

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**EL KANT DE SCHOPENAUER COMO INTRODUCCIÓN AL *MUNDO*
*COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN***

Alumna: Ainhoa Pérez Galdón

Tutor: Carlos Marzán Trujillo

Curso 2022/2023. Grado en Filosofía.

Universidad de La Laguna

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. Antecedentes.....	4
3. Estado actual.....	6
3.1. <i>Crítica de la razón pura</i>	7
3.1.1. Sobre las categorías.....	8
3.1.2. Sobre los fenómenos y <i>noúmenos</i>	9
3.1.3. Sobre lo incondicionado para todo lo condicionado.....	11
3.2. <i>Crítica de la razón práctica</i>	13
3.2.1. El deber indebido.....	13
3.3. <i>Crítica del juicio</i>	14
3.3.1. Sobre el juicio de lo bello.....	14
4. Discusión y posicionamiento.....	16
4.1 La “cosa en sí”.....	16
4.2. El arte como principio de la redención definitiva.....	17
4.3. La libertad como principio metafísico.....	18
4.4. La bondad en contraposición al deber.....	19
5. Conclusión y vías abiertas.....	22
5.1. Lo no idéntico en Adorno.....	22
5.2. El amor al otro y lo otro en Schopenhauer.....	23
5.3. Felicidad y espera en balde.....	25
5.4. Schopenhauer como “pesimista”.....	26
6. Bibliografía.....	29

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo consiste en realizar un acercamiento a la filosofía de Schopenhauer a través del estudio e interpretación de algunos aspectos de su crítica a la filosofía kantiana. Desde la *Crítica de la razón pura*, pasando por la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, trataré de explicar cómo desarma, paso a paso, lo que considera como los errores fundamentales, y aspectos más oscuros, de la obra de Kant. Estos constituyen el punto de partida para el desarrollo de las serán ideas centrales en su filosofía, como es el caso de la “cosa en sí” (que definiré como “voluntad de vivir”. Decir una u otra cosa es indiferente), o el concepto de deber kantiano. Con esta crítica, Schopenhauer no pretende modificar o reformular la filosofía kantiana, sino continuarla, para crear un nuevo sistema.¹ Para él, las raíces de su filosofía están en la kantiana. De ahí, que Schopenhauer se denominara a sí mismo como un ferviente admirador de Kant —“las obras de Kant no precisan de mis endeble elogios, sino que ellas mismas elogian eternamente a su maestro y continúan vivas sobre la tierra, aun cuando quizá no en su letra, pero sí en su espíritu— (Schopenhauer, 2019, 705), aunque nunca como un kantiano.

Con este análisis, del que podríamos denominar como “el Kant de Schopenhauer”, no se pretenden agotar todas las aristas de esta crítica, sino algunas de las claves centrales desde las que se asienta su pensamiento. Partiendo de la obra de Schopenhauer, con el apoyo de autores tan elogiados como Thomas Mann —“la filosofía de Arthur Schopenhauer ha sido siempre una filosofía eminentemente artística, más aún, como la filosofía por excelencia de los artistas”— (Mann, 2004, 24) o el crítico, y ante todo, autor teatral, John Oxenford —“Arthur Schopenhauer es uno de los autores más ingeniosos y legibles del mundo, diestro en el arte de construir teorías, universal en cuanto a intereses, infatigable con su capacidad para ilustrar”— (Oxenford, 2019, 17). Las páginas que vienen a continuación tratan de desgranar, en la medida que lo permiten los márgenes de un trabajo de este tipo, las diferentes críticas que Schopenhauer apunta a la filosofía de Kant.

¹ “Schopenhauer crea una ingente metafísica que arranca también, y acaso más que ninguna otra del kantismo”, Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Madrid, Castalia, 1982, p. 238

2. ANTECEDENTES

Uno de los temas que dejó abierta la filosofía de Kant fue el problema del fenómeno y el *noúmeno*. Y ese es, precisamente, uno de los puentes de arranque de la filosofía de Schopenhauer. El concepto de *noúmeno* significa, literalmente, “las cosas que son pensadas”. Kant maneja este concepto en su obra y suele hacerlo indistinguible del de “cosa en sí”. Con ello señalaba lo que “está fuera del marco de la experiencia posible”. Ese concepto de *noúmeno* conlleva diferentes significaciones en la obra de Kant: como concepto límite, negativo, como aquello que no podemos conocer. Por otra parte, si la “cosa en sí” suele tener un significado negativo, a veces parece indicar un sentido positivo (como objeto trascendental). En ocasiones parece tener un uso regulativo. Hay pasajes de la obra de Kant (cfr. B307) en que se muestra un significado ambiguo de este concepto.

La filosofía postkantiana, tiende a la eliminación de la diferencia entre fenómeno y *noúmeno*, pues o bien sostiene que no implica nada para el saber (y, en este sentido, se hace del pensamiento de Kant una filosofía fenomenista, como en el caso de Fichte), o bien se subraya su papel (y se hace de ella una filosofía idealista). El idealismo que surge de la filosofía kantiana, parte de la absoluta confianza en la razón, de su potencialidad infinita. Y arranca, precisamente, de la crítica a la noción de “cosa en sí”. Los idealistas sostenían que si Kant hubiese tratado la “cosa en sí” como causa de la sensación, habría entrado en una seria contradicción, pues la categoría de causa solo es aplicable a lo dado. Para profundizar en la obra de Kant, ésta debía convertirse en idealismo y eliminar la noción de “cosa en sí”, entendida como una entidad incognoscible que es negada al espíritu.² Eso no significa que la realidad extramental sea producto de la consciencia, el idealismo no es solipsista, hay objetos independientes que no son productos de nuestra imaginación, consciencia o voluntad. Se trata de ir más allá de la consciencia y atender a la actividad inconsciente. El idealismo no habla de un sujeto individual, sino de un Sujeto Absoluto, en el que se interpenetran sujeto y objeto.

² Sobre el punto de la filosofía kantiana al idealismo y al romanticismo, véase, por ejemplo, J.L. Villacañas, *la quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, o J. Berlín, *las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.

Fichte convertirá el yo trascendental en un principio ontológico, y cabe decir que la realidad es autoexpresión de la manifestación de la razón infinita, cuya actividad se expresa en el mundo. De ese modo, la realidad es autodespliegue de la razón. Por el contrario, la voluntad, para Schopenhauer, se expresa a través del cuerpo.

“La primera y sencilla afirmación de la voluntad de vivir es tan solo la afirmación del propio cuerpo” (Schopenhauer, 2019, 584). Lo corporal, lo más íntimo de nuestra materia, nuestra sexualidad y nuestros instintos, son el motor del pensamiento. El cuerpo ha de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, es la expresión visible y tangible de la misma. El cuerpo humano, en Schopenhauer, es lo único que es, a su vez, voluntad y representación. En tanto que es una mezcla entre el mundo *nouménico* y el fenoménico. Desde este doble sentido, la corporalidad se hace necesaria para poder comprender el mundo. Cuyo fundamento se explica siempre a través del mundo mismo, y no desde la potencia de la razón (como sucede con los idealistas). Para Schopenhauer, si existe algún absoluto, este no es otro que la materia. No hay conciencia sin mundo, ni mundo sin conciencia. A diferencia del idealismo de Fichte, que intentó convertir al sujeto en un absoluto, atribuyéndosele a este ser la causa del objeto, para Schopenhauer, la causalidad se da únicamente por medio de los objetos. Esto imposibilita la relación entre el sujeto y el objeto, o el objeto de la representación y algo “externo”. Nuestro conocimiento empírico, para Schopenhauer, tiene origen en nosotros mismos. Parte, por un lado, de la afección sensorial y, por otro, de lo dado a priori (tiempo, espacio y causalidad). Ese dualismo, del que parte Schopenhauer, le impide caer en el idealismo que emerge en las filosofías postkantianas (López, 2016).

3. ESTADO ACTUAL

En 1819 aparece la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* en la editorial Brockhaus de Leipzig (que será reeditada en 1844 y en 1859). En la primera edición, Schopenhauer escribe un apéndice dedicado a la crítica de la filosofía kantiana que revisará, posteriormente, en 1844. Kant es un componente clave en la construcción de su pensamiento, tanto que advierte en el prólogo de su obra que sería aconsejable comenzar por ese apéndice antes de afrontar la lectura del libro. Su filosofía tiene gran familiaridad con la obra de Kant, sobre el que muestra un respeto casi reverencial: “parto en gran medida de lo que ha conseguido el gran Kant; sin embargo, un riguroso estudio de sus escritos me ha hecho descubrir significativos errores en los mismos... para poder presuponer y aplicar cuanto su doctrina tiene de verdadero... [y] no interrumpir y embrollar mi propia exposición... la he derivado a un apéndice...[considero] que sería leer primero el apéndice” (Schopenhauer, 2019, 89-90).

Schopenhauer considera a Kant y a Platón los más grandes filósofos de Occidente. En casi todas sus obras se deja ver la huella de Kant, más que a de Platón. Pero también somete la filosofía kantiana a profundas críticas, algo que dejará claro con una cita de Voltaire con la que abre el apéndice: “es privilegio del auténtico genio... cometer impunemente grandes equivocaciones” (Schopenhauer, 2019, 701). Mi pensamiento, escribe, “no coincide en muchos puntos con la doctrina kantiana e incluso la contradice” (Schopenhauer, 2019, 706). Destaca de Kant sus críticas a la metafísica dogmática, el establecer la distinción entre el ámbito de lo fenoménico y lo nouménico. “*El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí,*³ la cual se fundamenta en la constatación de que entre nosotros se halla siempre el *intelecto*, razón por la cual las cosas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas” (Schopenhauer, 2019, 707), y que haya escindido la ética del mundo natural sometido a leyes mecánicas. Sin embargo, le cuestiona que para evitar interpretaciones psicologistas e idealistas transformase su obra que, en la segunda edición, a sus ojos, la dejaba mutilada.

³ En cursiva en el original.

Schopenhauer escribe su tesis doctoral (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1813) bajo la influencia de Kant. “Cuando, erguido por la fuerza del espíritu, uno desiste del modo habitual de enfocar las cosas y [se maneja] con el hilo conductor de las formas del principio de razón, cuyo último objetivo siempre es la relación para con la propia voluntad, no considera el dónde, en cuándo, el por qué y el para qué de las cosas, sino única y exclusivamente el qué; tampoco se interesa por el pensamiento abstracto, ni se deja seducir por los conceptos de la razón o por la consciencia, sino que, en lugar de todo esto, consagra todo el poder de su espíritu a la intuición” (Schopenhauer, 2019, 362). El mundo de la experiencia es el mundo de los fenómenos, de nuestras representaciones. Pero todos los objetos de nuestras representaciones están en conexión unos con otros. Tiene que existir una razón suficiente para que se den estas relaciones. Y sostiene que hay cuatro tipos de relaciones: 1) las representaciones empíricas que nos dan los objetos materiales (Schopenhauer es un materialista). Nuestra organización mental ordena los fenómenos de acuerdo con las formas a priori de la sensibilidad (S y T) y la causalidad; 2) los objetos son los conceptos abstractos que construimos mediante juicios. Los juicios se rigen por conceptos; 3) los objetos de la matemática que se rigen por el S y el T; 4) nuestra voluntad regida por la ley de motivación. Estos principios de razón suficiente de su tesis coinciden, en buena medida, con Kant, pues abarcan solo la esfera de lo fenoménico. Kant sostenía que la “cosa en sí” no se puede conocer, por el contrario, Schopenhauer sí.

3.1. Crítica de la razón pura

En sus análisis de la obra de Kant, Schopenhauer subraya el valor de la “estética trascendental”. Esa parte de la *Crítica* es, para él, tan meritoria que “por sí sola podía haber bastado para perpetuar el nombre de Kant” (Schopenhauer, 2019, 735). Sin embargo, los problemas y confusiones que le atribuye arrancan de la “Lógica trascendental” en la que no sólo su discurso y sus conceptos se hacen confusos. Cuestiona que Kant, tras afirmar que el espacio y el tiempo son las formas generales de la intuición, obvia su contenido al que denomina simplemente como “lo dado”, al tiempo que cuestiona el papel del entendimiento y su papel en la experiencia. Para

Schopenhauer, y en esto coincide con Kant, hay intuiciones, elementos fundamentales de todo conocimiento, pero estas no requieren del entendimiento. Esto es, no son “ciegas” sin el entendimiento, sin la “espontaneidad” del pensamiento.⁴ Para Kant, sostiene, tener una representación de un objeto, requiere de la maquinaria del entendimiento. Para él, por el contrario, la distinción entre el conocimiento intuitivo (y el carácter receptivo de las intuiciones de las que habla en la “Estética trascendental”) y el abstracto (y el carácter espontáneo que le otorga en la “Lógica trascendental”) resulta superflua: “para Kant, de los objetos solo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, afirmo: los objetos existen sobre todo en la intuición y los conceptos son abstracciones a partir de esa intuición” (Schopenhauer, 2019, 707). De ahí que piense la necesidad de abandonar la tabla de las categorías y mantener solo la de *causalidad* cuya función es condición de la intuición empírica. Kant caracteriza la intuición como algo puramente sensible, como mera receptividad y pasividad, y que únicamente por medio de la espontaneidad del pensamiento se capta el objeto y de ese modo introduce “el pensar en la intuición”. De este modo “confunde la representación intuitiva con la abstracta... de la cual se extrae una cosa intermedia que presenta como objeto del conocimiento mediante el entendimiento y sus categorías, llamando a este conocimiento *experiencia*”⁵ (Schopenhauer, 2019, 738).

3.1.1. Sobre las categorías

Para Schopenhauer, en el inmenso aparato intelectual que desarrolla Kant en su primera *Crítica*, que le resulta un complejo mecanismo sobrecargado de categorías, de esquemas de la imaginación, de la unidad de la apercepción, de los principios del entendimiento o de los postulados del pensar, no hay, sin embargo, “un solo intento por explicar la intuición del mundo externo, aun cuando ésta sea la pieza clave de nuestro conocimiento” (Schopenhauer, 2019, 707). Uno de los blancos de su crítica a Kant se basa en su deducción de las categorías. De la tabla de los juicios (de cantidad, cualidad, relación y modalidad) Kant obtiene doce categorías y, al hacerlo, invierte el proceso de

⁴ “Los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.” Kant, *Crítica de la razón pura*, A50/B76.

⁵ Cursiva en el original.

conocimiento, pues en lugar de partir del conocimiento inmediato (la intuición), presupone el conocimiento abstracto (el entendimiento) para, a partir de él, comprender el intuitivo. Si el conocimiento intuitivo es absorbido por el aparato abstracto del entendimiento, el primero queda desfigurado. El pensamiento abstracto que genera el entendimiento que sirve para ordenar y clasificar, para “comprender”, lo dado en la intuición desfigura las formas de las cosas reales. Para él, las categorías no son sino el resultado de la obsesión kantiana por la simetría, la cual “ya brinda un indicio de su carácter infundado” (Schopenhauer, 2019, 747). Schopenhauer se dedica a analizar de manera pormenorizada las categorías, y lo hace, fundamentalmente, sobre las de modalidad. Otra de sus críticas la constituye el principio de la permanencia de la sustancia que Kant fundamenta en el tiempo. Y considera que el tiempo, puro fluir, es lo menos apropiado para fundamentar la permanencia. Para él, las representaciones de duración y simultaneidad no surgen solo del tiempo, sino de la unión de este con el espacio. Y de ahí saca dos conclusiones centrales en su pensamiento: 1) que la causalidad es una ley que sirve para entender el cambio de la materia, pero que no puede aplicarse a la materia misma, y eso significa que la materia permanece siempre la misma; 2) si en la materia se entrelazan espacio y tiempo, es el espacio y su inmovilidad lo que fundamenta la permanencia de la sustancia, y no el tiempo -como sostiene Kant- que explica el cambio, lo accidental. Schopenhauer solo asume de las categorías kantianas la de causalidad que es, para él, condición de la experiencia y, en este sentido, es *a priori*. La importancia que le da consiste en que la experiencia no surge hasta que el entendimiento aplica la ley de la causalidad a la sensación que por sí sola no es conocimiento alguno.

3.1.2. Sobre los fenómenos y *noúmenos*

Asimismo, dentro de “Lógica trascendental”, de la *Crítica de la razón pura*, Schopenhauer criticará también, haciendo especial hincapié, esa “monstruosa afirmación kantiana -contenida en el capítulo sobre la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos-” (Schopenhauer, 2019, 785) de que no puede haber conocimiento de objeto alguno sin conceptos abstractos. Esto es, sin pensar, de la misma forma que la intuición no puede suponer conocimiento, y no es más que una

“mera afección de la sensibilidad” (Schopenhauer, 2019, 785) si no tiene nada que ver con el pensar. Cuando captamos un objeto, esto nunca es el objeto intuido, sino que es lo pensado por el concepto y añadido a la intuición como algo que le corresponde, permitiendo de esta forma que la intuición se convierta en experiencia. Para Schopenhauer, el foco principal de este capítulo se centraría, pues, en la distinción entre el “pensar” y el “intuir”, aunque considera que esta distinción es radicalmente falsa. Para Schopenhauer, a diferencia de Kant, los objetos reales son de la intuición, no del pensar ya que, de ser de esta manera, nos encontraríamos ante un pensar totalmente vacío. El conocimiento de los objetos siempre debe partir de la intuición, aunque “ésta no es en modo alguno mera sensación, sino que ya en ella se muestra activo el entendimiento” (Schopenhauer, 2019, 786). El “pensar” que Kant situaba como base del conocimiento de cualquier objeto, en Schopenhauer no es otra cosa que una “mera abstracción de la intuición” (Schopenhauer, 2019, 786), la cual no aporta conocimiento nuevo alguno sino que, en su lugar, transforma el conocimiento ya adquirido a través de la intuición. De este modo, se pierde intuitividad, a condición de ganar la posibilidad de combinación de conceptos. Esto nos permite ampliar el conocimiento de manera que, por mucho que el pensar tergiverse el material del conocimiento intuitivo, este siempre puede volver a su forma originaria, acción que sería imposible si el pensar fuese el que debe “añadir a objeto algo fundamental” (Schopenhauer, 2019, 787).

En su *opera magna*, Kant plantea en la “Anfibología de los conceptos de reflexión” que, en caso de que “pudiera haber un tipo de intuición completamente distinto del nuestro al que, sin embargo, fueran aplicables nuestras categorías” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A311/B256), los objetos de esta supuesta intuición sería los *noúmenos*. El *noúmeno* en Kant se interpreta como un concepto límite. Esto es, como un concepto negativo: es aquello que no podemos conocer, ya que nuestras capacidades cognoscitivas están limitadas por una determinada estructura trascendental. “Así pues, el concepto de *noúmeno* no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A311/B256). El fenómeno, sería aquello que sí podemos conocer, aunque no todo lo que existe, o puede existir, es accesible a nuestra experiencia, como sucede en el caso del *noúmeno*, ya que este existe pero no se puede percibir. De forma casi inconsciente, la razón nos empujará

a creer que podemos alcanzarlo, haciéndonos caer en eso que Kant denominó “ilusión trascendental”. Más allá de lo dado, una cosa es lo que podemos conocer, que está limitado, y otra lo que podemos pensar.

“Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A295/B236).

Para Kant, cuando el entendimiento llama fenómeno a un objeto desde un punto de vista, necesariamente desde fuera de ese punto de vista se hace una representación de un objeto en sí mismo, lo cual implica que en muchos casos incurramos en el error de creer que se puede hacer también un concepto de dicho objeto. No todo lo que exista o pueda existir, es accesible a nuestra experiencia. El sujeto no puede pensar nada si no tiene algo sobre lo que pensar. Puede concebir cosas meramente ideales, abstractas, pero que no son nada si no se les otorga materialización, ya que el pensar es siempre “el acto de referir un objeto a una intuición dada” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A304/B248). Siempre podemos tener una noción de objetos suprasensibles, aunque nunca podamos determinarlos en nuestro conocimiento. Para Schopenhauer, el concepto de *noúmeno* será problemático, pues le faltaría una intuición para ese pensar, dejando al objeto de tal pensar simplemente como “una posibilidad totalmente indeterminada” (Schopenhauer, 2019, 788).

3.1.3. Sobre lo incondicionado para todo lo condicionado

Siguiendo con la *Crítica*, Schopenhauer reparará también en la “Dialéctica trascendental”, en la que Kant escribe sobre la necesidad de la razón de buscar lo incondicionado para todo lo condicionado. Es decir, se plantea si la razón busca la totalidad de la serie de los condicionados. Frente a esa tesis, Schopenhauer contrapone el principio de razón suficiente (que había sido el objeto de su primer trabajo: *Sobre el*

cuádruple principio de razón suficiente). “Para cada condicionado la totalidad sus condiciones ha de estar contenida en su razón *más próxima*... que es su razón suficiente” (Schopenhauer, 2019, 787). El principio de razón suficiente solo exige la causa próxima de algo condicionado. Cuando esa causa próxima se considere como condicionada, se busca una nueva condición (próxima) para ella y no la serie total de las condiciones. Esa crítica a lo incondicionado le sirve para cuestionar las filosofías postkantianas -Fichte, por ejemplo- y su idea de absoluto. Si existe algún absoluto no es otro que la materia —“si los señores quieren absolutamente tener un absoluto, les proporcionaré uno que satisface todas las exigencias de tal absoluto mucho mejor que sus nebulosas configuraciones: la materia”— (Schopenhauer, 2019, 799).

Asimismo, Schopenhauer también se detiene con interés en el capítulo de las antinomias de la “Dialéctica trascendental”. Donde plantea que solo las antítesis tienen razones objetivas, mientras que las tesis son puros sofismas. Le dedica especial atención a la tercera antinomia. Señala que de ahí arranca su pensamiento y lo que este tiene de continuidad con Kant. Par él, sin embargo, ni libertad ni voluntad pueden ser fruto de un razonamiento, sino que es algo que puede demostrarse por la experiencia interna que cada uno tiene de su propio cuerpo. Para Schopenhauer la libertad crece dentro de la voluntad, nunca al revés. Esta no existe en la empiria o en la objetivación (situada en el espacio, el tiempo y la causalidad) sino en la trascendencia. Las críticas que Kant elabora al ideal trascendental (a la idea de Dios) son para Schopenhauer uno de los mayores méritos de su filosofía, que elimina la teología y a Dios como el sentido del mundo, pues era un convencido ateo. Mediante la demostración kantiana de que este mundo es absolutamente fenoménico, abrió -sin pretenderlo- una vía para mostrar una explicación de la existencia fuera del orden del mundo. Si Schopenhauer le da algún valor a la religión, es que permite trascender lo puramente fenoménico a espíritus poco dados al pensamiento.⁶ Pero Schopenhauer pone en cuestión el carácter regulativo de las ideas (ni la idea de Dios, ni de un fin final). En vez de potenciar el avance del conocimiento, son tan solo un obstáculo que impide el avance de toda investigación, pues solo las verdades descubiertas a través del trabajo empírico nos permiten seguir el camino de la ciencia.

⁶ Cfr. *Schopenhauer como filósofo de la religión*, Logos, UCM, 120 y ss.

3.2. Crítica de la razón práctica

La crítica a la ética kantiana, que también expone en *Sobre el fundamento de la moral, y los dos problemas fundamentales de la ética*, se basa en cuestionar el racionalismo ético kantiano y su idea de deber moral. Para él, fundamentar la ética en la razón implica identificar el obrar racional con el obrar virtuoso y convertir la maldad en irracionalidad. Piensa, a diferencia de Kant, que la bondad moral se basa en ocasiones en la irracionalidad, cuyo carácter “no es susceptible de perpetrar grandes crímenes, porque le resulta imposible la planificación, el disimulo, el autodominio que se necesita para ello” (Schopenhauer, 2019, 847), mientras que la maldad lo puede hacer desde la racionalidad. Pero el núcleo de su crítica a la ética kantiana se encuentra en el concepto de deber.

3.2.1. El deber indebido

Para Schopenhauer, ni el deber del que se reflexiona en la *Crítica de la razón práctica* es tan incondicionado, ni el obrar moral es tan desinteresado. El deber expresado en el imperativo categórico exige universalizar la máxima de nuestras acciones. Pero esa regla universal, afirma, se basa en el egoísmo, pues en el fondo nos plantea que uno no debe querer hacer lo que no quiere padecer: “este principio de la ética que, bien mirado, no es más que una expresión indirecta y disimulada del antiguo y sencillo principio no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a tí” (Schopenhauer, 2019, 857). Para Schopenhauer, dentro de este concepto de deber se encuentra siempre implícitamente, como condición necesaria, la amenaza del castigo y la recompensa, además de una -camuflada- promesa de felicidad.

“El debe, tan incondicionado en principio, postula luego una condición, para librarse de la contradicción interna con que no puede vivir. En el supremo bien la felicidad no debe ser el motivo de la virtud, pero ahí está, como un artículo secreto cuya presencia convierte todo lo demás en un mero pseudocontrato: no es propiamente la recompensa de la verdad, pero sí un donativo voluntario hacia el que la virtud tiende furtivamente la mano tras haber aguantado el trabajo” (Schopenhauer, 2019, 854).

Las inclinaciones, también serán otro motivo de crítica hacia la ética kantiana, donde Schopenhauer argumentará que esta idea según la cual una acción, para ser verdaderamente buena, tiene que “llevarse a cabo única y exclusivamente por el respeto a la ley reconocida y al concepto de deber, conforme a una máxima de la razón conocida en abstracto, más nunca por inclinación ni por benevolencia sentida hacia los demás” (Schopenhauer, 2019, 858), no es más que una oposición al auténtico espíritu de la virtud, para el cual una acción hecha sin gusto, sin sentimiento, es una acción muerta, que no tiene mérito. Para Schopenhauer, la ética trata siempre del conocimiento verdadero, esto es, aquel que va más allá del *principium individuationis*. Este principio oculta la verdad y en él se encuentra el mal. Por el contrario, en la ética, que implica la autonegación de la voluntad, se encuentra toda virtud.

3.3. Crítica del juicio

3.3.1. Sobre el juicio de lo bello

Schopenhauer no se conforma únicamente con el análisis crítico de la obra magna kantiana, o de su ética, sino que también se contrapone a la *Crítica del juicio* o a su pensamiento jurídico. Respecto a la *Crítica del Juicio* se extiende en elogios en las reflexiones kantianas sobre el arte y lo bello —“es asombroso cómo con todo esto Kant puede granjearse un mérito tan grande y permanente por la consideración filosófica del arte y de lo bello”— (Schopenhauer, 2019, 863) pues con Kant, por primera vez, se mueven desde una perspectiva objetiva a otra subjetiva. También muestra su admiración por su análisis del concepto de lo sublime. Lo que le reprocha es que explique lo intuitivo en el arte a partir de lo abstracto y que parta del juicio de lo bello en vez de lo *bello en sí mismo*. “Kant parte siempre solo de enunciados ajenos, del juicio sobre lo bello no de lo bello mismo. Es como si solo conociera siempre de oídas, no inmediatamente” (Schopenhauer, 2019, 865). Para Schopenhauer, al igual que sucede con la ética, el arte no es enseñable, sino que es un regalo de la intuición. Como sostenía un schopenhauariano como Thomas Mann: “jamás una estética abstracta ha hecho a un solo artista” (Mann, 2014, 58). Schopenhauer valora positivamente los juicios teleológicos y reflexionantes, piensa que su idea de teleología debería haberse

ampliado más allá del mundo orgánico a todos los fenómenos de la naturaleza. Schopenhauer no incide demasiado en la doctrina kantiana del derecho. En Kant, sostiene, hay una pretensión de separar el derecho de lo físico y de lo ética. Para Schopenhauer, el Estado no es más que una suma de intereses.

“El Estado, el medio merced al cual el egoísmo previsor de razón intenta evitar sus propias funestas consecuencias que se vuelven contra él mismo, cada cual fomenta el bien de todos porque ve comprendido ahí su propio provecho. Si el Estado alcanzase plenamente su fin y supiera servirse paulatinamente del resto de la naturaleza mediante todas las fuerzas humanas asociadas a él, entonces en cierta medida podría finalmente eliminar todo tipo de males e instaurar así algo muy parecido al país de Jauja” (Schopenhauer, 2019, 608-609).

A diferencia de Kant, el idea político y jurídico de Schopenhauer es, precisamente, la desaparición del Estado. Para él, si la humanidad fuese más solidaria y compasiva, no sería necesario que hubiese Estado. Schopenhauer, sin embargo, no se detiene en exceso en esta obra, ya que, para él, “ha de morir de muerte natural por su propia debilidad, como si fuera el fruto de un simple mortal y no la obra de este gran hombre” (Schopenhauer, 2019, 861).

4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

4.1. La “cosa en sí”

La cosa en sí “dentro de la filosofía kantiana... la hace aparecer como una piedra de escándalo y como el flanco débil de su filosofía” (Schopenhauer, 2019, 350). Al formular el principio fundamental de su filosofía, Schopenhauer no solo criticará la idea de la cosa en sí, sino que irá más allá, pues no solo no la considera incognoscible, sino que le dará nombre y afirmará saber qué era. La define como la voluntad de vivir. “¿Qué es, pues, la cosa en sí? La Voluntad, responde Schopenhauer con aires de evidente triunfo; y esta respuesta es el gran descubrimiento de mi vida” (Oxenford, 2009, 43). Esta es independiente de todo conocimiento, un impulso irracional, primario, sin motivación aparente, que no dependerá de los juicios de valor de la vida sino que, al contrario, estos dependerán de ella. “La pluralidad de tales individuos solo resulta representable merced al espacio y al tiempo, así como su nacimiento y desaparición solo resulta representable gracias a la causalidad” (Schopenhauer, 2019, 349) al ser la forma más universal de la representación. “El mundo es mi representación, y esa idea tiene dos mitades esenciales, una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo... Y la otra mitad es el sujeto, que no se halla en el espacio y ni en el tiempo... Estas dos mitades son inseparables... y allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (Schopenhauer, 2019, 116). Para Schopenhauer, todo lo que existe parte de la misma y única voluntad de vivir. La voluntad, que se objetiva en todos los seres, alcanza su más alta objetivación en el ser humano. La voluntad solamente se mantiene como única en el ámbito *nouménico*, ya que cuando la aplicamos al ámbito fenoménico se produce lo que Schopenhauer denomina como una “mundificación de la voluntad”. Esto es, una disgregación de la voluntad en la multiplicidad. En consecuencia, la voluntad se olvida de su forma originaria y entra infinitamente en conflicto consigo misma, a saber, se enfrentan continuamente las distintas multiplicidades, que en realidad no son otra cosa que ella misma. De ahí que cuando asumimos la diferencia entre el yo y el tú, no sea otra cosa, para él, que estar envuelto en el “Velo de Maya” o preso en el “*principium individuationis*”.

En estas circunstancias, el individuo deja de ver un todo y pasa a ver manifestaciones fenoménicas separadas. Cuando pensamos en la felicidad, en el placer, en la alegría... Sentimientos como la tristeza o el dolor siempre son entendidos como contrapuestos. Esto nos ofrece una excusa para acallar nuestra conciencia, la cual, inocente e ingenuamente, piensa que el sufrimiento y el dolor ajenos no son parte de nosotros cuando, en realidad, estos sentimientos, aparentemente separados y dispares, parten de la misma esencia. Esto es, la voluntad de vivir. Somos mundo y el mundo es siempre para nosotros. Para él, hablar de un yo y un tú es erróneo, en tanto que lo único que existe es un “uno”, una totalidad de la que formamos parte. Solo rompiendo la jaula del *principium individuationis*, y desgarrando el Velo de Maya, el egoísmo natural, es posible adquirir la conciencia de que no existe diferencia entre uno mismo y el otro, y alcanzar la “consciencia de lo mejor”

4.2. El arte como principio para la redención definitiva

Antes de dar cabida a su ética, Schopenhauer desarrollará, como paso previo y necesario, su estética. La belleza es definida por Kant, en su *Crítica del juicio*, como la “única satisfacción desinteresada y libre, pues no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón” (Kant, *Crítica del juicio*, 135). Para Schopenhauer, este “sin interés” se podía traducir como “exento de voluntad”, con razón. El agrado estético, libre de voluntad, es el equivalente a una mirada transparente a través de los fenómenos, hacia las ideas, es una intuición pura. Un estadio que ya no considera el dónde, el cuándo, el por qué, ni el para qué de las cosas. Un estado en el que el sujeto se convierte en avolitivo. Ahí, el individuo cognoscente “se eleva a puro sujeto del conocer” (Schopenhauer, 2019, 364). Dicho agrado es posible gracias a la recuperación, hecha por Schopenhauer, de las Ideas de Platón, salvadas al presuponer una graduación, o jerarquía, de las objetivaciones de la voluntad. Estas ideas, mediante el agrado estético, se transparentan a través de los fenómenos, permitiendo una mirada abierta hacia ellas, esto es, una intuición pura. De ahí que, para Schopenhauer, el arte, al igual que la ética, no sea algo enseñable, en tanto que lo que interviene no es ni el intelecto ni el entendimiento, sino la intuición, la cual no es posible aprender, sino que es una suerte de “regalo”. El arte, pensaba Schopenhauer, a pesar de permitirnos el reposo en el

objeto de admiración, no era la redención definitiva. Este estado estético era solo la antesala de lo que acabaría culminando en un estado más perfecto en el que la voluntad no fuese mitigada solo de manera temporal. Al artista le fascina “la contemplación del espectáculo de la objetivación de la voluntad, ante el cual se detiene... En ese conocimiento puro, verdadero y profundo de la esencia del mundo se vuelve para el artista un fin en sí” (Schopenhauer, 2019, 490).

Solo en el hombre, como objetivación más alta y desarrollada de la voluntad, se puede dar la mirada de la “objetividad genial”, esto es, la mirada del arte (y no es de extrañar que le dedique algunos párrafos a la Teoría del genio). Desde esta perspectiva, las cosas dejan de ser fenómenos para convertirse en mera representación, sin un motivo, en tanto que estamos exentos de las garras de la voluntad y sus deseos. Este estadio de independencia de la voluntad, que nos permite el arte, es el que Schopenhauer define como “felicidad momentánea”. Sin embargo, esta nunca es entendida en un sentido positivo, sino en sentido negativo. Es decir, como algo que solo es capaz de acallar las exigencias y deseos de nuestra voluntad de forma pasajera, temporal. De ahí que Schopenhauer considere el arte no como la redención definitiva, respecto a la Voluntad, pero sí como el camino a seguir para poder aspirar a ella. Con la intención de culminar los planteamientos hechos en su estética, desarrollará su ética.

4.3. La libertad como principio metafísico

En su cuestionamiento a la *Crítica de la razón práctica*, Schopenhauer definirá lo que considera como el “auténtico origen del concepto de libertad”, en contraposición con los dos planteamientos que ofrece Kant, a saber, como “conclusión a partir de la idea especulativa de una causa incondicionada” (Schopenhauer, 2019, 827) o bien como presupuesto por el imperativo categórico. Para Schopenhauer, la libertad nace inmediatamente de la conciencia, donde cada cual tiene noción de sí mismo en cuanto voluntad. En cuanto “cosa en sí”, no tiene por forma al principio de *razón* y, por tanto, no depende de nada, ya que todo depende tan solo de la voluntad. Esta debe entenderse en cuanto creadora del mundo, nunca al revés. La voluntad está en el ser, no el obrar. Schopenhauer, por supuesto, no cree en una perfecta libertad al estilo kantiano. Esto es,

no niega que en el obrar se den una necesidad y unas determinaciones inevitables, pero se guarda las espaldas al considerar que el ser es libre de manera originaria y metafísica. Lo cual le permite justificar el por qué cada persona, a pesar de que haya ciertas determinaciones que le instaran a actuar de mala manera, siempre es libre y, por tanto, sus acciones pueden ser castigadas. La libertad se encuentra en nuestro pensar, en el mundo *nouménico*, ya que en cuanto se convierte en fenómeno desaparece. Nuestras acciones individuales siempre están determinadas, lo que en último término es libre es la voluntad. Es decir, el hombre que ha cometido un crimen actuó así necesariamente (bajo el influjo de las determinaciones), pero podría haber actuado de otra manera. A partir de este planteamiento, Schopenhauer dará paso a las que considera como las verdaderas virtudes de la ética: la bondad y la compasión.

4.4. La bondad como contraposición al deber

Quien realiza una acción -dirá Kant- nunca sigue un principio único, sino varios. Esto es posible, porque unos se subordinan a otros, siendo el mayor de estos principios el que denominó “máxima”, la cual, al ser el principio más elevado, rebasa lo empírico y, por tanto, es puramente formal. Es decir, no posee una materia concreta. A pesar de que pueden haber múltiples máximas, solo puede haber dos “máximas supremas” consistentes en cómo se subordinan los motivos impulsores (inclinaciones y ley moral) en esa máxima. Esto es, que la ley moral se subordine a la inclinación o a la inversa. Para Kant no podemos conocer si una acción es moralmente buena, pero si cabe conocer si una acción es moralmente mala, ya que nadie puede hacer por sentido del deber lo que considera contrario al deber. Una acción realizada conscientemente de forma contraria a lo que la ley moral ordena debe ser entendida como una acción moralmente mala, ya que no cabe pensar que esta proceda de una máxima buena. Es decir, de una máxima en la que las inclinaciones se subordinen a la ley moral y no a la inversa (Kant, 2022). En Schopenhauer, el deber kantiano se corresponde con lo que denominó “acción del ser humano justo”, a saber, aquel que es consciente del *principium individuationis* y, por tanto, mediante su conducta es capaz de reconocer su propia voluntad en los fenómenos ajenos, y no trata de profundizar en el dolor de los demás, en tanto que establece una relación de mutuo interés. A diferencia de Kant, Schopenhauer -que

introduce los sentimientos en el ámbito de la moral- no se quedará estancado en este estadio, sino que irá un paso más allá, introduciendo en su ética al que denominó como “ser humano bueno”, que estará por encima del ser humano justo, pero no llegará -aún- a ese *culmen*, aunque si que será capaz de alcanzar la bondad en tanto que verdadera.

“El buen hombre, como hemos visto ya, es aquel cuyo corazón late con simpatía hacia todas las criaturas en derredor, prácticamente si no teóricamente reconociéndolas como manifiesta o es de la misma gran Voluntad como lo es él mismo. Ama a todo ser vivo, de su vecino hasta la tórtola, y, en la medida en que las leyes de la naturaleza inanimada aún son manifestaciones de la única Voluntad puede imitar consistentemente el ejemplo de aquel hombre de la anécdota que miró con atención la manera en que se sobrecargaba un caballo de tiro con una sola pata como un ejemplo de crueldad hacia los animales. Pero no se imagine el lector que el ideal de Schopenhauer está ya alcanzado. Por encima del malvado, del justo, del bueno y de toda la caterva existente entre el vicio y la virtud, aparece un personaje más augusto todavía...” (Oxenford, 2009, 53).

Para Schopenhauer la bondad en tanto que virtud, alcanzará su grado máximo en la figura del asceta. Este, atravesando el *principium individuationis*, es capaz de intuir la “cosa en sí”, y mediante la autonegación que se manifiesta en su persona, consigue doblegar la voluntad de vivir de forma permanente. Esto es, no hace nada de aquello que le gustaría hacer, sino que hace todo aquello que no le gustaría hacer. El asceta, sin embargo, como figura idílica y utópica que es, plantea una paradoja que, para él -a su pesar- es irreconciliable con el mundo tal y como lo conocemos. Como se expuso al comienzo de este trabajo, para Schopenhauer, dejarse llevar por las pasiones implica dejarse llevar por la voluntad y, por tanto, someterse a su esclavitud. El foco principal de la voluntad, en tanto que su objetivación corporal, lo encontramos en el sexo, en contraposición con el espíritu, que no sería otra cosa que la expresión de la voluntad sin ataduras, sin restricciones, la cual es perversa, egoísta, cruel... Y por tanto, debe ser negada, rechazada. Si toda la humanidad consiguiera alcanzar este grado máximo de bondad, personificado en la figura del asceta, esto implicaría que toda la humanidad rechazaría y autonegaría voluntariamente la voluntad y, fundamentalmente, el sexo. Esto desembocaría en la no reproducción y, por tanto, en la extinción del ser humano, y en el desvanecimiento del mundo en la nada. Ya que sin sujeto, no hay objeto. Sin

embargo, Schopenhauer era perfectamente consciente de que ni la virtud escapa a la calumnia. De ahí su frustración y devoción para con el ser humano (que al mismo tiempo es víctima y verdugo). Y su resignación a que el camino del ascetismo esté reservado únicamente para unos cuantos abnegados que, a m entender, constituyen una mera idea “regulativa”. Es decir, para aquellos que empiezan a vivir de forma verdadera, sabiendo que ya no es posible empezar, que saben que es inútil intentarlo, pero lo siguen haciendo.

5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

5.1. Lo no idéntico en Adorno

El concepto de la cosa en sí ha sido muy polémico desde su mismo planteamiento. Muchos estudiosos, o críticos de Kant, optaron por deshacerse de él sin una segunda mirada —“esa diferencia, sin embargo, fue eliminada por Fichte, el cual, teniendo escaso respeto por el misterio para el cual se carecía de aproximación y, legado de su predecesor, ha declarado que la cosa en sí no es sino una creación del espíritu”— (Oxenford, 2009, 44), muchos otros, como fue el caso de Schopenhauer o, por ejemplo, Adorno, propusieron un camino menos problemático para la “cosa en sí”. La idea de “no identidad” expuesta por Adorno, tiene un claro paralelo con el concepto kantiano de “cosa en sí”. Pensar la no identidad es el eje sobre el que discurre la *Dialéctica negativa* de Adorno, en la que, asume que hay algo que se niega, o resiste, a ser integrado en los conceptos, pensar el no pensar. Lo no idéntico no se relaciona con lo idéntico en tanto que su contrario, sino que lo hace de una forma dialéctica, entendiendo esta última como la adecuación de lo que hay de falso en la identidad. “La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el reconocimiento de la falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad” (Horkheimer & Adorno, 2022, 39). Los conceptos -dirá Adorno- no deben entenderse como ideas cristalizadas, no son un sistema, algo estático, sino que estos solo pueden tener un carácter heurístico, a través del cual pueda mantenerse abierta esa tensión entre objeto y concepto, es decir, la afirmación de que aquello que existe es más de lo que está encerrado en el concepto.

“En la imparcialidad del lenguaje científico, la impotencia ha perdido por completo la fuerza para expresarse, y solo en lo existente encuentra ese lenguaje su signo neutral. Esa neutralidad es más metafísica que la metafísica” (Horkheimer & Adorno, 2022, 38). Frente al dominio de hierro de la razón identificadora, que subsume lo particular disolviéndolo bajo la forma de conceptos generales, es necesario buscar un lenguaje no identificador, capaz de desvelar el abismo entre el concepto y eso singular que integra. Para desplegar todos sus significados, es necesario enfrentar al lenguaje

contra sí mismo. Dar voz a lo que carece de ella. Para Adorno, la filosofía debe denunciar esta inadecuación entre la realidad y el concepto ya que, si el pensamiento es siempre dominador, nunca podremos acercarnos al contenido de la cosa. En la no identidad el pensar implica siempre el no pensar, la identidad, por el contrario, es mera apariencia. “No hay en el mundo ningún ser en el que la ciencia pueda penetrar, pero aquello en lo que la ciencia puede penetrar no es el ser” (Horkheimer & Adorno, 2022, 41). Solo en lo no idéntico se encuentra la posibilidad de una experiencia diferente, no empobrecida, haciendo posible así la reconciliación entre el sujeto y su otro. La dialéctica libera a la razón de sus propios fantasmas, y nos permite defendernos frente a las pretensiones totalitarias de la subjetividad. La “cosa en sí” kantiana, o lo no idéntico adorniano, son un constante recuerdo de que no todo se agota en la consciencia subjetiva. Esa idea que planteó, es una de las vías abiertas de este trabajo.

5.2. El amor al otro y lo otro en Schopenhauer

Ante el racionalismo, y las limitadas opciones, que nos permite la ética kantiana, Schopenhauer nos ofrece no solo una perspectiva diferente desde la que ver el mundo y actuar en el, sino desde la que interactuar con los demás. Frente a Kant, que nos permitía únicamente elegir entre los extremos, a saber, ser buena persona o mala persona (seguir la ley moral o dejarse llevar por las inclinaciones). Schopenhauer abre un nuevo y amplio abanico de posibilidades, aunque para ello debemos romper con nuestra forma habitual de percibir las cosas. Esto es, afirmando nuestra voluntad de vivir, y negando la de los otros. No hay que fijarse con especial atención en la ética de Kant para notar que, aunque actuemos siempre acorde a la ley moral, esta acción sigue siendo individual. Es decir, cuando ayudo a otra persona, no lo hago por reconocimiento, sino por deber. Siendo este lo único que me impide actuar de otra manera. Schopenhauer, vio claro que no podemos confundir el deber kantiano con nobleza disfrazada, porque no lo es. Un kantiano sufre por sí mismo, no por nadie más.

Para Schopenhauer, sin embargo, esto no es suficiente. Para él, mientras hayan otros seres que sufran, mientras haya miseria y dolor, “no tendrá descanso quien pueda ver” (Horkheimer, 2005, 69). De ahí que la compasión y la empatía jueguen un papel

tan fundamental en su ética. Hasta el punto de que iguala su doctrina con la cristiana, llegando a denominarla como la “auténtica filósofa cristiana”, ya que no encontraba diferencia alguna entre ambas, excepto en un punto: se aleja de toda promesa de salvación implícita en el pensamiento cristiano. “Los resultados morales del cristianismo, hasta el ascetismo más excelso, encuéntrase en mi filosofía fundamentados racionalmente y con arreglo al orden de las cosas, mientras que en el cristianismo están fundados en puras fábulas” (Schopenhauer, 1997, 243). La obra de Schopenhauer no promete nada. No hay paraíso, ni ideales, ni utopía. Tampoco diviniza el mundo en sí, que es un mar de dolor. Como escribió Schiller en *Deseos*, hay que creer lo que el corazón nos diga, ya que no hay recompensas en los Cielos. Tampoco cree en el progreso ni en la mejora de la humanidad a través de la historia. Para Schopenhauer la idea de “salvación”, que podemos entender como lo que denominó “vida heroica”, encuentra su dignidad únicamente en eso que es transitorio, nunca en verdades universales y atemporales. El bien, si se encuentra en algún lado, es en lo transitorio y efímero. Al expresar lo negativo que está detrás del mundo, nos habla de la esperanza que solo cabe a los desesperanzados, la solidaridad y la compasión.

Como escribió Horkheimer: “solidarizarse con lo temporal, y apoyarlo, frente a lo eterno inmisericorde, he ahí lo que para Schopenhauer es la moral” (Horkheimer, 2005, 75). Esta solidaridad, para él, lo es para con las víctimas, los desamparados, por el desapego a las fronteras, a los nacionalismos excluyentes, por no justificar la explotación, por destacar que no hay guerras justas, que entre el yo y el tú no cabe establecer diferencias. “Porque al venir al mundo púsome mi genio esta disyuntiva: o conocer la verdad y no gustar a nadie con ella, o enseñar a los demás lo falso con aplauso y adhesión: no fue difícil elegir” (Schopenhauer, 1997, 247). Schopenhauer imaginó que solo con la “conciencia de lo mejor”, capaz de rasgar el “Velo de Maya” en el que estamos envueltos, podría haber una pequeña esperanza para que el mundo fuese distinto. Esa ética de la compasión, como escribía el poeta León Felipe, necesita que “sienta en mí a cuantos sufren... [que cante] y cantando más allá de mis penas personales, me ensanche.”

5.4. Felicidad y espera en balde

La filosofía de Schopenhauer es, ante todo, una crítica a la falsa justificación de que hay un Dios que pueda salvarnos, así como a la falsa justificación del sufrimiento. Este puede tener causas, pero no sentido. El sufrimiento se relaciona con la tristeza por lo que, su contrario, sería la felicidad. A saber, el no sufrimiento. Esto nos lleva, directamente, a la paradoja —que ya intentaron, sin éxito, resolver autores como Hobbes o Kant— de la eterna persecución de la felicidad (Álvarez, 1998). Schopenhauer, por su parte, fue consciente de que esta búsqueda solo es paradójica, si entendemos la felicidad en sentido positivo. Es decir, como algo contrario -y ajeno- al sufrimiento. Por ello, desarrolló su búsqueda de la felicidad, en sentido negativo. A saber, como aquello que anula o, al menos, disminuye el dolor. La búsqueda de la felicidad en sentido positivo, como fin último, no produce otra cosa que frustración sin sentido.

La voluntad vive de deseos, y estos siempre exigen otros nuevos. Nunca se encuentran satisfechos. Cuando alcanzamos un deseo, inmediatamente surge uno nuevo, y así continuamente. Como Sísifo, nunca logramos alcanzar la cima. Aunque empujemos la piedra cuesta arriba durante toda nuestra vida, debemos recogerla de la base una y otra vez. Ya que la realidad, es que no hay cima. En latín, la palabra “*satis*”, se traduce como “bastante”, dando a entender que quien posea aquello deseado no necesita nada más. Con esta intención, buscamos los seres humanos la felicidad. La falsa promesa de felicidad, no es otra cosa que una justificación de la maldad. Cometer una injusticia, por el placer de hacerlo, no es tan sugerente como cometerla en nombre de algo superior. Llámese Dios, felicidad, o anhelo de poder. Paradójicamente, para Schopenhauer, si viviéramos nuestra vida sin perseguir la felicidad, probablemente seríamos más felices. El concepto de felicidad, en sentido positivo, lleva, en sí mismo, la impronta del dominio.

El objetivo de Schopenhauer, fue encontrar la negatividad que estaba encerrada en su pensamiento. Como escribieron Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la*

Ilustración, hay que enfrentar el lenguaje con aquello que encubre. Los conceptos crean un abismo entre el sujeto y el objeto. Distancian a los sujetos de la naturaleza. La felicidad, por su parte, distancia a los sujetos de la vida. La felicidad no se puede buscar al margen del dolor, sino que, en el dolor, se busca la felicidad. Como escribe en alguna ocasión Dostoievski: “la gente sufre, claro está, pero... En cambio vive, vive realmente y no de manera imaginaria, pues el sufrimiento es la vida.” (Dostoievski, 2011, 1017). Schopenhauer, era consciente de que, incluso en esos momentos de felicidad negativa, cuando conseguimos un reposo temporal de la voluntad (como se da en la contemplación de una obra de arte), la ruptura con la realidad, con el dolor, nunca es absoluta. Como afirmó Adorno, en su *Teoría Estética*, el arte no puede prescindir de aquello que deja fuera. Es decir, si, de un lado, se separa del mundo, de otro, necesita mantenerse en contacto con él. Para él, sin sufrimiento, no habría arte y, por tanto, la felicidad -incluso en sentido negativo- no sería posible. Así como Adorno planteó en *Dialéctica negativa*: “¿Qué sería del arte... si borrarse del recuerdo el sufrimiento acumulado?” (Adorno, 2005, 339). Nosotros podríamos plantear, desde la filosofía de Schopenhauer: ¿qué sería de la felicidad... si borrarse del recuerdo el sufrimiento acumulado? De la misma forma que la luz nace en medio de la oscuridad —*Orietur in tenebris lux tua*, como dijeron los romanos—, la felicidad nace en medio del dolor.

5.3. Schopenhauer como “pesimista”

El rechazo del mundo de las pasiones, de la voluntad de vivir, ha llevado siempre en gran medida -y de forma injusta- a pensar a Schopenhauer y su filosofía en clave pesimista, al confundir este rechazo del mundo (ilusorio) con un rechazo rotundo de los sentimientos y experiencias verdaderas, como el amor, la bondad, el arte... Cuando Schopenhauer rechaza el mundo, no lo hace *per se*, sino en tanto que rechazo al engaño e ilusión que supone vivir envueltos por el Velo de Maya. Esto es, sin un reconocimiento del otro, a saber, dominados y esclavizados por la voluntad de vivir. De ahí, que solo las figuras que son capaces de deshacerse -aunque sea de forma temporal- del yugo de la voluntad de vivir (el artista, el ser humano bueno y el asceta) sean las más elevadas por Schopenhauer. El hecho de que el mundo siempre oscile entre el sufrimiento y el dolor -entre el dolor y el aburrimiento-, incluso cuando hemos

alcanzado el grado más elevado y hemos doblegado a la voluntad induce, casi de forma involuntaria, a pensar a Schopenhauer -necesariamente- como un pesimista, como si para él la esperanza de mejora no fuera posible. Schopenhauer, sin embargo, “era aún, en lo esencial, un optimista” (Horkheimer, 2004, 56).

A pesar de que Schopenhauer no nos da ninguna “solución” para acabar con el sufrimiento, lo que sí que nos ofrece, y aquí reside precisamente la base de su humanismo, es una manera de mitigarlo o hacerlo más soportable. A través del reconocimiento de que estos sentimientos son compartidos por toda la humanidad, en tanto que todos somos parte de una única voluntad. Es decir, todos somos lo mismo, todos somos iguales. Con este planteamiento, no pretendo afirmar -mucho menos como si esto lo afirmara Schopenhauer- que el sufrimiento disminuya en tanto que, como los demás sufren, eso me consuela y, por tanto, yo sufro menos. Sino, más bien, desde la perspectiva de que nuestro dolor y nuestro sufrimiento nunca son algo propio -como se suele pensar erróneamente- o individual, sino que son cuestiones que compartimos con todos los seres vivos. Lo que implica esto es que, cuando miro a otra persona -incluso podría aplicarse a los animales, de los que Schopenhauer era un fiel defensor-, en su reflejo, lo que encuentro es a mí misma. Ninguna persona (al menos en su sano juicio) se hace daño a sí misma, lo que implica que, si yo me reconozco a mí misma en el otro, jamás le haré daño, no por miedo a que me pueda hacer mal a mi, sino porque hacerle sufrir, implica necesariamente hacerme sufrir a mí, puesto que nuestra esencia, nuestra voluntad de vivir, es la misma.

Así pues, si bien el ser humano es el culpable -en gran medida- de la mayor parte del sufrimiento del mundo, también este es, por su contraparte, la esperanza del mundo y de todos los seres, que lo miran como su posible salvador. Vemos entonces, como la cuestión no reside tanto en si hay o no humanismo en la filosofía de Schopenhauer, sino más bien en cómo este ha sido opacado por su famoso “pesimismo”, dejándonos solo con su orgullosa misantropía, la cual ha eclipsado sobremanera el hecho de que Schopenhauer nunca renegó -en ningún momento de su vida- de su respeto a la idea de humanidad, ni a la esperanza. Así pues, si vamos a entender a Schopenhauer como un filósofo “pesimista”, más que humanista, que esto

sea hecho a través de la definición correcta, a saber:

“Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado, es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. Una vez escribí: El grande y necesario sentido del pensar es hacerse superfluo a sí mismo. Pero, ¿en qué consiste el pesimismo, que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro tema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos.” (Horkheimer, 2004, 70).

Uno de los aspectos más destacados de la crítica de Schopenhauer a Kant es la confrontación con su eticismo normativista, contra ese prescriptivismo que deja caer en el olvido los sentimientos o la compasión como motores de la moral. Kant, como dejó escrito, deja fuera del mundo del deber las inclinaciones y las pasiones y admitió que el obrar por deber, y no por inclinación, era el fundamento de la moral. Pero Kant no solamente olvida los contenidos, el *ethos* social o histórico, sino que en él no se hace tan transparente la crítica al mundo burgués como en Schopenhauer. El cual nos proporciona una ética materialista que está tan bien a la base de la de Adorno. Estudiar a Schopenhauer deja como vías abiertas esta relación con la teoría crítica y con una ética materialista que aboga por acabar con el sufrimiento socialmente innecesario, por el respeto a todo lo vivo que puede ser traído a nuestro presente, que rompe fronteras, que se enfrenta a la guerra, que hace suyo el sufrimiento de los otros y que piensa la autoconservación no como dominio, sino como solidaridad.⁷

⁷ Cfr al respecto: Horkheimer, M (2004). “Schopenhauer como optimista”, *Sociedad en transición*. Barcelona. Planeta.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid. Akal.
- Adorno, Th. W. (2021). *Teoría estética*. Madrid. Akal.
- Álvarez Domínguez, I. “Felicidad improbable, Hobbes, Kant, Schopenhauer”, *Laguna revista de Filosofía*, 1998, pp. 129-136
- Dostoievski, F. (2011). *Los hermanos Karamazov*. Madrid. Alianza
- Horkheimer, M & Adorno, Th. W. (2022). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid. Akal.
- Horkheimer, M. (2005). *Sociedad, razón y libertad*. Madrid. Trotta.
- Horkheimer, M. (2004). *Sociedad en transición*. Barcelona. Planeta.
- Kant, I. (2013). *Crítica del juicio*. Barcelona. Austral.
- Kant, I. (2015). *Crítica de la razón pura*. Madrid. Taurus.
- Kant, I. (2018). *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Alianza.
- Kant, I. (2022). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid. Alianza.
- López de Santa María, P. “Schopenhauer y el idealismo kantiano”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 55, 2015
- López Domínguez, V. “Los antecedentes idealistas de la idea de cuerpo en Schopenhauer: La relación entre corporalidad e intersubjetividad” *Revista española de estudios sobre Schopenhauer*. Número 1, 2016.
- Machado, A. (1982). *Juan de Mairena*. Madrid, Castalia.
- Mann, Th. (2004). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Madrid. Alianza.
- Oxenford, J. (2009). *Schopenhauer, o de la iconoclasia de la filosofía alemana*. Madrid. Encuentro.
- Safranski, R. (1998). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid. Alianza.
- Schopenhauer, A. (2019). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid. Alianza.
- Schopenhauer, A. (1997). *Parerga y Paralipomena*. Málaga. Ágora.
- Schopenhaueriana. *Revista española de estudios sobre Schopenhauer*. 2016: <https://societadschopenhauer.com/acerca-de/>

