

Una mirada a los abismos metafísicos de Arthur

Schopenhauer

A look into the metaphysical abyss of Arthur

Schopenhauer

Ana Dínel Benayas

Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

El presente artículo ha sido pensado como una somera introducción al pesimismo dentro de la historia del pensamiento y a la filosofía de Arthur Schopenhauer. Para ello, se abordarán, en la primera parte, manifestaciones de visiones pesimistas dentro de la cultura Occidental y una muestra de intentos de categorización del pensamiento pesimista, que muestran las diversas formas y fórmulas que puede llegar a alcanzar. Mientras que, en la segunda parte, abordaremos la filosofía de Arthur Schopenhauer, desde sus planteamientos metafísicos, que abarcan tanto teorías cosmológicas como implicaciones éticas.

Palabras clave: pesimismo, Arthur Schopenhauer, metafísica, Voluntad, suicidio.

ABSTRACT

This article has been thought of as a brief introduction to pessimism within the history of thought and philosophy of Arthur Schopenhauer. To this end, manifestations of pessimistic visions within Western culture will be addressed in the first part as a sample of attempts to categorize pessimistic thinking, which show the various forms and formulas that it can reach. While, in the second part, we will address the philosophy of Arthur Schopenhauer, from his metaphysical approaches, which cover both cosmological theories and ethical implications.

Keywords: pessimism, Arthur Schopenhauer, metaphysic, volition, self-destruction

El pesimismo: destellos de luz en la historia del pensamiento



uando hablamos del pesimismo dentro del pensamiento filosófico, la mirada se vuelve rápida y certeramente a los albores de un siglo XIX que se encuentra coronado por la figura patriarca de Arthur Schopenhauer. Considerado, con pleno derecho, el progenitor indiscutible de la filosofía pesimista, el río principal del que se desprenden los afluentes más radicales de esta: Philipp Mainländer, Julius Bhansen, Carlo Michelstaedter, Emil Cioran... Pero cabe preguntarse y detenerse ante este hecho tan evidente, que parece impedir apreciar cómo el pesimismo ha sido, en realidad, una constante vital dentro del pensamiento y la cultura occidental; aunque no se presentara hasta el siglo XIX como un sistema filosófico determinado y acotado.

Este es el parecer de Erasme Caro —autor de un ensayo publicado en francés en 1878, titulado *Le pessimisme au XIX e siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, que fue traducido parcialmente en 1878 al español por Armando Palacio Valdés. Este ensayo es, básicamente, la única obra traducida a nuestro idioma que profundiza sin temor ni temblor en la filosofía de Schopenhauer y Hartmann— el cual asegura que «ha habido en todo tiempo pesimistas; como que el pesimismo es contemporáneo de la humanidad» (Caro, 1982, p. 8). Pero, para poder rastrear los primeros conatos pesimistas en la historia de la humanidad, debemos desarrollar lo que podríamos considerar un pseudo decálogo del buen pesimista —casi al estilo del *Decálogo del perfecto cuentista* de Horacio Quiroga—, que nos va a ayudar a encontrar los elementos comunes o primarios que aparecen en este tipo de filosofía, y, por ende, a rastrear sus manifestaciones antes del siglo XIX.

Entre los caracteres primarios de este tipo de pensamiento encontraríamos: el mal, la desgracia de la existencia y el deseo de la nada. Cuando hablamos del mal, este debe presentarse como un mal absoluto, radical e invencible; un mal muy lejano a ese mal menor o necesario que establecía Leibniz en su *Teodicea*. El mal debe presentarse en el mundo como un terrible fenómeno incontrolable, que aparece dentro de la naturaleza que nos rodea, pero que a la vez se introduce en la propia humanidad. Es, por lo tanto, un hecho que lo permea, lo mancha y lo condiciona todo: al *kosmos*, a la *physis* y al ser. Por otro lado, generalmente suele verse la existencia como una forma de desgracia debido al sufrimiento continuo que esta nos garantiza; lo que lleva, de manera inevitable, a la preferencia de la nada antes que el ser, a la renuncia lúcida y radical de la existencia.

Las primeras manifestaciones de este sentir pesimista pueden rastrearse en uno de los relatos bíblicos más cruentos sucedidos nunca a un buen cristiano. Hablamos de Job, la

historia de este hombre natural de Hus se narra en los libros *Sapienciales* de las Sagradas Escrituras. Su composición está fechada a comienzos del siglo V a.C., e investigaciones sobre estos textos han dilucidado que en su elaboración participaron varias personas entre las que destacan: un autor principal, que se encargó de dar forma a la idea y de redactar la mayor parte del texto, como de los «agregados posteriores» incluidos por otras personas, práctica muy común en la Antigüedad, puesto que «no existía la preocupación moderna por apropiarse individualmente de una obra y contaba más la obra en sí que el individuo» (Ramos, 2018, p. 8). La historia está inspirada en un cuento edomita que narra los trágicos sucesos acaecidos a un hombre de naturaleza justa, del país de Edom; quien, aun perdiendo todos sus bienes, no dejará de lado nunca el bien y la justicia, por lo que al final será recompensado.

El tema que aparece en la historia bíblica es doble: el sufrimiento que se desprende de la existencia del mal. Hasta aquí, podemos rastrear ya dos de los elementos característicos dentro del pensamiento pesimista: el mal, en este caso producido por Satanás y permitido por Dios, y la desgracia de una existencia sometida a estos males, entre los que encontramos la pérdida de todos los bienes de Job, la muerte de sus hijos e hijas y una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. Por tanto, solo nos quedaría la preferencia de la nada antes que el ser, que aparece bellamente representado en el versículo 3, en el que Job abrirá su boca para maldecir el día de su nacimiento:

Perezca el día en que yo nací,/ Y la noche en que se dijo: Varón es concebido./ Sea aquel día sombrío,/ ¿Por qué no morí yo en la matriz, O expiré al salir del vientre?/ ¿Por qué me recibieron las rodillas? ¿Y a qué los pechos para que mamase?/ Pues ahora estaría yo muerto, y reposaría; Dormiría, y entonces tendría descanso,/ ¿Por qué se da vida al hombre que no sabe por dónde ha de ir, Y a quien Dios ha encerrado?

Así, mientras que el cristianismo responderá al sentido del sufrimiento en la vida del ser humano como un misterio que «supera nuestras capacidades limitadas» (Ramos, 2018, p. 5) y como el medio para alcanzar un «fin trascendente más allá de este mundo» (Ramos, 2018, p. 7) los pensadores pesimistas verán el sufrimiento como una forma absurda e irracional, que debe cesar con la búsqueda del fin de la vida.

Es innegable que encontramos, también, rasgos de profunda melancolía en toda la antigüedad griega y romana (Caro, 1892, p. 9). Pero, de todos los autores de estas dos épocas, entre los que podemos destacar a Simónides de Amorgos, Sófocles o Eurípides, la

figura de Hesíodo resplandece como una de las que más ha reflexionado sobre el mal, el sufrimiento y la condición humana. Concretamente en las obras de la *Teogonía* y los *Trabajos y días*.

En la primera obra, Hesíodo da una explicación cosmológica del nacimiento del universo como una fórmula progresiva que lleva a este del caos hasta un todo ordenado, todo ello sustentado en una perspectiva puramente mitológica basada en el triunfo del bien sobre el mal (Hesíodo, 2021, p. 35). Mientras que, *Trabajos y días*, supone la contrapartida a esta primera visión progresiva, puesto que la evolución, o mejor dicho, involución del ser humano, se produce en esta segunda parte a través de un proceso de degradación, derivado de la existencia del mal en el mundo, que queda explicado a partir de los mitos de Prometeo, Pandora y el mito de las Edades. Un mal que Antonio Hermosa Andújar (2011, p. 24) considera de dos tipos: natural y voluntario. Es decir, uno intrínseco a la naturaleza entendida como *physis* en la que entraría el dolor, el hambre, la enfermedad o la muerte; y otro, correspondiente de manera exclusiva a la naturaleza humana, impuesta por una voluntad corrompida que desea ejercer daño contra el prójimo, esto es, que comente delitos. Por lo tanto, un mal absoluto que lo permea todo y que solo cesará cuando Zeus imponga justicia en el mundo humano, erradicando a una especie que no debió salir nunca de la no-existencia.

Debemos citar también la lamentación griega puesta en boca de Sileno, y que tan bien recoge Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, que dice: «lo mejor para el hombre es no nacer, y si ha nacido, morir joven». Fundamento incuestionable de una visión radicalmente pesimista propuesta desde el mundo grecolatino, puesto que

no solo afirmaron esta sentencia los griegos de la época antigua, como Homero o Teogonis, también la citaron los mejores de la época clásica, como Sófocles, Platón y Aristóteles, y grandes autores de la época helenística y romana, es decir, la vigencia de esta sabiduría popular está documentada con creces a lo largo de toda la Antigüedad greco-romana (Llinares, 2016, p. 216).

Así lo muestra Joan B. Llinares (2016, pp. 211-218) en su artículo titulado «La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche», en el que hace un profundo recorrido bibliográfico en torno a esta máxima griega, entre las que podemos destacar las sentencias de: Teogonis de Mégara, que dice «de todas las cosas la mejor es no haber nacido / ni ver como humano los rayos fugaces del sol, /y, una vez nacido, / cruzar cuanto antes las puertas del Hades, / y yacer bajo una espesa capa de tierra tumbado»; Hesíodo en el *Certamen*, donde expresa: «Hijo de Meles, Homero inspirado por los dioses,

ea, dime ante todo; ¿qué es lo mejor? para los mortales» / Homero : «Primero no nacer es lo mejor para los que habitan sobre la tierra; pero si no obstante se nació traspasar cuanto antes las puertas del Hades»; también en *Historia* I, 31 de Heródoto aparece que «para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivo»; y, por supuesto, en las *Consolationes* de Séneca se nos muestra que «si la mayor fortuna es no nacer, lo más parecido, creo, es ser devuelto con rapidez a la situación primitiva después de gozar de una vida breve».

También, nos vemos obligados a resaltar la figura del que, tal vez, pueda considerarse el verdadero progenitor del pesimismo. Hablamos de Hegesias (Acosta, 1997, el llamado *Peisithanatos*, es decir, el persuasor de la muerte. Hegesias pertenece a una de las tres variantes surgidas dentro del movimiento cirenaico, concretamente a los llamados hegesíacos. Su propuesta filosófica hizo variar el hedonismo cirenaico a un pesimismo hegesiano, puesto que se va a negar cualquier tipo de felicidad por resultar esta inalcanzable para el ser humano; debido a que «la cantidad de dolor que recibimos siempre supera la cantidad de placer y que el azar siempre impide que sucedan las cosas que se esperan» (Sonna, 2018, p. 25). Así, el fin de la vida será vivir sin dolor y sin pena, es decir, la total indiferencia hacia la existencia. Los doxógrafos, cuentan que el rey Ptolomeo, asustado por la radical influencia de Hegesias, que había llevado a algunos de sus discípulos a la muerte, le prohibió hablar en las escuelas. Además, Cicerón le asigna la redacción de una obra, hasta ahora pérdida, titulada *Apokarterôn* que se puede traducir como *El que se deja morir de hambre*. En esta obra, el personaje principal decide proceder al suicidio por inanición, sosteniendo su decisión contra los argumentos de sus amigos que quieren convencerle de que no lo haga.

Dentro de la filosofía política, encontramos el desarrollo de un tipo de pesimismo concreto, que es el pesimismo antropológico; del cual, Thomas Hobbes será su mayor representante. Generalmente, Hobbes no es introducido en los estudios del pesimismo, ni calificado como tal en los manuales y artículos científicos, sino que se prefiere calificársele como un filósofo empirista. Sin embargo, qué puede haber más pesimista que considerar al hombre un lobo para el hombre y el hecho de generar todo un sistema político basado en limitar los actos violentos, inmorales y egoístas de los seres humanos; que, sin la presencia de un Leviatán, no conseguirían sobrevivir en sociedad durante más de un año.

Como vemos, el pesimismo ha estado presente en toda la historia de la filosofía, pero el hecho de que no se estableciera desde el inicio de los tiempos, sino que solo aparezca como destellos de luz durante la historia del pensamiento, ha supuesto que este

haya quedado acallado hasta el siglo XIX, con la irrupción en el escenario filosófico de Arthur Schopenhauer.

Por otro lado, también son diversos los filósofos que han realizado una categorización de los tipos de pesimismo que aparecen de manera constante en la historia de la filosofía. Así, encontramos al propio Nietzsche, que en *La voluntad de poder*, concretamente en el aforismo 82, presenta una escueta lista de tipos, o síntomas, de pesimismo. De los cuáles no sabemos, tal y como dice Joshua Dienstag (2001, pp. 923-937), si fueron redactados como simples listas para distinguir las posibles variedades de pesimismo, o si planeaba escribir sobre ello. Estos son: pesimismo ruso, pesimismo estético, pesimismo romántico y antirromántico, pesimismo de la teoría del conocimiento, pesimismo anarquista, el pesimismo de la cultura y el pesimismo moral, en el que el propio Nietzsche se incluye. Aparece también una diferencia de dos tipos de pesimistas en el ingente ensayo de Thomas Ligotti *La conspiración contra la especie humana*. Ligotti diferencia entre los pesimistas «heroicos» o sedicentes, aquellos que «no se comprometen con su implicación de que la vida es algo que no debería ser» (2015, p. 34), y los pesimistas radicales, aquellos que sí se comprometieron con su idea de que la vida no debería ser, dirigiéndose al suicidio. Por último, podemos citar a Dienstag, que divide a los pesimistas entre: pesimistas culturales, pesimistas metafísicos, pesimistas existenciales y el propio pesimismo dionisiaco de Nietzsche¹.

La metafísica pesimista de Arthur Schopenhauer

Tal y como hemos visto en las categorizaciones, Arthur Schopenhauer es ante todo un pesimista metafísico, puesto que toda su propuesta filosófica se basa en una teoría metafísico-cosmológica. Es decir, uno de los intereses principales de Schopenhauer es aspirar a una comprensión que interprete de manera global y razonada la realidad que nos rodea; continuando, y a la vez rompiendo, la tradición metafísica imperante en la filosofía desde sus inicios, que ha quedado sostenida, tal y como indica Jean Grondin (2021, p. 26), en «tres pilares hermenéuticos que permiten hablar de la metafísica en singular». El primero de estos tres pilares es el pilar ontológico, aquel que plantea que el mundo tiene un orden o sentido que hay que desvelar. Este pilar necesita el apoyo de una teoría teológica que explique quién es el creador responsable del orden que contemplamos en la naturaleza, y que ha llevado a dos posibles salidas —que desembocan en consecuencias contrapuestas—

¹ Esta cartografía de los pesimismo ha sido estudiada ampliamente por Jesús Negro García en «Joshua Foa Dienstag. Pesimismo y compromiso político», publicado en este mismo número.

la obra de una inteligencia superior o la del azar. Platón y Aristóteles, establecerán la idea lógica de un principio de razón suficiente, es decir, no puede existir nada sin una razón detrás. Idea de la que se desprenderán claros argumentos teleológicos, que muestran, o sustentan, ese primer pilar metafísico que indicaba la idea de una finalidad en el mundo. Así este primer principio entendido como *logos*, como razón, habitaría tanto el plano inmanente como el plano trascendente al ser el origen de todas las cosas y estar presente también en todas ellas (Grondin, 2021, p. 37). Y, por último, el ámbito antropológico culminaría el proyecto metafísico de des-velamiento del sentido del mundo. Al introducir la figura de un ser con una capacidad hermenéutica, es decir, con un acceso interpretativo de la realidad derivado de su capacidad lingüística «que le autoriza a decir el sentido del mundo, a comprenderlo y a modificarlo» (Grondin, 2021, pp. 38-39).

La vía de interpretación que Schopenhauer lanza sobre el origen del mundo es contraria a las interpretaciones que llevaban realizándose desde la época de los griegos, y que se habían arrastrado hasta la propia filosofía de Hegel. Es básicamente contraria a la teoría teológica de la existencia de una inteligencia superior expuesta anteriormente. Las interpretaciones metafísicas de los orígenes solían retrotraerse a «un Dios o *Logos* que dota de sentido al mundo y le da una dirección a la que dirigirse» (Bonilla, 2021, p. 57). Sin embargo, para el pesimista Schopenhauer, los orígenes no se retrotraen a un Dios bondadoso que establece un sentido a la existencia, sino a un principio irracional o no-racional, del que no puede desarrollarse ni sentido ni dirección concreta hacia a la que ir, al cual llama la Voluntad. Esto constituye una «verdadera revolución metafísica» (Bonilla, 2021, p. 57) que romperá con el principio de razón suficiente — «[...] solo el fenómeno de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse carente de razón. [...] el principio de razón en todas sus formas es una mera forma del conocimiento, así que su validez solo se extiende a la representación, al fenómeno, la visibilidad de la voluntad, y no a esta misma que se hace visible» (Schopenhauer, 2015, §20) —, con la idea ilustrada de progreso —«la filosofía no pueda aspirar a buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo en su totalidad. Al menos la presente no investiga en modo alguno de qué o para qué existe el mundo, sino simplemente qué es el mundo» (Schopenhauer, 2015, §15)— y con las visiones, sumamente optimistas, del mundo que había planteado Leibniz —«No quiero abstenerme aquí de declarar que el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo

sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad» (Schopenhauer, 2015, §59)—. Los axiomas a los que lleva este planteamiento pesimista que muestra Schopenhauer son: este es el peor de todos los mundos posibles y la vida es una mezcla de sufrimiento e insatisfacción.

Ahora cabe preguntar qué es ese principio irracional que Schopenhauer denomina la Voluntad. Para ello, primero debemos tener en cuenta la deuda que Schopenhauer contrae con la filosofía kantiana, de la cual se considera el heredero o continuador directo, además de uno de sus críticos más duros. Schopenhauer da un paso decisivo dentro de la filosofía de Kant, tal y como él mismo indica, despejando la incógnita de esa X que representaba, dentro del criticismo, la cosa-en-sí. De este modo, divide el mundo en dos categorías diferenciadas, una supone la representación y otra la realidad en sí, coincidiendo con la propia división kantiana de la realidad; es decir, el fenómeno kantiano correspondería con el mundo como representación y el noúmeno con el mundo como Voluntad. Será esta Voluntad, que de manera reiterada Schopenhauer califica como «ciego afán, un sordo y oscuro impulso inconsciente» (Schopenhauer, 2015, §27), lo que desvela la cosa-en-sí. Este ciego afán inconsciente comprende «junto a las voliciones humanas, los apetitos animales y todas las fuerzas o energías inconscientes que animan al conjunto de la naturaleza» (Aramayo, 2018, p. 66), es el sustrato del mundo fenoménico. El problema que encuentra Schopenhauer al denominar a esta fuerza primigenia como Voluntad, es que esta puede confundirse con la definición de voluntad humana que nosotros manejamos, es decir, con la capacidad que tiene el ser humano de decidir libremente. Pero puesto que, la Voluntad va más allá de esta simple capacidad volitiva que tiene el ser, Schopenhauer se verá obligado a diferenciar entre los dos conceptos de voluntad que existen en el idioma griego.

Lo único primario y originario es la *voluntad*, la *Thelema* [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la *Boulesis* [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio]; la confusión de ambas, para las que solo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. *Thelema* es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal; pero *Boulesis* es la voluntad reflexiva, el *consilium* [la deliberación], la voluntad conforme a una determinada elección (Ibíd., p. 67-68).

Lo que sucede en el mundo, es que la Voluntad, entendida en este caso como fuerza cósmica, va a atravesar el mundo de lo fenoménico convirtiéndose en esa voluntad individual que no solo alcanza al ser humano, sino que también aparece en el mundo animal; en palabras de Safranski (2005, p. 78) «una voluntad unitaria del mundo, que luego entra

horrorosamente en el escenario de la vida bajo diversas máscaras, desgarrada en sí y desgajada de sí misma». Esta Voluntad va a dotar a la existencia de un deseo y anhelo sin fin que se retroalimenta, arrastrándonos hacia la total insatisfacción y el sufrimiento que genera dejar de desear lo que antes deseábamos y comenzar a desear lo que todavía no poseemos; «[...] el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda» (Schopenhauer, 2015, §38). Pero, nos dice Schopenhauer, el deseo último de la Voluntad es la preservación y mantenimiento de la especie a la que dota de vida, a través de lo que denomina la «voluntad de vivir». Teoría de suma importancia, que condicionará su negativa ante el suicidio y que lo llevará a negar la existencia del amor, al considerar este una estratagema de la Voluntad para cumplir con su mayor deseo: seguir existiendo.

Una vez establecida toda su teoría metafísico-cosmológica, Schopenhauer derivará sus preocupaciones a planteamientos éticos —transformando su primera metafísica en una metafísica-ética—, que le confrontan con la pregunta de si la Voluntad genera, en su forma objetivada, bondad o maldad. Recordemos que, entre los caracteres primarios del pesimismo, se encuentra un mal absoluto e inevitable que se introduce tanto en la naturaleza como en el ser humano, ante el que los filósofos deben erigir sus propuestas éticas. Al comprobar que el deseo desmedido al que nos arrastra la voluntad de vivir, o en su forma nouménica, la propia Voluntad, genera diversos tipos de males—Schopenhauer distinguirá en alemán los términos *böse* y *übel*. El primero equivaldría al mal físico y se aplicaría a los seres humanos y los animales, mientras que el segundo estaría referido al mal moral aplicándose a los seres inanimados— llegará a la conclusión de que el deseo es el causante del mal y el sufrimiento humano, y como ese deseo surge de la Voluntad, que es la esencia de lo existente, el mal es una parte inherente del mundo. Ante este hecho, Schopenhauer dirigirá todo su esfuerzo filosófico a erradicar el mal en el mundo, y esto solo podrá conseguirse suprimiendo la Voluntad:

Las acciones verdaderamente morales no pueden nacer sino de la convicción de que el mal sea esencialmente inherente al mundo de los fenómenos, y de la resolución firme de reducirlo a un mínimo. El secreto de esto se encuentra en una palabra: abnegación. (Schopenhauer, 2015, §56)

La superación de la Voluntad

La búsqueda de la superación de la Voluntad solo puede hallarse en la abnegación, es decir, en renunciar de manera voluntaria a los deseos que nos arrastran. Esta es la propuesta schopenhaueriana para erradicar el mal en el mundo, una erradicación que supone al mismo tiempo la negación absoluta de la Voluntad. El camino que abre Schopenhauer es un camino doble, que nos dirige tanto a remedios provisionales, que solo sirven para reducir y contener de manera momentánea la fuerza cósmica volitiva; como al gran remedio, aquel que erradicará el mal en el mundo anulando la Voluntad.

En el primero de estos caminos, encontramos la ciencia y el arte. Con ellos el individuo escapa por un breve instante de su conciencia individual y alcanza la paz y serenidad que encontrará de manera futura en la redención última. Pero debemos analizar cuál es la razón por la que la ciencia, y sobre todo el arte, consiguen redimir de manera transitoria el deseo ciego e irracional de la voluntad de vivir. La cuestión está en que el placer estético supone la «supresión momentánea de todo lo que constituye el cansancio de vivir, la supresión del egoísmo, un estado de completo desinterés en la contemplación pura de la idea» (Caro, 1892, p. 99). Cuando contemplamos una obra de arte o escuchamos una bella melodía, el deseo que habita en nuestro interior queda suspendido, olvidado frente al objeto que se contempla. Produciendo un efecto de doble redención que afecta tanto a aquel que contempla el objeto estético, como a la cosa contemplada; puesto que, esta última alcanzaría un estado cercano al de las ideas platónicas que lo llevan más allá de las condiciones fenoménicas: el tiempo, el espacio y la causalidad.

Pero cuando un motivo externo o el ánimo interior nos sacan repentinamente de la interminable corriente del querer; cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, totalmente entregada a ellas en la medida en que son representaciones y no motivos: entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene. (Schopenhauer, 2015, §38)

La liberación del dolor, de la Voluntad, del deseo es pasajera, es una suspensión momentánea y redentora que rápidamente nos abandona, puesto que debemos volver con

los semejantes, adentrarnos de nuevo en el gran teatro de la vida donde la actuación continúa. Además, es un tipo de liberación privilegiada, en el sentido de que no todos pueden detenerse a disfrutar del consuelo redentor que ofrece el arte o la ciencia, pues problemas más acuciantes, como batallar por la existencia, afectan a la mayoría de una población que debe soportar sobre sus hombros el peso del dolor, la miseria y el sufrimiento. La Voluntad conforma en sí misma un mal universal y absoluto contra el que necesitaremos «armas mejor templadas, que estén al alcance de todos los hombres, que hieran al mal profundamente en su raíz y le destruyan» (Caro, 1892, p. 101).

Es en este punto en el que la pregunta por el suicidio aparece como una solución aparente al problema de la Voluntad. Si este es el peor de todos los mundos posibles, si la existencia es puro dolor y nos encontramos encadenados a la rueda de Ixión, ¿por qué no debo optar por la nada antes que por el ser? El suicidio —recordemos que para Camus es el único problema filosófico verdaderamente serio (2021)— sobrevuela de manera constante todas las filosofías, y las vidas, de los pesimistas. Pero, aunque pueda resultar curioso, muchos de los pesimistas no verán en el suicidio la fórmula perfecta para acabar con el dolor de la existencia. Así sucede en la obra de Schopenhauer, el filósofo de Danzing comprende que la forma para acabar con la Voluntad —problema fundamental dentro de su metafísica ético-cosmológica— no consiste en quitarse la vida a uno mismo, pues «el suicidio destruye al individuo y no a la especie, y menos aún destruye a la naturaleza» (Caro, 1892, p. 102). Lo que necesitamos no es acabar con la corporalidad individual que representamos en el mundo —«el suicida niega solamente el individuo, no la especie» (Schopenhauer, 2015, §69)—, se necesita un arma capaz de herir de muerte en el centro de esa Voluntad que no cesa de desear, arrastrándonos a nosotros mismos hacia el mal. El suicidio no tiene ningún tipo de consecuencia filosófica, pues lo que ha sucedido cuando uno de nosotros decide proceder a su propia extinción es lo que Schopenhauer denomina el «giro de la Voluntad» (Schopenhauer, 2020, §161). La Voluntad, que no cesa en su deseo de vivir, de repente troca este en un deseo voluntario de morir que se traduce en un suicidio en el mundo fenoménico. Por tanto, aquel que cree poder acabar con el problema fundamental a través de la existencia sigue siendo un esclavo de los deseos de la Voluntad.

De ella nada se diferencia más que la supresión voluntaria del propio fenómeno individual: el *suicidio*. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. (Schopenhauer, 2015, §69)

Lo que debemos destruir, por tanto, es el deseo de vivir, dejar de engañarnos con las formas de la representación; negando la vida, el deseo, la aparente felicidad y comprendiendo que solo la nada puede garantizar el descanso eterno. Y esto solo puede conseguirse por medio de prácticas ascéticas, este será el único remedio que pueda terminar de manera definitiva con la Voluntad; no necesitamos el suicidio, necesitamos vivir extinguiendo en nosotros el deseo. Y el grado superior de la ascética será, aunque pueda resultar incongruente con el rechazo al suicidio, la muerte por inanición elegida libremente —«esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer» (Schopenhauer, 2015, §69)—, pues al ser nuestra carnalidad una parte visible de la Voluntad, negar nuestro cuerpo supondrá negar la Voluntad.

Bibliografía

- ACOSTA MÉNDEZ, E. (1997) *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada*. Madrid: Círculo de Lectores.
- BONILLA, S. (2021) *El Mundo como vacuidad y Mythos*. HEREM.
- CAMUS, A. (2021) *El mito de Sísifo*. España: Literatura Random House.
- CARO, E. (1892) *El pesimismo en el siglo xix: Leopardi, Schopenhauer y Hartmann*. Madrid: La España Moderna.
- DIENSTAG, J. F. (2001) «Nietzsche's Dionysian Pessimism». *The American Political Science Review* 95(4), pp. 923-937.
- GRONDIN, J. (2021) *La belleza de la metafísica. Ensayo sobre sus pilares hermenéuticos*. España: Herder.
- HERMOSA ANDÚJAR, A. (2011) «El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo». *Revista Co-herencia* Vol. 8, No 14, enero-junio, pp. 13-42.
- HESÍODO. (2021) *Obras y fragmentos*. España: Gredos.
- LIGOTTI, T. (2015) *La conspiración contra la especie humana*. Madrid: Valdemar.
- LLINARES, J. B. (2016) «La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche». *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs, Épure*, pp. 207-242.
- ARAMAYO, R. (2018) *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. España: Alianza.
- RAMOS, N. A. (2018) *Job y el sentido del sufrimiento*. Argentina: Universidad FASTA.
- SAFRANSKI, R. (2005) *El mal o el drama de la libertad*. España: Maxi-Tusquets.
- SCHOPENHAUER, A. (2020) *Parerga y Paralipómena I*. España: Trotta Editorial.
- (2016) *El mundo como voluntad y representación I*, España: Trotta Editorial.
- SONNA, V. (2018) «El hedonismo pesimista de Hegesias». *Symphloké revista filosófica*, abril, pp. 17-28.