de la música y de las demás artes se encuentra siempre el genio y el entendido del arte, ambos, uno a priori (el genio) y otro a posteriori (el entendido), permiten la manifestación de las ideas de la voluntad o de la voluntad como cosa en sí, en el caso de la música, al fundirse en la potencia expresiva de cada forma de arte. En este sentido, ambos, tanto el genio como el entendido del arte, son expresiones manifiestas del ideal saludable del hombre que aquí queremos mostrar. Ambos se liberan del peso del fenómeno de la voluntad para fundirse con las ideas o con la cosa en sí a través de la experiencia artística, revelando de esta manera el ser y el sentido pleno del hombre. No obstante, como indica el mismo Schopenhauer, el arte no es más que un calmante o una medicina, pues este ideal de salud no es permanente en el genio y, por ello, su liberación siempre será pasajera cayendo nuevamente en la servidumbre de la voluntad. Por esta razón, en el genio artístico se revela para nosotros la imagen de aquel ser que transita de la enfermedad a la salud, pero que no puede mantenerse en la salud ideal que aquí queremos mostrar.

1.2.7 Los frutos: la voluntad se refleja a sí misma. Realización del ideal saludable

Teniendo como palimpsesto de este desarrollo el análisis expuesto en los acápites anteriores sobre las ideas y el arte, llegamos al punto donde sólo la compañía de la seriedad y el rigor podrán poner de manifiesto el espejo más fiel del mundo. No obstante, para traer el concepto de esta figura será necesario adentrarnos nuevamente en el mundo del genio artístico y comprender su relación con las ideas y con la voluntad como cosa en sí.

En primer lugar debemos afirmar que el genio artístico alcanza por medio de la sensibilidad una fusión con la idea de la voluntad, esta fusión debe ser entendida a la vez como la posibilidad de elevarse del principio de razón, de ser sólo en la presencia o, en otras palabras, de ser solamente en relación con la voluntad, la cual sólo es posible en el presente. Así, el genio artístico se funde con la presencia de la idea la cual, como antes afirmamos, es la aspiración inmediata de la voluntad como cosa en sí.

Esta elevación que procura el genio más allá del fenómeno implica una ruptura¹⁶⁸ con el espacio, el tiempo y la causalidad, más esto no significa que su cuerpo desaparezca o que su cuerpo deje de ser un objeto entre objetos. Más bien, lo que implica esta ruptura, es que el genio como sujeto de conocimiento se libera de los apegos de su individualidad, elevándose sobre ellos, al punto de fundirse con las ideas fundamentales de las que todo fenómeno es sólo su objetivación. No obstante, lo que ocurre en el genio es siempre pasajero y se encuentra limitado por el instante, ese instante le permite liberarse de las cadenas del deseo y entregarse por completo a la presencia de la idea, que lo acoge y lo posee elevándolo sobre el fenómeno, y fundiéndolo en aquella fuerza y aspiración que ha vivido siempre en él y que sólo en ese instante puede experimentarse como unidad originaria liberada de toda multiplicidad¹⁶⁹.

Tal y como lo presentamos en acápites anteriores, el genio se convierte en un espejo del mundo y, por medio del arte, hace posible el autoconocimiento de la voluntad. No obstante, el genio se encuentra limitado por el instante, pues sólo el instante abre la posibilidad del encuentro entre el sujeto de conocimiento y las ideas de la voluntad, el instante en el que él es sólo presencia y, al desatarse por completo de toda cadena de deseo, se funde totalmente con la idea de la voluntad. Más, el genio, como un barco a la deriva que navega en alta mar, estará siempre en peligro de sucumbir ante la voluntad y, así como en un instante entra en el misterioso terreno de la eterna presencia donde la idea se funde con él, también en un instante sucumbe nuevamente a los apegos del fenómeno y cae bajo el imperio del principio de razón.

En este sentido, el genio es como el niño que juega en medio del bosque, extasiado con su libertad, más, cuando llega la noche, el miedo a la oscuridad y la nece-

¹⁶⁸ En esta ruptura radica la semejanza entre genialidad y locura pues, para Schopenhauer, ambas condiciones surgen en una ruptura con el principio de razón. Cf. *Ibíd.* Pág. 238-248.

¹⁶⁹ Un análisis más exhaustivo de la idea como unidad y el fenómeno como multiplicidad y pluralidad puede encontrarse en los aforismos 25 y 26 de *El mundo como voluntad y representación*. Cf. *Ibíd.* Pág. 180-192.

sidad de abrigo le hace volver a su casa para caer nuevamente bajo el imperio de sus padres y las reglas de su hogar. En consecuencia, el trance artístico se convierte tan sólo en un calmante sobre el imperio de los deseos, el artista logra liberarse apenas por un momento y, al igual que un preso que se libra de las cadenas que lo atan, el genio encuentra el sendero para liberarse del yugo del fenómeno de la voluntad. Más, justo cuando se siente más plenamente desatado, la gravedad del fenómeno vuelve a atraerlo sobre sí y a encadenarlo nuevamente en su prisión.

Por eso tal conocimiento no se convierte para él en un aquietador de la voluntad [...] no le redime de la vida para siempre sino solo por un instante, y para él no constituye todavía el camino para salir de ella sino un consuelo pasajero en ella; hasta que su fuerza así incrementada, cansada finalmente del juego, se aferra a la seriedad¹⁷⁰.

Así, la vida del genio es un constante subir y bajar, elevarse y caer sobre las garras y cadenas del fenómeno de la voluntad. El precio que paga el genio al elevarse hacia las ideas es demasiado alto pues toda elevación se convierte a la vez en el prelude de una dura caída y entre más sube más fuerte tiene que caer, pues difícilmente puede el genio observar con ojos vulgares el mundo del fenómeno cuando ya ha tenido en sí mismo la comprensión plena de las ideas. En este sentido, el mundo para el genio no puede ser más que sufrimiento y horror, cárcel y condena, y toda su vida tendrá que entregarse a la posibilidad de una nueva elevación que apacigüe, aunque sea por un momento, su condena. En este sentido, aunque con el genio podamos ver realizado un calmante verdadero a la enfermedad, aunque, en su tránsito a las ideas veamos al hombre que realiza el ideal saludable, su salud es apenas momentánea, y su caída en el malestar del fenómeno es incluso mayor que la del hombre que se niega a dejar las cadenas de la servidumbre a la voluntad.

¹⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 314.

Sólo cuando observamos al genio a la luz de este análisis toma mucho más sentido la cercanía a la locura¹⁷¹ y el suicidio que puede observarse en grandes genios de la historia tales como Van Gogh¹⁷² Nietzsche o Hölderlin. Más como indica Schopenhauer, solo la seriedad de una vida que hace práctico todo saber profundo puede aquietar de una vez por todas las tormentas propias del fenómeno de la voluntad. Visto de esta forma, para que surja el aquietador de la voluntad se hace necesario tanto del saber como de la seriedad, pues el mero conocimiento que no supera el terreno de la razón no puede tampoco aquietar la voluntad y es, desde todo punto de vista, estéril a la hora de superar el fenómeno y revelar la cosa en sí. Por este motivo, solo el conocimiento intuitivo puede abrirnos a una verdadera afirmación o negación de la voluntad como totalidad que suprima el imperio de su fenómeno sobre nosotros “Pues ambas nacen del *conocimiento*, pero no del conocimiento abstracto que se expresa en palabras, sino de un conocimiento vivo que no se expresa más que en la acción y la conducta, y que es independiente de los dogmas que en cuanto conocimientos abstractos ocupan aquí a la razón”¹⁷³.

En este sentido, el análisis de Mircea Eliade sobre el encuentro con la realidad divina cobra sentido, en tanto que, como allí se indica, no hay mediación ni proceso lógico, toda lógica y todo concepto se hace estéril pues se accede a un terreno al que la razón no puede acceder, ya que, “No se trata de una operación lógica racional [...] es una toma de consciencia total del hombre: cara al cielo descubre a la vez la inconmensurabilidad divina y su propia

¹⁷¹ Un amplio análisis sobre la cercanía de la genialidad a la locura puede encontrarse en el § 36 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Cf. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit. Pág. 238-247; o también los capítulos 31 y 32 de sus complementos. Cf. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*. Op. Cit. Pág. 423-450.

¹⁷² Una ampliación de la biografía de Van Gogh, la presencia de la locura en toda su obra y su triste final en el suicidio puede ser ampliada en la biografía de Stone. Cf. Stone, Irving. *Anhelos de vivir: la vida de Vincent Van Gogh*. Mexico: Diana. 1991.

¹⁷³ *Ibid.* Pág. 342.

situación en el cosmos [...] existe una forma absoluta, porque es elevado, infinito, eterno, poderoso”¹⁷⁴.

En consecuencia, el verdadero aquietador de la voluntad surge del saber, no del saber lógico racional sujeto a la necesidad, sino de aquel saber que comprende que tras todo querer se encuentra una cadena que nos sumerge en el fenómeno del deseo y nos impide abrirnos a la comprensión que surge de la fuente de toda existencia. Sólo cuando suprimimos el querer como respuesta a este saber y asumimos con seriedad el llamado a la aventura heroica¹⁷⁵ que significa romper con las cadenas del deseo y abrirnos a la comprensión de la voluntad como cosa en sí, sólo cuando asumimos conscientemente esta decisión entonces puede surgir en nosotros el verdadero aquietador de la voluntad que suprime todo deseo abriendo la posibilidad del verdadero espejo del mundo, de la experiencia de la salud ideal.

En efecto, mientras el conocimiento no sea otro que el sumido en el *principium individuationis* y regido por el principio de razón, también el poder de los motivos es irresistible: pero cuando, traspasado el *principium individuationis*, se conocen inmediatamente las ideas y hasta la esencia de la cosa en sí como la voluntad idéntica en todas las cosas, y de ese conocimiento nace un aquietador general del querer, entonces los motivos individuales se vuelven ineficaces porque la forma de conocimiento que les corresponde ha sido oscurecida por otra completamente distinta y ha retrocedido¹⁷⁶.

Solo este aquietamiento del querer que surge como una comprensión profunda de la voluntad es a la vez la posibilidad de un acontecimiento único en la naturaleza,

¹⁷⁴ Eliade Mircea. Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Paidós, 1988. Pág. 89.

¹⁷⁵ Cf. Campbell, Joseph. El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito. Op. Cit. Pág. 36-40.

¹⁷⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 465.

a saber, la Aletheia¹⁷⁷ de la verdadera libertad de la voluntad, el ideal de salud humana, ese que encuentra al hombre con aquello que solo él puede traer al mundo, esto es: la liberación a través de la sensibilidad. Sin lugar a dudas en el genio se produce algo parecido al fundirse con las ideas de la voluntad, más, sin embargo, las ideas aún están atadas a la forma fundamental del principio de razón, esto es: ser objeto para un sujeto¹⁷⁸. Más quien abandona por completo el conocimiento de las objetivaciones de la voluntad, supera a la vez la voluntad misma convirtiéndose en un espejo de ella, en su expresión más libre, a la vez que asume en sí mismo todo el sentido del mundo “Pues el mundo es el autoconocimiento de la voluntad”¹⁷⁹.

Más, este espejo del mundo, en cuanto negación de la voluntad, solo puede lograrse poniendo en contradicción la misma voluntad, pues un fenómeno se convierte a la vez en la expresión de superación del mismo fenómeno. En esta contradicción, que Schopenhauer designa con la palabra abnegación¹⁸⁰, se hace posible la verdadera libertad de la voluntad, libertad que se da tan sólo en tanto que ella pueda reflejarse a sí misma, sin contradicción, como eterna fuente de todo lo que es.

Lo que sucede entonces cuando ocurre la abnegación no es otra cosa que el desvelamiento de la voluntad en su propio ser, la voluntad se descubre a sí misma tal

¹⁷⁷ Usamos esta palabra con el mismo sentido que Heidegger utiliza para referirse a la verdad en la pregunta por la técnica. Heidegger, Martín. Ciencia y técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994. Pág. p. 120-122. Es decir, como un desoscultar de algo que permanece oculto, como un quitar el velo para ver aquello que ha permanecido oscurecido, velado u oculto. En consecuencia, la palabra Aletheia, en el sentido antes señalado, nos permite representar el descubrimiento del velo de Maya que saca a luz a la voluntad libre de toda atadura, como cosa en sí y fuente de todo fenómeno.

¹⁷⁸ Un análisis más profundo de la forma de las ideas puede encontrarse en el aforismo 26 de *El mundo como voluntad y representación*. Cf. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 183- 192.

¹⁷⁹ *Ibíd.* Pág. 473.

¹⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 358.

como es; pues el ser de la voluntad, su sentido esencial, como cosa en sí; no está relacionado con la relatividad del fenómeno, ni con la necesidad, ni con los deseos y sus apegos. Por el contrario, la voluntad como fuente de toda existencia se encuentra liberada de todas las determinaciones fenoménicas, su imperio se encuentra en lo libre e indeterminado pues “la voluntad no es solo libre sino incluso omnipotente: de ella nace no solamente su obrar sino también su mundo; y tal como ella es, así se manifiesta su obrar y así se manifiesta su mundo: ambos son su autoconocimiento, y nada más: ella se determina y con eso determina ambos: pues fuera de ella nada existe y los dos son ella misma”¹⁸¹.

Justamente la naturaleza libre y omnipotente de la voluntad es la que impide que algún fenómeno pueda ser libre también pues, como hemos visto a lo largo de esta investigación, todo fenómeno aparece siempre determinado y atado a la necesidad, esto es: a las determinaciones de la voluntad. Más, así como también vimos en el genio un desatarse del fundamento fenoménico para fundirse con las ideas, aquí vemos un fenómeno que entra en total contradicción consigo mismo. Nos referimos al santo, en quien se hace posible la abnegación como una negación de todo aquello que lo ata al fenómeno de la voluntad, y al suprimirse de toda necesidad, surge en él también la libertad de la voluntad “de modo que la libertad, que en otros casos nunca se puede mostrar en el fenómeno porque le corresponde únicamente como cosa en sí, en tal caso surge también en él y, al suprimir la esencia que fundamenta el fenómeno mientras que este perdura todavía en el tiempo, produce una contradicción del fenómeno consigo mismo y presenta de ese modo la santidad y la abnegación”¹⁸².

En consecuencia, en el hombre habita la posibilidad de que el saber, haciéndose profundo, comprenda la causa de su sufrimiento, comprenda el sin sentido de una vida entregada a los apegos del fenómeno, y madure tal comprensión, al punto de que ésta sabiduría, lo libere de su propio ser y sus apegos, lo blanquee y purifique, y lo convierta en un espejo de la voluntad que gobierna más

¹⁸¹ *Ibíd.* Pág. 328.

¹⁸² *Ibíd.* Pág. 344.

allá de todo fenómeno. Solo entonces, en la plena ausencia del querer, se hace posible en el hombre la verdadera serenidad¹⁸³.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, traspassando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. - Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega¹⁸⁴.

En consecuencia, cuando el hombre accede al saber profundo de la voluntad y permite que este saber trascienda su razón, se abre en él mismo la posibilidad de que el mundo se refleje a sí mismo, el hombre se convierte en espejo del mundo y en él todo se refleja. En este sentido, cuando el hombre ingresa en el terreno de la voluntad como cosa en sí, libera la voluntad en su esencia y hace posible el autoconocimiento de ella misma como fuente de todo ser.

Este fenómeno que, como antes afirmamos, solo es posible en tanto que la objetivación de la voluntad entra en contradicción consigo misma, esto es: como abnegación; no solo libera al hombre, también a la voluntad. Pues el hombre, al convertirse en un espejo de la voluntad como cosa en sí la libera permitiendo en su autoconocimiento la más profunda comprensión de su ser. Por esta razón, cuando la voluntad es liberada en la abnegación no sólo procura la liberación de ese individuo que como fenómeno de la voluntad niega su lazo con las objetivaciones fenoménicas para propiciar la libertad de la voluntad, sino que, cuando ocurre la abnegación toda la voluntad se libera a través de aquel fenómeno de abnegación. Así, este sacrificio que se entrega en la abnegación no sólo salva al hombre, en tanto que lo libera de las cadenas de la voluntad, sino que, también con el hombre la naturaleza entera encuentra su salvación. El hombre, como último eslabón en la obra de la voluntad, entrega su sacrificio en el acto final y con él redime el mundo, pues “Sacrificio significa resignación en general, y el resto de la naturaleza ha de esperar su salvación

¹⁸³ Ibíd. Pág. 440.

¹⁸⁴ Ibíd. Pág. 441.

del hombre, que es a la vez sacerdote y ofrenda [...] Así el hombre bueno debe elevar todas las cosas a Dios, a su primer origen”¹⁸⁵.

Este reencuentro con el primer origen, esta unión originaria, podemos reconocerla también en la antigua sabiduría hindú, a través de los Upanishads. En estos escritos encontramos una clara analogía de lo que expone Schopenhauer con relación a ese Telos de la naturaleza puesto en el ser humano, a ese fin último de la voluntad que se recoge en sí misma reencontrándose reunida¹⁸⁶ nuevamente en lo más originario. En este sentido, en los Upanishads el vínculo con este origen se encuentra al hilo del sonido del Om¹⁸⁷, el Om es el sonido más originario y es el signo de la liberación del Velo de Maya, quien escuche desde su interior el Om estará entonces en contacto con el interior del mundo, con su esencia, con su fuente. Más para escucharlo tendrá que afinarse con él, tendrá que liberarse del ruido exterior y de toda atadura, sólo así podrá entrar en la armonía del Om. El Om, es este sentido, está en el fundamento de todas las cosas, es el origen y el destino de todos los seres, más sólo el hombre puede asumir este destino como propio, puede hacerse la flecha de la voluntad que tiene como blanco el convertirse a sí misma en la esencia del mundo.

El arco es el sagrado Om y la flecha es nuestra propia alma. Braman es la diana de la flecha, la meta del alma. Al igual que una flecha se hace uno con la diana, que el alma vigilante se haga una con él.

En él se entretejen el cielo y la tierra y todas las regiones del aire, y en él yacen la mente y todos los poderes de la vida. Conócele como al UNO y deja de lado los otros mundos. Él es el puente de la inmortalidad¹⁸⁸.

Así, este afinarse con la esencia interna del mundo, con la voluntad como cosa en sí es, como antes advertimos, el producto de la negación del mundo y esta negación sólo puede ser conseguida en el ascetismo. Sólo en la medida en que el hombre se niega a sus apegos y deseos, y en la medida en

¹⁸⁵ *Ibíd.* Pág. 442.

¹⁸⁶ Es importante tener en cuenta aquí que el sentido originario de la palabra religión es justamente el de reunir o volver a unir aquello que estuvo atado en el origen. En este sentido, nos encontramos aquí puestos frente al sentido más originario de la palabra religión y puestos de vuelta sobre el terreno del reencuentro con lo originario y esencial.

¹⁸⁷ Esta referencia al vínculo del sonido con la esencia íntima del mundo podemos relacionarla también con la relevancia que encuentra Schopenhauer en la música y su relación y afinidad con la cosa en sí, tal y como vimos en el acápite anterior.

¹⁸⁸ Mascaró, Juan. Upanishads. Op. cit. Pág. 153.

que se libera de su propio ser como individuo, la voluntad como fenómeno y, con ella, el principium individuationis le libera también de su imperio. Es aquí donde Maya¹⁸⁹ corre su velo para liberar al hombre y con él a la voluntad misma, pues solo en el total desapego del propio ser puede aparecer la luz del ser originario y con ella el ingreso a la unidad y totalidad de lo libre e indeterminado que es, a la vez, la fuente de todo fenómeno. Aquí también aparece “la santidad, la abnegación, la mortificación del amor propio y el ascetismo como *negación de la voluntad de vivir* [...] después de que el pleno conocimiento de su propia esencia se ha convertido en *aquietador de todo querer*”¹⁹⁰. Pues como indica Pilar López en la introducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*: “La moral supone descorrer el engañoso Velo de Maya fenoménico, superar la relatividad de la representación y las barreras individuales, penetrar en la verdadera realidad de las cosas y enfrentar a la voluntad cara a cara consigo misma”¹⁹¹.

Ahora bien, al mirar a los ojos el fenómeno de la abnegación vemos en él una doble contradicción. De un lado ya indicamos una contradicción en el hecho de que el individuo como fenómeno de la voluntad niega la voluntad misma como objetivación, negándose a sí mismo, y permitiendo que a través de él surja la libertad de la voluntad como cosa en sí. Más, también encontramos otra contradicción mucho más sutil que quizá podemos entender mejor a la luz de la representación. Esta segunda contradicción, que no tiene más sentido que aquel que podamos encontrar en el mundo como representación, tiene que ver con aquello que representa para el mundo el fenómeno de la abnegación en el ser humano, y con la manera en que este fenómeno se objetiva. En este sentido, si tenemos en cuenta el análisis que hemos venido desarrollando hasta ahora, tenemos que afirmar que con la abnegación y la santidad se realiza la obra del mundo en el autoconocimiento de la voluntad como cosa en sí, éste es sin duda el acontecimiento más elevado que puede llegar a darse en el mundo, y si tenemos en cuenta, que todo lo que se manifiesta en el mundo no es más que objetivación de la voluntad, y que dicha objetivación ha venido desde la más inconsciente hacia la luz del conocimiento, caminando desde el mundo inorgánico al orgánico, pasando por las plantas y los animales hasta llegar al hombre y materializar su anhelo en el santo que hace posible la abnegación

¹⁸⁹ También aquí podemos ver el tránsito de la Maya mala a la buena. Cf. Eliade Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1999. Pág. 266-267, del engaño y la ilusión a la luz del despertar en la libertad del ser originario.

¹⁹⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit. Pág. 444.

¹⁹¹ Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 1993. Pág. 15.

y con ella libera la voluntad en ser más originario. Si nos atenemos al camino de las objetivaciones tendríamos que esperar que la objetivación que se produce por medio del santo tuviera eco en la intuición de todos los individuos y, en tanto que, representa el acontecimiento más elevado debería también tener una objetivación correspondiente a su grandeza. Más esto no ocurre, por el contrario, a la luz de la representación, éste es el acontecimiento más silencioso, se lleva a cabo en la más profunda soledad, no tiene prácticamente ningún eco para la historia, y se caracteriza, sobre todo, con el retiro del mundo y el tránsito a la calma y la serenidad que sólo la verdadera soledad pueden proveer. Más, como sugerimos antes, esta contradicción solo tiene sentido para el mundo como representación, pues a la luz de la voluntad como cosa en sí el mayor acontecimiento es la supresión de su fenómeno y esta supresión se refleja de la manera más clara justamente allí donde el santo realiza en sí mismo la abnegación de la voluntad. En consecuencia, el mayor acontecimiento no es aquel que se objetiva de manera contundente y majestuosa, como aquellos que la historia gusta de registrar sino, por el contrario, el más silencioso de todos.

el fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera; es decir, la vida callada y desapercibida de ese hombre en quien ha brotado el conocimiento a consecuencia del cual él suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y afana; solo aquí y solo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual¹⁹².

Justamente por esta razón, para Schopenhauer no es posible encontrar la perfección humana en el hombre lleno de vida y pleno de grandeza externa, pues en él también se objetivan mil deseos y mil necesidades. Solo aquel que vuelve sobre su interior y se hace consciente de la fuente desde donde surge todo lo exterior, solo aquel, también podrá comprender que todo lo externo está lleno de deseo y carencia, y al profundizar sobre esta comprensión, comprenderá también que solo la negación de su propio ser, con todos sus deseos y necesidades, podrá liberarlo de la prisión de la servidumbre a la voluntad para convertirlo en puente para que la libertad de la voluntad hable por medio suyo. Así, “No experimenta el inquieto afán de vida ni la alegría jubilosa condicionada por un violento sufrimiento anterior o posterior [...] sino que se da en él una paz inquebrantable, una profunda tranquilidad y una alegría interior”¹⁹³. Más todo

¹⁹² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 447.

¹⁹³ *Ibíd.* Pág. 451.

aquello no solo se experimenta al interior de aquel hombre sino que se convierte en la experiencia del mundo mismo pues, como hemos mencionado en varias ocasiones, el individuo que se libera de la voluntad se convierte a la vez en espejo del mundo y, por medio de él canta la libertad que vive en el corazón del mundo. “Así pues, en el hombre la voluntad puede alcanzar la plena autoconciencia, el claro y exhaustivo conocimiento de su propia esencia, tal y como se refleja en el mundo entero”¹⁹⁴.

Así, visto desde el extremo de la abnegación y la libertad plena de la voluntad, el genio artístico aparece como un puente entre el individuo de la voluntad y el santo redentor del mundo. El genio se muestra entonces como aquel fenómeno mediante el cual la voluntad se desoculta como idea, esto es: como esa originaria objetivación de la voluntad que se objetiva posteriormente en el fenómeno. De esta manera, el genio artístico al elevarse sobre el fenómeno roza con la yema de sus dedos a la fuente misma, a la voluntad como cosa en sí, y al rozarla, él mismo se convierte en la columna que comunica el cielo con la tierra, más esta columna no es el cielo, y el temblor de la tierra (el fenómeno de la voluntad), que manifiesta su imperio sobre ella, hace que vuelva a caer. Así, el genio vuelve a caer prisionero de las ataduras del fenómeno. Más, en la medida en que se eleva con mayor intensidad sobre el fenómeno también crece su anhelo de libertad, pues no ha conocido felicidad más plena que aquella que se siente justamente cuando se encuentra liberado de las cadenas de su individualidad. Por eso el genio cuando es tocado por la comprensión de la unidad de la voluntad que se eleva por encima de las ataduras del fenómeno, es también tocado por la libertad misma y, en esa medida, él mismo no podrá descansar hasta que se convierta en sí mismo en la libertad, esto es: hasta la salvación que madura como la salud ideal humana. Solo entonces el genio deja de ser anhelo y columna del cielo para ser el cielo y su plenitud. Así,

el placer estético que produce la belleza consiste en buena parte en que, al entrar en el estado de pura contemplación, quedamos relevados por el momento de todo querer [...] liberados de nosotros mismos; ya

¹⁹⁴ Ibid. Pág. 344.

no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer [...] sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. A partir de ahí podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo [...] Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como [...] por la mañana los disfraces tirados cuyas figuras nos gastaron bromas y nos inquietaron en la noche de carnaval¹⁹⁵.

Al contemplar aquel hombre que ha terminado el camino y ha consumado la obra de la voluntad, esto es: al santo que por medio de la abnegación se ha convertido en espejo del mundo y ha realizado el ideal pleno de la salud en el hombre, completamente libre del peso y el malestar de la servidumbre a la voluntad; nos queda aún algo más por sacar a la luz, y esto es el hecho de que en él se consuma también el más puro amor que alguna vez pudiera ser expresado por la voluntad. A diferencia del fenómeno que es división y carencia, guerra y necesidad y, por ende, odio y egoísmo; en la abnegación lo que se refleja es la unión esencial de la voluntad, su armonía, su libertad y la belleza que emerge como reflejo vívido de esta unidad. Así, la unión fundamental no puede ser más que el reflejo del amor más puro, que sólo es posible cuando este sentimiento surge de la unión y la

¹⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 452.

armonía contraria a la división, la carencia y el conflicto propio del fenómeno¹⁹⁶. En este sentido, el sentimiento de amor pleno sólo puede surgir de la superación de la individualidad pues

todo amor verdadero y puro, y hasta toda justicia libre, nacen ya de la superación del *principium individuationis*, superación esta que cuando se produce con total claridad provoca la plena santificación y redención, cuyo fenómeno es el estado de resignación antes descrito, la paz imperturbable que lo acompaña y la suma alegría en la muerte¹⁹⁷.

Ahora bien, después de habernos dejado llevar por Schopenhauer a través del río de la voluntad como objetivación y la gradación de su fenómeno, y desembocar en el mar pleno de la abnegación; nos sentimos movidos a ver en este sistema filosófico una analogía con el pensamiento de Empédocles. En este sentido, tanto en Schopenhauer como en Empédocles el mundo tiene dos caras; de un lado se presenta dividido y múltiple, su principal característica es la pluralidad y la multiplicidad, y la fuerza que impera en él es la del odio y la división, esta es la cara que, en la filosofía de Schopenhauer, podemos encontrar en el fenómeno que se encuentra bajo el imperio del principio de razón; y Empédocles está representada en la fuerza del odio y la división. De otro lado, encontramos la unión y armonía propia de la voluntad como cosa en sí que encuentra expresión en la abnegación del santo que, a la vez, se convierte en expresión del más puro amor al fundirse con la fuente de toda existencia. En Empédocles podemos encontrar esta unión originaria a través de la fuerza del amor en la que todo se reúne volviendo a ser uno desde muchos, retornando a su estado primigenio de unidad y plenitud. En consecuencia, al detenernos en los fragmentos de Empédocles encontramos una fuerte relación con el pensamiento de Schopenhauer al punto de ver el reflejo del uno en el otro. Más, para corroborar nuestro argumento es necesario poner un pasaje del pensador griego para que haga las veces del agua del lago que en la noche refleja los destellos de luz que provienen de la luna

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos [desde Uno (...)]

¹⁹⁶ Al hilo de esta idea se desarrollan los últimos acápites del capítulo final, resaltando el encuentro con uno mismo, en el acápite 4, y los sentimientos de compasión, bondad y salud a través de la compresión del sufrimiento, en el acápite final.

¹⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 460.

Y ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente, ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad, ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio (...)

Y, además de ellos, nada hay que se produzca ni que [cese de ser. Pues si perecieron ininterrumpidamente, ya no podrían [ser; ¿Y qué cosa podría hacer que el todo crezca? ¿Y de [dónde podría provenir? ¿Y de qué modo podría desaparecer, ya que nada está [carente de ellos? Ellos son, empero, los mismos, pero corriendo uno a [través de otro llegan a ser tales y cuales cosas, y son siempre y continuamente los mismos¹⁹⁸.

Habiendo llegado a este punto queremos volver sobre la metáfora que hemos puesto en la base de todo este capítulo, esto es: sobre el árbol que después de florecer entrega sus frutos a la tierra siendo éstos el fin último de toda su existencia. Así, el fruto que se nos entrega aquí, al contemplar a la voluntad como árbol, es el hombre que en la abnegación hace posible el autoconocimiento de la voluntad y la redención del mundo. Encontramos entonces a la abnegación como el Telos de todo nuestro camino y el fruto final que cierra el círculo de la voluntad sobre sí misma. Más no queremos cerrar este capítulo simplemente aquí, sin someterlo antes al examen implacable de la voluntad.

En consecuencia, tenemos que aceptar que lo que aquí hemos puesto como finalidad por medio de esta metáfora no tiene ningún valor por fuera del conocimiento, en este sentido, lo que hemos propuesto no es otra cosa que un camino hermenéutico que nos permita sacar a la luz a la voluntad de su afán ciego y libre de toda determinación concluyente. Así, el hecho de ver a la voluntad como un árbol cuyo fin es el fruto entregado por medio de la abnegación del santo es, sin lugar a dudas, un esfuerzo hermenéutico por representarnos a la voluntad en todo su esplendor y en el despliegue total de todas sus formas y, por más de que este esfuerzo sea lo más fiel posible a la voluntad misma, jamás la alcanzará en su propio

¹⁹⁸ Empédocles. La sabiduría presocrática. Madrid: Sarpe, 1985. 486 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25 y 161, 14; PLUT., *Amat.* 756D; CLEM., *Strom.* V 15.

ser, pues lo natural a ella es estar más allá de todas las objetivaciones, como fuente de toda existencia y libre de toda determinación.

ni la dispersión de la idea simple en sí misma en la pluralidad de partes y estados, por un lado, ni el restablecimiento de su unidad mediante la necesaria vinculación de aquellas partes y funciones al ser causa y efecto, o sea, medio y fin unas de otras, por otro, son propios ni esenciales de la voluntad que se manifiesta en cuanto tal, de la cosa en sí, sino solamente de su fenómeno en el tiempo, el espacio y la causalidad (simples formas del principio de razón, de la forma del fenómeno). Pertenecen al mundo como representación, no al mundo como voluntad: pertenecen a modo y manera en que la voluntad deviene objeto, es decir, representación, en ese grado de su objetividad. Quien haya penetrado en el sentido de esta explicación, quizás algo complicada, comprenderá ahora bien la doctrina de Kant según la cual tanto la finalidad de lo orgánico como la legalidad de lo inorgánico han sido introducidas en la naturaleza únicamente por nuestro entendimiento, por lo que ambas convienen solo al fenómeno y no a la cosa en sí¹⁹⁹.

De otro lado, si bien podemos afirmar que lo propio de la voluntad es la aspiración o el deseo: una aspiración y un deseo ciegos e interminables; no podemos afirmar que el autoconocimiento de sí misma sea una aspiración propia de la voluntad, pues con ello también tendríamos que afirmar, en contra de todo lo expuesto, que la voluntad tiene como esencia el conocimiento y quiere conocerse a sí misma. En este sentido, si bien hemos afirmado que la abnegación es el final del camino, no podemos afirmar que ella sea la finalidad de la voluntad pues lo que es esencial a la voluntad es su ciego afán y el hecho de ser una aspiración que no termina jamás, incluso el hecho de devorarse a sí misma en esta cadena interminable de afanes, deseos y aspiraciones.

¹⁹⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 212.

En consecuencia, si hemos de poner el autoconocimiento como finalidad y como fruto de este árbol que es la voluntad, tenemos que asumir esta finalidad no del lado de la voluntad sino del lado del sujeto de conocimiento, pues como sabemos, el sujeto es el que conoce, de nada es conocido y su ser mismo es el conocer²⁰⁰, es en el sujeto en el que es posible todo entendimiento, todo conocimiento y toda comprensión del mundo y es, en este sentido, el sujeto el que se convierte en el verdadero fruto de la voluntad que propicia su autoconocimiento, al hacer posible el espejo total del mundo en la abnegación, liberado por completo de toda servidumbre de la voluntad. Sólo entonces la unión cósmica de la voluntad con la voluntad se hace posible y su sentido pleno sale a la luz por medio del conocimiento, todo esto tal vez solo sea comparable con una visión como esta: “El cielo revela directamente, <<naturalmente>>, la distancia infinita, la trascendencia de dios. La tierra, asimismo, es <<transparente>> (...) los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad. En su conjunto, el cosmos es a la vez un organismo real, vivo y sagrado”²⁰¹.

Así, es posible presentar de manera más clara y a la luz del conocimiento que se sobrepone a la voluntad el final de nuestro camino hermenéutico en el que el último ser de la cadena de objetivaciones, el ser humano, movido por el conocimiento se convierte en un claro espejo del mundo y realizar su ser y el del mundo, la única salud propia a su naturaleza.

²⁰⁰ Cf. *Ibíd.* Pág. 53-54.

²⁰¹ Eliade Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Op. cit. Pág. 87.

2. ENFERMEDAD Y SANACIÓN: REFLEXIONES EN TORNO AL MALESTAR MODERNO Y LA TERAPIA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA

2.1 MALESTAR Y ENFERMEDAD

Los que imaginan lo no esencial como esencial y lo esencial como no esencial, debido a tan equivocado juicio nunca llegan a lo Esencial (Nibbana, el supremo refugio más allá de las ataduras).

Buda, *Dhammapada*.

2.1.1 Sobre la enfermedad

Queremos iniciar esta parte de nuestra investigación poniendo en claro qué es, a nuestro juicio, la enfermedad moderna, pues de la aclaración del criterio entre lo enfermizo y lo saludable depende que podamos abordar con suficiente rigor y seriedad el pathos que aqueja al ser humano, sus rasgos más visibles y las formas que esta patología puede asumir, al punto de poner el mundo al revés y consumir al hombre hasta condenarlo al abandono de su propia idea y a la servidumbre de una confusa exterioridad contraria al sentido²⁰² de su propio ser en el mundo.

Así, hemos de asumir en principio que lo enfermizo está relacionado con un desequilibrio de la finalidad interna de la voluntad. En este sentido, mientras la finalidad interna²⁰³, como tendencia a la unión y al orden de un organismo, busca mantenerse unida y afín a su propio orden y equilibrio; otra voluntad (como fenómeno) tiende a desequilibrarla ocasionando caos e incluso la muerte de esta voluntad al romper por completo con la finalidad interna que la mantiene unida. Pues en tanto que la finalidad interna es “una concordancia de todas las partes de un organismo

²⁰² El sentido al que aludimos aquí como el más propio del hombre sobre la tierra es el que hemos desarrollado en el capítulo anterior con respecto al genio y al santo como posibilidades del ideal de salud humana.

²⁰³ Cf. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit. Pág. 209-212.

individual, ordenada de tal modo que la conservación del mismo y de la especie nace de ella, por lo que se presenta como el fin de aquella ordenación”²⁰⁴, también tenemos que admitir que todo desequilibrio de esta unidad debe comprenderse como desorden, tendencia al caos y, por lo tanto, enfermedad.

Visto de esta forma podemos considerar saludable todo aquello que esté afín con la finalidad interna de un organismo, todo lo que no interfiera en el equilibrio de este y, por consiguiente, también tenemos que afirmar que toda voluntad que se alinee con la finalidad interna de un organismo también será parte de esta voluntad y, de esta forma, participa de la voluntad que allí se objetiva pues no interfiere en su equilibrio y se mantiene gracias a la relación armónica con esta objetivación. En este sentido, Schopenhauer indica, citando a Brandis²⁰⁵, que “en un órgano no puede radicar al mismo tiempo más que un solo ser, una sola voluntad”²⁰⁶ y, visto de esta forma, la enfermedad se presenta cuando una voluntad contraria al equilibrio interno somete a la voluntad al punto de causar caos poniendo en riesgo la finalidad interna de dicha voluntad. Desde este punto de vista, lo que se nos descubre como enfermedad no es otra cosa que la lucha entre dos voluntades; una que tiene una tendencia al equilibrio en la finalidad interna de un organismo y otra que no es afín con esta finalidad y que entra en conflicto con ella, al punto, de que su objetivación propicia el desequilibrio de la finalidad interna de este organismo.

En consecuencia, la salud no es otra cosa que una voluntad queriendo en equilibrio con la unidad que la objetiva, con su finalidad interna y la enfermedad es, entonces, el desacuerdo con la finalidad interna pues “Toda manifestación de vida lo es de la voluntad orgánica, tanto enferma como sana [...] Lo hace en el estado de

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 209.

²⁰⁵ En el libro citado Schopenhauer cita a varios médicos y científicos de su tiempo tratando de demostrar que su tesis ha tenido eco en la ciencia e, incluso, que muchos científicos se han apropiado de su filosofía para hacer sus teorías sin dar crédito al mismo Schopenhauer.

²⁰⁶ Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Op. Cit. Pág. 51.

salud, de acuerdo con la unidad del todo, y en el de enfermedad vese movida a querer en desacuerdo con la unidad”²⁰⁷.

Ahora bien, Teniendo como base esta concepción de la enfermedad, es importante tener en cuenta que lo que hasta ahora hemos mostrado no es otra cosa que la enfermedad de la que se ocupa la medicina tradicional, esto es: la enfermedad del organismo vivo. No obstante, este, sin duda, no es un tratado de medicina o, por lo menos, no de medicina convencional, puesto que, el objeto que nos ocupa no es el organismo humano²⁰⁸ sino el ser humano. En este sentido, no estamos buscando explorar las enfermedades que aquejan al cuerpo humano sino, más bien, queremos ver que es lo que hace que la idea del hombre, esa que se revela con suma claridad en el genio y en santo, se haya oscurecido tanto, al punto en que el ser humano no se oriente hacia su realización sino, por el contrario, se confunda de su camino y termine oculto por completo de su propia finalidad.

En este sentido, si antes entendimos la enfermedad a la luz de la finalidad interna u orgánica y consideramos que la manifestación de lo enfermizo se producía como un desequilibrio en la voluntad interna que tiende al equilibrio de lo orgánico o como una voluntad que desequilibra tal equilibrio porque quiere en contra de la finalidad del organismo; al hilo de nuestra investigación la enfermedad, si bien es vista de la misma manera, no se desarrolla en el plano orgánico sino más allá de este, esto es: en la finalidad externa que es aquello sustenta a la interna.

En consecuencia, la enfermedad que aquí queremos sacar a la luz²⁰⁹ no es una enfermedad propiamente orgánica sino de un orden mucho más amplio ya que lo

²⁰⁷ Ibíd. Pág. 52.

²⁰⁸ Queremos indicar aquí que no nos ocuparemos del cuerpo tal y como lo hace la medicina sino de la relación que se desarrolla al interior del individuo humano como sujeto de la voluntad, Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 151-162, 230-235 y su tendencia a la liberación de la servidumbre a la voluntad, que a la vez se convierte en su tendencia natural y que encontramos aquí como un claro indicador de salud.

²⁰⁹ La originalidad de este trabajo no radica en sacar a la luz este problema como enfermedad pues este trabajo ya lo han desarrollado de manera brillante filósofos como Horkheimer, Adorno, Marcu-

que encontramos en ella es un desequilibrio global, que podría incluso llegar a afectar todo el mundo orgánico de la tierra. Por eso hemos considerado que lo enfermizo que tratamos aquí, no se desarrolla alrededor de la finalidad interna de la voluntad sino en el orden de una finalidad más abarcante. Esta finalidad es la externa pues en ella se desarrolla “una relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica en general, o bien de las partes individuales de la naturaleza orgánica entre sí, que hace posible la conservación de toda la naturaleza orgánica o de especies animales concretas”²¹⁰. En este sentido, la finalidad externa está íntimamente relacionada con la manera en que el fenómeno de la voluntad se extiende y desarrolla de manera global pues esta

no se muestra en la economía interna de los organismos sino en el apoyo y la ayuda que reciben de fuera, tanto de la naturaleza inorgánica como unos de otros [...] pues todo el mundo con todos sus fenómenos es la objetividad de la voluntad una e indivisible, la idea que es a las demás ideas lo que la armonía a las voces individuales; por eso aquella unidad de la voluntad se ha de mostrar también en la consonancia de todos sus fenómenos entre sí²¹¹.

En este sentido, la enfermedad que aquí develamos no podemos verla como el desarrollo de un desequilibrio orgánico, como un estado corporal o como un malestar que pueda ser intuido directamente por los sentidos. Por el contrario, este desequilibrio no se desarrolla en el orden interno de los organismos sino en el orden externo, más por esto no podemos negar que pueda afectar también la finalidad interna de los mismos. De lo que se trata entonces es de una enfermedad que se incuba en el fundamento mismo de estas relaciones y del equilibrio en general, deteriorando toda la consonancia de los fenómenos entre sí al punto de ocasionar

se, Heidegger, entre otros. Más bien lo que queremos destacar a través de nuestra investigación es la posibilidad de poner todos estos elementos a la luz de la filosofía de Schopenhauer y, desde esta perspectiva, no sólo ver la enfermedad sino también la posibilidad de un tránsito a la salud.

²¹⁰ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 209.

²¹¹ *Ibid.* Pág. 212.

un caos global que puede poner en peligro la existencia del ser humano y con él de todo el mundo inorgánico.

Antes de continuar el desarrollo del análisis de la enfermedad es importante determinar la perspectiva desde la que desarrollamos esta mirada, pues no cabe duda que acciones como atender a la enfermedad, tratar de sacarla a la luz y posibilitar un tratamiento que encause hacia la salud, son propias de la medicina. En este sentido lo que tratamos de hacer aquí es una especie de medicina, la misma que se encuentra planteada ya desde los primeros filósofos, que puede leerse entre las líneas de la filosofía platónica y que se encuentra con mayor claridad en todo el estoicismo del que podemos resaltar las siguientes palabras de Cicerón: "Hay, te lo aseguro, un arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no hace falta buscar, como en las enfermedades corporales, fuera de nosotros mismos. Hemos de empeñarnos con todos nuestros recursos y toda nuestra energía en llegar a ser capaces de hacer de médicos de nosotros mismos"²¹², y tal y como indica Cicerón, el tratamiento de esta enfermedad es distinto, así como distintas son sus afecciones y aquello a lo que afecta. Cada uno de estos elementos de la enfermedad iremos esclareciéndolos a lo largo de este capítulo pues las maneras de enfrentarlos y las posibilidades terapéuticas serán el trabajo del capítulo final.

Así, si la medicina orgánica atiende a la finalidad interna de la voluntad y encuentra como enfermedad el desequilibrio causado por una voluntad que quiere en contra del equilibrio orgánico, en esta medicina atendemos a la finalidad externa y encontramos como enfermedad al desequilibrio que provoca el deterioro de la afinidad de los fenómenos de la voluntad en general y, con ello, el desequilibrio global que pone en riesgo la existencia de los grados más elevados de la voluntad donde el mayor peligro lo corre el grado más elevado de ellos, esto es: el ser humano como posibilidad del espejo del mundo. Este desequilibrio es, al igual que en la enfermedad orgánica, provocado por una voluntad que quiere en contra del equilibrio, ya no del organismo, sino de la idea objetivada en el fenómeno pues,

²¹² Nussbaum, Martha. La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2003. Pág. 34.

así como la finalidad interna atiende al equilibrio del organismo que es la objetivación determinada del fenómeno de la voluntad y que es en la multiplicidad con otros organismos iguales a él; la finalidad externa atiende a la objetivación inmediata de la voluntad, esto es: a la idea, y procura el equilibrio entre las ideas que se objetivan al interior del fenómeno de la voluntad.

el curso de los planetas, la desviación de la eclíptica, la rotación de la Tierra, la distribución de la tierra firme y el mar, la atmósfera, la luz, el calor y todos los fenómenos análogos, que son en la naturaleza lo que el bajo fundamental en la armonía, se acomodaron llenos de presentimientos a las futuras especies de seres vivientes de los que habían de ser soporte y sustento. Igualmente se acomodó el suelo a la alimentación de las plantas, estas a la de los animales, estos a la de otros animales y, a la inversa, todos estos a aquel. Todas las partes de la naturaleza se apoyan porque *una* es la voluntad que se manifiesta en todas ellas; pero la sucesión temporal es totalmente ajena a su originaria y única *adecuada objetividad* [...] las ideas²¹³.

Visto de esta manera, podemos decir que el enfoque de nuestra mirada a la enfermedad se distancia del enfoque naturalista²¹⁴ pues lo que queremos ver aquí es un espectro mucho más amplio del desequilibrio, y la manera en que este desequilibrio afecta, no solo en particular los organismos y a órganos determinados, sino en general a los grados de objetivación y sus objetivaciones, y particularmente a la más elevada de todas ellas, esto es: al ser humano. De esta manera, lo que aquí encontramos como enfermizo está íntimamente relacionado con el desequilibrio

²¹³ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 214.

²¹⁴ En este sentido, nuestra posición ha de revelarse como hermenéutica a la luz del conflicto entre la mirada naturalista de la enfermedad y la mirada Hermenéutica, dicho conflicto también podemos verlo desarrollado ampliamente desde la filosofía como el conflicto entre el pensar técnico-científico moderno y la perspectiva artístico-poética del mundo, algunos de los exponentes de esta visión son Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, entre otros.

global que se pone ante nuestros ojos en nuestros días, desequilibrio que se desarrolla cada vez con mayor intensidad y con una fuerza devastadora.

hoy las actividades antropogénicas no solo alteran las condiciones ambientales locales sino que sus efectos ecológicos adquieren una dimensión global. Un ejemplo de lo último es la alteración de los niveles de concentración de gases de efecto invernadero de la atmósfera fruto de la quema de combustibles fósiles que genera cada año más de veinte mil millones de toneladas de dióxido de carbono. Otro indicador proviene de la creciente apropiación por parte de los humanos de la producción primaria [...] el orden de magnitud [...] parece ser tal que pone de manifiesto el cada vez menor espacio disponible para el resto de especies [...] doblar, triplicar o cuadruplicar el tamaño de la economía exigiría disponer de varias biósferas²¹⁵.

O en los términos de la reciente teoría de la sociedad del riesgo global podemos verla de la siguiente forma: “Esta dinámica²¹⁶ se expresa en cosas tales como el desastre de Chernobil, cuando una nube atómica aterrizó a toda Europa [...] también se manifiesta en el conocimiento que tiene cualquier lector de periódicos [...] de que el envenenamiento del aire, el agua, el suelo, las plantas y los alimentos “no sabe de fronteras”²¹⁷. Ahora bien, es importante aclarar que al hablar aquí de desequilibrio no estamos negando el conflicto esencial de la voluntad que desarrollamos en el capítulo anterior. Lo que advertimos aquí como desequilibrio está relacionado con una voluntad que quiere en contravía del equilibrio global de la voluntad que se objetiva y que, en este sentido, produce un desequilibrio a gran escala tal y como se observa en los ejemplos citados.

²¹⁵ Medina, Manuel y Kwiatkowska, Teresa. Ciencia, tecnología/naturaleza, cultura en el siglo XXI. Barcelona: Antropos, 2000. Pág 233.

²¹⁶ El autor se refiere a la dinámica de conflicto de una sociedad del riesgo global.

²¹⁷ Beck, Ulrich. La sociedad del riesgo global. Madrid: Siglo XXI, 2002, pág. 36.

En este sentido, es importante tener en cuenta que el mundo sigue siendo, desde nuestra perspectiva, esencialmente rivalidad, esencialmente lucha y guerra; y esta lucha fundamental surge justamente del hecho de que cada fenómeno de la voluntad quiere objetivar la idea misma y lucha con todas las demás objetivaciones por ser reflejo de su propia idea, más justamente esta lucha es la que hace imposible que el reflejo lo que él es. De esta forma, cada objetivación es, sobre todo lucha, rivalidad, guerra y un débil aliento de su propia idea. "Por esa razón se puede decir también que cada organismo no representa la idea de la que es reflejo más que tras deducir la parte de su fuerza que es empleada en someter las ideas inferiores que le disputan la materia"²¹⁸.

No obstante, esta guerra que se desarrolla en el fundamento mismo de la objetivación de la voluntad no es la enfermedad que concentra nuestra atención en esta investigación. Incluso siguiendo el hilo de nuestra argumentación podemos afirmar que el mundo padece una enfermedad fundamental, una enfermedad que tiende a destruir el equilibrio en el orden de la finalidad interna de todas las objetivaciones, y esta enfermedad es producto, justamente, de esa lucha necesaria entre las objetivaciones de la voluntad.

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. Continuamente la materia persistente tiene que cambiar de forma cuando, al hilo de la causalidad, fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, ávidos de manifestarse, se arrebatan unos a otros la materia, porque cada uno quiere revelar su idea²¹⁹.

No obstante, no podemos afirmar que esta enfermedad fundamental afecte a la finalidad externa, pues aunque la lucha entre las objetivaciones por la materia con-

²¹⁸ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 200.

²¹⁹ *Ibid.* Pág. 201.

tinúa su curso, a veces con mayor intensidad, a veces aparentemente pacífica; en el plano global, todas las objetivaciones mantienen el equilibrio que hace posible que aunque mueran grandes cantidades de mamíferos en la erupción de un volcán, en una isla determinada, no se ponga en peligro la existencia u objetivación de la idea que se manifiesta en el mundo a través de estos animales y mucho menos se ponga en peligro este grado de objetivación en general.

En este sentido y como antes afirmamos, lo que aquí vamos a considerar como enfermizo es el desequilibrio que se produce al nivel de la finalidad externa de la voluntad, a saber: aquello que procura el desequilibrio global al punto de hacer desaparecer del plano de las objetivaciones a las ideas o grados de objetivación más elevados, tales como, el animal y el ser humano (donde surge el sujeto) o incluso el mundo orgánico en general. En consecuencia, la enfermedad que aquí se pone como centro de nuestra consideración afecta de manera predominante al ser humano, no solo por ser el máximo grado de objetivación de la voluntad, sino porque el medio en que esta enfermedad se desarrolla es propio solamente del hombre. Este medio es la razón y, como vimos en los capítulos anteriores, la razón es lo que en primera medida nos diferencia de los animales además de ser propiedad exclusiva del ser humano.

En consecuencia, lo que concentra nuestro análisis aquí no es otra cosa que la forma en que la razón humana actúa en contra de la idea misma del hombre, oscureciéndola al punto de confundir su reflejo con el de otras representaciones y convertir al hombre en un instrumento o medio para la objetivación de sus propias invenciones. En este sentido, nos identificamos con la idea de Horkheimer de la existencia de una enfermedad que afecta esencialmente a la razón pues

De hablarse de una enfermedad que afecta a la razón, esta no debería ser entendida en el sentido de haber afectado a la razón en un momento histórico determinado, sino como inseparable de la esencia de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido hasta la fecha. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, el afán del hombre de dominar la naturaleza y la curación depende del conocimiento

de la enfermedad originaria, no de un tratamiento limitado a los síntomas más tardíos²²⁰.

También con Horkheimer reconocemos la importancia de conocer la enfermedad originaria pues solo de esta manera puede hacerse posible también una terapia que allane el sendero hacia la curación. Sólo así, podremos sacar a la luz, hacia el final de nuestro trabajo, el hecho de que, al igual que la curación en las vacunas, es la enfermedad misma la que proporciona la curación y, al hilo de este argumento, podríamos afirmar con Heidegger: “Pero, donde hay peligro crece también lo salvador”²²¹.

2.1.2 El error fundamental. Patogénesis de la enfermedad

Como acabamos de mencionar la enfermedad que aquí buscamos habita en la razón, en este sentido, lo más importante ahora es saber de qué manera se ha incubado allí y qué es lo que en realidad se ha incubado y ha ido creciendo al punto de manifestarse como una verdadera enfermedad que supera todo el mundo intuitivo a la manera de un cáncer espiritual.

Para poder comprender la magnitud del problema que enfrentamos aquí se hace necesario ir al fundamento mismo, esto es: a la razón. En relación con la razón, lo primero que tenemos que considerar es que su naturaleza es puramente reflexiva, tal y como indicamos en el primer capítulo, y, en este sentido, sus conceptos son abstracciones que buscan ser el reflejo del mundo intuitivo. Justamente el hecho de que la razón sea esencialmente reflexiva y que no tenga las mismas cualidades de la intuición la hacen vulnerable a la enfermedad que concentra nuestro análisis en esta investigación.

Teniendo en cuenta que sólo la razón por su naturaleza puede albergar la enfermedad que aquí buscamos también tenemos que afirmar que el único ser en el mundo que puede padecer directamente esa enfermedad es el ser humano pues, de acuerdo con el desarrollo del primer capítulo, con el hombre surge la razón y el mundo toma la forma reflexiva de

²²⁰ Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002. Pág. 179.

²²¹ Heidegger, Martín. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. Pág. 139.

los conceptos; por eso en este capítulo hicimos alusión a la metáfora de la luna y el sol²²², justamente porque el hombre se descubre en el mundo como aquel ser que tiene la capacidad de reflejar por medio de los conceptos (la razón) el mundo intuitivo tal y como la luna refleja la luz del sol.

De esta manera, en tanto que la enfermedad está puesta en la esencia misma de la razón sólo el hombre la padece directamente. No obstante, el hecho de que la enfermedad esté puesta en la esencia misma de la razón no tiene que indicar que no exista posibilidad alguna de hacer el tránsito hacia la salud en la curación. De hecho, si seguimos con fidelidad la afirmación de Horkheimer sobre la enfermedad será fácil darnos cuenta de que la enfermedad no está íntimamente relacionada con la razón misma y no yace en su esencia más originaria, pues como indica este filósofo: la enfermedad es “inseparable de la esencia de la razón en la civilización”²²³ no de la razón en sí, por lo que vemos que el problema está relacionado con la razón civilizada y, por ende, con el afán de dominio propio del hombre civilizado. Ahora bien, para comprender mejor el inicio de la enfermedad es importante entender la naturaleza de la razón y con ella saber la manera en que incuba el gusano de la enfermedad en la base misma de la razón civilizada.

Como afirmamos hace un momento, la razón surge como espejo del mundo intuitivo pero no refleja el mundo a la manera del mundo intuitivo, con la misma seguridad; de hecho, el reflejo que el mundo adquiere por medio de la razón siempre será parcial y, por lo tanto, jamás podrá alcanzar al mundo como totalidad. En este sentido, la razón nunca poseerá al mundo como tal, y su reflejo, aunque trate de ser lo más fiel posible, será como máximo la cáscara del mundo²²⁴ “porque los conceptos no contienen más que las formas abstraídas de la intuición, algo así como la cáscara externa quitada a las cosas, así que son abstracciones en el sentido propio”²²⁵. Además, es importante tener en cuenta que la imagen de la razón no podrá nunca reemplazar a la representación intuitiva pues,

²²² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 83.

²²³ Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Op. cit.

²²⁴ Esta idea puede encontrarse mejor desarrollada en el capítulo anterior con relación a las artes y la sensibilidad genial.

²²⁵ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 319.

La intuición se basta a sí misma; por eso lo que ha surgido puramente de ella y se ha mantenido fiel a ella, como la obra de arte auténtica, no puede nunca ser falso ni quedar refutado por ninguna época: pues no ofrece una opinión sino la cosa misma. Pero con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento²²⁶.

Si bien podemos afirmar que con la razón surge el mundo con otra forma, con la forma de los conceptos; también tenemos que decir que con la emergencia de la razón en el mundo aparece también el error, la duda y la mentira y con ellos una enfermedad de proporciones inigualables y un sufrimiento jamás sentido. De hecho, con la aparición del error, a través de la razón, se abre la puerta para que también entre el veneno del error y se esparza por el mundo, surgiendo con él, el enemigo más grande que haya podido tener el hombre o, más precisamente, el peor enemigo que ha encontrado la idea de libertad y salvación que refleja su luz desde el fondo de cada ser humano, ya que

Si en la representación intuitiva la *apariencia* desfigura momentáneamente la realidad, en la abstracta el *error* puede dominar durante milenios, lanzar su férreo yugo sobre pueblos enteros, asfixiar los más nobles impulsos de la humanidad, e incluso a aquellos a los que no es capaz de engañar encadenados por medio de sus esclavos, los engañados. Él es el enemigo contra el que los más sabios espíritus de todos los tiempos sostuvieron una lucha desigual, y solo lo que le ganaron se convirtió en patrimonio de la humanidad. Por eso es bueno llamar la atención sobre él en cuanto pisamos su terreno [...] se debe tener el mismo empeño en descubrir y erradicar el error incluso cuando no es previsible que cause ningún daño, ya que este puede ser suma-

²²⁶ Ibid. Pág. 84.

mente mediato y surgir un día cuando no se lo espera: pues todo error lleva un veneno en su interior²²⁷.

En este sentido, con el error avanzamos un paso en la comprensión de la patogenicidad de esta enfermedad. A la luz del error no es la razón en sí misma la enfermedad, ni mucho menos, la enfermedad es la esencia de la razón. Más bien, la razón es altamente vulnerable a incubar la enfermedad pues el error que podemos ver acá como patógeno puede filtrarse con facilidad en la razón e iniciar un proceso de desequilibrio largo y silencioso, que durante mucho tiempo puede pasar inadvertido mientras se desarrolla y multiplica como un virus asintomático que se apodera poco a poco del organismo y se transmite sin señal alguna.

Dada la capacidad que tiene el error de camuflarse e incluso de vestirse como la verdad, poniéndose las prendas de ella²²⁸, fácilmente el hombre se mantiene presa del error y, siguiendo la cita anterior, el hombre se entrega como esclavo pues la mentira lo mantiene atado con las cadenas del engaño. Por eso, con el ingreso del error la razón queda totalmente vulnerable y sin saberlo, al abrirle las puertas como a cualquier huésped, termina entregando toda su confianza al más destructivo de todos sus enemigos.

Es en este sentido que encontramos en el error el verdadero patógeno de la enfermedad, pues no hay nada más destructivo que el error, sobre todo si consideramos que puede pasar desapercibido durante mucho tiempo dando la apariencia de no constituir ninguna amenaza, incluso dando la apariencia de ser algo benéfico, pero en la medida en que el tiempo transcurre, también el error se integra a través de la cultura o del mismo lenguaje al punto de que se le considere como verdad, entonces inicia su desarrollo, su maduración, hasta al máximo grado de

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ Sin duda gran parte de esta sabiduría sobre el error como apariencia de la realidad puede encontrarse en el concepto Hindú de Velo de Maya. Esta metáfora indica que lo que vemos como realidad y lo que encontramos como verdadero a primera vista no es más que apariencia e ilusión, y de no superar esta apariencia seremos presos de la ilusión y no podremos liberarnos del sufrimiento que esta provoca.

destrucción, pues “todo error tiene que ocasionar antes o después un daño, y tanto mayor cuanto mayor fue aquel. Quien comete un error individual ha de expiarlo alguna vez y, en ocasiones, pagarlo caro: y lo mismo vale en grandes proporciones para los errores colectivos de todos los pueblos”²²⁹. En este sentido, todo error que de alguna manera haya podido incubarse en la base de la historia no es más que la larva de un parásito monstruoso, en sí mismo lleva el veneno e indica el prelude de una gran destrucción y, entre más tiempo pueda durar allí, sin que nadie vuelva su mirada sobre él, sin que nadie desgarré sus ropajes para verle a los ojos; será también mayor el tiempo para que realice “su juego como las lechuzas y los murciélagos en la noche”²³⁰, juego que sin duda se ha venido llevando a cabo al interior de las culturas y se ha propagado por todos los medios con un éxito abrumador a lo largo de toda la civilización pues “quien se tome la molestia de recorrer en este sentido la masa de escritos filosóficos que han aparecido desde Kant, reconocerá que [...] los errores de los grandes espíritus extienden su influjo pernicioso a generaciones completas e incluso a siglos, creciendo y propagándose hasta degenerar en monstruosidades”²³¹.

En consecuencia, cuando admitimos un error y dejamos que este penetre nuestra conciencia también hemos abierto la puerta a la confusión y al caos. Quien ha dejado que el error penetre lo más profundo de su ser difícilmente podrá discernir entre lo falso y lo verdadero, no habrá posibilidad de distinguir aquello que es de lo que *no* es, pues la lente por la que ve el mundo se ha opacado por completo y todo aparece como igual, nada tiene valor o todo tiene el mismo valor, no hay distinción pues todo termina siendo una forma sin contenido igual al escenario Beckettiano de *Fin de partida*²³². Cuando llegamos a este punto el error mismo puede

²²⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 98.

²³⁰ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 84.

²³¹ *Ibíd.* Pág. 87.

²³² En las primeras líneas de la obra donde se representa un cuarto sin muebles se hace manifiesta la forma sin contenido. También cuando se alude a las ventanas de la izquierda y de la derecha

convertirse en la medida de las cosas y solamente por medio de ese error toda la realidad puede ser medida. Justamente este es el trasfondo del peligro indicado en la filosofía de Heidegger al notar que todo lo desocultado²³³ por medio de la técnica moderna se convierte a la vez en verdad y, por ende, en medida de todas las cosas

El hombre en camino está continuamente al borde de la posibilidad de perseguir y activar sólo lo desocultado en el establecer y tomarlo como medida de todo [...] De igual manera, el desvelamiento según el cual la naturaleza se concibe como una conexión de efectos de fuerzas calculables, puede permitir, ciertamente, constataciones exactas; pero, precisamente, a través de estos resultados persiste el peligro de que en todo lo exacto se retraiga lo verdadero²³⁴.

Habiendo explorado suficientemente el patógeno de nuestra enfermedad tenemos ahora que hacer un zoom en la lente de nuestro microscopio para verle con mayor claridad, y saber con mayor realmente qué ha sido lo que se ha puesto en la esencia misma de la razón (civilizada) y ha venido madurando hasta poner al hombre de nuestro tiempo en verdaderos aprietos enfrentándolo incluso a sí mismo. En este sentido, las palabras de Heidegger nos regalan una pista de aquello que buscamos, pues al igual que este filósofo nosotros consideramos aquí que la enfermedad está emparentada con la técnica moderna. Pero antes de ir tan lejos y entregarnos a la mirada de la técnica moderna y tratar de ver que es lo que en ella

puede verse la confusión y la pérdida de valor en el titubeante ir y venir de de Clov que no encuentra sentido o le da el mismo sentido a ambas ventanas, en toda la obra reina la confusión y la imposibilidad de encontrar valor tras las cosas. La derecha y la izquierda se han igualado, da lo mismo mirar desde cualquier lado Cf. Beckett, Samuel. Fin de partida. Barcelona: Tusquets, 1986.

²³³ En el capítulo anterior utilizamos la palabra Aletheia en el uso heideggeriano de desocultamiento, no obstante, es importante aclarar aquí que la palabra sigue manteniendo el sentido griego de "verdad". Por lo que cuando usamos el termino desocultar (propuesto por Heidegger) queremos decir también "lo verdadero".

²³⁴ Heidegger, Martín. Filosofía, ciencia y técnica. Op. Cit. Pág. 136.

se presenta como enfermizo²³⁵, será necesario tratar de ir un poco más profundo para reconocer el error fundamental. Para este fin será Schopenhauer nuevamente quien guíe nuestro camino hacia la génesis de la enfermedad.

Como vimos en la primera parte de este trabajo el conocimiento surge por medio del sujeto y éste aparece con el animal, también allí surge el mundo como representación y por primera vez el mundo tiene forma. No obstante, como allí se indicó, el mundo como representación no es lo esencial, pues para que existan objetos que puedan ser representados por el sujeto, éstos a su vez solo pueden ser a la manera de objetivaciones de la voluntad. De acuerdo con el desarrollo que llevamos a cabo allí la voluntad es la esencia del mundo y desde ella surgen las objetivaciones. También en el segundo capítulo, tuvimos la oportunidad de mostrar el trabajo del genio y ver en él a un ser capaz de fundirse con las ideas de la voluntad e, incluso en la abnegación del santo, tuvimos la oportunidad de apreciar a un ser que puede llegar a fundirse con la esencia íntima del mundo, esto es, con la voluntad como cosa en sí; en el encontramos también el grado máximo de salud humana. En este mismo sentido, mostramos, con relación a la música, la grandeza del genio al ser capaz de traer el mundo tal cual es y convertirse en un claro espejo de su más íntima esencia, grandeza que no tiene comparación, pues su medio es la sensibilidad y no el concepto. Justamente la diferencia que anotamos aquí entre concepto y sensibilidad es la piedra de toque que puede indicarnos la naturaleza del patógeno que aquí buscamos y descubrir el error fundamental que dio pie a la enfermedad que concentra nuestra búsqueda.

Como hemos indicado en varias ocasiones el concepto no puede alcanzar más que la cáscara del mundo y, como acabamos de advertir, el conocimiento no está a la base del mundo pues la esencia del mundo es la voluntad y sólo cuando una de sus objetivaciones (el animal) permite que el sujeto irrumpa en el mundo, entonces aparece el mundo como representación y con él conocimiento. Justamente

²³⁵ Es importante aquí tener en cuenta que nuestra investigación no busca diabolizar la técnica moderna sino, más bien, ver qué es lo que al interior de ella produce el desequilibrio y la tendencia a la destrucción.

por esta razón, la filosofía, a pesar de ser el conocimiento conceptual más completo, no puede llegar al nivel del arte; pues mientras el filósofo trata de alcanzar la completud del mundo a través de conceptos el artista se funde con la esencia misma del mundo a través de la sensibilidad. Es por esto que la obra de arte solo puede ser considerada como tal si surge de la pura sensibilidad, más, si se desarrolla como una producción que hace uso del servicio de la técnica del artista para traer un concepto no puede entenderse con ello que se haya alcanzado alguna idea, mucho menos, la mediación de una experiencia genial

Si el fin de todo arte es comunicar la idea captada que, precisamente al ser transmitida por el espíritu del artista, en el que aparece depurada y aislada de todo elemento extraño, se hace concebible al que posee la más débil sensibilidad y ninguna productividad; y si además es reprochable partir del concepto en el arte, no podremos aprobar que se destine una obra de arte intencionada y declaradamente para expresar un concepto: ese es el caso de la *alegoría*²³⁶.

En este sentido, el hecho de considerar que la esencia del mundo está cargada de conocimiento y que el conocimiento yace en el mismo fundamento de todas las cosas es un error. Este error se ha puesto en el fundamento de la filosofía occidental y, por lo tanto, ha tomado las riendas de toda la civilización. Este germen silencioso se ha introducido desde los albores del pensamiento occidental, se encuentra en el fundamento del pensamiento de filósofos como Parménides, Pitágoras y Demócrito también en el demiurgo platónico y en el ideal de bienestar estoico²³⁷ pero sobre todo se ha visto con mayor claridad a partir de la filosofía moderna con el desarrollo del concepto de libre albedrío pues

La afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *liberum arbitrium indifferentiae*, está estrictamente relacionada con el hecho de poner la esencia del hombre en un *alma* que originariamente sería un

²³⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 292.

²³⁷ Cf. Ibíd. Pág. 142-143.

ser *cognoscente*, incluso *pensante* en abstracto, y solo a consecuencia de eso sería también *volente*; así que atribuye a la voluntad una naturaleza secundaria que en realidad es propia del conocimiento. [...] cada hombre habría llegado a ser lo que es únicamente como resultado de su *conocimiento*: él vendría como un cero moral al mundo, conocería las cosas en él y a partir de ahí decidiría ser este o aquel [...] y también podría adoptar una nueva conducta como resultado de un nuevo conocimiento, es decir, convertirse de nuevo en otro. Además, primero conocería una cosa como *buena* y como consecuencia la querría, en lugar de *quererla* primero y como consecuencia llamarla *buena*²³⁸.

Seguramente en el nacimiento de la filosofía en Grecia no se ve con mucha nitidez el error que comporta el hecho de poner el conocimiento antes que la voluntad y, por ende, los motivos antes del querer. Más, así como indicamos en el primer capítulo, la creencia de que la esencia del mundo se encuentra en la representación puede llevarnos al equívoco de creer que no se puede conocer el mundo ya que entre el sueño y el mundo como representación no existe ninguna diferencia, también, con base en estos argumentos, mostramos allí que el materialismo no puede dar cuenta de la verdad pues ignora que la relación entre objeto y sujeto es independiente del fundamento y, justamente, todo este juego de creencias vacías es el resultado de aquel error que carece de importancia al principio y cobra valor de manera tardía, cuando crece al punto de volverse el más grande problema o, como hemos venido mostrando, una nefasta enfermedad espiritual.

Como podemos darnos cuenta, no solo la ética ha sido oscurecida por el error, más bien tenemos que considerar que el hecho de que el error haya sido puesto en el fundamento ha dado lugar a que todo el conocimiento se haya contaminado por él y que, a la manera de una voluntad que desequilibra todo el organismo, al poner sus larvas en todas partes, ha desequilibrado y enfermado en lo más profundo de su ser al espíritu mismo del ser humano. En este sentido, no es difícil encontrar el error en cualquiera de las formas de conocimiento civilizado pues se

²³⁸ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 349.

ha arraigado tanto que podríamos afirmar que se encuentra en la médula misma de todo conocer y, como iremos viendo en la medida que avancemos en este análisis, se ha convertido en la lente mediante la cual el mundo se presenta ante nuestros ojos, esto es: en la interpretación esencial de todos los fenómenos.

Debido a este error el hombre civilizado ha visto en la naturaleza solo finalidad, un Telos puesto al principio, Telos que fácilmente ha sido encarnado por el Dios cristiano, como creador y arquitecto inicial del mundo, y con él, pudo también desarrollarse, por primera vez, una máquina altamente poderosa de dominio objetivada en la santa inquisición y en la iglesia católica. La historia nos ha mostrado en el fenómeno como esta máquina ha venido objetivándose de múltiples maneras, a veces con el nombre de iglesia católica, a veces como protestante, como cristiana, mormona, etc. En el fenómeno, todas parecen distintas, más la voluntad que en todas se objetiva es la misma, todas han encarnado el mismo error y, a la vez, han puesto una oscura sombra sobre la naturaleza y su fundamento, sobre su esencia carente de conocimiento, esto es: sobre la voluntad como cosa en sí.

No obstante, donde puede verse con mayor claridad la maduración de este error hasta convertirse en verdad absoluta, es en las etiologías. La ciencia natural al poner sus ojos sobre la naturaleza ha visto con asombro su perfección y, de manera ingenua, ha concluido demasiado rápido que esa perfección es producto de una finalidad puesta de antemano en la naturaleza misma. Este movimiento afanoso de la ciencia por encontrar una respuesta a tal perfección da cuenta también de la parcialidad del conocimiento científico y de la necesidad que este tiene de la filosofía para no perderse en el error, pues la filosofía es la encargada, en este caso, de aquietar a la ciencia para mostrarle que la conclusión no puede ser tan rápida pues la respuesta al enigma requiere ser profundizada, que lo que se presenta ante nuestros ojos no es otra cosa que una intuición de nuestro entendimiento y, por esta razón, se presenta en el espacio, el tiempo y la causalidad

Pues, sea dicho una vez más, es nuestro intelecto el que, al captar como objeto mediante sus formas de espacio, tiempo y causalidad el acto de voluntad que se presenta en el fenómeno de un animal y que es en

sí metafísico e indivisible, produce la pluralidad y distinción de las partes y sus funciones; y luego se asombra de su acuerdo y unanimidad perfectos y derivados de aquella unidad originaria: con lo que, en cierto sentido, se asombra de su propia obra²³⁹.

Justamente por esta razón es que una ciencia autista a la filosofía, puede reproducir con mayor facilidad el error y, en este sentido, consideramos que el proyecto fundamental del círculo de Viena²⁴⁰ no es más que una de las más grandes objetivaciones del error, pues al intentar acabar con la metafísica también terminaría constituyendo una ciencia totalmente autista y entregada por completo a la maduración y desarrollo del error que, como antes advertimos, es el patógeno de la enfermedad que afecta al hombre civilizado y con él, de manera secundaria, a toda vida sobre la tierra.

El falso supuesto de una finalidad puesta de antemano en la naturaleza solo puede ser sacado a luz por la filosofía, pues la ciencia al ver a la naturaleza puede caer en el error ingenuo de creer que existe una finalidad previa a todo el mundo fenoménico. Justamente una de las finalidades de la filosofía consiste en sacarnos de la ingenuidad y la ignorancia que domina al ser humano, pues el hombre no nace sabio sino que adquiere la sabiduría por el camino, tal y como, observamos en el segundo capítulo, con relación al tránsito de la oscuridad a la luz, haciendo uso de la alegoría de la caverna platónica. No obstante, como antes analizamos, el error ha ingresado por medio de la filosofía y, en este sentido, no es la ciencia la primera en caer en la ingenuidad de considerar la existencia de un conocimiento previo en la naturaleza y, por lo tanto, de una finalidad puesta de antemano en los fenómenos de la naturaleza. Al respecto no podemos afirmar otra cosa diferente a, que este proceder sobre la naturaleza es producto de una ignorancia previa y natural al ser humano, seguramente por eso Buda pone a la ignorancia como el peor

²³⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 372.

²⁴⁰ Cf. Ayer, Alfred Julius. El positivismo lógico. Mexico-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1965.

mal y, siguiendo algunas de las enseñanzas de este místico Hindú, podríamos decir, en contraposición con el círculo de Viena, que la ciencia si necesita la filosofía siempre y cuando esta pueda llegar a ser aquel sabio que la disuade del error. “Si uno encuentra un hombre sabio, quien como un descubridor de tesoros te señala tus defectos y te llama la atención sobre los mismos, debe asociarse con tal persona. Uno irá bien y no mal en la compañía de esta persona. Dejadle que os aconseje y exhorte y os disuade del error”²⁴¹.

Justamente por el hecho de que la filosofía no ha podido guiar a la ciencia, no podemos culpar a esta última por haber mirado la naturaleza con tanta ingenuidad, pero esto tampoco salva el daño y la destrucción que se ha venido desarrollando a costa de este error y que tendremos tiempo de observar a lo largo de este análisis. No obstante, para profundizar un poco más en él, es importante ver de qué manera es que el error penetra en la mirada con la que el hombre ingenuamente observa la naturaleza.

La enorme admiración que suele conmovernos al considerar la infinita finalidad que hay en la construcción de los seres orgánicos se basa en el fondo en el supuesto natural, pero falso, de que aquel *acuerdo* de las partes entre sí, con la totalidad del organismo y con sus fines en el mundo externo, ha entrado por el mismo camino por el que la captamos y juzgamos mediante el *conocimiento*, o sea, por el camino de la *representación*; que, así como existe *para* el intelecto, habría sido producida también *por* el intelecto²⁴².

En consecuencia, tenemos que reafirmar que poner la representación al principio no puede llevarnos a otra parte que a la mayor confusión en el conocimiento. Justamente lo que se ve con suma claridad en las anteriores palabras de Schopenhauer es que una mirada ingenua sobre la naturaleza siempre verá su unidad y la

²⁴¹ Dhammapada. Mexico: Fondo de cultura económico, 2004.

²⁴² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 371.

belleza de sus formas como productos de una representación puesta en el fundamento pero sólo un conocimiento maduro podrá comprender que esa finalidad ha sido puesta por el entendimiento, pues “La forma regular en el espacio existe solo para la intuición, cuya forma es el espacio; y así, la finalidad del organismo existe solo para la razón cognoscente, cuya reflexión está ligada a los conceptos de fin y medio”²⁴³.

En este sentido, la ciencia o la interpretación etiológica del mundo solo puede entregar saber con claridad y sin peligro de caer en error cuando lo hace amparada en la luz de la filosofía. La filosofía, entonces, debe sondear el camino, ir más profundo y entregar un terreno yermo para que la ciencia florezca libre de error y confusión, porque cuando la etiología no va de la mano de la filosofía sólo puede suministrar error y este error puede crecer al punto de hacerse insalvable, penetrando y minando todo los terrenos del conocimiento, horadando todos los campos y dejándolos vulnerables a los daños de la enfermedad. En consecuencia, podemos ver que la enfermedad crece en la medida en que se desarrolla, cada vez se esparce más, convirtiéndose en la médula misma de todo conocimiento, una médula aparente que en vez de llevar al conocimiento sobre un camino recto hacia la luz lo tuerce y lo confunde hasta consumirlo en la mayor oscuridad. Así, vemos que la ciencia moderna no solo ha querido liberarse de la luz de la filosofía sino que ha venido asumiendo las tareas de la filosofía, pretendiendo alcanzar la verdad fundamental al descubrir una causa que se toma como la primera causa y desde allí demostrar el surgimiento de todo el mundo. Todas estas conclusiones apresuradas, a la luz de la filosofía, no pueden ser otra cosa que error pues

cuando la etiología, en lugar de preparar el terreno a la filosofía y suministrar aplicación a sus teorías mediante pruebas, piensa que su fin es negar todas las fuerzas originarias hasta llegar acaso a *una*, la más general, por ejemplo, la impenetrabilidad, e imagina que la comprende a fondo pretendiendo así reducir por la fuerza todas las demás a ella,

²⁴³ *Ibíd.* Pág. 372.

entonces queda privada de su propia fundamentación y solo puede ofrecer error en lugar de verdad²⁴⁴.

Este error que se pone en el fundamento de las explicaciones etiológicas, se muestra como una peligrosa ceguera ante el fundamento, pues se extiende a la forma misma de las verdades científicas, a la manera en que la ciencia presenta sus teorías como verdaderas. De esta manera, el fundamento que se pone a la vez como posibilidad de todo conocimiento se oculta por completo, en vez de él, aparece una causa como causa primera y se salta directamente a concluir que es, además, principio del mundo. Desde el punto de vista filosófico, una causa sólo es como representación, nunca puede ser a la vez cosa en sí, solo es en el mundo como representación y este a su vez solo es la objetivación de la voluntad que es la verdadera cosa en sí. Pero con este proceder de la ciencia se oculta por completo el saber filosófico negando lo metafísico del mundo y poniendo su esencia en el fenómeno. Así, el mundo termina siendo un añadido de fuerzas y causas sin nada que comporte su verdadera unidad, así las explicaciones etiológicas

Examinadas con exactitud se basan en último término en el supuesto de que el organismo no es más que un agregado de fenómenos de fuerzas físicas, químicas y mecánicas que, reunidas por azar, dieron lugar al organismo a modo de juego natural sin mayor significación. Por lo tanto, filosóficamente considerado, el organismo de un animal o del hombre no sería la representación de una idea propia [...] sino que en él se manifestarían únicamente aquellas ideas que objetivan la voluntad en la electricidad, el quimismo y el mecanismo: en consecuencia, el organismo se habría conformado a partir de la unión de esas fuerzas de forma tan casual como las formas de hombres y animales a partir de las nubes o estalactitas, por lo que la cosa no tendría en sí mayor interés [...] En conformidad con todo lo dicho, es un error de la ciencia

²⁴⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 194.

natural el pretender reducir los grados superiores de objetividad de la voluntad a los inferiores²⁴⁵.

Estas afirmaciones no solo valen para la ciencia natural sino para toda la ciencia incluyendo a la historia, de la que no podemos decir plenamente que sea una etiología, en tanto que su verdad no puede ser deducida de la pura causalidad sino del estudio de la ley de motivación, por eso sus conclusiones nunca buscan la plena exactitud sino que, más bien, se dan en el plano de lo probable. No obstante, la manera en que la historia presenta sus verdades pretende mostrar que los fenómenos humanos y el modo que éstos se vienen presentando son lo esencial, que no hay nada tras ellos o de lo que ellos surjan, que todo es cambio y devenir, que el fin de la verdad histórica está relacionado con la necesidad de forzar cambios en el fenómeno, y no más bien, de dar luz sobre lo esencial que se objetiva a través del fenómeno. En este sentido, la historia desligada de la filosofía no puede entregar más que una verdad de la apariencia, a la vez que oculta la esencia de esta apariencia, pues al interior de todos los fenómenos lo que siempre se encuentra es aquella idea que se objetiva a través de todos ellos y los hace posibles. En consecuencia, “la historia del género humano, el amontonamiento de los sucesos, el cambio de los tiempos, las variadas formas de vida humana en los distintos países y siglos, todo eso es solamente la forma accidental del fenómeno de la idea, no le pertenece a ella misma, única en la que radica la adecuada objetividad de la voluntad, sino únicamente al fenómeno”²⁴⁶.

Justamente de aquella creencia de que el objetivo de la historia es promover un cambio a nivel fenoménico nace también la consideración de que la verdadera búsqueda de la filosofía termina cuando el plan de la naturaleza termine, cuando se cumpla su finalidad en el ser humano. No obstante, tal propuesta dentro de la filosofía obedece a la madurez misma del error, pues implica creer que el concepto estuvo antes de la naturaleza, esta creencia puede obedecer a la identificación del concepto con la idea o al convencimiento de que el concepto está antes de la

²⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 195.

²⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 236.

idea, que sería la mayor de todas las confusiones²⁴⁷. De cualquier forma, lo que se pone aquí de manifiesto es que la enfermedad penetra por completo al establecer la confusión en todos los niveles de conocimiento puesto que la filosofía en vez de ser luz se convierte en guía hacia la oscuridad. En este sentido, Schopenhauer, refiriéndose al hombre que es acompañado por la luz del conocimiento, alerta ante tal error de la siguiente manera: “No creerá con el vulgo que el tiempo traiga algo realmente nuevo e importante, que a través de él o en él llegue a la existencia algo propiamente real, o que él mismo en cuanto totalidad tenga principio y fin, plan y desarrollo, o que acaso su finalidad última sea la perfección máxima (según su concepto) de la última generación, que vivirá treinta años”²⁴⁸.

2.1.3 Guerra metafísica y el momentáneo triunfo de la forma sobre la esencia

Antes de ingresar al terreno propio de la enfermedad moderna, será necesario profundizar un poco más sobre las causas que llevaron al reinado del tipo de pensamiento que propició la sumisión, la aserción conformista y la imposibilidad de volver sobre el sentido del hombre, o en otras palabras, la forma de pensar propia del pathos moderno.

En este sentido, consideramos importante empezar analizando el poder que tiene lo metafísico sobre el ser humano, poder que se manifiesta en su constante necesidad de preguntarse sobre su sentido en el mundo, de dar explicación a sus propios sufrimientos y de comprenderse dentro de un todo superior a él. De hecho, cuando en el hombre aparecen los deseos metafísicos, producto de su madurez intelectual o de un destello brillante de su intelecto, éstos rebasan por mucho a cualquier deseo mundano pues “si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro

²⁴⁷ En el siguiente capítulo tendremos la oportunidad de desarrollar con mayor claridad la confusión que enunciamos aquí con respecto al lugar de los conceptos y las ideas y, también, sobre el quehacer filosófico con respecto a la ciencia y a la ética.

²⁴⁸ *Ibid.* Pág. 237.

y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada claro más que su miseria y su nihilidad”²⁴⁹.

En este sentido y siguiendo a Schopenhauer hemos de considerar dos formas mediante las cuales el ser humano satisface su necesidad metafísica. La primera de ellas tiene que ver con los sistemas de creencias que se establecen en los seres humanos desde el principio de la vida, dicha forma metafísica tiene su acreditación fuera de sí, esto es: es recibida en su totalidad desde afuera a tal punto que el hombre no puede participar en su construcción y, en este sentido, es adquirida de manera unilateral y arbitraria; se caracteriza porque dirige al hombre hacia una actitud sumisa e irreflexiva resolviendo lo metafísico a través de dogmas inamovibles y, también se caracteriza, porque a través de esta forma la gran mayoría de los seres humanos satisfacen la necesidad metafísica fundamental, ya que está orientada a aquellos que no pueden o no quieren utilizar el poder reflexivo de la razón y que, justamente por ello, hacen parte de la mayoría de los seres humanos que no buscan la verdad dentro de sí sino que se atienen a aquella que se entrega desde fuera, pues “una religión, destinada al incontable número de los que, incapaces de demostraciones y pensamientos, nunca comprenderían las verdades más profundas y difíciles *sensu proprio*, tiene únicamente la obligación de ser verdadera *sensu allegorico*”²⁵⁰.

De otro lado encontramos la forma metafísica en sí. En ella la acreditación y la valoración de la verdad surge del dominio de la reflexión, por esta razón no se obtiene de forma unilateral y dogmática sino que surge justamente del cuestionamiento de la forma metafísica fuera de sí. Esta forma, de acuerdo a sus características solo es posible de manera tardía ya que los sistemas de creencias que responden a la forma fuera de sí tienen “el inestimable privilegio [...] de ser enseñados a los niños, con lo que sus dogmas se encarnan en una especie de segundo

²⁴⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 202.

²⁵⁰ *Ibid.* Pág. 204.

intelecto innato [...] los sistemas de primer tipo (en sí) por el contrario, solo se dirigen a los adultos”²⁵¹ y dado que estos “exigen reflexión, instrucción, esfuerzo y juicio para reconocer su acreditación, solo pueden ser accesibles para un número de hombres extraordinariamente pequeño y no surgen ni se mantienen más que en civilizaciones significativas”²⁵².

El hecho de que tanto la una como la otra forma posibiliten al hombre el contacto con las verdades metafísicas y que estas, a la vez, hagan posible el esfuerzo humano por hallar verdades objetivas, más allá del relativismo propio de la sumisión al mundo físico y a las realidades puramente concretas, hacen que ambos sistemas tengan un valor similar. Dicho valor descansa justamente en el hecho de que a través de ellas la razón desarrolla su máximo potencial, siendo éste la capacidad de orientarse de acuerdo con una imagen plena y total del mundo o, dicho de otra forma, en el pensamiento deductivo que encuentra verdades absolutas y se dirige en relación con ellas. Justamente por esto para Schopenhauer será muy importante la tarea que cumplen las religiones con la gran masa de la humanidad ya que

en lo principal y para la gran masa a la que no le incumbe pensar, las religiones llenan perfectamente el espacio de la metafísica que el hombre siente como ineludiblemente necesaria: por una parte, a efectos prácticos, como norte de su obrar, como estandarte público de la rectitud y la virtud, tal y como Kant lo expresó de manera excelente; por otra parte, como consuelo imprescindible en el duro sufrimiento de la vida, donde suple perfectamente a una metafísica objetivamente verdadera, al elevar al hombre sobre sí mismo y su existencia temporal tan bien como podría hacerlo aquella: en eso se manifiesta esplendorosamente su gran valor e incluso su carácter Imprescindible²⁵³.

²⁵¹ Ibíd.

²⁵² Ibíd. Pág. 202.

²⁵³ Ibíd. Pág. 205.

Dado que tanto la forma metafísica en sí como la que surge fuera de sí suplen la necesidad metafísica del ser humano y desarrollan de forma distinta la capacidad deductiva de la razón, tienen una importancia similar en relación con el potencial racional humano. No obstante, es evidente que la forma metafísica en sí supera a la segunda pues en ella se realiza el potencial reflexivo de la razón y ello permite el reconocimiento en sí misma de la fuente de las verdades metafísicas, además de posibilitar la comprensión de la relación entre representación y voluntad en el origen mismo de la verdad como totalidad. Sin embargo, aunque se reconozca este valor agregado de la forma en sí de la metafísica, esto no significa que toda la humanidad deba acogerse, y mucho menos arbitrariamente, a esta forma. Por el contrario, cuando Schopenhauer reconoce que la forma en sí solo puede ser acogida por un número extraordinariamente pequeño de seres humanos también está afirmando la necesidad de la forma fuera de sí, ya que la forma en sí hace parte de un proceso individual de reflexión e incluso requiere un espacio, una dedicación y una velocidad para que se presente dicha reflexión, y hay que tener en cuenta que el mundo de la mayoría de las personas va tan rápido que la reflexión simplemente es imposible. Y, en tanto que no es posible que todos los hombres acojan la reflexión como la forma propia de acceder a lo metafísico y la pérdida de la forma en sí, es también, la pérdida de la capacidad reflexiva de la razón, “Lo más provechoso para los dos tipos de metafísica sería que cada uno permaneciera netamente separado del otro y se mantuviera en su propio terreno para poder desarrollar completamente su naturaleza. En lugar de eso, a lo largo de toda la época cristiana se han hecho esfuerzos para conseguir una fusión de ambos”²⁵⁴.

Justamente de la búsqueda que intenta asumir una forma en la otra o eliminar por completo una de las dos formas metafísicas surge la destrucción de este tipo de pensar y la pérdida de la capacidad racional de establecer verdades objetivas. Dicha pérdida representa, a la luz de nuestra investigación, una de las etapas más agresivas y destructivas de la enfermedad moderna. Esta etapa inicia su plena objetivación cuando “los filósofos de la ilustración atacaron la religión en nombre

²⁵⁴ Ibid. Pág. 206.

de la razón, en última instancia, a lo que dieron la estocada definitiva no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al mismo concepto objetivo de razón, la fuente de poder de sus propios esfuerzos”²⁵⁵.

La lucha entre religión y filosofía²⁵⁶ termina desvirtuando en ambas su principio fundamental, tanto la una como la otra, en la medida en que quiso imponer su visión sobre el mundo, tuvo que sacrificar su potencial omniabarcante y totalizador. Así, la religión tiene que justificar cada vez más sus verdades en el orden funcional y concreto y, aunque mantiene sus dogmas, éstos solo pueden conservar su fuerza cuando se hacen aplicables al mundo funcional cotidiano o cuando se alían con conceptos propios del sistema económico como el éxito, el progreso o el bienestar. La filosofía en cambio queda relegada al papel de crítica o supervisora de las ciencias, de las artes o de las disciplinas. En este sentido, al final de la lucha entre las dos formas metafísicas es la metafísica misma la que recibe la herida de muerte y como resultado “el contenido de la razón pasa de modo arbitrario a ver reducidas sus dimensiones a la de una sola de sus partes, al menos a la de uno solo de sus principios; lo particular pasa a ocupar el lugar de lo general”²⁵⁷.

Lo más paradójico de la muerte de la metafísica es que en el empeño porque prevaleciera una única visión metafísica del mundo y que esta fuese la más valiosa, esto es, la que surge de la reflexión; sucede todo lo contrario, a saber: tanto la metafísica como fuente de las verdades objetivas, como la capacidad reflexiva de la razón, son destinadas al destierro definitivo.

La razón ilustrada a pesar de surgir del empeño y la necesidad de que el hombre haga uso del poder reflexivo de la razón y tenga el valor de servirse de su propio

²⁵⁵ Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Op. cit. Pág. 56.

²⁵⁶ Uno de los textos que evidencia contundentemente la necesidad de la filosofía moderna de imponerse sobre la religión y destruir por completo toda posibilidad en la que la religión pueda entregar el sentido del mundo, es *La cuestión judía* sobre todo cuando se afirma la necesidad de que el estado moderno se imponga sobre cualquier tipo de orientación religiosa. Cf. Marx, Karl y Bauer, Bruno. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthopos, 2009. Pág. 127-146.

²⁵⁷ Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Op. cit. Pág. 58.

entendimiento alcanzando su mayoría de edad al hilo de este poder²⁵⁸, termina convirtiéndose en la nueva fuente de los dogmas propios de la forma metafísica fuera de sí, solo que esta vez incluso la metafísica misma ha sido destruida. El concepto mismo de razón termina siendo reducido a utilidad e instrumento y al final de la guerra donde la filosofía cree haber destruido el mito surge el peor de todos los mitos. Un mito desencantado, descarnado, carente de toda magia, despersonalizado y orientado únicamente al ejercicio del dominio de tal manera que “La paradoja de la fe degenera finalmente en vértigo, en el mito del siglo XX, y su irracionalidad en organización industrial en manos de los cabalmente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie”²⁵⁹.

De esta manera, en la medida en que la guerra entre las dos formas metafísicas propicio constantes invasiones la una en la otra, ambas formas se debilitaron al punto de sacrificar su propia esencia. Y así como en la edad media la visión mítica que traía el cristianismo quiso subordinar a la filosofía al punto de hacerla su subalterna y entregarle como tarea la legitimación de todas sus verdades; así también, la filosofía creyó desterrar al mito al erigir a la ciencia como la única capaz de establecer las verdades del mundo. Ni el sentido ontológico del mundo que traía consigo el mito y la filosofía ni la característica reflexiva propia de la filosofía, pudieron sobrevivir a esta guerra, en cambio, la forma dogmática y arbitraria del mito y el poder cohesivo de los conceptos de la razón, se levantaron en la consolidación de una nueva forma mítica desterrada del dominio de la totalidad. En esta guerra la forma y el mundo como representación se arrogan el poder sobre la esencia, mientras que la esencia, el mundo como voluntad, se oculta y destierra convirtiéndose en accidente. Encontramos aquí al mundo puesto al revés, lo esencial pasa a ser accidente y fenómeno, y lo accidental y fenoménico se convierte ahora en lo esencial. Lo que muestra esta guerra no es otra cosa que el punto

²⁵⁸ Cf. Kant, Immanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia. Madrid: Alianza, 2004. Pág. 81-93.

²⁵⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Madrid: Akal, 2007. Pág. 35.

máximo de la confusión, lo más enfermizo, donde lo esencial se ve como lo in-esencial y lo inesencial como esencial²⁶⁰.

Al final lo que encontramos es que el mito cambia de forma y pierde su esencia, lo mismo pasa con la filosofía. Lo que en principio fueron formas metafísicas ahora es mera forma. Desde esta mirada la ciencia aparece como mito en tanto que mantiene su forma, la misma forma del círculo mágico trazado por el mago que pone fuera las fuerzas indomables de la naturaleza garantizando así el dominio de todo lo que se encuentra la interior del círculo, por ello

El salir del círculo mágico de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y auto destrucción, como también lo significaba para el primitivo mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro, y en ambos casos se hace todo lo necesario para que la violación del tabú traiga realmente la desgracia al sacrílego. El dominio de la naturaleza traza el círculo al que la crítica de la razón pura desterró al pensamiento. Kant unió la tesis de sus trabajos e incesante progreso hasta el infinito con la insistencia en su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él dio es un oráculo. No hay en el mundo ningún ser en el que la ciencia no pueda penetrar, pero aquello en lo que la ciencia puede penetrar no es el ser²⁶¹.

2.1.4 Razón instrumental: el error se convierte en un cáncer del espíritu

El desarrollo de nuestro análisis nos ha llevado a reconocer el patógeno de nuestra enfermedad como el error que penetra la razón y la oscurece de su propia naturaleza, ocultándola de la posibilidad de ver el fundamento de toda naturaleza,

²⁶⁰ Este pensamiento podemos encontrarlo en las enseñanzas de Buda Cf. Dhammapada. Op. Cit. y en el Timeo de Platón sobre la cuestión de qué es aquello que siempre es y nunca deviene y qué aquello que siempre deviene y nunca es Cf. Platón. Op. cit. 27d-28a.

²⁶¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Op. Cit. Pág. 35.

esto es: la voluntad como cosa en sí²⁶². Hemos visto que este error ha sido puesto en los albores mismos de la civilización occidental y, en este sentido, ha penetrado en el fundamento mismo del arte, la ética, la filosofía y la ciencia. Lo que queremos observar ahora es la manera en que ha madurado el error al interior del espíritu del hombre civilizado.

Como hemos venido viendo, el error esencial consiste en poner en el fundamento al conocimiento y pretender que la finalidad de toda la naturaleza estaba puesta de antemano como una representación y no considerar que es el entendimiento el que observa la naturaleza como finalidad, pues la finalidad solo existe para el entendimiento. De este error hemos observado que resulta también una especie de autismo de la ciencia con respecto a la filosofía y una usurpación por parte de la ciencia de las tareas filosóficas e, incluso, la muerte misma de la metafísica en todas sus formas. De este segundo movimiento sobre el error, en donde las tareas de la filosofía son puestas a un lado para que la ciencia sea la encargada de entregar la verdad, incluso cuando la verdad se encuentra totalmente fuera de su dominio²⁶³, de este ocultamiento de la verdad filosófica y, con él, de la verdad estética y ética, surge una forma de pensamiento que tiene como guía y horizonte a la ciencia moderna y que se pone como fundamento de todo pensar y de toda interpretación del hombre sobre el mundo.

Esta forma de pensamiento, que ha sido denominada dentro de la literatura filosófica como razón técnica o razón instrumental y que se desarrolla a través del pensar calculador y planificador de la naturaleza, es, a nuestro juicio, la metástasis de una enfermedad que se ha venido desarrollando silenciosamente a la vez que ale-

²⁶² Tanto al final del primer capítulo como en los últimos acápites del capítulo anterior hicimos énfasis en la voluntad como cosa en sí del mundo y en las ideas como las primeras objetivaciones o representaciones esenciales de la voluntad.

²⁶³ Como se observó en la primera parte, las verdades causales alcanzadas por la etiología nunca pueden alcanzar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí. Así, siguiendo la indicación Kantiana la cosa en sí se encuentra fuera de los límites del conocimiento y, por lo tanto, la ciencia no puede acceder nunca a ella.

ja al hombre de la visión esencial del mundo donde éste se presenta fundido en su propia esencia (la voluntad como cosa en sí). En este sentido, esta manifestación tardía del error, al procurar de manera explícita la división del mundo, también condena al hombre a vivir atado dentro de la caverna donde todo parece distinto de él y no hay esencia ni fundamento sino puro fenómeno, al punto que su principal característica, en vez de ser la del genio o la del santo abnegado que se reencontra al fundirse con la esencia misma del mundo, es la de un hombre sumamente egoísta que encarna las características mismas de la maldad.

su conocimiento, totalmente entregado al principio de razón y sumido en el *principium individuationis*, permanece aferrado a la total distinción asentada por este entre su propia persona y todos los demás; por eso él busca exclusivamente su propio bienestar y es totalmente indiferente al de todos los demás, cuyo ser le resulta del todo ajeno, separado del suyo por un amplio abismo, e incluso los ve como simples máscaras sin realidad alguna²⁶⁴.

Más, como antes advertimos, todo esto no es más que la objetivación del error puesto en el fundamento, error que ha venido perdiendo, cada día más, al hombre de su ser natural y, aún más, de su Telos puesto en el conocimiento²⁶⁵, que lo encuentra como espejo del mundo libre de la objetivación de la voluntad. Ya hemos mencionado que parte del desarrollo de este error ha hecho que la ciencia haya tratado de liberarse de la filosofía y de todo aquello que no sea su propia verdad, en este sentido, lo que encontramos aquí como un desarrollo ulterior a éste, es una sumisión aún más radical a la verdad científica y a su forma de pensamiento, a la vez que, como vimos en el acápite anterior, se abandona la manera en que la filosofía ha abordado al mundo a través de la reflexión. De hecho, al profundizar

²⁶⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 424.

²⁶⁵ Como se observó en el capítulo anterior, el hombre como espejo del mundo que procura el autoconocimiento de la voluntad, puede verse como finalidad del ser humano, no en cuanto objetivación de la voluntad sino en cuanto Telos del sujeto de conocimiento que busca liberarse de la objetivación de la voluntad para ser solamente el que conoce.

un poco más sobre este problema se hace importante aclarar que la técnica moderna solo ha sido posible con el impulso de la ciencia y, en este sentido, podemos considerar con justa razón que al interior de la ciencia y la técnica modernas se ha venido objetivando de múltiples formas una misma voluntad, pues como indica Heidegger

La teoría física de la naturaleza es la que prepara el camino no solo de la técnica, sino también de la esencia de la técnica moderna. Pues el reunir pro-vocante en el desocultar establecedor, impera ya en la física. Pero en ella aún no aparece propiamente. La física moderna es la precursora, desconocida aún en sus orígenes, de lo dispuesto. La esencia de la técnica moderna se oculta desde hace bastante tiempo también ahí²⁶⁶.

Tenemos entonces que el método que se descubre con la etiología moderna y su interpretación del mundo y la naturaleza son la objetivación de la misma voluntad que se manifiesta con mayor fuerza en la técnica moderna. Visto de esta manera, es necesario pensar que la ciencia no es otra cosa que una parte del camino que descubre a la técnica moderna y a la tecnología actual, más todas ellas vienen siendo la objetivación de una misma voluntad. Si bien en este momento podemos afirmar que estamos ocultos de la voluntad que allí se objetiva, por otra parte, podemos ver hasta cierto punto qué es lo que se objetiva en ella y cuál es el impulso que ella mantiene. Teniendo en cuenta el impulso esencial que surge a partir de la interpretación del mundo a través de la técnica moderna y la manera en que la verdad se descubre a través de ella vemos que

El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de pro-vocación. Esta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado [...] el desocultar desoculta

²⁶⁶ Heidegger, Martín. Filosofía, ciencia y técnica. Op. Cit. Pág. 131.

a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante²⁶⁷.

De esta manera, vemos como se objetivan las aspiraciones fundamentales del accionar de la técnica moderna, en ella es el mundo del fenómeno el que quiere ser transformado, la naturaleza ya no puede descansar en sí misma pues es el hombre el que le da su finalidad. Volvemos a encontrarnos con el error fundamental, pero esta vez no como una semilla bajo la tierra incapaz de causar daño alguno, por el contrario lo que encontramos es una enfermedad que se desarrolla en todo su esplendor. Ya el problema no radica únicamente en el hecho de que una mirada ingenua vea en la naturaleza una finalidad puesta por el conocimiento de antemano, el problema aquí alcanza enormes proporciones en la medida en que el hombre se ve como la finalidad misma de la naturaleza, pero no a la manera del espejo del mundo que desarrollamos en los últimos acápites del capítulo anterior, sino como una finalidad en la representación, esto es: en el fenómeno mismo de la naturaleza. En este sentido, el hombre consumido por el error cree ser la finalidad de la naturaleza o, más exactamente, que la naturaleza está hecha para él, para satisfacerlo, el hombre así se pone en el centro de la naturaleza y con su enorme ego se arroga el dominio total de ella, ella no vale nada si no es porque la mano del hombre la ha transformado²⁶⁸. La naturaleza puesta de esta manera se convierte en un instrumento para satisfacer las necesidades del hombre, lo que finalmente se busca es que la naturaleza pueda convertirse en una constante que posteriormente sea susceptible de explotación. Esta visión de la naturaleza sólo ve en ella un almacén de energías que, siempre que puedan convertirse en constantes, pueden también ser transformadas y utilizadas. Así, el hombre que ha sido envenenado por esta interpretación cuando mira a la selva no puede ver las ideas de los grados de objetivación vegetal y animal, más bien lo único que ve es materia

²⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 125.

²⁶⁸ Cf. Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Argentina: Porrúa, 1997. Pág. 17-30.

prima para hacer papel o muebles; o aves y animales exóticos para comercializar; o los recorridos de una empresa de turismo etc., etc., etc.

Al contrastar esta manera de poner la naturaleza con respecto al sentido del genio y el santo en el mundo, vemos que esta interpretación se pone en contravía del arte y la ética pues, mientras la búsqueda del genio y el santo son la liberación del fenómeno de la voluntad, y con ella, la posibilidad del espejo del mundo y la redención del mundo; con la exposición de la naturaleza, la puesta del mundo como constante y la explotación de las fuerzas naturales para satisfacer las necesidades humanas²⁶⁹, vemos por el contrario un hombre totalmente preso de sus deseos y necesidades, un hombre encadenado por completo a la servidumbre de la voluntad e incapaz de liberarse de sus deseos para realizar al sujeto de conocimiento en el genio o en la abnegación del santo. Justamente a esta incapacidad de liberarse, a esta ceguera y a esta sumisión total al fenómeno de la voluntad es a lo que nos referimos cuando hablamos de una enfermedad espiritual del hombre civilizado.

No obstante, el mayor problema de la técnica moderna no yace en su operar sobre la naturaleza, éste, como todo lo demás, hace parte de su objetivación y en él no se objetiva aún su grado máximo de destrucción. En este sentido, encontramos a la enfermedad en una etapa totalmente madura cuando la forma antes indicada del operar de la técnica moderna sobre la naturaleza, ya no sólo opera sobre la naturaleza sino sobre el hombre mismo, poniendo al mismo ser humano como constante y objeto de explotación. De hecho, lo más inquietante es que la mayor amenaza para el hombre no tiene que ver con que sus propias creaciones puedan terminar destruyéndolo pues

Al iniciarse la era atómica es peligro mucho mayor el que amenaza, precisamente tras haberse descartado la amenaza de una tercera guerra mundial [...] ¿En qué medida es válida la frase anterior? Es válida en cuanto que la revolución de la técnica que se avecina en la era ató-

²⁶⁹ Necesidades que son también transformadas y creadas por esta misma forma de pensar y que multiplican los deseos para encadenar al hombre.

mica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlos de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado²⁷⁰.

En este sentido lo realmente amenazante es que el hombre se pierda por completo de la posibilidad de ver su propia naturaleza, que quede obstruido por completo de su propia verdad al punto de que se cierre totalmente la posibilidad de volver a ver a un poeta o un místico caminar nuevamente sobre la tierra.

La amenaza no le viene al hombre de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dispuesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento (Zuspruch: llamada) de una verdad más inicial²⁷¹.

De hecho, desde nuestro punto de vista el fundamento de la enfermedad, que aquí queremos sacar a la luz, descansa justamente en el ocultamiento de la verdad y, con él, de toda posibilidad de volver a orientarse hacia la verdad. En este sentido, el error que se puso al principio ha tomado dimensiones extraordinarias, ya no se trata simplemente de una mirada ingenua sobre la naturaleza sino del gobierno de una interpretación que domina la naturaleza y al hombre mismo. Entonces cuando volvemos la mirada sobre el desarrollo del error encontramos que lo que fue un inofensivo acto ingenuo se convirtió en el patógeno de una enfermedad de inmensas proporciones. De la interpretación ingenua de la finalidad previa en la naturaleza, se pasó a una imponente visión de la ciencia sobre la naturaleza que no acepta el juicio de la filosofía, a la vez, esta misma visión, encuentra a la naturaleza como un medio para los fines humanos (fines que se relacionan con los deseos y las necesidades del hombre) y, fácilmente, se interpreta que el fin de la naturale-

²⁷⁰ Heidegger, Martín. Serenidad. España: Odos, 1988. Pág. 29.

²⁷¹ Heidegger, Martín. Ciencia y técnica. Op. Cit. Pág.139.

za debe ser dado por el hombre, a través de la técnica moderna; entonces la naturaleza (entendida como todas las objetivaciones de la voluntad diferentes al ser humano y con existencia independiente de él) se convierte en un almacén de energías y de fuerzas que el hombre, al establecerlas como constantes, las manipula y utiliza como él disponga. En consecuencia, se considera que la finalidad de la naturaleza no sólo está puesta de antemano en ella sino que, además, es el hombre²⁷², a través de la técnica moderna, el encargado de realizar esta representación fundamental. Como si la finalidad puesta de antemano en la naturaleza fuera que el hombre, a través de la técnica moderna, tuviera que explotarla como fenómeno hasta el punto en que ya no tuviera nada más que entregar.

No obstante, como ya advertimos antes, la última fase de la enfermedad no está relacionada con el dominio y la explotación de la naturaleza, sino más bien, con el hecho de que ese mismo dominio y esa misma explotación se ejercen sobre el hombre mismo. En este sentido, como hemos venido viendo, lo que se ha consumado es una interpretación del mundo, esta interpretación, en la que yace el error en su fundamento, se ha convertido en la manera misma en que se descubre la verdad, pues toda verdad moderna y civilizada lleva en el fondo el veneno del error. Este veneno ha venido objetivándose de distintas formas, ha tomado diferentes vestiduras; al principio con las prendas de la mansa oveja de la ingenuidad, pero en la medida en que el poder ha venido acompañándole y acrecentándose con el ímpetu y la pedantería científica también ha querido ponerse una corona y sentarse al trono. De hecho, el veneno del error ha estado sentado en el trono desde el momento en que desterró la metafísica y el poder racional de la reflexión.

²⁷² Es importante distinguir la tesis que defendimos al final del capítulo anterior donde el hombre se manifiesta como la idea superior de la naturaleza en la medida en que puede convertirse en un espejo del mundo, del argumento que aquí se desarrolla. En el primero el hombre se libera del fenómeno de la voluntad para fundirse con las ideas del mundo o, como en el caso del santo, con la voluntad como cosa en sí; en el segundo, el hombre se hace totalmente preso del fenómeno de la voluntad y cree que su fin es modificarlo.

En este sentido, solo hallando el veneno del error se hace posible algún camino terapéutico. Solo en la medida en que podamos vérnosla con el mecanismo que inhibe y neutraliza toda posibilidad de verdad objetiva y de reflexión, solo en esa medida podríamos abrir la puerta hacia la curación. Más, ¿Cuál es el espíritu que oculta toda posibilidad de pensar objetivo? ¿Qué mecanismo es ese que imposibilita toda reflexión? Lo que podemos indicar es que el espíritu tras todo ataque contra la metafísica y contra el pensamiento reflexivo está relacionado con la soberanía del pensar calculador sobre todo tipo de pensar.

Así, el pensamiento calculador, en cuanto manera de operar de la ciencia, es la forma mediante la cual el mundo puede ser establecido como una constante para luego poder ser dispuesto de la manera en que la ciencia lo determine. No obstante, lo que ha ocurrido aquí es que este pensamiento típicamente científico se ha apoderado de todos los ámbitos humanos donde se descubre la verdad, eclipsando, a la vez, la manera de pensar típica de la filosofía, a saber: la reflexión o la meditación.

El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es²⁷³.

Esta forma de pensar es la imperante debido al éxito que ha tenido la ciencia cada vez que se articula con la técnica moderna e impone la ilusión del progreso hacia el máximo bienestar. Justamente al hilo esta ilusión el hombre civilizado se adormece y deja a un lado toda reflexión para entregarse al juego fantasioso de la cercanía del paraíso prometido a la vez que se pierde cada vez más de sí mismo y de su propio sentido en el mundo. En este sentido, la ciencia, entre más se articula con la técnica moderna, más poderosamente asienta su verdad sobre cualquier

²⁷³ Heidegger, Martín. Serenidad. Op. Cit. Pág. 18.

otra e, impidiendo cualquier otro tipo de pensar, deja al hombre sin posibilidad de volver sobre sus errores y retomar un camino que lo conecte con su propia naturaleza. La manera en que la articulación técnico científica oculta al hombre de toda verdad diferente a la científica y lo mantiene hipnotizado en un ideal de felicidad, se ilustra en el siguiente pasaje

Se mira al negocio atómico como la nueva felicidad. La ciencia atómica no se mantiene al margen. Proclama públicamente esta felicidad. Así, en el mes de julio de este año, dieciocho titulares del premio Nobel reunidos en la isla de Mainau han declarado literalmente en un manifiesto: «La ciencia - o sea, aquí, la ciencia natural moderna - es un camino que conduce a una vida humana más feliz.»²⁷⁴.

Lo que encontramos aquí es una unificación de la forma de pensar, unificación que impide a la vez que cualquier otra forma de pensar pueda tener validez. Un único pensamiento se arroga el sentido del mundo, a saber: el pensamiento calculador. El pensamiento que ha puesto a la naturaleza a merced del cálculo matemático. Tal es el grado de sumisión de la sociedad moderna a este tipo de pensar que incluso el proceder mismo del derecho, en sus fundamentos, tiene que verse como la expresión de la perfección de las matemáticas, pues siguiendo a Kant, “el derecho (rectum), como lo directo, se opone, de un lado a lo curvo, de otro a lo oblicuo [...] el derecho determina a cada uno lo suyo (con una precisión matemática); lo cual no puede esperarse de la moral²⁷⁵. Esta supremacía del pensamiento que solo sabe calcular y hacer proyecciones anula por completo toda posibilidad de reflexión y, en este sentido, todo aquello que sea legitimado desde esta interpretación cobra el carácter de verdadero y simplemente se asume sin mediación alguna.

²⁷⁴ Ibíd. Pág. 22.

²⁷⁵ Kant, Immanuel. Principios metafísicos del derecho. Buenos aires: Espuela de plata, 2004. pág. 50.

Quien crea que el hecho de que el pensamiento asuma la interpretación estricta del cálculo indica el final de la objetivación de esta voluntad que desequilibra y destruye toda posibilidad de verdad y, por ende, el final de la objetivación del error fundamental por ser su expresión más enfermiza y destructiva; está completamente equivocado. Esta es apenas una de sus vestiduras internas y el desarrollo y la maduración de la enfermedad continúa su curso, su movimiento es inexorable y su capacidad destructiva cada vez mayor. En consecuencia, después de profundizar en la estructura de la enfermedad y develar al pensar calculador como parte fundamental de la misma se hace importante volver sobre el camino para acceder a una objetivación más externa de lo enfermizo.

Volviendo sobre los pasos encontramos entonces que en un principio el error aparece con un alto grado de ingenuidad y en la medida en que madura desarrolla su poder con mayor claridad a la par de la necesidad de negar toda objetivación que se le oponga, así, devora todo lo que encuentra en su camino. Esta necesidad insaciable no es otra cosa que la objetivación esencial del hambre que acompaña siempre al fenómeno de la voluntad y que gobierna en la madurez del error, pues lo que aquí se juega de fondo con la pérdida de la reflexión es una vuelta a la ceguera del fenómeno de la voluntad donde lo que reina es la necesidad, el hambre y el deseo insaciable. No obstante, lo que aquí nos interesa es el hecho de que el error, en la medida en que ha venido madurando, ha carcomido progresivamente los cimientos de la naturaleza y, entre más profundiza, permea también todos sus ámbitos hasta hacerlos propios, igual que una enfermedad que, de forma silenciosa, afecta progresivamente el organismo hasta destruirlo por completo.

Y es que, si atendemos a su recorrido, podemos ver un movimiento desde el centro hacia la periferia pues, al observar el error fundamental, vemos que este error está relacionado con una interpretación errónea de la esencia de la naturaleza, esta interpretación es asumida en principio por la filosofía, y posteriormente es heredada por la ciencia que, al igual que cualquier otra objetivación de la voluntad

en la lucha por la existencia, termina negando la filosofía²⁷⁶. Posteriormente encontramos, como un desarrollo de esta lucha y, por lo tanto, como objetivación más superficial, el hecho de que la forma de interpretación del mundo que impera en la ciencia gobierna también sobre todo el pensamiento y oculta toda posibilidad de reflexión. Desde nuestro punto de vista, y tal y como observamos en el acápite anterior, esto puede verse como la victoria de la forma mítica de la ciencia moderna sobre la filosofía.

Ahora bien, después de volver la mirada sobre todo el despliegue del error, podemos sacar a la luz con mayor claridad una de sus objetivaciones más superficiales. Ésta afecta directamente al lenguaje y, por lo tanto está enraizada en el fenómeno mismo. En este sentido, no se trata solamente del ocultamiento del pensamiento por un pensar imperante sino, más bien, del hecho de que el lenguaje mismo asume un único modo, una forma universal que hace imposible cualquier movimiento hacia la oposición o reflexión. El lenguaje así definido se identifica plenamente con los deseos poniéndolos a la mano y haciéndolos idénticos a la sumisión. Podemos afirmar incluso que con esta forma que asume el lenguaje se produce una total ceguera y sumisión al imperio de la razón instrumental pues como indica Marcuse “la validez de este lenguaje no descansa primordialmente en el hecho de que venda [...] sino más bien en que promueve la identificación inmediata del interés particular con el general: los negocios se identifican con el poder nacional, la prosperidad con el potencial de aniquilación”²⁷⁷.

El lenguaje se hace totalmente positivo y sólo permite la aserción, con lo que toda posibilidad de oposición es suprimida al ser asimilada dentro de la misma estructura. En este sentido, toda mentira tiene que aceptarse como verdad a la vez que su

²⁷⁶ Como vimos en el acápite anterior la metafísica muere en el enfrentamiento entre la filosofía y las religiones. De esta muerte el único pensamiento triunfante es el de la ciencia y la técnica modernas, a saber: el pensar calculador que destierra todo pensar reflexivo. Y, de esta manera, como vimos en la primera parte lo que aquí se expresa es la lucha de las ideas por la objetivación.

²⁷⁷ Marcuse, Herbert. *El hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1993. Pág. 120.

contenido queda totalmente oculto²⁷⁸ tras el velo de la satisfacción de los deseos. Así termina por construirse una verdadera máquina de destrucción que somete al hombre cegándolo por completo de los fines de sus acciones y sometiéndolo a la mecánica destructiva de la razón instrumental, una mecánica que no hace más que causar caos y desequilibrio. Una mecánica que se alimenta con el combustible del capital que no es otra cosa que la objetivación del hambre esencial que se concentra en la fuerza desmedida de la ambición del hombre moderno capitalista que utiliza la industria cultural para concentrar dicho capital, en este sentido, somos los actores principales de “el triunfo del capital invertido. Grabar con letras de fuego su omnipotencia, como omnipotencia de sus amos, en el corazón de todos los desposeídos solicitantes de empleo, constituye el sentido de todas las películas²⁷⁹.

Dicha destrucción que inicia desde la esencia más íntima, con el error al poner el conocimiento como esencia, y que se va desplazando capa por capa hasta tocar la superficie a través del lenguaje, encuentra en este último su madurez desarrollando su fase más crítica, caracterizada fundamentalmente por una pérdida total del impulso metafísico de la razón, la imposibilidad de encontrar el contenido de los conceptos (los cuales varían de acuerdo a la función que se les imponga a través del aparato productivo)²⁸⁰ y, en este sentido, la pérdida total del sentido del lenguaje pues “Hoy el lenguaje calcula, califica, traiciona, mata: no expresa”²⁸¹.

Así, vemos como el error se perpetúa cuando alcanza la corteza más superficial del ser humano, por todos lados lo único que prima es el error convirtiendo toda mentira en verdad e impidiendo la posibilidad de reconocer verdad alguna, lo único realmente importante está en lo placentero, lo divertido por lo que el deseo es quien, en últimas, lleva la rienda a la vez que el error se consume en la profundi-

²⁷⁸ Cf. *Ibíd.* Pág. 119.

²⁷⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración.* Op. Cit. Pág. 137.

²⁸⁰ Cf. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental.* Op. cit. Pág. 45-61.

²⁸¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración.* Op. Cit. Pág. 271.

dad de un lenguaje que ya no quiere decir nada esencial y que se deshace por completo en la superficialidad de lo efímero e inmediato, de lo fácil y pasajero, de aquello que se identifica con el carácter de una conversación pasajera

Esa peculiar satisfacción en las palabras contribuye más que cualquier otra cosa a perpetuar el error. Pues, apoyados en las palabras y frases heredadas de sus predecesores, todos pasan por alto confiadamente las oscuridades y los problemas: por lo que estos se propagan de libro en libro a lo largo de siglos sin ser percibidos y a la mente que piensa le entra la duda, sobre todo en la juventud, de si simplemente es incapaz de entender eso o si aquí no existe realmente nada que entender; y también si el problema que todos bordean furtivamente por la misma senda con tan cómica seriedad no es para ellos un problema, o simplemente no quieren verlo²⁸².

En términos generales podemos identificar esta enfermedad con un verdadero cáncer que, oculto en el interior, solo se muestra cuando su daño es prácticamente irreversible. Cada ser humano podemos compararlo aquí con una célula que al entrar en la manipulación de la razón instrumental se desequilibra, pierde su centro, se hace intranquila entrando en el afán propio del hombre moderno, el hombre que nada lo satisface y que corre de un lado para otro buscando satisfacción. Este hombre preso del afán se convierte, a la vez, en un emisario del desequilibrio haciendo que otros entren en el mismo estado al igual que sucede con las células cancerosas que proliferan hasta formar tumores.

Esta caracterización de la enfermedad que puede verse de abajo hacia arriba (de las células al organismo en general o de lo particular del fenómeno a lo general) ya viene dada de arriba hacia abajo en la ceguera de toda reflexión, en el imperio del pensamiento calculador, en el placer del lenguaje que tiene como fundamento

²⁸² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 181.

la contradicción²⁸³, en la validación de las mentiras como verdades y en el velo de oscuridad que se cierne sobre la mecánica destructiva de una razón que, a la vez que se apodera de todo a su paso, no deja otra cosa que destrucción y desolación pues “el mal se muestra en la desnudez de su monstruosidad como contradicción total a la esencia de la palabra y de la acción humanas”²⁸⁴.

Así como en el cáncer biológico mucho antes de que se desarrolle la primera célula cancerosa se producen una serie de procesos patológicos en el tejido orgánico afectado y en su inmediata vecindad, así también, en el cáncer que analizamos aquí hay un desequilibrio global representado por todos los procesos de reproducción del error que acabamos de mencionar y, a la vez, este desequilibrio causa un segundo desequilibrio a nivel local que, como antes explicamos, se produce en el caso biológico por la contaminación exponencial a partir de un grupo pequeño de células cancerosas hasta formar tumores y que funciona de manera similar a luz de la razón instrumental. En ella también se nota un cambio en los patrones generales, cambio que puede verse representado, por ejemplo, en el remplazo del principio de verdad por el principio de mayoría pues, incluso “a los ojos del hombre medio el principio de mayoría no solo viene a oficiar a menudo de sustituto de la razón objetiva, sino que incluso representa un progreso frente a ella”²⁸⁵. Este principio puede leerse desde la interpretación que aquí desarrollamos como parte fundamental del proceso patológico de la enfermedad del hombre moderno.

En este sentido, al igual que el cáncer que inicia de la manera más silenciosa y oculta hasta ganar la capacidad de destruirlo todo por completo en el organismo, la razón instrumental, como enfermedad, en la medida en que alcanza el tejido más superficial del ser humano en el lenguaje, también aumenta ostensiblemente su poder de destrucción, destrucción que puede verse representada en una ceguera total sobre la naturaleza y sobre el sentido del hombre en el mundo, la des-

²⁸³ Marcuse, Herbert. *El hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Op. Cit. Pág. 119.

²⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 8.

²⁸⁵ Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Op. cit. Pág. 62.

trucción de todo lo natural que se muestra por ejemplo en el crecimiento exponencial de las ciudades presionando cada vez con más fuerza toda vida natural²⁸⁶, el creciente potencial destructivo que se representa en la carrera armamentista y en la incapacidad humana de utilizar el potencial reflexivo de la razón, al punto de convertirse en un animal con razón, pues lo único que lo orienta son sus deseos y necesidades²⁸⁷.

De esta manera, tenemos que afirmar con Schopenhauer que no hay peor error que aquel que se incuba silenciosamente en el espíritu humano disfrazándose con la piel de una mansa oveja o, incluso, con los ropajes de la santidad, pues en la oscuridad realiza su juego hasta convertirse en el peor mal jamás conocido. Por eso se hace tan importante sacar a la luz dicho mal para diagnosticar a tiempo la enfermedad antes de que se haga totalmente incurable

es el conocimiento el que hace al hombre señor de la Tierra; así que no hay errores inocuos, y todavía menos errores venerables, santos. Para consuelo de aquellos que dedican fuerzas y vida a la noble y ardua lucha contra el error en cualquier forma y asunto, no puedo por menos que añadir aquí que, mientras no se manifieste la verdad, el error

²⁸⁶ Este crecimiento puede verse con gran facilidad en la manera en que los proyectos urbanísticos y las construcciones se extienden cada vez más, pero también se aprecia en la forma que toma el paisaje cerca a las ciudades, esto es: los cercados de los terrenos como objetivación de la propiedad privada, las carreteras como extensión del pavimento en tanto elemento propio de la ciudad y como extensión del horadamiento de la naturaleza, la lejanía, cada vez más marcada, de la vida natural pues lo que se descubre es que: más allá de los límites de la ciudad, con sus fabricas en la periferia, siguen las fincas de recreación o domicilio y después los extensos terrenos de cultivo, que no son otra cosa que un apéndice de la ciudad, por lo que la vida natural se aleja cada vez más y tiende, progresivamente, a desaparecer.

²⁸⁷ Es importante volver aquí sobre el análisis que hicimos en los dos últimos acápites del capítulo anterior pues en ellos se muestra al hombre que realiza su propia naturaleza, a la vez que podemos encontrar un punto de contraste con el hombre que indicamos aquí.

podrá desarrollar su juego como las lechuzas y los murciélagos en la noche²⁸⁸.

Así, ese error que se puso en el principio de todo el pensamiento occidental toma ahora, con la técnica moderna y la razón instrumental, dimensiones extraordinarias quedando fuera del alcance de todo dominio²⁸⁹. La técnica representa entonces el gobierno más destructivo que se haya visto, “la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”²⁹⁰ y este dominio es a la vez destrucción y enfermedad. En función de la técnica el hombre pierde por completo el sentido, en ella es absorbido y asimilado, prácticamente, es devorado. En cuanto la técnica asimila al hombre ya no queda de éste sino una tenue sombra, su semblante pasa a ser el de una sombría muerte que se encubre tras las máscaras que la técnica misma provee, tras estas máscaras el hombre puede verse como un gran empresario, un hombre exitoso o una superestrella pero a sí mismo no puede ocultar su podredumbre²⁹¹. Es un hombre totalmente perdido, confundido y sin horizonte; ha sido arrebatado de toda realidad y no queda otra cosa que vivir en una virtualidad sin fundamento, todo lo que es próximo a su existencia se ha hecho demasiado lejano y todo lo real y verdadero para él no es más que mentira y apariencia disfrazada de verdad y realidad.

Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión.

Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos pa-

²⁸⁸ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 84.

²⁸⁹ Como veremos en el capítulo final la única curación sobre esta enfermedad es posible atendiendo a la propia naturaleza, pues imposible tratar de dominar la técnica o parar su ímpetu destructor desde ella misma. Pero, a través de la mirada desde la voluntad, es posible que ese mismo potencial se convierta en curación.

²⁹⁰ Habermas, Jurgen. Ciencia y técnica como “ideología”. México: Tecnos, 1986. Pág. 55.

²⁹¹ Las vidas excéntricas de los famosos son una fiel expresión de desequilibrio, pues con su necesidad de mostrar riqueza desbordante intentan ocultar la podredumbre de su vida íntima, la misma que no puede ocultarse en los escándalos, las adicciones y los suicidios.

ra el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. [...] - todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido²⁹².

Este imperio de la técnica sobre el hombre gana cada vez más fuerza porque no requiere de ninguna legitimación externa, por el contrario, todas las justificaciones son asimiladas en sí mismo. El hecho de que haya ganado de antemano la lucha contra toda reflexión y contra toda oposición, hace que pueda sumir en sí mismo la función de juez y parte. Pues, como indica Habermas: “En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar pues en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas bases de la legitimación”²⁹³.

En este sentido, el inmenso aparato productivo se encuentra justificado a priori pues toda verdad y todo pensamiento solo se hace posible si surge al hilo de su propia lógica, la lógica de un ideal de futuro bienestar que procura el imperio del consumo por encima de todo pensamiento diferente de este y que se esconde tras el velo de la ciencia moderna que se presenta como seria y rigurosa poseedora de la verdad tal y como antes mostramos con Heidegger respecto del pronunciamiento científico en la entrega del premio nobel²⁹⁴.

Así también, en la medida en que triunfa la razón instrumental el hombre adquiere cada vez más el aspecto de simple instrumento técnico. Todo sentido superior del ser humano, toda posibilidad de ver en el hombre algo más que un simple instrumento para la realización de la máquina productiva, queda totalmente disuelta en

²⁹² Heidegger, Martín. Serenidad. Op. Cit. Pág. 20.

²⁹³ Habermas, Jurgen. Ciencia y técnica como “ideología”. Op. cit. Pág. 57.

²⁹⁴ Heidegger, Martín. Serenidad. Op. Cit. Pág. 22.

el imperio del pensar técnico instrumental. El hombre aquí se resume en una cosa que puede servir y que se pone al servicio de los fines de la técnica moderna. Con esta minimalización del ser humano también queda oculta toda posibilidad de comprenderse a sí mismo y a todo lo que se relaciona con él, pues el modelo científico termina asilándolo todo y traduciéndolo al código y la lógica calculada y fría de la ciencia, toda comprensión más allá de la ciencia simplemente es imposible, descabellada o absurda. Pues “En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo”²⁹⁵.

Tal es el dominio sobre el hombre que, al igual que cualquier instrumento u objeto técnico, puede pasar de ser un medio para un fin a ser un simple desecho de la cadena de producción. Sólo en este punto se hace totalmente explícito el nivel de dominio que se impone al hombre a través de la razón instrumental, así como el grado de enfermedad y devastación que esta misma desarrolla al interior del espíritu humano. Lo que realmente importa no es el bienestar de la humanidad ni mucho menos la realización del sentido del hombre sobre la tierra, lo que importa es que la máquina productiva crezca ilimitadamente a la vez que devasta todo a su paso al punto en que el hombre puede quedar reducido a un simple desecho.

Durante los primeros años de la guerra de aniquilación librada por Margaret Thatcher contra la autogestión local, muchos empresarios se sentían obligados a pedir la palabra en la conferencia anual del partido conservador para reiterar un mensaje [...] las empresas pagarían de buen grado los impuestos locales necesarios para construir caminos o reparar cloacas, pero no veían motivo alguno para pagar el sostén de desempleados, inválidos y otros desechos humanos, ya que no tenían

²⁹⁵ Habermas, Jürgen. Ciencia y técnica como “ideología”. Op. cit. Pág. 89.

ganas de hacerse responsables ni de asumir obligaciones por su suerte²⁹⁶.

Así empieza a revelarse el imperio de la razón instrumental con la sintomatología de la última etapa de un verdadero cáncer espiritual. La mecánica que se reivindica en principio como promesa segura de bienestar termina siendo al final la lógica misma de una devastación sin límites. “Es la lógica de una sociedad que puede permitirse hacer a un lado la lógica y jugar con la destrucción; una sociedad con un dominio técnico de la mente y de la materia”²⁹⁷. El imperio de la destrucción total se asienta en la esencia misma de lo humano, en la razón²⁹⁸ y crece desde allí sin que haya nada que pueda ponerse en su camino, la destrucción se convierte así en la lógica de la misma sociedad. “Los peligros aumentan debido a que se hacen anónimos. Las antiguas rutinas de decisión, control y producción [...] causan la destrucción de la naturaleza [...] no es la ruptura de las normas, sino que son las propias normas las que “normalizan” la muerte de especies, ríos o lagos”²⁹⁹.

Vemos entonces como esta enfermedad alcanza su etapa más destructiva, todo lo que se pone a su paso es asimilado, normalizado, horadado y destruido. No hay un solo ambiente, un solo objeto, un solo lugar que no haya sido pensado a través de la mirada calculadora de la técnica moderna. Mientras el avión sobre vuela la selva el empresario ve hojas de papel o muebles o plástico y, al hilo de todas estas proyecciones propias de la racionalidad instrumental, ve como su dinero se

²⁹⁶ Bauman, Zigmunt. Globalización, consecuencias humanas. México: Fondo de cultura económica, 2006. Pág. 14.

²⁹⁷ Marcuse, Herbert. El hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Op. Cit. Pág. 119.

²⁹⁸ En el capítulo II vimos como la razón es lo que distingue al hombre del animal y, en este sentido, es parte de la esencia del hombre, junto al arte y la vida ética. Al iniciar esta capítulo también mostramos como la enfermedad está relacionada con el dominio como esencia de la razón civilizada

²⁹⁹ Beck, Ulrich. La sociedad del riesgo global. Op. Cit, pág. 50.

multiplica. La representación de las proyecciones producidas al hilo de la razón instrumental se convierte en la única forma de pensamiento, a la vez que la naturaleza es liquidada por la arremetida de la razón instrumental. La naturaleza queda resumida apenas a la lápida que muestra el nombre de un ser que hace tiempo ha muerto, un ser del que se ha olvidado por completo su verdadera esencia pero aún así se le sigue nombrando. Su nombre lo único que indica es la posibilidad de señalar ese cadáver al que se le continúa sacando provecho. Naturaleza es el nombre que se usa para indicar a todo lo que aún guarda un color y un aroma no artificial pero en realidad no se sabe a qué se le llama naturaleza, es sólo un cadáver o un moribundo al que aún se le pueden sacar monedas del pantalón. En el fondo la situación que enfrentamos es que “«ya no hay naturaleza». La fase de completa reificación del mundo, en la que ya no queda nada que no haya sido hecho por hombres, es indistinguible de un suceso catastrófico suplementariamente provocado exclusivamente por hombres, en el cual la naturaleza ha sido anulada y después del cual ya nada más crece”³⁰⁰.

En última instancia lo que aquí se objetiva es un egoísmo que alcanza su fase crítica, esto es: se convierte en una maldad sin límites, la maldad por la maldad misma. No se trata simplemente de negar la voluntad de otros para satisfacer la propia, aquí se niega la voluntad del todo a costa de lo insaciable, del hambre esencial de la voluntad como fenómeno, de un hambre que, como afirmamos en el segundo capítulo, en tanto que esencia de la voluntad que se objetiva, es ciega e ilimitada. Por eso, en esta maldad, que se disfraza con el velo del bienestar y del progreso, no podemos ver otra cosa que la maldad en mayúsculas; aún cuando se presente a nuestros ojos como una dulce niña que nos invita a jugar con sus muñecas o como una tierna anciana que nos invita a tomar un chocolate, pues son de este tipo las imágenes que utiliza la publicidad para mover la maquinaria de la destrucción. Pues “El mismo grado de maldad puede ser el que en *un* pueblo se exprese con grandes rasgos, en el asesinato y el canibalismo, y en *otro*, en cambio, se muestre en forma tenue y *en miniature*, en las intrigas de corte, la opresión

³⁰⁰ Adorno Theodor, *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, 2003. Pág. 274.

y las sutiles maquinaciones: la esencia sigue siendo la misma³⁰¹, y para el caso de la razón instrumental tenemos que afirmar que aquí se objetiva la esencia misma de la maldad, una maldad como objetivación del hambre y la lucha propia de la esencia del fenómeno de la voluntad y, por lo tanto, no acorde con el equilibrio de la finalidad externa sino totalmente desmedida en la devastación sin límites, destrucción y autodestrucción.

El hombre seducido por el poder total de la naturaleza y de toda existencia, un poder que no entiende de límites, ha entregado todo su ser a la razón instrumental, a ese pensamiento que solo calcula y proyecta sin detenerse a reflexionar. Al poner todas las fuerzas espirituales en manos de esta racionalidad, el hombre no ha hecho otra cosa que alimentar desmesuradamente el ciego afán de la aspiración sin límites, una aspiración que, a la vez que se apodera de todo, niega toda voluntad diferente de ella asimilándola a sí misma y devorándola sin contemplaciones. “Dominar sin límites la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso territorio de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se ha conformado la idea del ser humano en la sociedad masculina. Y ese ha sido el sentimiento de la razón de la que el hombre se vanagloriaba³⁰².”

En consecuencia, así como a las células cancerosas solo podemos encontrarlas como emisarias del caos y el desequilibrio³⁰³ y no como objetivaciones de una idea de la voluntad, así también, no podemos encontrar aquí a la razón técnica más que como posibilidad de un desequilibrio a gran escala, como enfermedad, como cáncer. Y es que cuando volvemos sobre la idea del error, con la que abrimos este capítulo, no queda duda de que esa racionalidad que instrumentaliza al ser humano cosificándolo y oscureciéndolo de su propia naturaleza, de su camino a la liberación en el arte o la ética; ese tipo de pensamiento que gobierna al hombre moderno es error a gran escala, caos y desequilibrio, es el error que nace

³⁰¹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 430.

³⁰² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Op. Cit. Pág. 267.

³⁰³ Cf. Pepper, Inés. Cáncer. Etiología y patogenia. Chile: Mediterráneo, 1997. Pág. 18-33.

minúsculo, inocente e inofensivo para convertirse en desmesurado y devastador pues, como indica Santo tomas en el Proemio, “un error pequeño al principio resulta grande al final”³⁰⁴.

Este error que viene proliferando desde la base misma de la civilización, o como indicamos al principio de este análisis, que ha sido incubado en la esencia misma de la razón civilizada; ha venido trasmitiéndose y creciendo en la medida en que se ha aceptado y se ha legitimado a sí mismo, también en la medida en que se ha pasado por alto la relación griega entre Doxa y Episteme, y el saber teórico a dado mayor aceptación a la opinión, a través del principio de mayoría³⁰⁵, al punto en que todo saber ha pasado a ser solo una mercancía más, que puede pasar de mano en mano sin que medie reflexión alguna

Mientras que todos se avergonzarían de llevar encima una chaqueta, sombrero o abrigo prestados, ninguno de ellos posee más que opiniones prestadas que recogen con avidez allá donde las consiguen y luego, haciéndolas pasar por suyas, se pavonean de ellas. Otros a su vez las toman prestadas de ellos y hacen exactamente igual. Eso explica la rápida y extensa difusión de los errores, como también la fama de lo malo: pues los prestamistas de opiniones profesionales, o sea, los periodistas y otros por el estilo, solo distribuyen por lo regular falsa mercancía³⁰⁶.

Justamente en la publicidad, en el periodismo y en la manera en que la racionalidad instrumental se posiciona en el hiper-poder a través del cine y del monopolio de los medios de comunicación, justamente allí, vemos como la enfermedad al ingresar en la batalla de las ideas por la objetivación logra posicionarse, como un cáncer de dimensiones extraordinarias, sobre las ideas superiores y sobre todo

³⁰⁴ Cappelletti, Ángel. Textos y estudios de filosofía medieval. Mérida: ULA, 1993. Pág. 250.

³⁰⁵ Cf. Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Op. cit. Pág. 62.

³⁰⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 121.

sobre el ser humano al punto de someterlo a su devastador dominio a la vez que lo sentencia a una prematura muerte.

No obstante, aunque solo el error sea lo que se ponga ante nuestros ojos y, en este sentido, no podamos ver más que el desarrollo de una devastadora enfermedad. A la luz de la voluntad y de la guerra de las ideas por la objetivación, debe ser posible una mirada más profunda que permita apreciar las ideas o fuerzas esenciales que están en juego en esta guerra. En este sentido, aunque aquí, al abordar el malestar y la enfermedad en general, no podamos ver más que destrucción y muerte, no podemos dejar tampoco de pensar que tras este oscuro telón hay una idea que presiona para ser objetivada. Y, en este sentido, será necesario reflexionar sobre el halo luminoso que se esconde tras el oscuro telón.

2.2 MEDICINA Y TERAPIA

Toda la Creación existe en ti y todo lo que hay en ti existe también en la Creación. No hay divisoria entre tú y un objeto que esté muy cerca de ti, como tampoco hay distancia entre tú y los objetos lejanos. Todas las cosas, las más pequeñas y las más grandes, las más bajas y las más altas, están en ti y son de tu misma condición. Un solo átomo contiene todos los elementos de la Tierra. Un solo movimiento del espíritu contiene todas las leyes de la vida. En una sola gota de agua se encuentra el secreto del inmenso océano. Una sola manifestación de ti contiene todas las manifestaciones de la vida.

KAHIL GIBRÁN

2.2.1 Filosofía como medicina, la propuesta de Maya

Al tener la oportunidad de mostrar cómo se ha venido incubando en el espíritu mismo de la sociedad occidental una enfermedad que pone cada vez más cerca a la humanidad entera de la autodestrucción, se hace también notable la necesidad de encontrar terapias que puedan propiciar un viraje en el horizonte humano y que permitan reconocer el recorrido del hombre sobre este planeta, el sentido destructivo de su avance explotador sobre la tierra y el sentido autodestructivo que ha asumido la razón calculadora, al divorciarse de todo pensar reflexivo, que la pueda reflejar, enjuiciar y encausar de otra manera. En esta medida será necesario traer

nuevamente el espíritu que filósofos como Platón o Kant³⁰⁷, en momentos decisivos de la historia de la filosofía, pusieron en el fundamento mismo de su pensamiento como una necesidad propia del filosofar, a saber: la necesidad de reorientar el pensar, de volver sobre él para contemplar su proceder y desvelar las formas que ha asumido, pero sobre todo para develar su potencia tanto constructiva como destructiva y así trabajar desde su fondo creativo para depurar su potencial destructivo. En este sentido, se hace necesario también, la vuelta sobre los límites mismos de la razón pues la reflexión sobre este dominio posibilita entrar en el terreno de la sensibilidad y reencontrar nuevamente al hombre en el espacio olvidado y sobre todo oculto de la genialidad y el misticismo, espacio que la razón calculadora moderna a querido ocultar y distanciar a toda costa pero que no deja de ser latente en el corazón de todo ser humano incluyendo al más moderno de todos los hombres³⁰⁸.

Así, entre más fieles nos hacemos a la búsqueda de Schopenhauer y su filosofía también nos hacemos más cercanos a la necesidad de poner luz hasta en los rincones más oscuros del espíritu humano, de limpiar los anteojos que nos permiten

³⁰⁷ En la república de Platón Cf. Platón, Op. Cit. 514a-517b se pone de manifiesto la importancia de orientar la mirada a aquel que se va a cultivar en la filosofía para después asumir las riendas de la república, en la misma medida se puede notar el énfasis que hace el pensador en esta orientación de la mirada buscando siempre el lugar donde se puede alcanzar la claridad del pensamiento. Al igual que Platón Kant Cf. Kant, Inmanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia. Op. Cit. enfatiza también en la importancia de una orientación hacia el pensamiento que clarifique el camino, un pensamiento que sirva como soporte y sustento de la verdad.

³⁰⁸ Al respecto es importante tener en cuenta la reflexión de Adorno y Horkheimer sobre el mago como primer dominador del mana y sobre Kant como mago de la modernidad, Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Op. Cit. Pág. 35-41. Es importante para nuestro análisis entender que aunque Kant por medio de la estética trascendental, Cf. Kant, Inmanuel. Crítica de la razón pura. Op. cit. Pág. 87-122, cerró el círculo mágico poniendo fuera del alcance de la razón todo poder no racional, este cierre del conocimiento solo es un ocultamiento de las fuerzas que objetivan el mundo, fuerzas que solo el genio, el místico o el santo pueden alcanzar en un terreno donde la razón pasa a un segundo plano cediendo la primacía a la sensibilidad.

ver el mundo y de tener el valor de ver a los ojos hasta las verdades más dolorosas y atemorizantes pues

Muchas verdades quedan sin descubrir, por la sola razón de que nadie tiene el valor de proponerse el problema y arremeter contra él. - En contraposición a esto, la claridad del pensamiento y la definición de los conceptos propia de las cabezas eminentes provoca que incluso verdades conocidas, al ser expuestas por *ellos*, ganen nueva luz o, al menos, un nuevo estímulo: Si se les oye o lee, es como si se hubiera cambiado un antejo defectuoso por uno bueno³⁰⁹.

No obstante, la tarea que aquí nos proponemos no es simplemente la de aquel que lleva la lámpara para iluminar el sendero al curioso, la tarea que nos ha encomendado este trabajo es, más bien, la de sacar a la luz la medicina que se esconde tras la obra filosófica de Arthur Schopenhauer. Una medicina que solo puede ser extraída de manera tardía pues, solo se hace medicina de la enfermedad y el sanar es el a posteriori del enfermar. Esta también es la razón de este capítulo y de la totalidad de esta investigación, pues desde nuestro punto de vista la filosofía de Schopenhauer es también un tratado terapéutico destinado al hombre que ha enfermado padeciendo el pathos propio de la modernidad. En este sentido, encontramos en el filósofo de Danzig a un integrante más de la vieja escuela de filósofos en donde a la filosofía siempre se le vio como el arte médico de curar el alma, donde “Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”³¹⁰.

Y es que seguramente el hombre no ha padecido mayores sufrimientos a aquellos que han generado la razón instrumental y el pensar calculador como mecanismo

³⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 181.

³¹⁰ Nussbaum, Martha. La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Op. Cit. Pág. 33.

de dominio. Pues como manifestamos en el capítulo anterior, al igual que un cáncer, esta forma de pensar ha venido estableciendo mecanismos que poco a poco cercenan y destruyen el espíritu de la humanidad de una manera silenciosa y oculta, al punto de que sólo es posible tener consciencia del daño cuando es demasiado tarde. Y justamente el comienzo del trabajo terapéutico empieza allí donde podemos ver al rostro a la enfermedad. Saber qué es y cómo funciona lo que a la vez produce daño, es el primer paso de toda medicina, y verlo en la consciencia de que existe un fondo saludable que contrasta con el malestar de la enfermedad, es lo que permite que haya una mirada médica que se sobrepone al malestar. En este sentido, lo que hemos intentado hacer entre la primera parte, sobre todo en el segundo capítulo, y el tercer capítulo de esta investigación no es otra cosa que sentar las bases para que surja una mirada terapéutica de la enfermedad moderna, pues todo el sentido del segundo capítulo descansa en la posibilidad de contemplar, a la luz de la filosofía de Schopenhauer, al hombre que utiliza todas sus fuerzas para que la idea de liberación que viene plasmada en su propia naturaleza pueda ser objetivada a través de su ser, en este sentido, el hombre como espejo del mundo no es otra cosa que la gran salud del ser humano y, para nuestra investigación, es también la posibilidad de que nuestra mirada vea en principio la salud para después posarse en la enfermedad. No obstante, el hecho de poder contrastar la salud con la enfermedad no significa que la terapia haya concluido, más bien implica que los elementos que hacen posible una terapia se han hecho presentes, a saber: la mirada médica que tiene puesta la vista en la salud; la enfermedad que se expone por completo justo cuando la mirada médica la descubre y la práctica médica que se sobrepone a manera de puente que busca llevar de la enfermedad a la salud. Estos elementos son los que conjugan la totalidad de nuestro trabajo, dos de ellos ya han salido a la luz y este capítulo es el encargado de terminar la tarea al dedicarse a la práctica médica.

En este sentido, lo primero que tenemos que poner en consideración es la razón, pues la enfermedad que nos pone en cuestión a lo largo de este trabajo reside en la razón. En consecuencia, lo primero que debemos tener en cuenta es, que si hay un padecimiento fundamental éste se localiza en la razón y es desde allí desde

donde debe iniciar toda posibilidad terapéutica que tienda a la salud. De otro lado es importante resaltar que la búsqueda de este trabajo está relacionada con la posibilidad de ser un puente que nos lleve de la oscuridad a la luz o de reorientar la mirada hacia lo creativo. En este sentido, no es de nuestro interés ver la enfermedad como el mal que debe ser extirpado y, por lo tanto, nuestro trabajo no es el de la operación que corta abriéndose paso en ese oscuro interior y extirpa, aniquila o da de baja a lo malvado funcionando de la misma manera que los organismos de seguridad en el estado moderno³¹¹, sino, por el contrario, lo que aquí buscamos es orientar la mirada hacia la enfermedad para localizar lo destructivo de ella, sabiendo de antemano, que todo principio destructivo es también creativo y que la terapia busca fundamentalmente reorientar la polaridad del poder que destruye para convertirlo en un poder que construye, en poder creativo. Esta es la razón de que sea justamente la filosofía de Schopenhauer la que aparece en el fundamento de la terapéutica que aquí proponemos, pues así como el velo de maya de los hindúes (mundo como representación) que hace parte esencial del proceder filosófico de este pensador, lo que aquí encontramos como terapia no es otra cosa que la posibilidad de acceder a la claridad saludable profundizando en la ilusión y en las oscuras sombras que confunden y enferman al hombre moderno. En este sentido, profundizar en las sombras es también la posibilidad de reconocer el error y reorientar el camino, es posibilidad de hacer creativo lo destructivo e instalar un puente de la enfermedad a la salud.

2.2.2 Tratando el error

Como afirmamos en el capítulo anterior, es en la razón donde reside la esencia de la enfermedad, la razón es el terreno donde se incuba el bloqueo fundamental que

³¹¹ El filósofo alemán Peter Sloterdijk identifica a la medicina moderna con el operar de los organismos de seguridad del estado moderno Cf. Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Silueta, 2004. Pág. 501-505. Esta identidad se convierte para nosotros en un síntoma más del deterioro espiritual del que se viene haciendo presa la humanidad moderna, que ha puesto en piloto automático los mecanismos calculadores e instrumentales de la razón perdiendo por completo su posibilidad de reflexionar sobre los mismos.

impide el flujo creativo de lo humano y este error o bloqueo está relacionado con una reducción de todos los potenciales a una única potencia. También en el capítulo anterior advertimos que la razón moderna queda reducida solo a pensar calculador y a razón instrumental, su carácter reflexivo queda totalmente oculto y olvidado. No obstante, el bloqueo fundamental tiene dimensiones aún más amplias, no solo se trata de que la razón se haya reducido a un único potencial sino que todo ha sido reducido a razón ocultando la potencia fundamental del entendimiento y toda posibilidad artística o ética. Por todas partes se da por entendido que no hay otra cosa que no sea razón, todo ha sido pensado ya, todo ha sido proyectado y calculado, todo es pensamiento, todo es razón.

Esta reducción de la razón ha eclipsado sobre todo el poder intuitivo y su esencia en la sensibilidad. De esta manera, se han dado extrapolaciones del concepto que han terminado poniendo al concepto en terrenos propios de la sensibilidad y el entendimiento tales como el arte y la ética. El concepto como producto de la razón se convierte entonces en bloqueo de la sensibilidad al apropiarse de la esencia artística, pues a la vez que antepone la abstracción a la idea también eclipsa las ideas mismas. En consecuencia, el arte queda reducido a alegoría, más el problema tiene dimensiones aún mayores pues implica también la imposibilidad de acceder a la obra del genio artístico. De hecho, la apropiación conceptual moderna del terreno artístico implica un bloqueo total de las posibilidades geniales en la medida en que la alegoría se toma todos los espacios artísticos. Incluso la misma universalidad propia de la obra genial se ve seriamente afectada cuando se desarrolla la apropiación conceptual del arte. Esta afección a la universalidad del arte podemos denotarla en las siguientes palabras de Macherey: “Un sabio era en otro tiempo un filósofo, un poeta, un músico. Estos talentos han degenerado al separarse; la esfera de la filosofía se ha estrechado; las ideas le han faltado a la poesía; la fuerza y la energía a los cantos; y la sabiduría privada de estos órganos ya no se ha hecho oír más a los pueblos con el mismo encanto”³¹².

³¹² Macherey, Pierre. ¿en qué piensa la literatura?. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2003. Pág. 13.

Y es que en estas palabras podemos contemplar gran parte de la magnitud del problema, sobre todo si tenemos en cuenta la necesidad que tiene el artista de encontrarse nuevamente con las ideas perdidas o eclipsadas tras los conceptos. En este sentido, en la obra Schopenhaueriana encontramos la posibilidad de devolver el valor no solamente a la sensibilidad, que se abre al hombre y a los animales a través del entendimiento, sino también a los conceptos mismos como potencia que hace posible al ser humano sobre la tierra.

Es importante entonces volver sobre la razón y sobre su propia esencia, esencia que como afirmamos en el segundo capítulo se encuentra en el entendimiento. En este sentido, en la medida en que se vaya aclarando el vínculo entre el entendimiento y la razón también nos introducimos en la terapia que aquí proponemos a través de la obra de Schopenhauer, pues en tanto se aclaren sus relaciones también debe aparecer una mirada mucho más nítida sobre el horizonte del hombre y sobre las posibilidades que tiene el hombre moderno de salir de la confusión que lo aqueja y reencontrarse con su propio sentido.

De esta manera, lo primero que tenemos que reconocer es que el concepto es tan ajeno al arte como a la ética y por ende es un sin sentido tratar de enseñar la inspiración artística o la virtud ética. Ni la una ni la otra pueden ser alcanzadas por medio de la abstracción, ambas son producto de la práctica y de la manera en que somos afectados por el mundo como voluntad, “La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos [...] como que nuestras estéticas crearan poetas”³¹³.

De hecho, no solo en Schopenhauer sino también en Wittgenstein podemos encontrar una clara muestra de lo estéril que puede llegar a ser el concepto para el arte y la ética, pues como indica el filósofo austriaco: “Es claro que la ética no se

³¹³ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 327.

puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo)³¹⁴. Así, vemos cada vez con mayor claridad la necesidad de liberar el arte y la ética de la razón, sobre todo teniendo en cuenta que el mundo moderno ha venido poniendo una cadena de conceptos cada vez más gruesa sobre todo proceder ético y genial del hombre. Aun más clara se hace esta necesidad cuando pensamos a través de los argumentos presentados en el capítulo anterior y nos damos cuenta de que incluso la razón moderna se ha mutilado a sí misma arrancando de sí su máspreciado poder, su poder reflexivo.

No obstante, antes de continuar es preciso tener en cuenta que incluso la razón solo es posible porque el entendimiento se pone como fundamento. El poder del entendimiento es la esencia del poder de la razón y, como lo mostramos en la primera parte de esta investigación, la razón es al entendimiento como la luz de la luna a la luz del sol. Sin lugar a dudas el poder de la razón es inmenso y cuando se extrapola y se sale de sus límites puede llegar a ser altamente destructivo, más cuando se mantiene dentro de su propio dominio hace posible las creaciones humanas más elevadas tales como la filosofía, la ciencia y la tecnología.

Más, lo que queremos resaltar aquí es la primacía del entendimiento sobre la razón pues, como observamos en el primer capítulo, es en la voluntad donde se encuentra la esencia del mundo y no en la representación. En esta medida, tenemos que afirmar también que la razón como segundo poder subjetivo después del entendimiento es también el más alejado de la voluntad. Si la voluntad es la esencia del mundo y todo en el mundo es solo voluntad, y si el mundo como representación solo puede representarse al fenómeno de la voluntad, y si la razón es una representación solo posible porque toma prestada del entendimiento la luz de la voluntad; entonces es evidente que la razón no tiene ningún poder sobre la voluntad, de hecho, el poder de la razón solo es posible como un poder de la voluntad que se entrega a través del entendimiento. Justamente allí es donde encontramos la imposibilidad de toda ética prescriptiva pues no se le pueden poner leyes a la voluntad, el dominio de la voluntad se encuentra en lo libre, ella domina lo libre y

³¹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2002. Pág. 100.

como indica Schopenhauer: “es una contradicción manifiesta llamar libre a la voluntad y prescribirle leyes según las cuales debe querer: «debe querer» [...] según nuestro modo de ver, la voluntad no es solo libre sino incluso omnipotente”³¹⁵.

Para nuestro caso, no solo es la prescripción ética sino el error el que bloquea el flujo libre de la voluntad a la vez que enferma al ser humano, ese error que quiere legislar por encima de la voluntad, que quiere apoderarse de ella y dominarla a toda costa. Ese error que vemos en la razón calculadora y en la razón instrumental cuando estos poderes de la razón cierran el paso a la totalidad de las potencias humanas, esto es: al pensar reflexivo, al arte y a la ética. Cuando reducimos el mundo solo a estas potencias también lo confinamos a ser solo mundo como representación, a ser solo lo que aparece, y ocultamos su ser verdadero. Por eso con Gracián tenemos que decir que para el hombre moderno “Las cosas no pasan por lo que son sino por lo que parecen”³¹⁶ su esencia se oculta y el mundo se reduce a una ilusión que se crea a través de su apariencia. Más cuando volvemos sobre el error también abrimos la posibilidad de despertar las potencias ocultas, esta es la potencia de la verdad.

Nos atrevemos aquí a manifestar nuestro punto de vista con la confianza firme de que la curación es totalmente posible sobre todo si atendemos la certeza filosófica de que la verdad siempre saldrá victoriosa y terminará extirpando hasta el más profundo y destructivo de los errores, pues

antes podemos esperar que las lechuzas y los murciélagos hagan al Sol volverse hacia el Oriente, que el que la verdad conocida y expresada de forma clara y completa vuelva a ser expulsada para que el antiguo error tome de nuevo su lugar sin ser molestado. Esa es la fuerza de la verdad, cuya victoria es ardua y fatigosa; pero a cambio, una vez conseguida no se le puede volver a arrebatarse³¹⁷.

³¹⁵ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 328.

³¹⁶ Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de la prudencia. Madrid: Turner, 1991. Pág. 41.

³¹⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 84.

2.2.3 Medicina para la razón

Al ser conscientes de que nuestro máximo anhelo es que la luz de la verdad ilumine nuestro camino, antes que nada tenemos que ver con claridad que el terreno de la verdad es el de la razón y, por lo tanto, error y verdad comparten las mismas tierras. Ser conscientes de esta cualidad de la potencia racional, potencia que surge solo con el ser humano, nos permite reafirmar el sentido terapéutico que aquí proponemos, pues para nosotros la enfermedad no es algo que se tiene que aniquilar sino, más bien, ella indica la existencia de una fuerza, una fuerza que puede presentarse de manera destructiva o de manera creativa, pues “Toda perfección humana está emparentada con un error, en el que amenaza con desembocar; aunque también, a la inversa, todo error está emparentado con una perfección”³¹⁸. En esta medida, el sentido de la terapia radica en descubrir el error y llevar de lo destructivo a lo creativo de su potencial o, dicho de otra forma, liberar las potencias creativas represadas en la desmesura de la razón calculadora, liberando la razón en todo su potencial creativo, a la vez que quede abierta la posibilidad para que el entendimiento deje también fluir las potencias de la sensibilidad.

Tal y como Platón advierte en la república la única forma de enderezar el pensamiento radica en un cambio o viraje de la mirada sobre el mundo³¹⁹ y aquí este cambio se hace totalmente necesario. El mundo moderno es el mundo que ha intentado ser de un solo faz, aquí se ha querido mantener a toda costa solo la cara externa del mundo, solo el mundo como representación tiene sentido y, más aún, solo él existe, todo lo demás no tiene significado ni sentido. Para Schopenhauer este problema es el peor de los errores que ha cometido la humanidad, pues como indica el filósofo: “Que el mundo sólo tiene una significación física, y no una moral, es el más grande, funesto y fundamental de los errores, la genuina PERVERSI-

³¹⁸ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Madrid: Valdemar, 2009. Pág. 727.

³¹⁹ En la República Sócrates muestra a Glaucón que el verdadero sentido de la enseñanza del filósofo radica en la posibilidad de poner la mirada más allá de las sombras del mundo y que este cambio de la mirada pueda llevar al filósofo a la contemplación de las ideas Cf. Platón. *Op. cit.* 514a-517b.

DAD del pensamiento, y en el fondo también es lo que la fe ha personificado en el Anticristo”³²⁰.

Este funesto error ha desatado la confusión y la ceguera de la que ya hemos tenido tiempo de hablar en el capítulo anterior de esta investigación. En la medida en que, como modernos, hemos negado lo esencial del mundo también hemos roto toda conexión con el sentido mismo de nuestro ser, hemos cortado nuestro cordón umbilical aún estando en la placenta y, de la misma forma, hemos firmado la sentencia de nuestra propia destrucción. Al negar la esencia del mundo, también nos negamos la posibilidad de un sentido y un horizonte natural sobre éste, la tierra aparece ajena ante nuestros ojos, en ella apenas podemos ver la materia que se presta a nuestro sometimiento y destrucción. Ciegos en el mundo como representación, entregados a la razón que calcula y proyecta, e imposibilitados de toda reflexión nos entregamos en la carrera absurda del poder, el sometimiento y la destrucción de la tierra a la vez que nos sometemos y destruimos a nosotros mismos³²¹.

Esta es justamente la potencia destructiva de la razón, surge cuando uno de los poderes de la razón somete y oculta todas las demás potencias. Vemos entonces como el cálculo, la proyección y la instrumentalización como potencias de la razón someten y ocultan la potencia reflexiva y las potencias sensibles del entendimiento. A la vez que la razón parcializada domina, somete y oculta al ser humano de otro tipo de verdades (como vimos en el capítulo anterior con respecto de la muerte de la metafísica), también lo entorpece y enceguece, haciendo que este se mutila a sí mismo y pierda todo contacto con la verdad y la realidad. Este es el precio del error, más la implacable fuerza de la verdad está obligada a sacudir los cimientos y hacer que caigan los falsos soportes. Por lo tanto se hace necesario volver sobre los cimientos para levantar soportes verdaderos.

³²⁰ Schopenhauer, Arthur. Parerga y paralipómena. Op. Cit. Pág. 719.

³²¹ Cf. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Op. Cit. Pág. 42-56.

En este sentido, lo primero que debemos tener en cuenta es que la razón con sus conceptos y abstracciones solo es posible porque el entendimiento la soporta. El mundo como representación tiene como fundamento las intuiciones del entendimiento y todo concepto solo tiene existencia a partir de la intuición. Esto no solo vale para los conceptos de la ciencia sino para todo el mundo conceptual. En este sentido, ni el arte ni la ética surgen en la razón sino que ambos tienen su fundamento en el entendimiento, justamente porque en el entendimiento se da la mediación directa con la voluntad. Esto ya lo hemos hecho notar en el segundo capítulo tanto con el genio como con el santo. No obstante, para fortalecer aún más este argumento y mostrar de manera aún más contundente la potencia del entendimiento en la vida práctica es importante volver sobre la prudencia y su relación con el entendimiento análoga a la de la ciencia natural.

Aquella agudeza del entendimiento en la captación de las relaciones causales de los objetos conocidos indirectamente encuentra su aplicación no solo en la ciencia natural (cuyos descubrimientos han de agradecerse en su totalidad a ella), sino también en la vida práctica, donde se la denomina *prudencia*; porque en la primera aplicación se llama más bien perspicacia, penetración y sagacidad: tomada en sentido exacto, *prudencia* designa exclusivamente el entendimiento al servicio de la voluntad³²².

Podemos notar entonces con relación a la prudencia que es una verdadera potencia al servicio de la vida práctica que surge directamente en el entendimiento. En este sentido, la prudencia, en tanto que se escapa al gobierno calculador de la razón instrumental, puede asumirse aquí como una posibilidad terapéutica en la medida en que libera al entendimiento y permite tomar distancia del cálculo de la razón. El prudente es aquel que puede adelantarse a la cadena causal y en esa medida puede tomar distancia de las situaciones para meditar sobre las consecuencias que estas conllevan, justamente por esto en la prudencia vemos también la posibilidad de que surja la reflexión, pues en tanto que el prudente no se deja

³²² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 70.

Llevar por el afán propio de la razón instrumental, también puede procurar un espacio de aquietamiento y distanciamiento que permita ver los juegos y maquinaciones propias del gobierno del cálculo.

No obstante, la prudencia por sí sola no podría alcanzar la completa liberación de las potencias espirituales reprimidas en la razón instrumental. De hecho, es la misma razón la que tiene en su poder gran parte de las fuerzas liberadoras. Fuerzas que se pueden ver representadas por ejemplo en “el señorío sobre los afectos y las pasiones”³²³. Esta fuerza encuentra su máximo valor cuando comprendemos que la razón instrumental ha hallado el camino hacia el dominio total al entregar al hombre a sus deseos de manera ciega y desmedida. El ser humano en la medida en que se entrega a sus deseos pierde también todo dominio sobre sí y queda a merced de la confusión y la ceguera. La fuerza de la razón que calcula, proyecta, instrumentaliza y automatiza al hombre ha encontrado en los deseos el botón de piloto automático que ha hecho que el hombre se ate a sí mismo a su propia confusión. La ceguera de la automatización también es una automutilación y en la medida en que el hombre desea más, también se enceguece más y se mutila más, hasta quedar reducido solo a cálculo y proyección solo a instrumento de la máquina que gobierna.

Más, así como en la razón encontramos todas estas fuerzas destructivas que mutilan y enceguecen cuando imperan en solitario, también descubrimos potencias creativas como el señorío de las pasiones. Pues al surgir esta potencia con ella surge también la posibilidad de tomar distancia, disminuir la velocidad y ver hacia aquello que enceguece, confunde y mutila. En este sentido, encontramos en esta fuerza una verdadera potencia reflexiva pues quien se levanta sobre sus deseos lo hace porque sabe que al entregarse a ellos ciegamente también se destruye a sí mismo. Este saber surge de la reflexión que medita sobre lo saludable y lo perjudicial y escoge aquello que le procura verdadero bienestar y que, como indica Schopenhauer, se experimenta de la manera más consecuente con través de los cínicos en su búsqueda de la felicidad

³²³ Ibid. Pág. 86.

En efecto, partieron de la opinión de que los movimientos que provocan en la voluntad los objetos que la estimulan y la excitan; el penoso y casi siempre apremiante esfuerzo por conseguirlos o, cuando se han conseguido, el temor a perderlos; y, finalmente, la pérdida misma, son capaces de generar mucho mayor dolor que la privación de aquellos objetos. Por eso, a fin de conseguir una vida lo más exenta de dolor, eligieron el camino de la máxima privación posible y huyeron de todos los placeres como de trampas con las que el hombre es entregado al dolor. Y de este modo podían desafiar audazmente a la fortuna y sus caprichos³²⁴.

Y es que, si en capítulo anterior vimos a la razón como enfermedad, pues nos atuvimos al descubrimiento de las fuerzas destructivas que se manifiestan a través de ella. Aquí la razón se presenta diametralmente opuesta a su carácter destructivo, de hecho, es en ella misma donde encontramos gran parte del poder medicinal que puede tratar la enfermedad del hombre moderno. En este sentido, después de atender al despertar reflexivo de la razón a través del señorío de los deseos hemos de elevarnos a través de ésta hacia una fuerza aún más potente y, justamente por su potencial, mucho más difícil de manipular como medicina. Nos referimos aquí a la razón práctica como potencia que manifiesta su señorío sobre el mundo animal a través de la vida in abstracto solo posible en la razón

es digno de reflexión y hasta asombroso cómo el hombre, junto a su vida *in concreto*, lleva además una segunda *in abstracto*. En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad [...] Pero su vida *in abstracto* tal y como se halla ante su reflexión racional es el reflejo callado de la primera [...] Aquí, en el terreno de la tranquila reflexión, le parece frío, incoloro y ajeno al momento lo que allá le poseyó totalmente y le conmovió de forma violenta [...] En ese retirarse a la reflexión se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mien-

³²⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 190.

tras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pudiera ocurrir [...] pero luego vuelve a entrar para actuar y sufrir según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal [...] Ahí se ve entonces en qué medida la razón se convierte en señora de la naturaleza animal [...] siempre que la acción es dirigida por la razón, que los motivos son conceptos abstractos, que lo determinante no son las representaciones intuitivas individuales ni la impresión del momento que dirige al animal, entonces se muestra la *razón práctica*³²⁵.

Justamente aquí podemos ver con mayor claridad como la potencia que enferma también cura, como ella misma es destrucción y creación; enfermedad y medicina. En el capítulo anterior veíamos como este poder que puede ver al mundo in abstracto, desposeído de cualidades particulares, frío e incoloro, puede iniciar toda una carrera destructiva cuando se entrega ciegamente a los deseos que representa, cuando ve en la tierra tan solo un almacén de energías para la explotación, cuando automatiza al hombre y lo convierte en instrumento de producción, y cuando solo da sentido y significado al mundo como representación y pierde de vista por completo al mundo como voluntad.

En cambio, ahora vemos como la razón práctica se convierte en un recurso al servicio del hombre, recurso que propicia su liberación del gobierno de los deseos, la ceguera y la confusión. A través de la razón práctica el ser humano puede apropiarse del saber que le permite actuar libre de la manipulación y la ceguera del mundo moderno. Las potencias que yacen en la razón y que hacen posible el mundo in abstracto pueden ponerse del lado de la liberación del ser humano. El hombre que se dirige de la mano de la razón práctica se provee del saber necesario para vivir en el mundo en el que impera el cálculo y la instrumentalización y, sirviéndose de ese mundo que se pone ante sí, se mantiene libre de sus manipulaciones y las cadenas que éste puede poner sobre él para someterlo y gobernar-

³²⁵ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 136.

lo. El hombre que hace uso de la razón práctica ingresa, de esta manera, al terreno de la serenidad, terreno que solo puede alcanzar el hombre cuando se eleva a través de la razón sobre el mundo animal donde gobierna la irreflexión. Dicha serenidad como medicina para el hombre moderno provee una liberación de tal grado que le hace posible hacer uso de la técnica sin ser atrapado y encadenado por ella. En consecuencia, acudimos a Heidegger para tener una imagen de lo que puede significar la serenidad para el hombre moderno.

Pero si decimos simultáneamente «sí» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*³²⁶.

Así, en la medida en que el poder reflexivo de la razón empieza a ingresar, vemos también como las potencias racionales del cálculo, la instrumentalización y la automatización se ponen en un segundo plano frente a la fuerza de la reflexión. De hecho, estas potencias a la luz de la razón práctica deben ser mediadas por la potencia reflexiva, solo de esta forma el ser humano no queda a merced del dominio ciego y confuso del poder racional. Por eso vemos en la razón práctica un poder medicinal en la medida en que permite que las potencias que en algún momento se tuvieron por enfermizas pasen al servicio del ser humano.

Al encontrar en la razón práctica una potencia capaz de llevar lo destructivo de la razón hacia su transformación en poder creativo, a través de la serenidad y la reflexión como mediación del cálculo y la instrumentalización; encontramos en ella

³²⁶ Heidegger, Martín. Serenidad. Op. Cit. Pág. 27.

también una de las más potentes medicinas que se descubren a través de la razón. Así mismo descubrimos en ella el camino hacia uno de los más grandes poderes medicinales que se ocultan en nuestra razón, dicho poder está relacionado con el saber que surge de la consciencia de la voluntad como cosa en sí, ese saber que nutre el camino del santo y hace posible la abnegación. Nos referimos entonces a aquel conocimiento que afirma que todo el mundo como representación es el mundo que deviene y, por lo tanto, en él no es posible encontrar nada esencial y eterno, y que, superando el pasado y el futuro, encuentra en el presente la conexión inmediata con la voluntad. Un hombre que usa este saber en la vida práctica no cederá a ninguna manipulación ni podrá ser sometido por ningún ciego poder aún cuando esta manipulación se realice apelando a la destrucción de su propia vida pues, como indica Schopenhauer:

armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad³²⁷.

También un hombre así será consciente de que un saber como este es de una riqueza invaluable pues también le permite comprender que los máximos tesoros no son aquellos que se presentan ante sus ojos. Que todo el oro del mundo, los lujos y las excentricidades no pueden igualar al saber que se cultiva en el corazón y que “los goces más elevados, variados y duraderos son los espirituales”³²⁸. Solo un hombre así, al haber cultivado su razón a favor de su libertad y al haber adquirido un pensamiento libre a través del saber que supera la representación, podrá encontrar también en su propia razón las fuente de los goces más elevados, pues como afirma Séneca “Los únicos que disfrutan del ocio son los que se dedican a la

³²⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 340.

³²⁸ Schopenhauer, Arthur. Aforismos sobre el arte de vivir. Madrid: Valdemar, 1998. Pág. 35.

sabiduría: sólo estos viven, pues, no sólo emplean bien el tiempo de su existencia, sino que le añaden todas las edades, ya que se aprovechan de todos los años que trascurrieron ante ellos”³²⁹.

En este sentido, la razón al ser liberada de los bloqueos del gobierno de su instrumentalización y del sometimiento al cálculo y la automatización también se cura a sí misma en la terapia reflexiva. La reflexión como potencia regeneradora de la razón puede introducir un nuevo brillo en la modernidad, el brillo de la consciencia que abre nuevamente el camino para que la razón, más allá de ser vista como lo enfermizo y amenazante se profile nuevamente como posibilidad para el goce de una vida elevada, una vida que en su dedicación y aplicación de la razón pueda llevar al hombre nuevamente al camino de su realización. De hecho, teniendo en cuenta nuestro planteamiento sobre la salud humana desarrollado en el segundo capítulo, podemos pensar que el hombre que se aplica a su realización teniendo al saber como instrumento de su meta no se encuentra muy lejos de aquella vida que propone Aristóteles en su ética, pues como indica éste filósofo:

Y una vida de esta clase sería superior a la medida humana, pues no vivirá de esta manera en tanto que es un hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino; y en la misma medida en que ello es superior a lo compuesto, en esa medida su actividad es superior a la correspondiente al resto de la virtud. Y, claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a este será divina comparada con la vida humana³³⁰.

Llegados a este punto es importante tener en cuenta que la razón siempre ha de ser tenida como instrumento en la vida práctica pues, como hemos mencionado en varias ocasiones, los conceptos y las abstracciones racionales pertenecen al mundo como representación y no a la esencia del mundo. En este sentido, y tal y como lo planteamos en el segundo capítulo, la realización del hombre, tanto en el

³²⁹ Séneca. De la brevedad de la vida. Madrid, Sarpe, 1984. Pág. 47.

³³⁰ Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Alianza, 2004. 1177b.

arte como en la ética, solo es posible a través de la sensibilidad, pues solo ella proporciona el terreno donde el hombre se funde con la cosa en sí. No obstante, no es posible realización alguna si no es porque la razón entrega los instrumentos para que el hombre se libere del fenómeno de la voluntad, de lo contrario se mantendría como un animal irreflexivo atado a sus instintos y deseos.

Vemos entonces como la razón que salva y libera sigue siendo instrumental, su poder radica en presentarse como instrumento y herramienta para la liberación humana y no en instrumentalizar y automatizar al ser humano mismo. Más esto también significa que la metafísica que vimos morir en el capítulo anterior encuentra nuevamente valor en el hombre moderno, en la medida en que le permite una visión amplia y elevada sobre las limitadas verdades funcionales de la razón instrumental. Así la razón, en tanto que instrumento de liberación, permite al hombre fundirse con la voluntad al entregarle las herramientas reflexivas que lo liberan de la irracionalidad propia del mundo animal, y también aquellas herramientas que le permiten curarse de las enfermedades de la misma razón, como las que se manifiestan a través del error, la confusión y la ceguera. En este sentido, vemos en la razón un medio, más no una meta del ser humano, ella se presenta como el puente por donde se puede continuar el camino que busca la realización humana, ese camino que busca al ser humano como espejo del mundo³³¹. Vista de esta de esta forma, la razón como puente o escalera debe ser en algún punto también abandonada, debe ser superada, pues el arribo al destino solo es posible en la sensibilidad, por eso, así como indica Wittgenstein, es necesario tirar la escalera después de haber usado la razón como herramienta para subir:

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe

³³¹ El desarrollo del hombre como espejo del mundo puede verse de manera más clara hacia el final del segundo capítulo.

superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo³³².

2.2.4 Terapias de la sensibilidad y reconocimiento de sí mismo

Aunque el hombre surja en el mundo con la razón haciendo posible también otra forma del mundo, la forma abstracta de los conceptos, el sentido del hombre en el mundo no es otro que el de realizarlo a través de su forma fundamental, esto es: la representación intuitiva como forma que le es entregada al animal y al hombre a través del entendimiento y que lleva dentro de sí la sabia viva de la esencia del mundo. Y es que la razón es totalmente dependiente de la representación intuitiva en tanto que esta última es la forma fundamental por estar en relación directa con la cosa en sí. Por eso Schopenhauer indica que incluso el conocimiento de las leyes de la naturaleza

sigue perteneciendo al entendimiento, no a la razón, cuyos conceptos abstractos no pueden servir más que para asimilar, fijar y combinar aquello que se ha comprendido inmediatamente, pero nunca para producir la comprensión misma. Toda fuerza y ley natural, cualquier caso en los que estas se exteriorizan, tiene que ser conocida inmediatamente por el entendimiento, captada intuitivamente, antes de que pueda presentarse *in abstracto* a la razón en la conciencia reflexiva³³³.

La importancia de descubrir el valor de la intuición como primera forma del mundo, radica en la posibilidad de abrir un camino desde la total confusión que ha desencadenado la enfermedad del hombre moderno³³⁴ hacia la claridad que comporta la realización del ser humano como espejo del mundo³³⁵. Es importante entonces volver sobre la naturaleza de la razón para descubrirla como hija del entendimien-

³³² Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Op. Cit. Pág. 103.

³³³ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 69.

³³⁴ Véase capítulo III.

³³⁵ Véase capítulo II.

to, descubrir que la posibilidad de los conceptos abstractos de la razón yace en la claridad incuestionable de las intuiciones del entendimiento y, por lo tanto, que el reflejo lunar de los conceptos abstractos solo es posible por la clara luz del sol del entendimiento.

De hecho, la dependencia de la razón al entendimiento está puesta en el fundamento mismo de su naturaleza, justamente allí es donde surge la esencia mediática de la razón, esa misma que nos permitió descubrirla en el acápite anterior como instrumento al servicio de la sensibilidad. Y es que, como indicamos en el segundo capítulo, en la sensibilidad se encuentra la posibilidad de realización del hombre como espejo del mundo, sea a través del genio en el arte o a través la realización ética en el santo abnegado.

En este sentido, el entendimiento se pone como puente inmediato entre la voluntad y el sujeto de conocimiento, y conecta al hombre de manera directa con las afecciones, aspiraciones, querer y fuerzas de la voluntad. Por medio del entendimiento el ser humano puede escuchar el más íntimo susurro o el grito estrepitoso de la esencia del mundo, de la voluntad como cosa en sí, pues

La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser [...] Así pues, él se *conoce* a sí mismo como resultado y en conformidad con la índole de su voluntad, en lugar de *querer* como resultado y en conformidad con su conocimiento [...] es su propia obra antes de todo conocimiento y este simplemente se añade para iluminarle. Por eso no puede decidir ser tal o cual, ni puede tampoco hacerse otro, sino que es de una vez por todas y conoce sucesivamente *lo que es*³³⁶.

Reconocemos inmediatamente que el fin del hombre no se encuentra en contradicción con el mundo, más bien el mundo se reconoce a sí mismo en el hombre y

³³⁶ *Ibíd.* Pág. 349.

el hombre tiene como finalidad permitir que el mundo mismo se vea a los ojos. Más para que esto ocurra, y como señalamos en el acápite anterior, se hace necesario el surgimiento de la razón como poder reflexivo que distancia al hombre del apego a los deseos y le permite cuestionarse por su sentido en el mundo

Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapiencia de la gran Madre.- Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma³³⁷.

Nos encontramos entonces con que toda la confusa búsqueda del hombre moderno ha sido también una búsqueda contra la naturaleza y contra el sentido del mundo, como modernos hemos puesto el mundo al revés. Entonces también las apreciaciones de Locke suenan para nosotros como error sobre todo en lo que concierne al valor de la propiedad, en las afirmaciones de que las cosas solo tienen valor en la medida en que son trabajadas por el hombre, en la medida en que son modificadas o explotadas a través de la mano humana y que el fin del ser humano mismo es la transformación de la naturaleza, así como, también, su vida y su libertad solo pueden ser entendidas a la luz de la propiedad³³⁸. A la luz de estos argumentos tenemos que reafirmar la tesis que consideramos en el capítulo anterior, a saber: que la modernidad misma y la civilización en general están fundadas en el error y que, en esencia, llevan como signo la enfermedad.

Pero más bien, lo que tenemos que decir desde el punto de vista de la terapia es que se hace necesario reorientar la mirada, que el hombre tiene que reconsiderar

³³⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 198.

³³⁸ Cf. Locke, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Op. Cit. Pág. 17-30, 73-76.

su valor y sentido sobre el mundo, así como el de las cosas que le conciernen. La humanidad tiene que considerar nuevamente el valor de lo que hasta ahora ha visto como sus tesoros más valiosos y tiene que volver la mirada en torno a su verdadero tesoro. De hecho, lo que aquí hablamos no es diferente de lo que ya habría pensado Nietzsche sobre la necesidad de reorientar el camino hacia el verdadero tesoro del saber:

Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos a nosotros mismos: y por buenas razones. Nunca nos hemos buscado; ¿cómo podría suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: <<donde está vuestro tesoro, allí está también vuestro corazón>>; nuestro tesoro está donde están las colmenas de nuestro conocimiento. Siempre estamos en camino hacia ellas³³⁹.

Y es que mientras el hombre se perdía buscando afuera los tesoros más valiosos, los más brillantes y preciados; su verdadero tesoro se ocultaba cada vez más. Más el hecho de que el tesoro humano por excelencia se hubiera ocultado tras capas y capas de error e ilusión no significa que su valor se haya perdido. Por el contrario, tenemos que considerar que, en la medida en que nuestro tesoro se ocultó también su valor fue creciendo para nosotros. Cada vez se escucha con mayor fuerza el grito del hombre que clama por su propio sentido sobre el mundo y seguramente la ceguera y la confusión que aqueja al hombre moderno incrementan el valor del tesoro que buscamos.

Como hemos indicado la terapia aquí implica un cambio de orientación en la mirada, siguiendo a Nietzsche el tesoro se encuentra donde está nuestro corazón, no en la razón plena de representaciones sino allí donde se escucha de manera más clara la voz de la voluntad. Más ¿Cuál es ese punto donde podemos escuchar con total fidelidad la melodía de la voluntad? ¿Existe acaso una tierra donde el hombre puede conectarse con la cosa en sí y entregarse a la forma pura de su representación? ¿Es acaso ésta la misma tierra por donde caminan los genios y los

³³⁹ Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. Madrid: Tecnos, 2003. Pág. 55.

santos? Sin duda tenemos que responder a estas preguntas de manera afirmativa. Si existe el terreno en donde el hombre se relaciona a una, fundido con la voluntad, esa tierra es la forma misma de la realidad y la vida, en ella las cosas simplemente son reales y más allá de ella todo es creación de la razón, esto es: ilusión, recuerdo y proyección. Ella es el presente ya que “únicamente el *presente* es la forma de toda vida, pero es también su posesión segura que nunca se le puede arrebatar. El presente está siempre ahí junto con su contenido: ambos se mantienen seguros y sin vacilar, como el arco iris en la cascada. Pues a la voluntad le es cierta y segura la vida, y a la vida el presente”³⁴⁰.

En este sentido, solo quien vive el presente vive a la vez la vida, quien se eleva de él por medio de la abstracción y habita el pasado o el futuro no vivencia más que conceptos, pues la forma de la vida solo es el presente. Por eso para Schopenhauer “solo hay objetos reales en el presente: el pasado y el futuro contienen meros conceptos y fantasmas, de ahí que el presente sea la forma esencial del fenómeno de la voluntad e inseparable de él. Solo el presente es lo que siempre existe y es definitivo”³⁴¹. De hecho, siguiendo a Wittgenstein tenemos que afirmar que “Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente”³⁴².

Así, en la medida en que empezamos a comprender dónde se encuentra lo real y cuál es la verdadera forma de la vida también empezamos a descubrir las capas de error e ilusión que cubren el tesoro que buscamos. De hecho, una de las ilusiones más fuertes que pesan sobre nuestra existencia es que la vida es abundante en tiempo, que el futuro siempre es seguro y que por ello siempre hay tiempo para ocuparse de las proyecciones o recuerdos mentales pues la vida es algo que se puede aplazar constantemente. De esta manera, la posibilidad de aplazar siempre la vivencia presente es lo que constantemente se antepone a la vida misma. Nun-

³⁴⁰ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 334.

³⁴¹ *Ibíd.* Pág. 335.

³⁴² Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Op. Cit. Pág. 101.

ca nos ocupamos de vivir en la forma misma de la vida, no queremos ocuparnos nunca de nuestro presente y, de hecho, por el contrario, preferimos escaparnos de él en la firme convicción de que el futuro es abundante y ya vendrán momentos que valdrá la pena vivir o, como Séneca indica

Vivís como si la vida tuviera que durar para siempre; nunca se os ocurre pensar en vuestra caducidad; no observáis cuánto tiempo ha transcurrido ya, y vais perdiendo como si fuera algo sobrado y abundante, siendo así que aquel mismo día que dedicáis a este hombre o a este asunto, es el último de vuestra vida. Como mortales lo teméis todo; pero todo lo deseáis como si hubierais de ser inmortales³⁴³.

Esta necesidad de volver al presente como forma de la vida es también la oportunidad de acercarnos a nosotros mismos. Al comprender que todo pasado y todo futuro solo puede ser concepto o fantasma también se hace necesario entender que todo movimiento y toda creación inician desde el presente, es en el presente donde se materializan, y en la medida en que haya una cercanía al presente también nos acercamos a la fuente creativa de la vida, al punto donde toda creación es posible y donde surge todo saber. En la misma medida, esta cercanía a la forma de la vida también posibilita la comprensión sobre la forma de la muerte y con ella también podemos comprender porque el hombre moderno, en su afán por alcanzar sus proyectos futuros creados a partir de su pasado, más que vivir muere constantemente

el individuo humano como finito y, por lo tanto, como una magnitud ínfima frente a aquella, arrojado en ella; y debido a su carácter ilimitado, él solo tiene un *cuándo* y *dónde* relativos, no absolutos: pues su lugar y su duración son una parte finita de un ser infinito e ilimitado. Su verdadera existencia se da solo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir³⁴⁴.

³⁴³ Séneca. De la brevedad de la vida. Op. Cit. Pág. 27.

³⁴⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 368.

De esta forma, una vida que pone como centro su pasado y su futuro no es más que una muerte o un tránsito constante hacia la muerte que no puede asentar sus pies nunca sobre la vida, la vida solo puede ser vivida en su forma y su forma solo puede ser alcanzada en el presente. Ahora bien, con respecto a la relación que tiene la razón y el entendimiento con la vida, consideramos que, teniendo en cuenta los argumentos desarrollados hasta ahora, es evidente que solo en el entendimiento a través de la intuición puede haber una relación directa con la vida, la razón solo puede tener una relación indirecta pues los conceptos solo aparecen después de las intuiciones. Es en este sentido que consideramos que la terapia que busca encontrar el verdadero sentido del hombre en el mundo, su verdadero tesoro, solo puede ser desarrollada al hilo de la sensibilidad, de la misma manera, lo máximo que puede hacer la filosofía es indicar la importancia de la práctica pues el desarrollo del concepto por sí mismo no puede realizar la terapia en su totalidad.

Ahora bien, en la medida en que nos hemos venido acercando cada vez más al presente también nos alejamos más de los ilusorios centros externos que el hombre moderno ha determinado como sus máximos tesoros, esto es: aquellos objetos puestos en el futuro mediato o remoto, creados, a la vez, a base de pasado. En esta misma medida, el mundo objetivo empieza a hacerse cada más cercano al objeto inmediato³⁴⁵ y nuestro cuerpo como primer objeto entre objetos adquiere cada vez más valor. Pues toda indagación que quiera encontrarse con el saber más fiel a la voluntad no puede partir de otro lugar que no sea nuestro propio ser y, teniendo en cuenta que todo conocimiento parte de esa relación originaria entre el objeto inmediato y el sujeto, tenemos que afirmar también que el saber más valioso, nuestro verdadero tesoro, se encuentra al interior de nosotros mismos, pues

³⁴⁵ En el primer capítulo tuvimos oportunidad de desarrollar un análisis sobre el objeto inmediato y su relación con el sujeto y los demás objetos del mundo. Cabe destacar que cuando nos referimos al objeto inmediato lo que indicamos es al propio cuerpo como objeto desde donde parte todo conocimiento.

Para el bienestar del hombre, para la manera de toda su existencia, es más importante aquello que está en su interior o que procede de él. Aquí reside de manera directa su propia dicha y desdicha, la cual es, ante todo, el resultado de su sentir, su querer y de su pensar; mientras que todo lo que se sitúa fuera de él no ejerce más que una influencia indirecta³⁴⁶.

Justamente por esta razón no existe ningún estándar de ideal de vida, ninguna vida que de antemano sea la vida mejor vivida. La vida en cada ser humano solo adquiere sentido en la medida en que tenga sentido para él mismo, en la medida en que pueda ser vivida conscientemente. No a través de conceptos externos, ni de abstracciones generales, sino a través de la actitud reflexiva sobre nuestro propio sentir en el mundo, sobre el sentido que tienen el mundo para nosotros y sobre el horizonte que representamos a través de él. Pues hay dos cosas que tenemos que reconocer a la vida de todo ser humano: la primera es el poder de su vida en abstracto, de su razón con sus reglas y prejuicios; y el segundo el poder fundamental y esencial de su vida en concreto³⁴⁷, de aquella que se afirma a través de la intuición y que lo afecta en las sensaciones, los sentimientos, los deseos y las percepciones. Ambas vidas realizan su poder sobre el ser humano más el desequilibrio de ambas es destructivo, y éste se presenta en la medida en que su vida en abstracto se separa al punto de desconocer por completo a su polo a tierra, al punto de creer que su vida in concreto es solo un producto suyo, una de sus creaciones.

Mientras la razón es más proyecto y recuerdo, más pasado y futuro; más se distancia también de su vida en concreto. La vida en concreto es el fundamento de toda existencia, ella mantiene dentro de sí la forma de la vida en tanto que la concreción de la vida solo puede darse de manera total en el presente. En este sentido, el destructivo desequilibrio de la relación entre estas dos vidas se produce cuando la vida en abstracto se distancia, a través del futuro y el pasado, de la vida

³⁴⁶ Schopenhauer, Arthur. Aforismos sobre el arte de vivir. Op. Cit. Pág. 32.

³⁴⁷ Cf. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 136.

en concreto. Cuando la razón oscila continuamente entre pasado y futuro impidiendo a la vez la posibilidad de vivir en la forma de la vida, impide también la observación de los sentimientos, los quereres y las aspiraciones que hablan a través del presente. Entonces el ser humano queda oculto de sus propios quereres y sentimientos, y toma como propios aquellos que se le entregan desde el exterior. Esta es una de las características fundamentales de la enfermedad moderna.

En este sentido, se hace necesario equilibrar la relación poniendo el centro nuevamente en el presente y permitiendo con ello que surjan a través de nosotros las preguntas que nos encuentren con un sentido de la existencia más fiel a nosotros mismos. Esto significa volver sobre las preguntas acerca de lo verdaderamente valioso para nuestra vida y sobre lo que es secundario, aquellas preguntas que por su fuerte valoración nos ponen en un verdadero conflicto existencial pero que, justamente por eso, abren la posibilidad de equilibrar nuestra existencia. Pues este equilibrio al no tener como piso fundamental la vida en abstracto, estática e incolora, sino la vida en concreto, constantemente cambiante e impredecible, también implica una constante reevaluación del camino que debe seguir la vida y de las decisiones que se deben tomar a través de ella, por eso las preguntas sobre lo que tiene verdadero valor para la vida no constituyen una certeza sino, más bien, como indica Taylor “constituyen problemas de fuerte valoración, porque la gente que plantea esas formulaciones no duda de la posibilidad de que, por satisfacer los deseos y anhelos más inmediatos pueda tomar un camino equivocado al intento de vivir una vida plena”³⁴⁸.

De hecho el sentido de que en la modernidad exista la necesidad de volver sobre estas preguntas es producto del descubrimiento reflexivo de que algo en la vida no está bien, de que su sentido parece estar vacío y de que todas aquellas cosas que dan sentido a la vida moderna no hacen más que vaciarla progresivamente. Cuando el hombre moderno entra en reflexión también descubre que todos sus esfuerzos son vanos, que no ha hecho nada para sí mismo, que ha luchado por

³⁴⁸ Taylor, Charles. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996. Pág. 29.

causas ajenas y por otras totalmente vanas, y que nada puede satisfacerlo realmente porque nada está relacionado con su propia felicidad, ha buscado la felicidad afuera y lo único que ha conseguido es caminar en círculos hacia una felicidad que solo vive en la ilusión y que no tiene nada que ver con su propia realización. Así, la vida del hombre moderno se ha fundado en la ilusión porque ha perdido todo contacto con la esencia de su propio ser. En cambio, ha pensado que el mundo exterior con todos sus cambios y variaciones es lo único real, no obstante, “La vida de cada hombre lleva consigo, a pesar de todos los cambios exteriores, el mismo carácter y puede comparársela en general con una serie de variaciones sobre un único tema”³⁴⁹, quien no puede comprenderlo está condenado a esperar hasta su muerte para tener un destello de la unidad de su existencia.

En este sentido, debido a su incompreensión vemos como el hombre moderno es fácilmente atrapado en la ilusión de que la plenitud puede ser alcanzada por medio de alguna de las imágenes de realización que se venden a diario a través de la publicidad. Al hilo de esta ilusión se cree que una supermodelo, un cantante famoso, un ejecutivo de éxito, un presentador de noticias, un presidente, entre otros; han alcanzado la realización como seres humanos, y que cualquier persona al representar cualquiera de estas figuras, también se realiza y alcanza una vida plena, libre de sufrimiento. Este malentendido descansa en dos falsos supuestos, estos son: la creencia de que la conducta puede cambiar el carácter, y por lo tanto que ciertas conductas y ciertas formas pueden ser consideradas como estándares de la felicidad humana; y la creencia de que la felicidad puede ser alcanzada por medio de la realización material.

La razón de que ambas creencias sean ilusorias y falsas radica en el hecho de que es imposible alcanzar la felicidad y la realización a través de objetos externos, pues toda dicha surge como un proceso interior y ningún objeto tiene valor en sí mismo, solo recibe valor en la medida en que cobra sentido para cada uno de nosotros. Dicha medida se encuentra al interior de nosotros mismos y puede ser alcanzada de manera reflexiva, como producto de un profundo proceso de interio-

³⁴⁹ Schopenhauer, Arthur. Aforismos sobre el arte de vivir. Op. Cit. Pág. 35.

rización y conocimiento de sí mismo que pueda, a la vez, afinar y reorientar la conducta de acuerdo con el propio carácter, pues

la conducta de un hombre puede cambiar de forma muy notable sin que esté justificado inferir de ahí una transformación de su carácter. Lo que el hombre quiere verdaderamente y en general, la aspiración de su ser más íntimo y el fin que conforme a ella persigue, eso no lo podemos modificar con una influencia externa, con la instrucción³⁵⁰.

En este sentido, uno de los más graves problemas de la modernidad radica en los estándares de felicidad y de vida en general. Dichos estándares están basados en las creencias ilusorias que acabamos de describir. En este sentido, uno de sus más graves problemas radica en el hecho de que estos estándares han confundido por completo el camino hacia la fuente de las riquezas humanas pues, legitimados y afianzados por el principio de mayoría³⁵¹, desconectan por completo al hombre de la forma de la vida y, por ende, de la voluntad que habla desde su interior a través de sus sensaciones, sentimientos y aspiraciones más íntimas. El hombre se hace incapaz de pensar por sí mismo, pues su pensamiento está desconectado de su propio sentir y, en esta misma medida, todas sus acciones se encuentran vacías de contenido, pues el ilusorio contenido que las impulsa está dado en una forma externa y desvinculada por completo con la vida y el sentido propio del hombre.

Desconexión, confusión y ceguera esas son las fuerzas propias de la búsqueda de la felicidad del hombre moderno. Su vida agitada y afanosa, su incansable búsqueda de nuevos placeres, su desagrado constante sobre sí mismo y su apariencia, su constante mudar de formas a través de la moda y las modificaciones corporales, entre otros, son los síntomas de un ser humano desconectado, confundido y ciego sobre su verdadero sentido en el mundo, nada puede saciar su

³⁵⁰ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 351.

³⁵¹ Sobre el principio de mayoría puede verse también el último acápite del capítulo anterior sobre el cáncer espiritual en la razón instrumental.

hambre de sentido, su vacío de horizonte. Más el tesoro que ha buscado durante tanto tiempo afuera y por el que se ha desorientado y perdido por completo de sí mismo no se encuentra tras el brillo de la fama, el prestigio y la riqueza moderna. Lo primero que debe hacer el hombre moderno es reorientar el camino y concentrar todas sus fuerzas en donde habitan sus verdaderos tesoros. Debe entrar a través de la forma de la vida a la fuente misma de sus sentimientos y deseos íntimos, debe poder recuperar el camino que lo conecta con su esencia, esa misma que solo a través de nuestro encuentro con nosotros mismos en el presente se muestra en todo su esplendor. Pues todo acercamiento a nosotros mismos no es otra cosa que un ejercicio de reconocimiento y, en la medida en que interiorizamos en nuestros propios sentimientos y aspiraciones, nos hacemos mucho más cercanos a lo que verdaderamente somos, a aquel carácter inteligible en el que se reúnen todas nuestras fuerzas y todo aquello que nos hace únicos e irremplazables.

En este sentido, al venir al mundo compartimos con todos nuestros hermanos humanos las potencias que nos revelan como distintos a los demás seres en el mundo³⁵² pero también compartimos la ignorancia de nuestro verdadero sentido en el mundo. Este sentido se revela a través de nuestro carácter y nos apropiamos de él en la medida en que nos acercamos a nosotros mismos en el reconocimiento de nuestras propias vivencias y de aquellas fuerzas que se manifiestan con mayor claridad a través de nuestro propio ser. Pues, aunque el carácter esté puesto a priori en nosotros, y nosotros no seamos más que la objetivación de ese conjunto de fuerzas (voluntad) al que llamamos carácter, su reconocimiento y la afinación de nuestro intelecto con el carácter solo se da a posteriori³⁵³. Dicho conocimiento

³⁵² En segundo capítulo hemos desarrollado un análisis alrededor de las potencias humanas en contraste con las demás objetivaciones del mundo.

³⁵³ Aquí podemos encontrar una relación entre la filosofía de Heidegger y la de Sartre con respecto al ser. Pues la indicación heideggeriana de que “nos movemos desde siempre en una comprensión del ser” Heidegger, Martín. Ser y tiempo. Madrid: editorial Trotta, 2006. Pág. 28, y, por lo tanto, aunque indaguemos sobre el ser, este siempre ilumina el camino de nuestra indagación; se ha opuesto la máxima del existencialismo sartreano que afirma que la existencia precede la esencia, Sartre, Jean Paul. El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires: Losada,

siempre es mediado por el reconocimiento de las vivencias propias, por la conciencia de las fuerzas que imperan en nuestro ser y que hacen que pensemos, sintamos y actuemos de determinada manera, pues la conducta solo puede verse como el reflejo de aquellas fuerzas internas que permiten su objetivación pues

Así como los acontecimientos resultan conformes al destino, es decir, al infinito encadenamiento de las causas, nuestros actos resultarán conformes a nuestro carácter inteligible: pero igual que no conocemos aquel de antemano, tampoco nos es dada una visión *a priori* de este, sino que solamente *a posteriori*, por experiencia, llegamos a conocernos a nosotros mismos [...] Precisamente por eso se explica la satisfacción o la angustia mortal con la que volvemos la vista sobre el camino recorrido en nuestra vida: estas no se deben a que aquellas acciones pasadas tengan todavía una existencia: han pasado, han sido y ya no son; pero su gran importancia para nosotros procede de su significación, de que esas acciones son la huella del carácter, el espejo de la voluntad mirando al cual conocemos nuestro yo más íntimo, el núcleo de nuestra voluntad³⁵⁴.

Es en esta medida que la terapia de la sensibilidad se hace necesaria para el hombre moderno. Pues tal vez no ha habido una época en la que el hombre no haya necesitado con mayor urgencia conectarse nuevamente con su corazón y reconocer aquello que es verdaderamente suyo. El hombre necesita reconstruirse a través de su conexión consigo mismo y conocer lo que realmente quiere, para dejar de querer a través de los estándares artificiales de un mundo que lo aleja

1966. Pág. 597. Lo que vemos aquí es una visión única que contiene ambas posturas pues, aunque el ser es dado a priori, esto no es suficiente, pues el ser humano debe alcanzar dicho conocimiento del ser, debe hacerse consciente de sus propias fuerzas y ganarse su propio ser. No obstante, también tenemos que indicar que la filosofía de Heidegger si mantiene un espíritu similar a esta visión en la dinámica de la pregunta por el ser.

³⁵⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 359.

cada día más de su propio ser, imponiéndole algo que no es³⁵⁵. Más este no es un trabajo fácil, pues liberarse de las imágenes de la razón instrumental al servicio del capital implica un camino arduo y agotador de constante perfeccionamiento. Pero, como podemos ver a través de las palabras de Gracián, nunca ha sido fácil el camino de perfeccionamiento pues “Hombre en su punto. No se nace hecho; vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser [...] conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad”³⁵⁶.

De lo que se trata entonces es de conectar la razón con la voluntad. El hombre debe saber lo que quiere y ese saber solo puede encontrarlo en la medida en que interiorice su propio querer “Por eso el mero querer o incluso el poder no son en sí suficientes sino que un hombre ha de *saber* también lo que quiere y *saber* de lo que es capaz: solo así mostrará carácter y solo entonces podrá realizar algo bien hecho”³⁵⁷. Pues nada a lo que podamos reconocer algún valor lo tiene en sí mismo, nada es en sí apetecible o deseable, ni desagradable o repudiable. Todo tiene valor solo en la medida en que afecta nuestra voluntad de una u otra manera. Por eso cualquier medida externa y estandarizada no puede garantizar dicha o felicidad alguna, a lo sumo un momento efímero de placer y después la vuelta a la cadena de deseos a la prisión del insaciable fenómeno de la voluntad. Solo en la medida en que podamos reconocer lo que realmente queremos, solo cuando nos hacemos conscientes de las fuerzas que nos atraen y las potencias que yacen ocultas en nosotros, entonces aparece un camino realmente cercano a nuestro propio ser. Es por esto que del alejarse o el acercarse a sí mismo depende también el ganarse o perderse en la vida.

³⁵⁵ Seguramente podemos encontrar el sentido de toda esta búsqueda en el siguiente pasaje del Dhammapada, complementario a la cita principal del capítulo anterior: “aquellos que ven lo esencial en lo esencial y lo inesencial en lo inesencial, debido a su correcta visión, perciben la esencia” Dhammapada. Op. Cit.

³⁵⁶ Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de la prudencia. Op. Cit. Pág. 12.

³⁵⁷ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 361.

Conocer su estrella. Ninguno tan desvalido que no la tenga, y si es desdichado es por no conocerla. Tienen unos cabida con príncipes y poderosos sin saber cómo ni porque, sino que su misma suerte les facilitó el favor; sólo queda para la industria el ayudarla. Otros se hallan con la gracia de los sabios [...] Experimentátese también más dicha en un empleo y estado que en otros, y todo esto en igualdad y aun identidad de méritos. Baraja cómo y cuándo quiere la suerte; conozca la suya cada uno, así como su minerva, que va el perderse o el ganarse: sépala seguir y ayudar, no las trueque; que sería errar el norte³⁵⁸.

Este ganarse o perderse al que se refiere Gracián está relacionado justamente con la adquisición del carácter. Pues como antes indicamos, aunque el carácter sea propio solo lo alcanzamos a través de la experiencia por lo que

Primero hemos de aprender por experiencia lo que queremos y lo que podemos: hasta entonces no lo sabemos, carecemos de carácter y con frecuencia hemos de ser devueltos a nuestro propio camino con duros golpes recibidos de fuera. - Si al final lo hemos aprendido, habremos conseguido lo que en el mundo se llama carácter, el *carácter adquirido*. Por consiguiente, este no es más que el conocimiento de la propia individualidad más completo posible³⁵⁹.

En consecuencia, el ganarse no es algo fácil sino más bien el producto de muchos esfuerzos, gran parte de ellos en vano, muchos golpes y sufrimientos que poco a poco nos ponen en relación con las fuerzas propias de nuestro carácter, sintoniándonos con ellas. Pues las imágenes que producimos a través de nuestros actos pueden impacientarnos, angustiarnos o llevarnos al arrepentimiento en la medida en que no corresponden a nuestro propio carácter. Puede que en ellas no veamos nada claro y por el contrario solo sean el reflejo de nuestra confusión y ceguera. Puede que lo único que puedan mostrarnos sea el hecho de que esta-

³⁵⁸ Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de la prudencia. Op. Cit. Pág. 74.

³⁵⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 362.

mos totalmente desconectados de nosotros mismos “Porque no nos enteramos de eso antes sino después, nos corresponde afanarnos en el tiempo y luchar para que la imagen que producimos con nuestros actos resulte tal que su vista nos tranquilice en lo posible y no nos angustie”³⁶⁰.

Más todos los sufrimientos y todos los golpes que recibimos en nuestra vida, toda la lucha, la inquietud y la angustia que padecemos mientras nos buscamos a nosotros mismos cobran sentido en la medida en que nos hagamos conscientes de nuestro propio carácter. Solo en ese momento dejamos de ser espectros de la modernidad para apropiarnos de nuestro propio ser, solo allí podemos afirmarnos en nosotros mismos convirtiéndonos en el firme árbol de la montaña al que ninguna tempestad puede tumbar, y que se levanta sobre la cima con la majestuosa vista de los valles y las llanuras de la voluntad, entonces

Conocemos nuestra voluntad en lo general y no nos dejamos inducir por el humor o el requerimiento externo a decidir en el caso particular lo que es opuesto a ella en conjunto. También conocemos la naturaleza y medida de nuestras fuerzas y debilidades, y con ello nos ahorraremos muchos dolores. Pues verdaderamente, en nada existe ningún placer más que en el uso y sentimiento de las propias fuerzas [...] En este sentido, el conocimiento de la propia mentalidad y de las capacidades de cualquier clase, así como de sus límites inalterables, es el camino más seguro para lograr la mayor satisfacción posible de sí mismo³⁶¹.

Es justamente aquí donde la medicina para la sensibilidad alcanza su éxtasis terapéutico. Pues el hombre que conoce sus propias fuerzas y cualidades, que se encuentra con su propio carácter, también asegura el uso de sus fuerzas en sintonía con su propio ser. Su felicidad no será equiparable con la de los demás pues es producto del impulso interior y de la armonía de su saber fundido con su voluntad. Cualquier sufrimiento o tormento experimentado a través de la vida tendrá un

³⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 360.

³⁶¹ *Ibíd.* Pág. 363.

nuevo valor pues será sentido como realmente propio y como parte del camino hacia sí mismo, será vivido como algo auténtico que vale la pena vivir. Un hombre así podrá sentir en sí mismo el aliento de la vida como algo propio y cada experiencia; buena o mala, triste o placentera, extática o desgarradora; tendrá sentido auténtico pues se reconocerá como parte de su propia vida y valiosa en sí misma. A diferencia de los demás hombres su vida dejará de ser espectro, fantasía e ilusión para cristalizarse en una verdadera existencia, lejana de las felicidades y tristezas relativas del hombre moderno. Pues, como indica Schopenhauer:

Cuando hemos llegado a conocer de una vez por todas tanto nuestras buenas cualidades y fuerzas como nuestros defectos y debilidades, y de acuerdo con ellos nos hemos señalado nuestro fin contentándonos con lo inevitable, es cuando más seguridad tenemos, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, de escapar del más amargo de todos los sufrimientos: la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace³⁶².

2.2.5 Sufrimiento como medicina esencial

Llegados a este punto y después de volver desde la representación abstracta del mundo en la razón hasta la sensibilidad como posibilidad de tocar nuevamente la esencia del mundo en la voluntad, solo hace falta poner nuevamente la espada que ha causado la herida del hombre moderno en la misma herida para, a través de un procedimiento homeopático, corroborar el consejo del oráculo a Télefo y ver como el dolor interno y enmascarado propio de la enfermedad moderna, aquí se convierte en la misma curación. Y es que, cuando analizamos en este punto de extrema profundidad la enfermedad, también tenemos que aceptar que incluso el dolor y sobre todo el máximo dolor es enmascarado por el mecanismo propio de la conducta instrumental del hombre moderno. Es aquí donde la enfermedad se manifiesta en su máxima intensidad y con todo su poder destructivo; también con to-

³⁶² Ibid. Pág. 364.

da la confusión y la ceguera que hace posible mantener una ilusión de orden y equilibrio en la superficie (mundo como representación) mientras en el interior todo es caos y destrucción. Esta ilusión de orden y bienestar, así como el dominio de la ceguera y la confusión en la técnica moderna, puede ser ilustrado a través de la siguiente carta publicada en la *Dialéctica de la ilustración* que descubre el remordimiento de un médico premiado por gestar el progreso de la medicina en el campo de la anestesia:

<<Aún no soy capaz de decidirme a aprobar el empleo del cloroformo en la práctica normal de las operaciones [...] mis escrúpulos tienen su razón en el simple hecho de que la operación con cloroformo [...] se sostiene sobre una ilusión [...] mis observaciones me indican, por el contrario, que con la parálisis general de las inervaciones los dolores se sienten más agudamente que en el estado normal. La ilusión del público resulta de la incapacidad del paciente de recordar lo sucedido una vez que se ha realizado la operación. Si dijéramos la verdad a nuestros enfermos, probablemente ninguno decidiría por tal medio, mientras que ahora como consecuencia de nuestro silencio, suelen insistir en que sea usado [...] Se puede imaginar que los estímulos dolorosos que, por su naturaleza específica, pueden superar todas las sensaciones conocidas de este género, acarreen a los enfermos un daño psíquico perdurable, o conduzcan [...] a una muerte atroz, cuyos detalles quedarían ocultos para siempre a sus parientes y al mundo. ¿No sería éste un precio demasiado alto a pagar por el progreso?>>³⁶³.

A esta pregunta tenemos que responder contundentemente que el precio si es demasiado alto, que es demasiado el dolor con el que se paga un poco de felicidad, pero sobre todo, que la felicidad que supuestamente se entrega a cambio de dolor y sufrimiento no es más que pura ilusión. Ninguna actividad moderna garantiza felicidad alguna, más sus ilusiones y sus sueños de plenitud atan a los hombres al punto de vivir los peores tormentos a cambio de nada o de muy poco, “en-

³⁶³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la ilustración*. Op. Cit. Pág. 248.

trar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar demasiado caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de hombres, y muchos otros millones corren una suerte análoga³⁶⁴.

Y sin duda estos son los precios más bajos que se pagan por sostener el ideal de progreso y los ideales de bienestar. Estos son los sufrimientos que definitivamente no pueden verse porque pueden ser fácilmente enmascarados y cubiertos con el macabro velo de la razón instrumental. Más otras formas de sufrimiento que, aún también es enmascarado, en cuanto atendemos a él es imposible que no se mueva en nuestro interior la esencia, la voluntad como cosa en sí y, de hecho, que se mueva a tal punto que podamos reconocer estos sufrimientos como si fueran propios. Este es el caso, por ejemplo del periodista que terminó suicidándose, unos meses después de fotografiar un niño que moría de hambre mientras los cuervos esperaban para devorarlo, pese a ganar un prestigioso premio de periodismo por esta fotografía, pues lo torturaba esa y todas las imágenes de sufrimiento humano que había fotografiado en su vida. Pero también es el caso de la compasión que despiertan en nosotros los niños que en Colombia ven como sus padres mueren de las maneras más crueles y despiadadas a mano de los paramilitares y los actores armados, esos niños que solo se preguntan porque la vida es tan cruel, que no hallan respuesta ante lo que ven sus ojos, que preguntan a sus abuelos o a las personas cercanas cuándo despertarán sus padres, cuando volverán a besar sus frentes o a decirles que los aman. Casos que se repiten constantemente en un país que ha llegado a un grado de ceguera tal que, incluso para lo más cruel, tiene justificación. Casos como el de la vereda San Bernardo que ilustramos a continuación:

Pocos días después, siete hombres fuertemente armados, que vestían prendas de uso privativo de las Fuerzas Militares, llegaron a la vereda de San Bernardo y lista en mano buscaron a Pedro José Rueda y a

³⁶⁴ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 633.

Blas Antonio Barón Pinilla, a quienes amarraron para luego dispararles en presencia de un niño de siete años que era hijo de uno de los campesinos. Cuenta la crónica periodística que el niño le preguntó a los asesinos que por qué mataban a su padre, y ellos respondieron «por soplón, y por denunciarnos ante las autoridades³⁶⁵».

Si, es demasiado alto el precio del progreso. Ha sido demasiado el sufrimiento con el que el ser humano ha tenido que pagar el sostenimiento de estos ideales y mientras la consciencia no pueda acompañar este dolor el precio seguirá incrementándose. Son miles de millones de personas en el mundo que día a día pagamos con nuestros propios sufrimientos el mantenimiento de esas felicidades que solo tienen vida como representaciones racionales, algunos lo pagan con sufrimientos encubiertos e internos, otros con sangre, más, tanto unos como otros, asumimos el alto costo de la instrumentalización. Y eso solo si tenemos en cuenta la vida humana pues si tenemos en cuenta el resto de la vida notaremos que allí se paga incluso más alto este precio. Cuando, por ejemplo, se construye una hidroeléctrica y se argumenta absurdamente que no se mata ni se daña la vida, haciendo creer con una absurda artimaña, por ejemplo, que los peses de río pueden convertirse en peces de laguna solo porque el hombre tiene que manipular la naturaleza a su acomodo, igual o peor sucede con la minería, la explotación de combustibles, etc.

No obstante, nunca hemos querido contrastar este precio con sus verdaderos beneficios y, por ello, nos hacemos ciegos tanto de los grandes sufrimientos con los que pagamos los ideales instrumentales como de la de ilusión de sus promesas de felicidad. Pues, el centro de la felicidad del hombre moderno está puesto en el mismo punto de la nihilidad de la existencia. La modernidad busca la felicidad en aquello que solo puede ser efímero, en todo lo que se va casi tan rápido como llega, esto es: en todos los objetos de la voluntad que llegan a través del tiempo pues,

³⁶⁵ Orozco Abad, Iván. La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia. Bogotá: Taurus, 2010.

La forma en que se manifiesta y se hace inteligible al intelecto del individuo esa *nihilidad* de todos los objetos de la voluntad, es ante todo *el tiempo*. Es la forma mediante la cual aquella nihilidad de las cosas se manifiesta como fugacidad de las mismas; pues en virtud de él, todos nuestros placeres y alegrías se convierten en nada entre nuestras manos; y entonces nos preguntamos asombrados dónde se han quedado³⁶⁶.

Justamente por ello todo el afán y la lucha por la felicidad que ha venido sosteniendo el hombre moderno es vana y sin sentido. Su felicidad no puede superar el umbral de la ilusión y, en la medida en que crece esta ilusión, el costo también se incrementa. Solo la comprensión de la nihilidad incluso de la existencia individual misma, puede contrastarnos con nuestro propio sinsentido cuando entendemos que “ese afán y lucha tan violentos, con el empeño de todas las fuerzas, bajo un desvelo, angustia y necesidad perpetuos y, por añadidura, la inevitable destrucción de aquella vida individual, no encuentra ninguna compensación en aquella efímera existencia así conseguida y que se convierte en nada entre nuestras manos”³⁶⁷. Justamente la comprensión de la nihilidad de la lucha pone de manifiesto el hecho de que “en esencia toda vida es sufrimiento”³⁶⁸ y que la existencia por sí misma, en tanto que no asegura ninguna felicidad plena, solo puede ser sentida positivamente como sufrimiento “Pues solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos”³⁶⁹.

Más si por un lado el sufrimiento pone en evidencia la nihilidad de la vida misma, también excita e impulsa nuevamente aquella fuerza sedienta de verdad que nos pone por encima de los intereses propios de la vida determinada por el fenómeno, pues esta fuerza propia del ser humano no podrá nunca satisfacerse con las ver-

³⁶⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Op. Cit. Pág. 628.

³⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 634.

³⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 638.

³⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 630.

dades de la modernidad. Pues cuando ponemos la mirada en la gradación de las objetivaciones de la voluntad se hace necesario aceptar que, en la medida en que la inteligencia y la visión amplia sobre el mundo van creciendo, también el sufrimiento aumenta, “en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre”³⁷⁰.

Justamente por esta razón es que encontramos aquí al sufrimiento como una medicina esencial, pues es en él en donde también se hace posible el máximo encuentro con lo metafísico y con la voluntad como cosa en sí, en tanto que, a través del sufrimiento la voluntad nos abraza de tal manera que hace imposible incluso el mundo como representación. Este encuentro con la esencia del mundo lo pudimos evidenciar en el genio y se da en la medida en que éste puede profundizar el sentimiento, con todas las tensiones y angustias que esto requiere, al punto de fundirse con él y elevarse, a la vez, al nivel de las ideas³⁷¹. En este sentido, el profundizar en el dolor a través de la consciencia al punto de encontrar ese sentido esencial que se oculta tras el sufrimiento, es también la más profunda y radical oportunidad de curación del hombre moderno pues

Solo cuando el sufrimiento adopta la forma de un mero conocimiento puro [...] constituye una vía de salvación y es así respetable [...] No podemos por menos de considerar todo sufrimiento, tanto el sentido por nosotros mismos como el ajeno, como un acercamiento al menos posible a la virtud y la santidad [...] Esto llega al punto de que todo hombre que soporta un gran sufrimiento corporal o espiritual [...] si lo hace con paciencia y sin quejarse, al examinarlo con atención nos parecerá algo así como un enfermo que se aplica una dolorosa cura pero soporta voluntariamente y hasta con satisfacción el dolor que aquella le

³⁷⁰ Ibíd. Pág. 367.

³⁷¹ Para un desarrollo más amplio sobre este aspecto, véase en el capítulo II todo lo relacionado con las ideas y la genialidad.

causa, ya que sabe que cuanto más sufra más se destruirá el tejido enfermo, por lo que el dolor actual es la medida de su curación³⁷².

Entonces volvemos a encontrarnos aquí con la necesidad de alcanzar la sanación por medio de procesos homeopáticos que encuentren en la enfermedad también la curación. Pues desde este punto de vista, el sufrimiento no es algo de lo que se deba huir sino, más bien, es aquello de lo que se debe aprender, pues lleva en sí mismo la cura. No se trata entonces de hacernos insensibles al sufrimiento y darle la espalda con miles de sofismas y nubes de humo. De lo que se trata es de comprender el sufrimiento que ha llegado a nosotros y, a través de él, hallar el sentido que éste mismo trae. Por eso el tratamiento filosófico que hemos presentado aquí quiere mantenerse muy ligado a la conexión artística del genio que se sensibiliza al punto de conectarse con las ideas. La sensibilidad de la filosofía debe conectarnos con el sentido en la medida en que podamos hacernos sensibles de aquella voluntad que yace tras el sufrimiento pues, como indica Horkheimer, “Al igual que el arte, la filosofía refleja el sufrimiento mediante el lenguaje [...] Cuando la naturaleza se le da la oportunidad de reflejarse en el reino del espíritu alcanza cierto sosiego contemplando su propia imagen”³⁷³.

Esta conexión entre el sufrimiento y lo metafísico no solo tiene eco para la filosofía, de hecho se hace fuerte en nuestro tiempo cuando las demás posibilidades de alcanzar lo metafísico, a través de la filosofía misma, han perdido toda su fuerza. Pero sobre todo tenemos que ver que la mediación fundamental de las comprensiones metafísicas siempre ha sido el sufrimiento. Por eso encontramos en el mito de la caverna la liberación de las cadenas y el camino escarpado como símbolos del sufrimiento en la consecución de la verdad metafísica; por eso también, sobre la posibilidad de la mayoría de edad en la ilustración, se tiene que indicar también el pago de un alto precio³⁷⁴, más sobre todo vemos que en todas las mitologías, la

³⁷² Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 459.

³⁷³ Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Op. cit. Pág. 182.

³⁷⁴ Cf. Kant, Immanuel. ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia. Op. Cit. Pág. 15.

consecución de nuevas comprensiones metafísicas o la conexión con lo metafísico están mediadas por enormes sufrimientos, como se puede evidenciar en el siguiente relato: “El chaman Ganykka le contó que, hallándose una vez dispuesto a tocar el tambor, los espíritus descendieron y lo despedazaron, cortándole también las manos. Permaneció siete días y siete noches inconsciente, tendido en el suelo. Durante ese tiempo su alma estaba en el cielo, paseándose con los espíritus del trueno y el dios Mikkulai”³⁷⁵.

Así, la consciencia del sufrimiento que padece el hombre de nuestro tiempo se convierte en una gran potencia filosófica. Interpretar el sufrimiento desvelándolo a través de las capas de enmascaramiento y manipulación propia de la sociedad moderna, puede despertar nuevamente el poder metafísico de la compasión y re-encontrar al hombre nuevamente con la comprensión de la esencia del mundo. Abrir la posibilidad de vivenciar el sufrimiento ajeno como propio es también abrir la puerta al hombre que se reencuentra con su sentido en el mundo o, se encuentra de manera distinta a las formas experimentadas por otras épocas y culturas, con su propio sentido. El hombre que comprende al sufrimiento como un llamado de lo metafísico entiende, como indica Pilar López analizando la obra de Schopenhauer,

"el secreto último de la vida": que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, son lo mismo, aun cuando parezcan diferentes a la representación. De ahí nace la compasión, fuente de todas las acciones de valor moral y único fundamento posible de la moralidad. Según la claridad con que aquel conocimiento se revele, se expresará en las acciones de la justicia o de la caridad: en las primeras, la afirmación de la propia voluntad se limita para impedir la negación de la voluntad ajena; en las segundas, el individuo afirma la voluntad ajena

³⁷⁵ Eliade Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Madrid: Fondo de cultura económica, 2001. Pág. 49.

incluso a costa de negar la propia o, en casos extremos, de la propia vida³⁷⁶.

Solo en la medida en que el desvelamiento y la comprensión del sufrimiento de nuestra época empiece a despertar la consciencia de los hombres, también nos haremos sensibles de los sufrimientos ajenos y podremos sentirlos como propios. Pues cuando la compasión atraviesa los corazones, abre la posibilidad de sentir a través del mundo y ser en el mundo como totalidad. El sufrimiento, en este sentido, se convierte, al fin, en una verdadera vivencia genial, el hombre es tocado entonces a través de la experiencia del sufrimiento, por las fuerzas originarias de la voluntad, las ideas. Y el camino, también es allanado para el surgimiento de la bondad. Pues compasión y bondad están entrelazadas, van de la mano y surgen de la misma fuente, de la comprensión de que en el fondo todos somos la misma voluntad, somos hijos de la misma fuerza, de ella venimos y hacia ella vamos. Unos y otros somos expresiones de lo mismo, por eso cuando lo comprendemos podemos experimentar cierto placer en ayudar al otro y tratamos de hacer soportable el sufrimiento del otro, pues en el fondo, es la misma voluntad la que sufre. Así,

la satisfacción que experimentamos después de cada acción desinteresada. Se debe a que tal acción, al nacer del reconocimiento inmediato de nuestro propio ser en sí también en el fenómeno ajeno, nos proporciona también la acreditación de este conocimiento: que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive. De ese modo el corazón se siente ensanchado, como se siente oprimido por el egoísmo [...] el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila

³⁷⁶ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 23.

y confiada alegría que proporcionan el ánimo virtuoso y la buena conciencia³⁷⁷.

Vemos entonces como el reencuentro de la unidad por medio del sufrimiento se convierte en curación a través de la compasión y la bondad. Vemos como, la polaridad, la individualidad radical y el egoísmo que termina en maldad, pueden ser superados en reconocimiento de la esencia a través de la consciencia del sufrimiento. Y sobre todo vemos como, la enfermedad terminal que alimenta el individuo egocéntrico de la modernidad, sucumbe ante el poder de la comprensión del sufrimiento como fuerza metafísica que hace posible en el otro a uno mismo.

En este sentido, encontramos demasiado cerca la enfermedad de la curación, pues el mismo sufrimiento que hace parte de la sintomatología de esta enfermedad termina siendo también el elemento curativo. Entonces, al igual que el rey Télefo tenemos que afirmar que la espada que nos ha herido es la misma que tiene que curarnos y, seguramente, no tengamos otra opción que introducir de nuevo la espada dentro de la herida que nos ha ocasionado. Entonces, “Tal vez se aprecie ya lo estrechamente ligado que está el tema enfermedad–salud con la polaridad. Pero aún podemos ser más categóricos: enfermedad es polaridad, curación es superación de la polaridad”³⁷⁸.

En la compasión y la bondad encontramos la superación de la polaridad propia de la enfermedad del hombre moderno. Ambas surgen de la comprensión del sufrimiento del mundo, un sufrimiento que ha tocado los límites más extremos en los últimos tiempos, al punto de que podemos hablar de sufrimiento del hombre en sentido global. Más, cuando vemos este sufrimiento como un sentimiento que puede entenderse de manera global también tenemos que apreciar la cercanía entre lo enfermizo y lo curativo, pues en la medida en que la civilización moderna

³⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 434.

³⁷⁸ Dethlefsen Thorwald y Dahlke Rüdiger. *La enfermedad como camino. Un método para descubrimiento profundo de las enfermedades.* Madrid: Debolsillo, 2009. Pág. 6.

globaliza la razón instrumental como cultura única, también crea mecanismos que hacen posible la comunicación masiva entre los hombres.

Estos mecanismos son los medios de comunicación masiva y también podemos interpretarlos aquí, al igual que el sufrimiento, como portadores de la enfermedad y la curación. De hecho, la regla en la sociedad moderna es que funcionen como medios de manipulación y enmascaramiento, sin embargo, son, sin duda, una oportunidad de liberación. A través de la Internet, por ejemplo, es posible sensibilizarse sobre problemas que de otra manera permanecerían totalmente velados. De hecho, lo que vemos es que la red ha hecho surgir nuevas formas políticas que han terminado convirtiéndose en fuertes poderes orientados hacia la justicia y, a través de la misma, también ha empezado a ser, cada vez más posible, la comprensión de lo justo que surge a través del sufrimiento. Así, el hombre de nuestro tiempo se acerca cada día más a aquel que se hace consciente de su propia insensibilidad sobre el sufrimiento, se hace consciente del absurdo de sentarse frente a un televisor a ver muertes e injusticias por puro entretenimiento y, sobre todo, se hace consciente de que la justicia de los hombres contemporáneos es solo injusticia enmascarada. Con el surgimiento de este tipo de ser humano se allana el camino para que el hombre justo emerja bajo las sombras de una sociedad que vive de ilusiones y, a la vez, vea a los ojos la verdad tras esas sombras.

Ese comprende que la diversidad entre el que inflige el sufrimiento y el que lo ha de soportar es mero fenómeno y no afecta a la cosa en sí, que es la voluntad que vive en ambos y que aquí, engañada por el conocimiento ligado a su servicio, no se conoce a sí misma. Pretendiendo incrementar el placer en *uno* de sus fenómenos, causa un gran sufrimiento en *el otro*; y así, en un violento afán, clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo misma que lleva en su propio seno. El atormentador y el atormentado son el mismo³⁷⁹.

³⁷⁹ Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. Pág. 415.

En este sentido, en la medida en que crece la consciencia que surge del sufrimiento y esta se revela a través de la compasión, la bondad y la justicia, también la curación se hace cada vez más intensa y visible. Es justamente aquí donde encontramos las bondades medicinales de los medios masivos de comunicación, pues a pesar de que hayan estado durante mucho tiempo del lado del dominio y la ciega manipulación, pueden, de la misma manera ponerse del lado de la consciencia y la comprensión. Y es que en la medida en que nos hacemos sensibles del dolor de un niño que ve a su familia morir ante sus ojos o del dolor del niño que ve como su padre mata frente a sus propios ojos a su madre o del dolor de comunidades enteras que son desplazadas, ultrajadas y aterrorizadas con la muerte y la crueldad; y en la medida que nos hacemos conscientes de que todos estos actos inconscientes son apenas los síntomas de una enfermedad espiritual mucho más profunda, también aparece la consciencia que surge del sufrimiento y que invita a la vuelta sobre el impulso creativo que nace de la comprensión de la esencia y que supera la fuerza destructiva propia de la civilización humana.

Hoy en día el crecimiento de la consciencia de la esencia del mundo, que surge del sufrimiento, depende del uso en su favor de los medios de comunicación masiva. Y podemos verla revelarse a través de ese impulso consciente e ilustrado que hace que la Internet se use cada vez más a favor de la reivindicación de las injusticias sociales, de las causas compasivas, de la búsqueda de comprensión de las culturas ancestrales, de la solidaridad con problemas lejanos que se sienten como propios, entre otros. Este fenómeno podemos identificarlo con el que Ulrich Beck a denominado sub-política y que busca una globalización desde abajo, a través de la fuerza de la consciencia ilustrada³⁸⁰ y también con la pantalla global de Lipovetsky donde el cine, sobre todo el cine independiente, se convierte en una ventana donde pueden ingresar nuevas cosmovisiones y formas de ver el mundo, que pueden desgarrar el corazón del hombre civilizado o conmoverlo y entregarle una

³⁸⁰ Beck, Ulrich. La sociedad del riesgo global. Op. Cit, pág. 29-74, 143-172.

visión mucho más amplia del mundo que habita³⁸¹. En esta medida es importante considerar el hecho de que todas las potencias culturales se ven movidas y afectadas a través del movimiento consciente que surge a través del dolor y, en este sentido, es posible considerar incluso que estamos a las puertas del nacimiento de una perspectiva distinta del mundo que madura a través de la consciencia de su propio sufrimientos y que se encuentra cada vez más cercada de la genialidad artística, a la vez que, se aleja de la frialdad científica.

³⁸¹ Cf. Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna. Barcelona: Anagrama, 2007. Pág. 94-123, 143-162, 298-310.

3. CONCLUSIONES

Después de llevar a cabo todo este recorrido queda por decir que nuestro aporte hermenéutico solo quiere ser una manera de comprender el problema que enfrenta el hombre en la modernidad, así como, solo una forma encaminarnos hacia la solución del mismo. En este sentido, desde nuestro punto de vista, cada vez es más relevante volver sobre el ejercicio médico, pedagógico y terapéutico en general, para encontrar nuevas maneras de comprender la modernidad y, sobre todo, de comprender la situación del hombre dentro de ella.

El hombre de nuestro tiempo necesita luz sobre su camino de manera urgente, pues cada vez se acerca más al punto donde es imposible discernir sobre lo bueno y lo malo, sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre lo justo y lo injusto. Esta ausencia de luz, esta incapacidad para verse a sí mismo como algo diferente de sus creaciones, empuja al hombre a un callejón sin salida, el mismo callejón que surge con la muerte de la metafísica y con la incapacidad de ver por encima de las relaciones productivas propias de la sociedad moderna³⁸². Ésta es la situación que hace necesario el trabajo sobre comprensiones que posibiliten nuevas formas de ver y entender el mundo de nuestro tiempo y, sobre todo, que hagan posible la emergencia de nuevas maneras de integrarnos en el mundo tecnológico de nuestro tiempo sin poner en riesgo al hombre y a la vida en general.

En esta medida, nuestra búsqueda dentro de la relación enfermedad curación obedece al profundo dolor que surge de la incapacidad de saber quiénes somos y hacia dónde vamos, cuál es nuestro sentido sobre el mundo³⁸³ y porqué, pese a haber conseguido el máximo posible de progreso tecnológico, nos sentimos más esclavos que nunca. Solo este profundo dolor nos ha hecho sensibles a los asuntos importantes de la humanidad en nuestro tiempo y son importantes justamente

³⁸² Estos problemas tuvimos la oportunidad de abordarlos en el tercer capítulo.

³⁸³ El desarrollo de estos problemas puede encontrarse en los últimos acápites del capítulo final.

porque de su ejercicio teórico práctico³⁸⁴ depende la posibilidad de que el ser humano pueda ser iluminado por la luz del sentido y pueda encontrar su actuar en armonía consigo mismo.

En consecuencia, no podemos ver este ejercicio teórico más allá del hecho de ser una posibilidad de encontrar sentido al hombre de nuestro tiempo y de entregar un poco de luz a aquel que ha quedado ennegrecido por las luces de ciudad y sin posibilidad de volver a ver las estrellas en la noche. Cabe resaltar entonces que no creemos que hayamos solucionado el problema, pero estamos seguros de que al seguir este trabajo de principio a fin, es imposible no ser penetrado de alguna manera por la luz que nos entrega la filosofía de Schopenhauer y ser movido, aunque sea un poco, del falso centro de la modernidad para volver sobre nuestro propio centro y replantear nuestro camino.

³⁸⁴ Podríamos decir que el trabajo teórico aquí es propio de la filosofía mientras el práctico tiene que ver más con el genio artístico y el hombre que entrega su vida a la realización ética.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE SCHOPENHAUER

Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Madrid: Trotta, 2009. Traducción de Pilar López de Santa María.

_____ La sabiduría de la vida, En torno a la filosofía, El amor, las mujeres y la muerte. Argentina: Porrúa, 2009. Traducción de Eduardo Gonzales Blanco.

_____ El mundo como voluntad y representación II. Complementos. Madrid: Trotta, 2009. Traducción de Pilar López de Santa María.

_____ Sobre la voluntad en la naturaleza. Madrid: Alianza, 1982. Traducción de Miguel de Unamuno.

_____ La sabiduría de la vida, En torno a la filosofía, El amor, las mujeres y la muerte. Argentina: Porrúa, 2009. Traducción de Eduardo Gonzales Blanco.

_____ Los dos problemas fundamentales de la ética. Madrid: Siglo XXI, 1993. Traducción de Pilar López de Santa María.

_____ Parerga y paralipómena. Madrid: Valdemar, 2009. Traducción de José Rafael Hernández Arias, Luis Fernando Moreno Claro, Agustín Izquierdo.

_____ Aforismos sobre el arte de vivir. Madrid: Valdemar, 1998. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Adorno Theodor, Notas sobre literatura. Madrid: Akal, 2003. Traducción de Alfredo Brotons Muños.

Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Alianza, 2004. Traducción de José Luis Calvo Martínez.

Ayer, Alfred Julius. El positivismo lógico. Mexico-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1965. Traducción de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel.

Bauman, Zigmunt. Globalización, consecuencias humanas. México: Fondo de cultura económica, 2006. Traducción de Daniel Zudanaisky.

Beck, Ulrich. La sociedad del riesgo global. Madrid: Siglo XXI, 2002. Traducción de Jesús Alborés Rey.

Beckett, Samuel. Fin de partida. Barcelona: Tusquets, 1986. Traducción de Ana Ma. Moix.

Borges, Jorge Luis. Libro de sueños. Madrid: Alianza, 2000.

Campbell, Joseph. El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito. México: Fondo de cultura económica, 1959. Traducción de Luisa Josefina Hernández.

Cappelletti, Ángel. Textos y estudios de filosofía medieval. Mérida: ULA, 1993.

Capra, Fritjof. El Tao de la Física. Buenos Aires: Sirio, 2005. Traducción de Alma Alicia Martell Moreno.

Dhammapada. Mexico: Fondo de cultura económico, 2004. Traducción de Alberto Blanco.

Deleuze Gilles y Guattari. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. España: Pretextos, 2002. Félix traducción de José Vásquez Pérez.

Dethlefsen Thorwald y Dahlke Rüdiger. La enfermedad como camino. Un método para descubrimiento profundo de las enfermedades. Madrid: Debolsillo, 2009. Traducción de Ana María de la Fuente.

Descartes, Rene. Obras completas. París: Casa editorial Garnier hermanos 6, Rue Des Sainte-Pères, 6, 1946. Traducción de Manuel Machado.

Edda mayor. Madrid: Alianza, 2004. Traducción de Luis Lerate.

Eliade Mircea. Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Paidós, 1998. Traducción de Luis Gil Fernández.

_____ Historia de las creencias y las ideas religiosas. Barcelona: Paidós, 1999. Traducción de Jesús Valiente Malla.

_____ El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Madrid: Fondo de cultura económica, 2001. Traducción de Ernestina de Chapourcin.

Empédocles. La sabiduría presocrática. Madrid: Sarpe, 1985. Traducción de Matilde del Pino.

Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de la prudencia. Madrid: Turner, 1991.

Gómez Radal, Ana y Valero José. Los upanishads: Brihadaranyaka, mundaka, kata. Barcelona: Aurum, 1995. Traducción y adaptación de Ana Gómez Radal y José Valero Bernabéu.

Habermas, Jurgen. Ciencia y técnica como "ideología". México: Tecnos, 1986. Traducción de Manuel Jiménez redondo y Manuel Garrido.

Heidegger, Martín. Ciencia y técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994. Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo.

_____ Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo.

_____ Serenidad. España: Odos, 1988. Traducción de Yves Zimmermann.

_____ Ser y tiempo. Madrid: editorial Trotta, 2006. Traducción de Jorge Eduardo rivera.

_____ Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rhin". Buenos Aires: Biblos, 2010. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío.

Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Madrid: Trotta, 2002. Traducción de Jacobo Muñoz.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. Dialéctica de la ilustración. Madrid: Akal, 2007. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke.

Kant, Inmanuel. Crítica de la razón pura. Buenos Aires: Colihue, 2007. Traducción de Mario Caimi.

_____ ¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia. Madrid: Alianza, 2004. Traducción de Roberto R. Aramayo.

_____ Principios metafísicos del derecho. Buenos aires: Espuela de plata, 2004. Traducción de Francisco Ayala.

Kuhn, Tomas. ¿Qué son las revoluciones científicas? Barcelona: Paidós, 1989. Traducción de Antonio Beltrán.

Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna. Barcelona: Anagrama, 2007. Traducción de Antonio-Prometeo Moya.

Locke, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Argentina: Porrúa, 1997. Traducción de José Carner.

Macherey, Pierre. ¿en qué piensa la literatura?. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2003. Traducción de Rubén Sierra Mejía.

Marcuse, Herbert. El hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1993. Traducción de Antonio Elorza.

Marx, Karl y Bauer, Bruno. La cuestión judía. Barcelona: Anthopos, 2009. Traducción de Reyes Mate.

Mascaró, Juan. Upanishads. Barcelona: Debolsillo, 2010. Traducción de Juan Mascaró y José Manuel Abeleira.

Medina, Manuel y Kwiatkowska, Teresa. Ciencia, tecnología/naturaleza, cultura en el siglo XXI. Barcelona: Antropos, 2000.

Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza editorial, 2003. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

_____ La genealogía de la moral. Madrid: Tecnos, 2003. traducción de José Luis López y López de Lizaga.

Nussbaum, Martha. La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2003. Traducción de Miguel Candel.

Orozco Abad, Iván. La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia. Bogotá: Taurus, 2010.

Platón. Obras completas. Madrid, Gredos, 1992. Traducción de María Angeles Durán.

Pepper, Inés. Cáncer. Etiología y patogenia. Chile: Mediterráneo, 1997.

Sartre, Jean Paul. El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires: Losada, 1966. Traducción de Juan Valmar.

Séneca. De la brevedad de la vida. Madrid, Sarpe, 1984. Traducción de Juan Carlos García Borrón.

Sloterdijk, Peter. Esferas I. Burbujas. Microesferología. Madrid: Siluela, 2003. Traducción de Isidoro Reguera.

_____ En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización. Madrid: Siluela, 2007. Traducción de Isidoro Reguera.

_____ Crítica de la razón cínica. Madrid: Siluela, 2004. Traducción de Miguel Angel Vega.

Stone, Irving. Anhelos de vivir: la vida de Vincent Van Gogh. Mexico: Diana. 1991. Traducción de Delia Piquerez.

Taylor, Charles. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996. Traducción de Ana Lizón. Barcelona, Paidós.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Madrid: Tecnos, 2002. Traducción castellana de Luis M. Valdés Villanueva.