

NATURALEZA, CARÁCTER Y VIOLENCIA: DERIVAS A PARTIR DE SCHOPENHAUER

*Crescenciano Grave**

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
México, DF
kenxano@hotmail.com

Fecha de recepción: 17.11.2005.

Fecha de aceptación: 10.01.2006

Resumen

El ensayo expone la teoría del carácter de Schopenhauer sustentado en una consideración ontológica de la voluntad. Y, a la vez —desde y contra Schopenhauer— critica la determinación necesaria de los actos humanos encontrando en el concepto de carácter adquirido una apertura por la que se introduce la libertad humana.

Palabras clave: ética, voluntad, necesidad, libertad, carácter inteligible, carácter empírico, carácter adquirido, violencia.

NATURE, CHARACTER AND VIOLENCE: ROADS FROM SCHOPENHAUER

Abstract

The essay exposes Schopenhauer's theory of character based in an ontological consideration of the will. And, at the same time —from and

* **Crescenciano Grave**. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de México en cuya Facultad de Filosofía y Letras es Profesor a Tiempo Completo. Amplió estudios en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España. En el año 2000 recibió la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos en el área de Docencia en Humanidades. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas es autor de los libros siguientes: *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche. La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamín. Verdad y belleza. Ensayo sobre ontología y estética. Nietzsche y Heidegger ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*

against Schopenhauer— criticizes the need determination of human acts, founding in the concept of acquire character a base of human freedom.

Key words : will, need, freedom, intelligible character, empirical character, acquire character, violence.

Esparcidos aquí y allá, destacando no tanto por su magnitud como por su fertilidad, en el bosque del pensamiento de Schopenhauer se encuentran algunos árboles que indican ciertos caminos que la espesura de aquél amenaza con impedir su trazado. La densidad del mundo que, en tanto naturaleza en sí no es más que un impulso ciego y caótico, y, en tanto iluminado por las condiciones subjetivas del conocimiento es una trabazón causal repelente al acaso, se impone con tal fuerza que pareciera no dejar lugar para los matices que muchas veces son los que permiten detectar el potencial comprensivo de una elaboración filosófica del mundo y del hombre. Sin embargo, apuntalando la coherencia interna de su pensamiento único, Schopenhauer delinea ciertos detalles que añaden una sana ambigüedad a las señales que ofrecen los árboles de su pensamiento. Uno de estos, que a nuestro juicio provoca una provechosa confrontación con el autor de *El mundo como voluntad y representación*, es su teoría del carácter.

El libro cuarto de su obra maestra lo dedica Schopenhauer a desarrollar la segunda consideración del mundo como voluntad —la primera ha planteado reflexivamente a la voluntad como la esencia única de todo lo que es—, o sea, a desplegar las implicaciones de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir consciente de sí misma, esto es, a la ética.

La vertiente ética, inseparable de su metafísica de la naturaleza, es también la parte más seria, más pesada del pensamiento de Schopenhauer. Aquí la pregunta central es *¿qué es el hombre?* Y, para nosotros, uno de sus logros más notables radica en que, en su respuesta a esta cuestión, Schopenhauer no piensa a la esencia de la condición humana como hipóstasis de la subjetividad, sino como cuerpo; como objetivación individualizada de la voluntad. Ésta es el devenir inconsciente que lleva a todos los entes a la presencia: todo lo que hay es resultado específico de la voluntad de ser; en este sentido, el hombre, antes que sujeto representante consciente de sí mismo, es una presencia natural de la voluntad.

La esencia única del mundo es el conflicto que se patentiza en la lucha de todos sus fenómenos por mantenerse en su ser, por conservar la vida. Este combate se transparenta con todo su dramatismo —cómicamente en muchos de sus eventos aislados, trágicamente en su unidad—, en la existencia humana.

Lo que somos es un nudo de necesidad y deseo que difícilmente se puede deshacer. Asumir nuestro ser y afirmar la vida es condenarnos al servicio del insaciable deseo y de la tiránica necesidad. Esto lleva a que el conflicto originario —la violencia ontológica— de la voluntad por objetivarse en distintos grados, alcance la consciencia de sí misma en el enfrentamiento del hombre contra el hombre.

La existencia humana es la réplica repetida una y otra vez del impulso originario que se desgarrar a sí mismo a través de sus múltiples fenómenos. Vista así, la vida en general requiere de la violencia como de una fatalidad; violencia que, en el caso de la vida humana y según el solitario de Frankfurt, sólo puede ser suprimida por el ascetismo, por la negación a la que conduce el espanto por conocer lo que verdaderamente somos.

Desde aquí, las perspectivas de la vida estarían fijadas por la Escala del sufrimiento y la violencia y la Caribdis del ascetismo. Frente a esto, lo que nos proponemos presentar aquí es que, si ahondamos en la teoría del carácter de Schopenhauer y su expresión en la afirmación de la vida, podemos encontrar un matiz a la polaridad anterior que nos permita afrontar la presencia de la violencia en la vida pero no sin luchar contra ella. La exposición se divide en tres partes: 1) la voluntad como devenir natural originario; 2) la teoría del carácter; 3) carácter y violencia.

1. La voluntad como devenir natural originario

La esencia única del mundo no está escindida de la naturaleza sino que, por una parte, ésta es idéntica a aquélla y, por otra parte, constituye el conjunto de su aparición múltiple y distinta. «La palabra *Naturaleza*, en general, expresa todo lo que obra, todo lo que se desenvuelve y se crea sin intervención de la inteligencia [...], *ello es idéntico a la voluntad*»¹. La Naturaleza es tanto la esencia inmanente que condiciona y constituye el nacimiento y el crecimiento de todo lo presente, como el conjunto de esa presencia, o sea, la voluntad objetivada. La manifestación de la voluntad en la presencia de los fenómenos es pura actividad ciega, puro impulso que «designa lo que constituye el ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno»².

Por su propia esencia, las distintas objetivaciones de la voluntad entran en pugna. «A través de la naturaleza entera podemos seguir esta lucha, porque en el fondo el mundo no consiste más que en ella [...] y esta lucha no es otra cosa que el esencial desdoblamiento que se opera en el seno de la voluntad misma»³. Este desdoblamiento conflictivo de la voluntad, esta lucha cósmica es menos visible en los esfuerzos que la materia hace por manifestarse; pero ya en el reino animal alcanza una visibilidad extrema sometiendo al vegetal y sacrificando constantemente unos individuos por otros «hasta que, por último, la especie humana, como superior a las demás, considera el mundo como una inmensa fábrica para su uso y, [...] el género humano encarna aquella lucha, aquel desdoblamiento de la voluntad con la más terrible violencia en que el hombre llega a ser el enemigo del hombre: *homo hominis lupus*»⁴.

La prolongación, al interior de la naturaleza, de las victorias en esta lucha propicia la aparición, en las objetivaciones que patentizan más adecuadamente la esencia de la voluntad, de diferencias específicas respecto a las manifestaciones de sus grados inferiores. Entre estas diferencias, destacan la individualidad desarrollada como carácter y la conciencia sobre éste.

Para Schopenhauer, la voluntad origina, desde su devenir impulsivo, libre y omnipotente, al mundo y al hombre y su conducta. El mundo y la acción del hombre son tal y como la voluntad es, pero, en la medida en que la individualidad humana es portadora de conciencia, su acto es voluntad consciente de sí. Puesto que todo lo que existe es objetivación determinada de la voluntad, la misma conducta del hombre es voluntad autónoma. Esta autonomía no proviene de la subjetividad, sino de la identidad corporal con la libertad de la esencia única del mundo.

No es en la estructura subjetiva donde reside el fundamento del hombre; lo que éste es se expresa más adecuadamente en la conducta y no tanto en la razón abstraída. Ésta, según Schopenhauer, no hace sino acompañar el querer sin poder identificarlo con sus propias determinaciones.

[...] el mundo como representación es a manera de un espejo de la voluntad en la cual ésta se ve con pureza y claridad que va creciendo por grados. En el hombre esta conciencia llega a su perfección, pero la naturaleza del hombre no encuentra su expresión más completa, sino en la conducta, y la razón es la que hace al individuo que pueda abarcar de una manera sintética la unidad consciente de su conducta⁵.

La conducta humana es la voluntad puesta en obra que, desde la reflexión sobre sus actos, accede a la conciencia de sí misma como entramado de deseos desplegado en los distintos signos del dolor. El desarrollo de la conciencia en la individualidad aumenta la violencia en la percepción del dolor a cuyo padecimiento nos arroja el devenir de la voluntad. Supuesta como realidad en sí misma, la voluntad no permite la identificación con las formas representativas; tan sólo sus objetivaciones pueden ser conocidas adecuadamente: ella, como cosa en sí, es un envión ciego y avasallante que tan sólo puede ser sugerido simbólicamente por los conceptos filosóficos.

Ahora bien, al objetivar ella misma los órganos que permiten satisfacer las necesidades cognoscitivas, la voluntad accede a la conciencia de su querer y de los objetos de éste. La voluntad, mediante el querer humano consciente, se da cuenta de que ella desea todo lo que es: de que ella no se quiere más que a sí misma en sus infinitas objetivaciones. Esto lleva a Schopenhauer a equiparar voluntad con voluntad de vivir. «Allí donde hay voluntad hay también vida»⁶. Y el querer concreto que, en el hombre, se eleva a conciencia de sí, es su carácter.

Desde el devenir de la naturaleza se presenta el carácter que es tal y como aquélla se contiene espacio-temporalmente en un cuerpo determinado. El *ethos* de cada uno es la concentración de tendencias en un cuerpo cuyo despliegue en los actos se puede aclarar en la conciencia. La existencia humana es un drama que se desenvuelve a partir del conflicto de dos actores de desigual potencia: la voluntad todopoderosa y la débil, pero no impotente, conciencia.

La asunción consciente de este conflicto puede desembocar, por una parte, en la afirmación del deseo de vivir, es decir, el conocimiento de la propia esencia no mengua el querer; se sigue deseando a la vida tal cual es, se apetece a la vida reflexivamente, y, por otra parte, a la negación de la voluntad de vivir: aquí, a través de la paradoja del fenómeno débil imponiéndose a la esencia, el conocimiento aniquila el querer. La percepción de los fenómenos no obra ya como motivo para seguir afirmando la vida: en el conocimiento intuitivo del dolor que atraviesa a todo, se encuentra un «*quietivo*» de la propia voluntad que la lleva a anularse libremente a ella misma. El conocimiento del carácter se convierte en el abismo por el cual se hunde la vida en la nada⁷.

Este conocimiento es lo único que puede aniquilar a la voluntad. La violencia afecta sólo a los fenómenos. Desde aquí, lo que nos interesa exponer y cuestio-

nar es el conocimiento del carácter propio y la implicación para una crítica de la violencia.

2. Teoría del carácter

Frente a la tradición que posiciona la esencia del hombre en la subjetividad autodeterminante, es decir, la que coloca al hombre como un *ser que conoce*; como una conciencia pura que, desde sí misma, se decide moralmente, Schopenhauer responde que el hombre fundamentalmente es un *ser que quiere*. El hombre, en su conducta, no fija lo que quiere a partir del conocimiento, sino que el conocimiento es lo que le permite iluminar su estancia en el mundo fundada en el querer.

La voluntad es lo primero; lo originario, el conocimiento es algo que se añade, siendo un nuevo instrumento al servicio de la manifestación de la voluntad. Por tanto, cada hombre es lo que es por su voluntad, y su carácter es lo fundamental, puesto que la voluntad es la base de su ser. Por el conocimiento que luego adquiere aprende en el curso de la experiencia lo que es él, o en otros términos, llega a conocer su carácter. Por consiguiente, se reconoce en virtud y con arreglo a la naturaleza de su voluntad [...] De aquí que no pueda resolverse a tener este o el otro carácter, ni alterar el que tiene, sino que es lo que es de una vez para siempre y llega a conocerse por grados»⁸.

Lo que somos no es elección nuestra; no nos escindimos totalmente del devenir de la naturaleza llegando a ser entes absolutamente autodeterminantes: el ser, el querer que nos constituye, es la dote con la que la voluntad nos confina al mundo y con la cual le tenemos que hacer frente a los objetos y a los otros seres de la misma forma que la nuestra. La existencia nos es dada como una imposición; y este don es un remolino de deseos que, reteniéndonos fugitivamente en el tiempo, permite que la conciencia lo ilumine, lo cual no hace sino aumentar el horror. Atrapados en el mismo devenir que nos expulsa, estamos, según Schopenhauer, condenados a representar y contemplar el papel que se nos impone en este mundo que, visto desde el lado estético, parece un gabinete de caricaturas; desde el intelectual, un manicomio, y, desde el moral, una posada de granujas⁹.

De aquí deriva Schopenhauer la armonía o coexistencia de la libertad y la necesidad: la actividad de la voluntad, al no estar condicionada por nada, es pensada como absolutamente libre; ella actúa desde sí misma tal y como ella es en su incesante devenir. En cambio, la realidad plural sometida al espacio y el tiempo, los fenómenos individuales en su relación recíproca están determinados por la causalidad: aquí todo es efecto inevitable de causas inexorables y, por lo tanto, no puede ser de otro modo que como es. Esta necesidad impera en toda la naturaleza fenoménica.¹⁰ Schopenhauer, absolutizando lo anterior, considera que, en el caso del fenómeno humano, lo que éste hace no es más que, partiendo de causas conscientes, es decir de motivos, poner en obra el querer de tal modo que, en el acto, el querer mismo es el que termina imponiéndose. Lo que impera en la conducta no es la libertad sino la necesidad. Para describir esto, y echando mano de la terminología kantiana, Schopenhauer nos habla de carácter inteligible y carácter empírico, agregando la noción, un tanto desdeñada por él, pero clave para nosotros, de carácter adquirido.

En tanto objetivación de la voluntad libre, el hombre posee —es—, un carácter, y la manifestación de éste, en actos provocados por motivos, es, considera Schopenhauer, necesaria. «Así como cada cosa de la naturaleza tiene sus cualidades o propiedades que la hacen reaccionar de una manera determinada a cualquier estímulo y que constituyen su carácter, así también el hombre tiene su *carácter*, por virtud del cual los motivos determinan necesariamente sus actos»¹¹. La causalidad física impera en la relación objetiva, y la ley de la motivación —entendiendo por motivo la causalidad consciente— domina estrictamente el ámbito de los actos humanos.

En *Sobre la libertad de la voluntad*¹², Schopenhauer insiste en la libertad del carácter inteligible y la necesidad del carácter empírico. El *ser* del individuo es el carácter inteligible, mismo que, en sí, no es más que una concreción de la voluntad que, al sustentarse en sí misma, es libre. En cambio, el *hacer* del individuo es la manifestación necesaria de su voluntad: el carácter empírico es el fenómeno determinado internamente por el carácter inteligible y, externamente, por los motivos. Y, dado que el individuo no puede hacer más que lo que es, «en aquello que *es* radica la culpa y el mérito»¹³. La pluralidad innata e indestructible de los caracteres parece condenar a la conciencia al papel de mero espectador de lo irremediable.

No obstante, lo que nos proponemos defender aquí —*desde* Schopenhauer pero también *contra* Schopenhauer— es que el carácter adquirido puede, por así decirlo, transformar la necesidad del carácter inteligible en *posibilidad constitutiva* y, por lo tanto, modificar su forma de manifestarse en los actos. «Contra la poderosa voz de la Naturaleza —apunta el mismo Schopenhauer— la reflexión puede poco»¹⁴. Este poco poder no sólo es de resistencia, también es de afirmación transfigurada. Y para esto, requerimos pensar a la conciencia no como contrapuesta al cuerpo sino como constitutiva de él: la conciencia es una fuerza del cuerpo.

El carácter inteligible es la voluntad propia, la objetivación natural, «la voluntad como cosa en sí en cuanto aparece en un cierto grado de objetivación en un determinado individuo»¹⁵. El carácter inteligible es lo que cada uno es en tanto objetivación libre de la voluntad. El carácter empírico es la manifestación en la conducta real del ser natural del hombre. El carácter inteligible es la unidad que, diferente en cada uno, permanece constante por ser producto, no de las circunstancias, sino de la naturaleza misma. Esta unidad, sin embargo, se manifiesta sólo empíricamente, de tal manera que los distintos actos son apariciones múltiples de aquella. El ser del hombre se fundamenta en la voluntad; en el querer que se patentiza en el actuar, y el conocimiento de este ser requiere ineludiblemente de la experiencia del mismo. La vida es el despliegue empírico del querer que a su vez permite, mediante su reflexión, que se alcance un cierto conocimiento de lo que somos. Y este conocimiento, en tanto adquirido, es la conciencia moral. «Pues la conciencia moral es precisamente el conocimiento del propio yo que surge de la propia conducta y se hace cada vez más íntimo»¹⁶.

¿Cuál es la relación entre el carácter y el conocimiento? Los motivos que provocan los actos, es decir, la manifestación del carácter, lo hacen desde el conocimiento. Ahora bien, conocer *a priori* lo que somos no es posible; sólo por la experiencia y *a posteriori* accedemos paulatinamente y, tal vez, nunca definitivamente, a la construcción cognoscitiva de nosotros mismos y de los otros¹⁷. En el ser humano, la resolución de la voluntad nunca es inmediata; el acto implica una mediación conflictiva entre la voluntad y la conciencia desde la cual puede variar la forma de hacer lo que se quiere y puede. Esta variación desde el conocimiento lleva a diversificar la conducta del hombre, lo cual significa que lo que la naturaleza da es constante pero no se manifiesta idénticamente: desasida de la seguridad instintiva, la condición humana es hija de la laboriosidad sobre sí misma.

Mediado conflictivamente por el conocimiento, el carácter inteligible no irrumpe, no se deja ir en la conducta. «De aquí que el mero querer ni aun el poder no basten por sí solos, sino que el hombre necesita *saber* lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo que haga»¹⁸. La influencia del conocimiento sobre los actos lleva a que el carácter vaya mostrando sus rasgos constitutivos de una manera gradual y, esa misma aparición, permite que se vaya alcanzando el conocimiento llevando a la decisión del camino por el cual se pretende llegar a lo que se desea. El conocimiento de los motivos puede llevar a una rectificación de los medios, a buscar por otras vías y en objetos diferentes la consecución de los fines. «El conocimiento, como agente mediador de la motivación, ejerce su influjo, no sobre la voluntad, sino sobre su manifestación, o sea sobre su conducta»¹⁹. No podemos elegir lo que naturalmente somos, pero sí podemos decidir el camino por el cual conducir y formar eso que voluntariamente somos. Y, con esto, para nosotros y a diferencia de lo que sostiene el propio Schopenhauer, se quiebra la estricta necesidad, la recta relación entre motivos y actos trazada por el carácter inteligible. La conciencia, por su misma fragilidad y variación, introduce un factor móvil en la conducta.

La pauta para este señalamiento la encontramos en la noción de *carácter adquirido*, el cual «se forma en el curso de la vida por el comercio con el mundo» porque, dice el propio Schopenhauer, la manifestación de nuestra conducta nos lleva a «*tener necesidad de formar artificialmente [nuestro] carácter a fuerza de experiencia y reflexión*»²⁰. El carácter inteligible es el ser que distingue, en tanto objetivación de la naturaleza, a cada individuo; el carácter empírico es el aparecer de este ser en la conducta; el carácter adquirido es el conocimiento tentativo y experiencial del ser del individuo mediante sus actos. El proceso que va del ser al aparecer y de éste al conocer no transcurre en línea recta; su trayecto es escabroso y permite retrocesos en tanto desde el conocer se puede modificar la forma de aparición del ser. Esta modificación no se da sin conflicto entre la conciencia deliberativa y los impulsos del querer. Así, para nosotros, se trata de radicalizar la lucha originaria llevándola a ser combate ético propiamente dicho, es decir, transformar el desgarramiento de la voluntad a través de sus fenómenos en disposición formativa de la persona desde la voluntad mediada por la conciencia. El carácter inteligible es el talante que a fuerza de experiencia y reflexión, podemos formar variadamente. Desde la naturaleza, lo humano se recrea artificialmente.

Esto introduce la principal diferencia entre un comportamiento meramente animal, como acción reactiva acorde a motivos presentes, y la conducta humana que, mediante el conocimiento, eleva los motivos a razones abstractas que pueden entrar en disputa entre sí. «La verdad —dice Schopenhauer— es que en la conciencia sólo en abstracto y bajo la forma de juicios y razonamientos pueden coexistir varias representaciones y reaccionar unas contra otras [...] hasta que la más poderosa sobrepone a las otras y determina la voluntad»²¹. La deliberación es la tentativa de explorar la forma más adecuada de expresar lo que nunca se revela absolutamente: nuestra dote de voluntad. Por esto, la deliberación hace a la vida del hombre mucho más atormentada, pero también, llegado el caso, mucho más disfrutable que la de los animales ya que nuestros mayores motivos de dolor y placer no se encuentran en la intuición inmediata sino en los pensamientos²². En el esfuerzo del ser humano por guiar su conducta bajo nociones abstractas, se libera de la mera inmediatez entregándose, sin embargo, a una mayor pesadumbre o a una mayor alegría. El poder de la conciencia es aleatorio.

No pasa desapercibido para Schopenhauer, dicho sea de paso, que este poder del pensamiento puede intensificar el dolor moral a tal grado que, el hombre presa de él, puede recurrir a medios violentos para infringirse un dolor físico que lo sustraiga de la idea que ha llegado a serle insoportable.

3. Carácter y violencia

Afirmar la voluntad de vivir es asumir el querer del cuerpo. La diversidad de los actos voluntarios «es la satisfacción de las necesidades inseparables a la existencia del cuerpo [...]»²³ que, en los actos humanos propiamente dichos, se vuelven conscientes. Por decirlo paradójicamente, el querer ciego de la voluntad llega a ver mediante la conciencia. En la afirmación de la propia voluntad de vivir se puede buscar el acorde entre el querer y el conocer para evitar tanto la desesperación como el tedio alcanzando la satisfacción de algunos de sus anhelos. Sin embargo, se puede llegar también a violentar la afirmación de tal modo que ésta ya no se asuma en los límites de la vida individual sino que se niegue la de los demás llegando incluso a suprimirla cuando se la considera un obstáculo para el propio querer.

La aspiración incesante que constituye a todos los individuos —dice Schopenhauer llevando, como señala José Luis Villacañas²⁴, al absurdo los ideales modernos de la burguesía revolucionaria—, propicia a que entre ellos se

establezca un conflicto interminable. La voluntad, iluminada por el conocimiento, se reconoce como individuo lleno de necesidades y de deseos de satisfacerlas.

Siendo el hombre la objetivación de la voluntad de vivir más perfecta, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas partes más que volición y necesidad concretas, y puede decirse que es una concreción de mil necesidades. Y con todo esto se encuentra en el mundo abandonado a sí mismo, incierto de todo menos de su indigencia y de sus necesidades; de aquí que toda su vida la absorban los cuidados que reclama la conservación de su cuerpo»²⁵.

El cuidado consciente de sí mismo es tarea ineludible en toda afirmación de la voluntad de vivir.

Cuando esta afirmación escapa de los límites de sí mismo desbordando los límites del propio cuerpo y afecta a otros, no como excepcional cuidado justo y *com-pasional*, sino negándolos, entonces se patentiza el conflicto entre individuos producto del egoísmo. El egoísmo es el móvil básico en el hombre. Considerado no sólo como querer mantener la existencia, sino querer conservarla, en la medida de lo posible, libre de dolor, de carencia y privación, es decir, como tendencia al bienestar, como querer experimentar los placeres de que se es capaz e, incluso, desarrollar nuevas capacidades para el placer, el egoísmo es una saludable forma de hacer soportable lo que somos. Esta sería la sabiduría de la vida o el arte de hacerla lo más agradable y feliz posible²⁶. El egoísmo al que nos referimos es al que hace presa al individuo que, excitado de ira y odio, intenta aniquilar a todo aquello que se le contrapone²⁷.

La génesis del egoísmo radica tanto en la voluntad como en la representación. El devenir por el que todo es, se contiene esencialmente en cada una de sus objetivaciones, lo que permite que cada individuo pueda encontrar en su propio cuerpo el querer originario y, sustrayéndolo para sí, lo niegue en los demás intentando pasar por encima de todo aquello que se le oponga. Además, cada individuo es portador de las condiciones cognitivas por las cuales la realidad entera, salvo el propio cuerpo, aparece como si existiera sólo por y para la subjetividad.

Por estas dos determinaciones necesarias se explica –dice Schopenhauer– que el individuo, perdido en la inmensidad del

mundo y empequeñecido hasta la nada, se considere, no obstante, como centro del universo y no se preocupe más que de su conservación y de su bienestar, y que desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, siendo capaz de destruir el mundo entero, sólo por prolongar un instante su propia persona, que es como una gota de agua en el mar»²⁸.

El egoísmo nos revela de una manera trágica el conflicto de la voluntad con ella misma: la presencia de la voluntad en todas sus objetivaciones conscientes lleva a éstas a querer todo lo que, para cada una de ellas, sólo es objeto. El egoísmo alcanza su más alto grado en la vida humana «y el conflicto de los individuos que de aquí nace reviste los más terribles caracteres»²⁹.

La relación social que los individuos necesariamente establecen entre sí da lugar a que el egoísmo traspase los límites de la mera afirmación convirtiéndose en negación de la voluntad del otro³⁰. Esta negación acontece brutalmente lesionando o destruyendo el cuerpo del otro, o, si se puede hablar así, de manera más sutil, poniendo las fuerzas del cuerpo ajeno al servicio propio.

Este hombre despoja así a la voluntad objetivada en un individuo de las fuerzas por las cuales se manifestaba, para aumentar en la misma medida las suyas propias; por consiguiente, al exteriorizar su voluntad traspasa los límites de su cuerpo y la niega en otro. Esta invasión de los límites de la voluntad ajena ha sido conocida en todos los tiempos y su concepto se designa con el nombre de injusticia³¹.

El egoísmo, entre cuyas distintas facetas se destaca, además de la astucia, la violencia, nos lleva a la injusticia. La injusticia violenta es el ensañamiento de la voluntad contra ella misma a través de sus objetivaciones conscientes: aquí, el dolor y el sufrimiento someten y oprimen a individuos concretos. El que la padece ve detenida su afirmación vital desde la irrupción más poderosa del otro, lo que lo lleva ya al dolor físico, ya al sufrimiento espiritual, ya a ambos. El que la comete no distingue entre afirmar su vida y negar la de los demás mediante la violencia, misma que, en tanto expresión de la injusticia, asume distintos tipos que van desde atentar contra la propiedad hasta el homicidio, pasando por la lesión y la mutilación, ése es el que lleva la vehemencia de su egoísmo a combatir lo que él mismo es³².

Cuando el obrar injustamente se convierte en el modo habitual de conducirse, entonces, dice Schopenhauer, estamos ante la perversidad. En esta disposición de ánimo, la corporalidad ajena se presenta no como el cuerpo de los otros sino como lo otro del propio cuerpo.

En el cometer y padecer injusticia violentamente se transparenta el fenómeno de la lucha de la voluntad de vivir contra sí misma que resulta del conflicto de los múltiples individuos cuyo egoísmo enraíza en el hecho de ser objetivaciones del mismo devenir originario. ¿Quiere esto decir que la expresión violenta del egoísmo es irrevocable? ¿La violencia no es más que una manifestación de la dote de voluntad que naturalmente somos? Para Schopenhauer, la maldad del carácter es innata e indestructible.³³ En cambio, para nosotros, la vida humana, desde su fundamento natural, se define por su poder de subvertir la legalidad. *Dependiendo* del devenir originario, somos abandonados en el mundo de tal manera que toca a cada uno derogar las leyes naturales de la conducta abriendo en ésta la hendidura de la libertad que permita configurar sus señales éticas, y esto sólo es posible en el ámbito de la historia. Y ésta agrega elementos que complican aún más la forma de conducirnos.

La violencia humana es mucho más terrible que la violencia meramente natural. Los motivos de la conducta violenta no se encuentran exclusivamente en los impulsos naturales; ellos también provienen, las más de las veces, de las representaciones abstractas.

Las exigencias violentas del carácter inteligible pueden contenerse conscientemente. La inteligencia ética, que no hay que escindir del cuerpo, puede conversar con el querer de éste, llegando a una afirmación de la vida que se mantenga igualmente distanciada de su identificación con el sufrimiento y de su negación en el ascetismo. «El conocimiento –afirma Schopenhauer– [puede] equilibrar a la voluntad enseñándola a resistir a la tentación de obrar mal [...]»³⁴ Este conocimiento no es tanto abstracto discursivo como un tipo de conocimiento intuitivo que nos dispone a reconocer que en el cuerpo de los demás se encuentra lo mismo que pone en juego el conglomerado de nuestros deseos³⁵.

En la lucha consciente por contener la violencia, afirmando la vida por otros medios, nos mantenemos en la búsqueda del arte de bien vivir. La afirmación de la voluntad de vivir, con su necesidad y su dolor, con sus satisfacciones y alegrías, es la lucha, sustentada tanto en el carácter inteligible como en el ca-

rácter adquirido, en la cual se dilata el esfuerzo del individuo por transformarse en persona. La riqueza de ésta estriba en su poder hacer aparecer el ser resonando tras múltiples máscaras que dicen sí a la vida propia y a la de los demás a través de los acordes de sus actos. La conducta ética, más allá de extravíos prescriptivos, implica denuedo por darle forma personal al nudo de necesidad y deseo con que nos dotó la voluntad. Desde la fatalidad natural de nuestro ser, éticamente abrimos en ella un intersticio de libertad.

A nuestros ojos, un mérito indudable de Schopenhauer es pensar al hombre como un fenómeno peculiar pero proveniente de lo mismo que el resto de las objetivaciones de la *physis*. Este mérito, sin embargo, se convierte en defecto al terminar sacrificando a la historia. Su filosofía es, como dice Walter Benjamín, una metafísica sin historia³⁶. Para Schopenhauer, el transcurrir de la naturaleza y de la vida humana es circular³⁷: los distintos individuos repiten una y otra vez el mismo drama, se ven aquejados por iguales sufrimientos y se ven arrebatados por idénticas pasiones, todo esto en un retorno incesante.

La historia muestra la perpetua contienda de los individuos y los pueblos, no sólo contra la necesidad y el aburrimiento, sino entre ellos, de tal modo, dice Schopenhauer amenazando con tener razón, que «[...] la máxima de la injusticia, el dominio de la violencia [...] es propiamente lo que real y fácticamente domina en el mundo [...]»³⁸

Schopenhauer no alcanza a discernir que, al cambiar históricamente las configuraciones de sentido desde las cuales el hombre se comprende a sí mismo y al mundo que habita, se modifica también la forma de vivir; la manera de afrontar el dolor y el sufrimiento y también el modo de alcanzar goce y satisfacción. La historia aporta nuevos motivos a los actos de los hombres y, por lo tanto, también a la violencia. Por la sucesión y acumulación de abstracciones que, en algunos casos, se esgrimen como justificantes de la violencia, el mundo, como diría el escritor checo Bohumil Hrabal, no es cada vez peor, sino cada vez menos inocente.

Schopenhauer, como heredero que es, en cierto sentido, de la Ilustración, critica los excesos de la representación abstracta, esto es, los presuntos conceptos que, sin sostenerse en la experiencia, pretenden pasar por verdades, aunque no deja de reconocer que algunos de ellos poseen el valor del consuelo. El mundo configurado desde la ilusión simbólica puede sustituir, como forma explicativa

de ciertos asuntos, a la experiencia reflexiva. La «fuerza de la ilusión» y la esperanza que introduce le aportan al hombre consuelo frente a sus necesidades fundamentales: ayuda y protección y ocupación y entretenimiento. Y si bien, en lo que respecta a la primera, puede muchas veces apartar de la solución eficaz de un problema, en lo que se refiere a la segunda se ve compensada con un beneficio difícilmente desdeñable³⁹. Esta satisfacción se pervierte cuando, por decirlo con una estrategia argumentativa de Eugenio Trías, una verdadera representación simbólica se asume y se impone como *la* representación simbólica verdadera pretendiendo imperar en distintos órdenes: religioso, ético, político. E incluso, advierte lúcidamente el propio Schopenhauer, estas abstracciones totalitarias no dejan de aportar justificaciones racionales para la conducta que ellas mismas motivan. El hombre que consiente suprimir su poder en aras del dominio a que se somete puede actuar racionalmente pero no comportarse razonablemente.

Antes bien, uno puede obrar de forma sumamente racional, o sea reflexiva, prudente, consecuente, sistemática y metódicamente, y sin embargo, seguir las máximas más interesadas, injustas y hasta infames [...] Racional y vicioso pueden muy bien unirse e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance⁴⁰.

La hipóstasis de la razón no garantiza la supresión de la violencia. Frente a esto, la apuesta no es por la fatalidad natural sino por continuar insistiendo, deshaciendo la asimilación schopenhaueriana de prudencia a calculabilidad, en reivindicar el carácter inteligente de la primera. La prudencia, como inteligencia ética, no se puede desarraigar del cuerpo; de la sensibilidad. Tampoco de la historia que abre nuevas posibilidades para el hombre de configurar su carácter. ¿Y, quién sabe, tal vez —abrevando en una de las metafísicas más desoladas que se han elaborado y, tal como nos enseñó Nietzsche—, al pensar nuestro carácter más en términos de posibilidad que de necesidad estemos disponiendo nuestra experiencia de la vida para arrebatarle la alegría a la voluntad?

Notas

¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Traducción Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1960, cap. XXI, p. 120. Las últimas cursivas son nuestras.

- ² *Ibíd.* & 23, p. 26.
- ³ *Ibíd.* p. 48.
- ⁴ *Idem.*
- ⁵ *Ibíd.* Vol. III, & 54, pp. 11-12.
- ⁶ *Ibíd.* p. 12.
- ⁷ *Cf. Ibíd.*, & 69, pp. 103-104.
- ⁸ *Ibíd.*, & 55, p. 25.
- ⁹ *Cf.* A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI editores, 1993, p. 225.
- ¹⁰ *Cf. El mundo como voluntad y representación*, & 55, pp. 20-21.
- ¹¹ *Ibíd.*, p. 21.
- ¹² *Sobre la libertad de la voluntad y Sobre el fundamento de la moral integran Los dos problemas fundamentales de la ética.*
- ¹³ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 204.
- ¹⁴ *El mundo como voluntad y representación*, & 54, p. 17.
- ¹⁵ *Ibíd.*, & 55, p. 23.
- ¹⁶ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 205.
- ¹⁷ *Cf. El mundo como voluntad y representación*, & 55, pp. 32-33.
- ¹⁸ *Ibíd.* p. 34.
- ¹⁹ *Ibíd.* p. 28.
- ²⁰ *Ibíd.*, p. 33. Las cursivas son nuestras.
- ²¹ *Ibíd.* p. 29.
- ²² *Cf. Idem.*
- ²³ *Ibíd.*, & 60, p. 50.
- ²⁴ *Cf.* José Luis Villacañas, *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal ediciones, 1997, pp. 19-
- ²⁵ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, & 57, p. 39.
- ²⁶ A desarrollar esto dedica Schopenhauer uno de sus textos más memorables, en donde atenúa su contraposición entre sufrimiento y ascetismo: *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, en *Parerga y paralipomena III*. Edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Antonio Zozaga, Granada, Editorial Ágora, 1997.
- ²⁷ *Cf. Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 221-222.

- ²⁸ *El mundo como voluntad y representación*, & 61, p. 54.
- ²⁹ *Idem*.
- ³⁰ De aquí se origina, dice Schopenhauer siguiendo a Hobbes, la necesidad coactiva del Estado. «El Estado, esa obra maestra del egoísmo sobreentendido, racional y sumado de todos, ha colocado la protección de los derechos de cada uno en las manos de un poder que, infinitamente superior al poder de cada individuo, le fuerza a respetar los derechos de todos los demás.» *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 219.
- ³¹ *El mundo como voluntad y representación* & 61, p. 54.
- ³² Por cierto que, en el caso del atentado a la propiedad, Schopenhauer establece algunas consideraciones que no carecen de interés. La propiedad que no puede ser arrebatada a otro hombre sin cometer injusticia es la que ha obtenido como resultado del empleo de sus propias fuerzas. «Tal despojo priva a la voluntad del cuerpo en que está objetivada para hacerlas servir a otra objetivación de la voluntad en un cuerpo distinto.» (*Ibid.*, & 62, p. 56). Al actuar contra la propiedad que resulta del esfuerzo del propio cuerpo se hurta también a éste: en la propiedad justa, las fuerzas y el trabajo del cuerpo se identifican con el producto. «De aquí se sigue que todo verdadero derecho de propiedad, es decir, todo derecho de propiedad moral, tiene su origen único y exclusivamente en el trabajo» (*Ibid.*, p. 57).
- ³³ «Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tan poco como ella, puede él cambiarlo». *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 274.
- ³⁴ *El mundo como voluntad y representación*, & 66, p. 83.
- ³⁵ *Cf. Ibid.*, p. 80.
- ³⁶ *Cf. Walter Benjamin, El origen del drama barroco alemán*. Traducción de José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990, p. 101.
- ³⁷ «El círculo es el verdadero símbolo de la Naturaleza; el verdadero símbolo siempre y en todas partes ya que representa el retorno y el retorno es la forma más general de la naturaleza. Se encuentra en todos los órdenes, en la lucha de las constelaciones, en el nacimiento y en la muerte de los seres orgánicos. Sólo por medio de esta forma es como se hace viable la posibilidad de una existencia permanente, no obstante la continua fuga del tiempo con cuanto en él se contiene; en otros términos: la posibilidad de la naturaleza.» (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, cap. XL, p. 127)
- ³⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 186-187.
- ³⁹ *Cf. El mundo como voluntad y representación*, & 58, p. 47.
- ⁴⁰ A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 177.