

¿Por qué Schopenhauer (no) es antinatalista?

Why Schopenhauer is (not) an antinatalist?

Luis G. Mérida

Barcelona, España

RESUMEN

No es extraño que los antinatalistas consideren a Schopenhauer como uno de sus referentes inmediatos (básicamente, por su visión pesimista de la vida y del mundo), pero el tema ha recibido nula atención por parte de los especialistas en el autor (quizá debido a su aparente carácter secundario). Con el crecimiento de la literatura sobre este asunto, que podríamos calificar de vertiginoso, parece que se hace necesaria una lectura *sistemática, interna*, que examine la adecuación de dicha relación entre la filosofía de la voluntad y el antinatalismo. Eso es lo que trataremos de hacer aquí. Sin embargo, la respuesta será negativa. Atendiendo a aspectos fundamentales del pensamiento de Schopenhauer acerca de la procreación y del nacimiento, difícilmente podremos decir que él sea un antinatalista en el sentido contemporáneo del término, es decir, un *antiprocreacionista*. Lo que sigue, entonces, servirá tanto para comprender realmente su postura como para que los antinatalistas conozcan mejor a sus *aliados*.

Palabras clave: Ética de la procreación; Filosofía de la voluntad; Santidad; Suicidio; Homosexualidad; Pesimismo.

ABSTRACT

It is not surprising that antinatalists regard Schopenhauer as one of their immediate points of reference (mainly, because of his *pessimistic* view of life and the world), but the subject has received little attention among specialists on the author (perhaps because of its apparent secondary character). With the growth of the literature on this topic, which we could describe as vertiginous, it seems that a *systematic, internal* reading is needed in order to assess the adequacy of this relationship between the philosophy of the will and antinatalism. That is what we will try to do here. The answer, however, will be negative. In view of fundamental aspects of Schopenhauer's thinking about procreation and birth, it can hardly be said that he is an antinatalist in the contemporary sense of the term, i.e., an *anti-procreationist*. What follows, then, will serve both to really understand his position and to give antinatalists a better understanding of their *allies*.

Keywords: Procreation Ethics; Philosophy of Will; Sanctity; Suicide; Homosexuality; Pessimism

I. Introducción

La filosofía de Schopenhauer es ciertamente una filosofía repleta de paradojas. Como ya explicase en su momento Clément Rosset (2005), la suya es una filosofía del *absurdo* —si por absurdo entendemos, claro está, una absoluta ausencia de necesidad que solo podría agravar una repetición *mecánica*, esto es, una repetición de lo mismo, de lo idéntico—. Es el maridaje de estos dos aspectos, que provienen del voluntarismo metafísico y del idealismo trascendental respectivamente, el que engendra dichas paradojas. Ellas nacen, entonces, de la tensión entre los dos planos de este sistema filosófico, a saber, el plano del mundo como voluntad y el plano del mundo como representación, que no pueden componerse más que presentándonos una *perspectiva imposible*. No puede haber profundidad de campo que cree una única visión. La alternancia de planos, constante en la obra de Schopenhauer, da cuenta precisamente de aquella imposibilidad *sinóptica* del pensamiento. El hilo que une ambos mundos es el de las razones suficientes, pero si uno sigue ese hilo a contracorriente, solamente encuentra consecuencias que remiten a otras consecuencias. Y aun cuando en esa regresión indefinida se pueda encontrar un primer término de la serie, este nunca será una primera causa, sino un primer efecto, topando así con los límites de lo que es posible decir siguiendo el hilo de la causalidad. No hay representación que capture por entero la voluntad, haciendo de ella *causa sui*. La voluntad siempre se cuele por las mallas de la representación, en la que solo deja *fantasmas*. Schopenhauer lleva el *fenomenalismo* hasta sus últimas consecuencias. La filosofía de nuestro autor no sería consistente desde lo que en Gilbert Simondon (2015) se llama una concepción *monofásica* del ser, es decir, una concepción del ser como idéntico a sí mismo, que es, pese a todo, la concepción que Schopenhauer comparte con toda la tradición. Su filosofía es una filosofía de la paradoja porque ha de mantener posiciones aparentemente contradictorias y sin ningún tipo de resolución. No hay síntesis posible.

Justo por eso se extravía Rosset al separar el irracionalismo del pesimismo, pues lo que pretende Schopenhauer, aunque no emplee estas palabras, es ofrecer en su sistema una perspectiva que sea al mismo tiempo ontológica y axiológica, es decir, una perspectiva en la que metafísica y moral no sean solo perfectamente coherentes, sino una misma cosa, un «pensamiento único», una sola *metafísica*. Si logra conseguirlo, es una cuestión aparte. La paradoja radica aquí en que ambas perspectivas permanecen realmente incomunicadas, con lo que ninguna de las dos tiene como tal un primado sobre la otra. Eso impide ver el pesimismo como un subproducto del irracionalismo. En la estructura *absurda* del mundo

se reflejan signos del mal de la voluntad, sin que esa maldad pueda ser nunca apresada por ellos. La voluntad cae fuera de la estructura y el mundo no es pésimo porque dicha estructura nos sea insoportable, sino porque la voluntad misma es mala. El mundo no es peor de lo que la voluntad quiso. Habría que considerar, además, que acaso haya una asimetría entre optimismo y *realismo*, que se salda por el lado de la «afirmación de la voluntad» desacreditando el realismo como pesimismo. Puede que Schopenhauer no haya hablado en ninguna parte de pesimismo simplemente porque él no se considera pesimista. Dicho de otra manera, que no es el filósofo el que se pone en lo peor. Una religión puede ser optimista o pesimista, pero no la verdadera filosofía. La filosofía, como teoría de la totalidad de la experiencia, no puede ser *parcial*. La medida del pesimismo en una filosofía semejante sería enteramente *subjetiva*. No obstante, por conveniencia de la comunicación, pues sobre el intelecto prevalece la perspectiva de la afirmación de la voluntad, emplearemos el término «pesimismo» para referirnos a la visión schopenhaueriana del mundo y de la vida, un poco como cuando hablamos de la ética o de la estética en Schopenhauer, aunque sea más correcto hablar de *metafísica de las costumbres* o de *metafísica de lo bello*.

Una de las numerosas paradojas del pensamiento schopenhaueriano, relacionada estrechamente con la cuestión del pesimismo, es la posición que mantendría sobre lo que recientemente se ha bautizado como *antinatalismo* (Giraud, 2006). Se puede definir como tal a toda doctrina que asigne un valor negativo al nacimiento, pero bajo este nombre se conoce sobre todo a las doctrinas que llegan a esa conclusión por motivos éticos (el sufrimiento, la *inhabilitación moral*, etc.). Este género de antinatalismo no es más que un corolario del pesimismo. La vida es mala y comienza con el nacimiento, por lo que nacer es malo también. Así pues, para buena parte de la literatura antinatalista, Schopenhauer sería, en efecto, un antinatalista. Sin embargo, en su sentido más *contemporáneo*, el término «antinatalista» se presta a confusión, ya que reúne la consideración desfavorable acerca del nacimiento con un elemento más radical: un rechazo de la procreación que acaba en la *prescripción*. Si hemos de tomar en serio este *antiprocreacionismo*, Schopenhauer jamás podría ser antinatalista¹. A primera vista, por el carácter puramente *descriptivo* de su ética,

¹ De acuerdo con Karim Akerna (2020, p. 126), Kurnig, pseudónimo del desconocido autor de *Neo-Nihilismus* (1903), sería el primer antinatalista en este sentido. Para Akerna, lo que habría antes de Kurnig sería, como tal, *proto-antinatalismo*. Masahiro Morioka (2021, p. 5) reúne bajo este concepto tanto la *negación del nacimiento* como la *negación de la reencarnación* de las religiones hinduistas y budistas. A su vez, Morioka sitúa en la esfera conceptual del antinatalismo, junto a aquellas dos, un antinatalismo de *segundo nivel*: a saber, el antiprocreacionismo. Sin embargo, considerando que procrear y nacer son dos actos claramente diferenciables, a mi juicio, lo correcto sería tomar ambos *-ismos* como conceptos separados cuyas esferas

pero, como veremos, no es esta la única razón ni la más importante. Pues la imposibilidad del deseo que nos enseña el «fatalismo demostrable» no hace imposible la moral. Tampoco la vuelve irrelevante. Y solo en la *redención* se alcanzan sus cotas más altas. Es en dicho fenómeno en el que tendremos que buscar las razones de que Schopenhauer sea antinatalista, sin ser, por ello, antiprocreacionista. La necesidad de la distinción se pone de manifiesto.

2. Schopenhauer, antinatalista

No es difícil encontrar, en los textos de Schopenhauer, pasajes con tesis explícitamente antinatalistas, es decir, negadoras del nacimiento, y no solo del nacimiento, sino también negadoras de la reencarnación, en la medida en que, si bien nuestro autor no admite la *metempsicosis* o una transmigración de conciencias individuales, sí que acoge en su sistema la *palingenesia* (Schopenhauer, 2009, pp. 555-557). Si pensamos su obra como una pieza teatral, podría decirse que lo que conocemos como la sabiduría del Sileno es aquello que el coro *genial* canta y recita. El nacimiento tiene un lugar central en la filosofía de Schopenhauer y va unido a la procreación (y, por la palingenesia, aunque de manera *indirecta*, en una conexión oculta siempre elusiva, también a la muerte). Ambas cosas consisten en un mismo acto visto desde la perspectiva de dos individuos distintos. Este es el único acto en el que la identidad *metafísica* entre la víctima y el verdugo se expresa en una continuidad *material*. El destino del mundo, con sus dos planos, se decide solamente aquí y en la redención. Como sabemos, en la redención, la voluntad se niega; en la *procreación-nacimiento*, se afirma. Ambas son acciones *mágicas*, a saber, acciones en las que la libertad metafísica de la voluntad irrumpe como un milagro en el dominio de la necesidad empírica.

Si el crecimiento es fundamentalmente reproducción, la procreación es reproducción «al cuadrado», nos dirá Schopenhauer (2009a, p. 389). La voluntad se afirma por entero nuevamente, más allá de la autoafirmación del propio cuerpo, y, en consecuencia, se manifiesta una nueva vida, manifestación que es siempre *individuación*, es decir, siempre individual. El individuo es el instrumento sin el cual la idea platónica no podría mantenerse en el fenómeno. La idea vive *a través* del individuo, y a su continuidad en el fenómeno, la

pueden, en algunos casos, solaparse. Aunque se trata ya de una batalla perdida, dada su abundante presencia en la literatura, convendría abandonar el uso indistinto del término “antinatalista”.

llamamos *especie*². En la gran maquinaria de lo viviente, la procreación-nacimiento contrarresta la muerte del individuo. La especie es, dicho rudamente, el árbol genealógico de los individuos. Ellos hacen especie en la procreación, en la *cópula*. Mediante esta, el individuo remedia en el tiempo su inadecuación como objetivación de la voluntad *en el tiempo*. Lo importante de la vida individual está en la especie porque la especie es la expresión temporal de la idea. Si imaginamos ahora la vida de la especie como una onda sinusoidal, su amplitud sería la intensidad de la expresión de la voluntad; sus crestas son las vidas de los individuos; en el pico de esas crestas, se encuentra la procreación como culminación de aquella vida individual, como máxima expresión de la voluntad; la línea de equilibrio representa la continuidad de la idea en la especie y los nodos o puntos de equilibrio representan el nacimiento o la muerte, según supongan el comienzo o el final de una cresta; los períodos de la onda corresponderían a la existencia de los seres individuados, de tal manera que el descenso en un valle sería a su vez la descomposición del cadáver; y el ascenso, la selección del *partenaire* sexual³. La pulsación sería el parpadeo de unos ojos que se abren y cierran en la vigilia y el sueño. Seguimos así la analogía sugerida por Schopenhauer:

A un ojo que viviera mucho más tiempo y abarcase en *una* mirada el género humano en toda su duración, el perpetuo cambio de nacimiento y muerte se le presentaría simplemente como una vibración sostenida, por lo que no se le ocurriría considerarlo un reiterado paso de la nada a la nada; sino que, del mismo modo que a nuestra vista la chispa que gira rápidamente se le aparece como un círculo permanente, el resorte que vibra con rapidez, como un triángulo fijo, y la cuerda que vibra, como un huso, también a aquel la especie se le presentaría como lo existente y permanente, y la muerte y el nacimiento, como vibraciones (Schopenhauer, 2009b, p. 534).

Ahora bien, si la procreación-nacimiento es mala porque la vida es mala, tendremos que preguntar *por qué* es mala la vida. Por lo general, suelen tomarse los *análisis* de la vida que Schopenhauer nos regala aquí y allá como argumentos empíricos (que en términos de David Benatar [2006] recogeríamos como relativos a la *calidad de vida*) a favor de un

² Schopenhauer contemplará de este modo la posibilidad de que una especie se *extinga*, sin que su idea llegue a destruirse. En un caso así, la idea quedaría atrapada en el espacio liminar de una objetivación *materialmente* imposible. Las condiciones para ello han desaparecido para siempre. La idea pasa a ser un módulo al que ya no puede *llamarse*. Un desenlace de horror *ontológico*. Está en el limbo, irredenta por toda la eternidad.

³ El misterio estará, en todo caso, en la palingenesia, en cómo se empalman dichos períodos, o sea, en la conexión oculta entre el acto de procreación-nacimiento y la muerte, que no puede ser otra cosa que un nexa meta-físico.

pesimismo, cuando, en verdad, lo que tenemos ante nosotros es una exégesis de los *signos* de una mala voluntad: se juzga dicha voluntad a partir de su fenómeno, la vida. Que se objetive así, que se *materialice* así, nos dice algo de ese deseo. Los argumentos trascendentales, a saber, el de la negatividad del placer y el de la idealidad del tiempo en relación con la realidad im-pretérita del dolor (en palabras de Julio Cabrera [2014], su carácter *estructural*), son a menudo ignorados, lo que suele llevar a reducir la cuestión acerca de la maldad de la vida a una aritmética, a un cálculo, entre placeres y dolores (o bienes y males, beneficios y daños, etc.). Además, habitualmente tampoco se entiende el sentido del contraargumento *antiteodiceico* del peor de los mundos posibles, de donde provienen muchos malentendidos⁴. Sea como fuere, la maldad de la vida se cifra, fundamentalmente, en la *precariedad* de la vida individual: el individuo enferma, envejece y muere. En contraste radical con el derroche y la sobreabundancia de la vida de la especie, la naturaleza dota al individuo de lo justo y necesario para *pasar el relevo* a su descendencia y su vida es una constante lucha por la supervivencia. *Disonancia, fricción y choque...* El ser individuado es un ser venido a menos. Los individuos son engendrados con la calidad de una producción en cadena, con taras imperdonables y acabados grotescos. Palidecen de forma vergonzosa frente a los arquetipos a partir de los que son producidos. La calidad pésima del individuo intenta paliarse, como aquel que dice, por la ley de los grandes números. Donde no llega un individuo, llegará, entre miles o millones, otro. Ser individuo es el origen de todas nuestras insatisfacciones, frustraciones y sufrimientos. Tanto en el goce momentáneo de lo bello como en la redención final en la santidad, lo que sella la fuente del dolor es la supresión de la individualidad que acompaña al viviente.

La vida es mala desde una perspectiva individual. Pero no, como pretende Rosset, porque el mundo no esté justificado, no porque no sea, en último término, racional. El *pesimismo* no surge sin más de la ausencia de razones para la maquinaria del mundo, sino de la consideración de esa misma maquinaria. Aunque no supiéramos nada acerca de la finalidad de la existencia, si los individuos, como algunos organismos unicelulares, no conociéramos la muerte, si fuéramos simplemente especie, si el dolor fuese pasajero en lugar de estructural, y el placer fuese algo más que una artimaña del tiempo, entonces

⁴ Como es sabido, el mejor de los mundos posibles es, en efecto, el mejor por la combinatoria de los males, cuya expresión sería mínima dentro de lo posible. Lo que viene a decir Schopenhauer es que ese mínimo posible es, en cuanto posible, el máximo real y que, por eso, hablar del mejor de los mundos posibles es lo mismo que hablar del peor de los mundos posibles. El argumento *teodiceico* como solución optimista es ambivalente y no soluciona el problema del mal. Así que no tendría sentido pensar lo pésimo o lo peor como fundamento del pesimismo como filosofía (como parece suponer, por ejemplo, Eugene Thacker [2017]). Se trataría más bien de algo bastante secundario.

tendríamos que ser necesariamente optimistas, pues es la visión del mal y de la muerte la que pone al mundo en cuestión. Si fuera así, aun sin razones últimas que respondan a un «¿para qué?», la vida se entendería por sí misma (Schopenhauer, 2009b, p. 634). Pero lo hemos dicho ya: el mundo presenta los signos de su factura y es, para el individuo, una factura demasiado costosa. *Enfermamos, envejecemos, morimos...* Sobre si la vida vale la pena, habrá dos respuestas distintas, según se afirme o se niegue la voluntad, pero sobre si la vida es una pena, la respuesta, para Schopenhauer, solo puede ser una. Sin embargo, ¿qué crimen hemos podido cometer que merezca esa condena? Haber nacido, como sentencia Calderón. He aquí el *antinatalismo* schopenhaueriano. El nacimiento es malo porque la vida es mala, por supuesto, pero también porque el nacimiento forma parte de una continuidad con la procreación, en la que se da una renovación del contrato con el mundo, antes de que expire la deuda con el mismo. La voluntad contrae dicha deuda con la materia que *ocupa*, reintegro que la muerte se cobra día a día (pasivamente, en la excreción, en la enfermedad, en el envejecimiento) y hasta el último día (de forma adventicia, en la *defunción*). Un individuo *reincide* hoy, es decir, vuelve a endeudarse, para que *otro* individuo pague mañana. Y así, sucesivamente. Ambos son, no obstante, la misma cosa, afirmación de la vida en la individuación.

3. Suicidio, aborto y santidad

Bergson (2009, pp. 23-24) decía que los filósofos que se han preguntado acerca de la significación de la vida –entre los cuales, por supuesto, tendríamos que contar a Schopenhauer– no habían considerado suficientemente que la naturaleza nos informa de su propio sentido con el signo preciso de la alegría, alegría que, distinta del placer, nada tendría que ver con la conservación de la vida, sino con la creación o la invención de algo nuevo. Pero esa lógica *inmanente*, de la que Bergson habla aquí, tiene un semblante muy diferente si, en lugar de colocarnos en la perspectiva de la operación de individuación y de la continuación de la misma como *centro del mundo*, consideramos la vida desde el punto de vista de la totalidad y de manera *teleológica*. En otras palabras, no es lo mismo una lógica inmanente de lo *viviente* que una lógica inmanente de la *vida*. Desde esa otra lógica, la alegría no tiene nada de inocente y es de igual modo un amaño. A su vez, la vida, tomada en su conjunto como una totalidad acabada, se presenta como una procesión *individual* a

la redención, travesía que será necesariamente acorde a cada individualidad⁵. La muerte será la meta de la existencia temporal. Con ella se salda la deuda con la materia y se subsana el error que fue dicho endeudamiento. La trayectoria queda al descubierto: el fin último de la vida, paradójico, pero no contradictorio, es dejar de querer la vida. La aparente intencionalidad en el destino de los individuos no es más que el despliegue particular de esta lógica inmanente (Schopenhauer, 2009c, pp. 246-247), secuencia de la individuación, *físicamente* inviolable, para la que no pueden tomarse atajos.

De esto se trata en dos fenómenos en los que el individuo cree engañar a la naturaleza: el suicidio, por lo que a la muerte respecta, y el aborto («la destrucción del germen»), por lo que refiere al nacimiento. Tanto en uno como en otro lo único que se da es la *extinción*, o sea, la salida del mundo de la representación al intersticio espectral de las objetivaciones adecuadas, el limbo. Cada hombre, en cuanto idea *individual*, ente paradójico donde los haya, solo puede insertarse en la cadena de razones suficientes *una* vez, y al trincar esa ocasión, estaría rechazando la salvación que ofrece a todo el mundo, también a los que no somos santos, la muerte *natural*. En virtud de la unidad del acto de procreación-nacimiento, el suicidio es la imagen invertida del aborto y, *recíprocamente*, el aborto es la imagen invertida del suicidio. En el suicidio, el procreado intenta retirar de la existencia su individualidad, sin haber liquidado su deuda. En el aborto, el progenitor trata de negarle a la materia la existencia de la idea individual que gustosamente había compuesto con su *pareja* en la voluptuosidad de la cópula. El suicida es como el alumno que pretende levantarse del pupitre sin que la clase haya acabado, sin que la lección haya sido aprendida. El abortador sería como ese padre que firma un justificante para que el alumno se ausente, desatendiendo su obligación con este. Suicidio y aborto son *interrupciones* en la marcha de

⁵ Propongo aquí una solución sencilla para un problema sobradamente conocido de la filosofía de Schopenhauer y que concierne a su teoría de la salvación. Schopenhauer (2009a, p. 185) dice explícitamente que todo hombre ha de verse «[...] en cierta medida como una idea propia». Atendiendo a la relación proporcional entre objetividad e individualidad en el continuo de las objetivaciones de la voluntad, y considerando al hombre como la culminación de esa cadena evolutiva, cosa que hace nuestro autor, nosotros diremos que a cada hombre le corresponde una idea. No es ya simplemente el vehículo de una idea. *Un* hombre *es* una idea en sentido propio. De esta manera, la redención atañe a *todo* individuo, pero es estrictamente asunto de *cada* individuo. Esto nos libra tanto de tener que negarle la santidad metafísica a los personajes históricos que Schopenhauer avala como de caer en la declinación de un mesianismo o, incluso, tener que renunciar al fenómeno de la salvación. Solo en el resto de animales, el suicidio suprime el individuo y deja especie e idea intactas. Se preguntará entonces cómo distinguimos entre la muerte del suicida y la muerte del asceta. Imaginemos, para dar respuesta a esta cuestión, una cosa que se refleja en un espejo: así como la cosa no se destruye *porque* apaguemos la luz, sino que solo desaparece su reflejo, tampoco un individuo destruye su idea *por* darse muerte, incluso cuando individuo e idea se corresponden. Cabe añadir, por último, que el destino del suicida es más terrible, si cabe, para un individuo que es su propia idea, pues, mientras que vivir eternamente *el mismo día* supone que la posibilidad de liberación nunca se cierra, la deuda de la idea extinguida, esto es, expulsada del fenómeno, nunca podrá perdonarse, y de ella quedará para siempre constancia *metafísica*, como mutilación violenta de la objetividad de la voluntad.

la lógica immanente de la vida. Espejismos en los que la voluntad se extravía. El suicidio llega siempre *antes de tiempo* y el aborto llega *demasiado tarde*. El primero no puede compararse con el ayuno y la mortificación del santo, y el segundo no se compara con la castidad y la abstención de procrear.

El único camino, una vez la vida ha dado comienzo, y para Schopenhauer daría comienzo en la *concepción*, es dejar que el acto concluya. El actor no puede bajarse de la tarima, la cortina tiene que caer. Por su parte, en lo que concierne al aborto, la negación de la voluntad solamente aparece en la evitación del acto, es decir, en la castidad, solo de ese modo puede uno abstenerse de procrear. A la concepción, que es concepción de una idea platónica⁶, no le perturba que frustremos sus mecanismos materiales. Desde esta perspectiva, los medios anticonceptivos serían, asimismo, inútiles. Así como no hay concepción *inmaculada*, es decir, una concepción sin cópula, tampoco habría cópula sin concepción, una cópula *contraceptible*⁷. La «contracepción», como el *infanticidio* y, en realidad, también el suicidio, simplemente *mata*. Pero mientras que en el suicidio un individuo suprime voluntariamente su propio fenómeno, del que uno mismo dispone de pleno derecho, en la «contracepción» y en el infanticidio, un individuo atenta contra el derecho a la vida y a la propia persona de otro individuo: en pocas palabras, se comete una *injusticia* contra el procreado. Lo único que puede reprochársele al suicida es que se niega a sí mismo la redención, y que, además, lo hace *por toda la eternidad*. Schopenhauer aparece como un antinatalista no antiprocreacionista, antiabortista y, además, no promortalista. En cualquier caso, lo que aquí nos importa es que no se puede engañar a la naturaleza. No puede detenerse la individuación *a media frase*. La liberación no puede obtenerse por la fuerza:

⁶ Uno de los aspectos deficitarios de la individualidad es la incapacidad del individuo de transmitir todos sus caracteres *ideales*, incapacidad que se expresa en el dimorfismo y en la necesidad de una reproducción sexual. Schopenhauer habla, fundamentalmente, del estado *hipnótico* en el que se halla el individuo llevado por el impulso artesano de la procreación, a saber, el amor sexual. También esboza una *estética* inconsciente de la selección sexual. Pero la metafísica del amor sexual no estaría completa sin intentar apuntar ciertas notas relativas a la composición de las ideas en el *hombre*. Una lectura schopenhaueriana del mito platónico del andrógino puede darnos aquí la clave. Para volverse un individuo, la idea, que sería andrógina, o sea, no sexuada, se divide en las dos mitades de un símbolo, el hombre y la mujer, que, en cuanto seres individuados, buscan reunirse con su otra mitad. Vemos que la idea antiquísima de la media naranja tendría en Schopenhauer un fondo metafísico, pero un sentido bien material. Algo se pierde en la *conversión*. Una mitad busca la otra para recomponer la unidad de la idea, para reconstituirla. La genealogía arrastra así una constante combinación de ideas. En cada apareamiento, la voluntad forja una nueva idea a partir de las dos mitades que los individuos reúnen, y con cada nueva idea, se presenta una nueva oportunidad para que la voluntad aprenda en ese individuo naciente la lección de la vida. Es esto lo que elevaría el sexo de simple necesidad fisiológica a un arte metafísico. De ahí toma su carácter trascendente.

⁷ Se muestra aquí una vez más una coincidencia parcial con el cristianismo. La idea platónica es el alma *creada* en la concepción. Poco importa que se impida la *fecundación*.

Pues cuando hay voluntad de vivir, que es lo único metafísico o la cosa en sí, ninguna fuerza puede quebrantarla sino que solo se puede destruir su fenómeno en ese lugar y ese momento. Ella misma no puede ser suprimida por nada más que el *conocimiento*. De ahí que el único camino de la salvación sea que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda *conocer* su propio ser en esa manifestación. Solo como consecuencia de ese conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y al tiempo terminar con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno: pero no es posible lograrlo con la violencia física, como la destrucción del germen, la muerte del recién nacido o el suicidio. La naturaleza guía la voluntad a la luz porque solamente en la luz puede encontrar su salvación. Por eso hay que favorecer de todos los modos los fines de la naturaleza cuando la voluntad de vivir, que es su esencia interior, se ha decidido. (Schopenhauer, 2009a, p. 463).

Favorecer los fines de la naturaleza, esto es, dejar que esta acabe sus frases, según su propia lógica. La lógica inmanente de la vida, y no del viviente, del mundo, y no de la operación de individuación, es la lógica de la decepción y del agotamiento. Podríamos decir que en las brasas del deseo, el fuego debe apagarse por falta de combustible, y no extinguirse por verse sofocado. El límite de la analogía, evidentemente, es que, por más que se le corte la respiración al mundo (el pulso del individuo que mantiene la idea en la continuidad de la especie), ese fuego permanece inextinguible, no se apaga, sino que arde todavía con más fuerza. El proceso de agotamiento puede acelerarlo la renuncia, la abnegación, y esto solamente ocurre cuando el individuo ha conocido intuitivamente la esencia del mundo. A diferencia del suicidio, del aborto o del infanticidio, que nacen fundamentalmente de la *deliberación*, del *arbitrio*, de una cierta racionalidad práctica⁸. En los últimos casos, la voluntad *individual* no ha mudado su naturaleza, cosa que, por otro lado, sería imposible. Ahora bien, tampoco ha cambiado, y esto es aquí lo esencial, de *modo de conocimiento*. Sigue siendo el perro de Zenón, atado al hilo de razones y arrastrado por el carro de la voluntad *cósmica*. No es solamente que la voluntad individual entre en fase con la voluntad cósmica o, por decirlo en el lenguaje de los estoicos, que la primera esté ya en *sintonía* con la segunda, sino que el santo concentra en un único punto la

⁸ En Schopenhauer, no hay razón práctica para el obrar moral, es decir, no hay una *técnica de producción* conforme a reglas de acciones moralmente buenas.

enseñanza que la vida reparte en el tiempo. Lo que el resto de hombres aprende en toda una vida, el santo lo aprende en un solo instante.

Ahí estriba, principalmente, la diferencia con la que se manifiesta ahora *libremente* la voluntad. Para quienes no somos santos, el aprendizaje de esta lección acompaña en cada paso a la muerte; para el santo, en cambio, que ha aprendido *de golpe* todo lo que había de aprender, la muerte, que es un producto del tiempo, se queda atrás, y no puede seguirle el ritmo a la transformación repentina, a la *conmutación*, que ha experimentado el conocimiento. Según este modo de conocimiento, ningún objeto puede ser adecuado a la voluntad, que se vuelve, a la manera nietzscheana, una *voluntad de nada*, no una *nada de voluntad*—es decir, la *negación de la voluntad* no es impotencia, es *indiferencia*, pero no en el sentido de una *apatía*, sino en el de una *eliminación de las diferencias* (Maillard, 2019, p. 150), de una supresión de la individualidad, de una reunión con lo universal, etc.—. Así, voluntad y representación pasan de una relación de subordinación (de la representación a la voluntad) a una *contradicción* aparente. El cuerpo del santo es voluntad objetivada y, sin embargo, falta esa voluntad de objetivarse, esa voluntad que se objetiva. Al no verse el mundo al hilo de las razones, el influjo de los motivos se anula y, con él, la acción del carácter. No hay causa ocasional que lo provoque. La individualidad queda *desmentida*. El individuo ha sido *desindividualizado*. La conducta de los santos es siempre la misma porque en ella falta el sello distintivo del carácter.

Asistimos a una especie de vida *post vitam*, una existencia paradójica, una vida *negativa* con la que la filosofía alcanza los límites de la inmanencia, esto es, los límites de lo que la filosofía podría expresar *positivamente*. En virtud de la idealidad del tiempo, entonces, lo que queda en el fenómeno del santo es simplemente un individuo que *ya fue*. Su cuerpo, como manifestación de la voluntad de vivir en cada una de sus determinaciones concretas, es decir, como voluntad *de respirar*; voluntad *de alimentarse*, voluntad *de procrear*; etc., no es más que un fantasma de carne y hueso que persiste en la representación a modo de impresión retiniana, es la imagen residual de un individuo que se ha *redimido*, por «efecto de la Gracia», de su individualidad. Él ya ha sido liberado y lo que vemos resulta de la imposibilidad *física* de retirar de manera discontinua su fenómeno, de retirarlo como se dio su aprendizaje, es decir, *de una vez*. La naturaleza es, para Schopenhauer, aristotélica, esto es, hilemórfica, teleológica y puramente *continua*. Por eso, en la continuidad material e ideal de los efectos, no puede haber *salto* alguno, solo *puntos* que conducen a otros puntos. Entretejidos de tal modo que, *desde la representación*, resultan imposibles de destramar.

Lo que desgarrar esa trama («el velo de Maya») es un acto de conocimiento sobre el que no podemos articular palabra⁹.

Ahora bien, *desde fuera de la trama*, ha bastado un punto para reprobar, para *descatalogar*; la voluntad objetivada que hasta entonces ha sido el cuerpo individuado del santo. La absoluta abnegación que caracteriza su último acto en el escenario del mundo sería la prueba de la *inadecuación* del individuo como objetivación de la voluntad, inadecuación (real, no ideal) que ni el suicidio ni el aborto pueden falsear. Entonces, en la santidad, la extinción presenta una cara muy distinta, no es aterradora, es *absolución* por la individuación. El santo es la figura de un individuo que ha *agujereado* la voluntad cósmica y también la figura de una voluntad cósmica que ha *retirado* del telar de la naturaleza el patrón de ese individuo. Él mismo pone en su boca el óbolo de Caronte, puesto que una y otra cosa son *esencialmente* lo mismo. Su *alma* no regresará jamás a este mundo. En la redención, la muerte del individuo no se detiene en la especie, sino que sega la idea. Nunca volverá a tejerse su forma. No queda nada del santo que pueda ocupar de nuevo la materia. Ni siquiera virtualmente. Solo queda una nada que es, empero, una nada *relativa al conocimiento*. Compárese la paz definitiva de la santidad –y, por un camino más largo, la de la muerte natural¹⁰– con el horror ontológico del limbo de las ideas platónicas. Pues recordemos que, en Schopenhauer, la voluntad *vive* en la eternidad y el dolor forma parte de la *estructura* del mundo. Por la idealidad del tiempo, la idea, esa *parcela* de la voluntad, *nunca* muere. Por el carácter estructural del dolor, que solo puede experimentarse o resonar *en vida*, a la idea en el limbo jamás podrá afectarle la fuerza santificadora del sufrimiento.

4. ¿Por qué Schopenhauer no es antiprocreacionista?

Sabemos que Schopenhauer tuvo, por lo menos, dos hijas ilegítimas. De ello queda constancia en su correspondencia (Schopenhauer, 2022, p. 471). Uno podrá preguntarse,

⁹ Ese acto que es la *compasión* actúa, eso sí, como toda forma de “acción mágica” (los impulsos artesanos, el amor sexual, el magnetismo animal, el goce musical, etc.), como una suerte de *resonancia* metafísica. Chantal Maillard (2019) lo explica bellamente: «Nadie puede dolerse en cuerpo ajeno. Nadie puede sufrir en mente ajena. Pero, al igual que las cuerdas de una guitarra vibran, sin ser tañidas, al unísono con las de otra guitarra que sí lo son, así vibramos también, en consonancia con quienes sufren, sin que la causa de su sufrimiento nos alcance en modo alguno. El mismo *pathos* es el que acude, el mismo tono es el que suena, como si, efectivamente, de cuerdas o fibras vibrantes se tratara, como si las emociones no fuesen sino distintos modos de vibrar el alma –o eso que esa palabra supuestamente designa» (pp. 154-155).

¹⁰ Dicho camino es el de la *experiencia* del dolor propio, y no, como en la compasión, la *resonancia* del dolor ajeno.

entonces, cómo es posible conciliar esto con la vehemente negación del nacimiento que justo apenas acabamos de ver. Al buen conocedor de su filosofía, sin embargo, no podrá sorprenderle lo más mínimo. *¿No es esta, de hecho, la mejor muestra de la coherencia interna de su pensamiento?* De la misma manera que, para reproducir en conceptos la producción artística, no hace falta ser un artista, para reproducir en conceptos el obrar moral, no se requeriría ser un santo, pues su obra surge de un modo de conocimiento radicalmente distinto (Schopenhauer, 2009a, p. 445). La tarea del genio *filosófico*, que es como Schopenhauer se ve a sí mismo, es la reproducción en conceptos de la esencia del mundo, la voluntad de vivir, en todos sus aspectos. El filósofo no es un exhortador, no es un moralista (en el sentido corriente del término). Baste esto, en muy pocas palabras, para despejar esos interrogantes superficiales que esperan desacreditar, por ejemplo, la visión schopenhaueriana del matrimonio afirmando que en algún momento ha intentado desposarse o ha estado a punto de hacerlo (Safranski, 1992, pp. 333-336, 380 y 383). Así pues, y ya entrando en materia, son dos los argumentos que podrían darse para afirmar que Schopenhauer no es antiprocreacionista. El primero quizá sea el más evidente para el lector (aunque, como veremos, no el más relevante moralmente). Se trata de la relación entre voluntad y acción, de la que deriva el carácter *descriptivo* de su «ética» o metafísica de las costumbres.

En nuestro autor, toda acción es resultado del *concurso* de un carácter y de unos motivos. Hablar del carácter con propiedad, para Schopenhauer, significaría considerar tres *instancias* distintas, pero ciertamente ligadas: lo empírico, lo trascendental y lo adquirido. El carácter empírico corresponde al *individuo*; el carácter trascendental, a la *idea*; y el carácter adquirido, al *concepto*. El *carácter trascendental* solamente puede conocerse a través de su *manifestación* en la acción del ser individuado. A esta dimensión del carácter se la conocerá, en consecuencia, como *carácter empírico*. Es solo a partir de este último que podemos interpretar y reproducir en conceptos el carácter trascendental. A ese conocimiento abstracto del carácter –de uno mismo o de otros– se lo conocerá como *carácter adquirido*. Puesto que el carácter se conoce en la acción, y la acción es lo que hay que explicar (Schopenhauer, 2009e, p. 248), estudiar los motivos sería el único camino para la ética. Desde esta perspectiva, la ética, en cuanto teoría de los motivos, es una *psicología* moral (Schopenhauer, 2009b, p. 163) y no una *técnica* de producción de buenas obras. Y es que aunque uno puede hacer lo que quiere, uno *es* lo que quiere, es decir, una vez quiere, no puede querer de otra manera:

¿En qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres? Si la compasión es el móvil básico de toda justicia y caridad auténticas, es decir, desinteresadas, ¿por qué uno es movido por ella y el otro no? ¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo? Ciertamente, no: la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. 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 (Schopenhauer, 2009e, p. 296).

La educación, por tanto, no puede cambiar el carácter, que es innato e incluso hereditario, que es tan *trascendental* como lo son las especies o las fuerzas naturales. Puede, a lo sumo, *corregir* el conocimiento de los motivos, que, pese a todo, tendrá sobre la conducta del individuo *instruido* un influjo limitado, o peor, nulo, la mayoría de las veces. La educación solo puede acercar la manifestación empírica del carácter a lo trascendental. No hay discurso, por edificante que sea, que pueda impedir que un individuo procree¹¹. Incluso provisto de la más poderosa instrucción antinatalista. Nada importa. Si salen a su encuentro razones *suficientes*, el individuo procreará *necesariamente*. Un antinatalismo *militante*, como el antinatalismo contemporáneo, sería, desde aquí, algo absurdo e inútil. Ahora bien, la *ley de motivación* (a un motivo suficiente le sigue necesariamente una acción determinada), fundamento de lo que Schopenhauer llama el fatalismo demostrable, no impide que el obrar moral sea objeto de admiración o reproche. Pues, mientras que el obrar es *empíricamente* necesario, el querer es *trascendentalmente* libre. De hecho, es precisamente en el acto de procreación-nacimiento, y en la negación de la voluntad de vivir, donde la libertad de la cosa en sí irrumpe en el fenómeno, por lo que el carácter puramente descriptivo de la ética schopenhaueriana no sería *suficiente* para descartar un antiprocreacionismo.

El segundo argumento en contra que podría ofrecerse, desde la filosofía de Schopenhauer, tiene que ver con cómo se ve la procreación y también con cómo podría evitarse, si es que puede evitarse, más allá, por supuesto, de la *castidad* del santo (como veremos, únicamente esta sería un *medio* aceptable). Hay pocos lugares donde la cuestión

¹¹ El conocimiento únicamente *ilumina* la estancia, no mueve las cosas que hay en ella. En efecto, la relación entre la voluntad y la acción es la que mantiene una cosa con su reflejo en un espejo. No hay entre ellos relación *directa* de causalidad. No es la cosa la que *causa* su reflejo, ni mucho menos lo contrario, sino la incidencia de la luz sobre la cosa y la refracción que a partir de ella rebota a su vez sobre la superficie plana del espejo. No habría forma, por tanto, de que la luz moviese la cosa.

misma de la procreación se aborde directamente y de forma separada, ya que, como hemos dicho antes, procreación y nacimiento son, desde el punto de vista metafísico, un mismo acto, a saber, el acto *genésico*. Los únicos pasajes donde se toca el tema de la procreación están en el segundo volumen de *Parerga y paralipómena*. Concretamente, en los párrafos 156 y 167. Schopenhauer lo hace de modo sucinto, de paso y como parte de otros argumentos y consideraciones (sobre el carácter trascendental o estructural del sufrimiento y acerca de la teoría de la afirmación y negación de la voluntad de vivir). Se formula brevemente lo que podríamos llamar la pregunta antiprocreacionista:

Imaginemos que el acto de la procreación no estuviera acompañado de una necesidad ni de voluptuosidad, sino que fuera asunto de la pura reflexión racional: ¿podría entonces subsistir aún el género humano? ¿No habría tenido más bien cada cual la suficiente compasión de la generación venidera como para preferir ahorrarle la carga de la existencia, o al menos se habría negado a cargar con la función de imponérsela a sangre fría? (Schopenhauer, 2009d, p. 315-316).

A esto añade, más adelante, que si la procreación fuese una acción que nace de la deliberación, como el suicidio o el aborto, de los que antes hablábamos, entonces sería *análoga*, desde el punto de vista moral, a un asesinato premeditado (Schopenhauer, 2009d, p. 333). Pero, aunque podamos imaginar lo contrario, el acto de la procreación está siempre acompañado de necesidad y de voluptuosidad. Nadie procrea por el bien de la especie. El sexo en Schopenhauer siempre está motivado por la *ilusión* del amor (también en las prácticas homosexuales). La ilusión del amor es necesaria porque únicamente en la enajenación pasional, en el celo, creyendo buscar el placer para sí mismo, tendría el individuo las miras puestas en la perfección y la continuidad de la especie. Como impulso artesano, en el amor sexual, la voluntad como *genio de la especie* dirige el sentido de la belleza¹². El *enamoramiento* puede verse, de hecho, como un estado de posesión hipnótica, demoníaca, mágica (como en el resto de impulsos artesanos o en la inspiración del *genio del mundo*). Por más que la razón pueda distorsionar el proceso con rodeos y subterfugios, o justificarlo con «racionalizaciones», el amor sexual es la ilusión con la que el instinto conduce al individuo a la procreación. El fin del amor es la cópula; y el fin de la cópula, la procreación. Procrear no es algo que se haga racionalmente. Y puesto que no es algo que

¹² Se trataría aquí, entonces, de un sentido *subjetivo* de la belleza. A diferencia de la anticipación libre de los tipos naturales que condiciona la creación de la obra de arte, que está más allá de lo individual y que permite la reproducción de un universal, el sentido de la belleza *en el amor* es una anticipación intencionada, aunque inconsciente, del tipo de la especie, que determina la selección sexual de individuos *complementarios* y garantiza la *normalización* de lo individual.

se haga «a sangre fría», es también menos reprochable y cruel de lo que afirmarían los antinatalistas contemporáneos. Sería, asimismo, *imposible* pedirle a todo el mundo virginidad y castidad¹³. La ilusión del amor desborda por completo cualquier poder de deliberación que crean tener los individuos. El amor pone ante nosotros motivos que de otra forma no reconoceríamos, pero que una vez reconocidos, aunque sean ilusorios, tenemos que seguir. Recordemos que dado un motivo suficiente, se seguirá necesariamente una acción determinada. ¿Y, nuevamente, qué mejor ejemplo de esto que el propio Schopenhauer? Un hombre que, con mejor o peor suerte en sus aventuras amorosas, ha copulado y procreado en más de una ocasión y que incluso alguna vez, como ya se ha dicho, quiso casarse (también para procrear, según su visión del asunto). Sin la ilusión del amor, la propagación de la especie no tiene sentido para el individuo, y si el coito no se quiere *por sí mismo*, entonces es que uno ya está ante la negación de la voluntad (Schopenhauer, 2009d, pp. 332-333).

Por otro lado, aunque la procreación aparezca como la negligencia de unos individuos enajenados por la ilusión del amor, la identidad metafísica entre procreador y procreado, que anuda procreación y nacimiento en un solo acto, implica ver la relación entre ambos individuos desde una perspectiva totalmente distinta, al margen de la individuación. Si bien es cierto que las justificaciones son muy diversas, los antinatalistas coinciden, al menos, en presentar el nacimiento como un perjuicio o daño que los procreadores causan al individuo, y del que solo ellos podrían ser culpables (y que, en algunos casos, exigiría incluso reparaciones). Ahora bien, según el punto de vista de lo que Schopenhauer llama la justicia eterna, que es el punto de vista metafísico, semejantes tesis no tendrían sentido. Para nuestro autor, el mundo no tendrá justificación, mas es *justo* desde la perspectiva de la totalidad, esto es, *cósmicamente*. No se puede mediar queja. Menos aún *guillotinar* a los progenitores. Mientras seamos corporeización de una voluntad afirmada, todos estamos moralmente inhabilitados. Siendo idénticas tanto la voluntad que se objetiva en nuestro cuerpo como la voluntad manifestada en otros cuerpos y en el mundo mismo, todos somos responsables de las miserias del mundo. Desde el punto de vista de la totalidad, no hay injusticia. El mundo es justo lo que quiso la voluntad y quien nace es culpable de nacer. Pese a que el procreador transgrede los límites de su manifestación en la afirmación de su voluntad individual (algo que tiene en común con todo

¹³ Es en este sentido que Schopenhauer (2009b, p. 673) habla del matrimonio como una concesión, un permiso especial que se le da al hombre común, que no puede encontrar en sí mismo las fuerzas suficientes para aquietar la voluntad.

aquel que comete una injusticia), el procreado *participa* de esa transgresión y se sirve de ella, de ella toma su materia, su forma, su fuerza vital (a diferencia de cualquier injusticia, cuyo sentido es la negación de otra voluntad individual, no su afirmación). Hay una imbricación entre procrear y nacer, una *complicidad*. Se nos hace nacer o *somos nacidos* solamente según el principio de razón. Más allá de este, suprimida la individualidad, el nacimiento es un *regalo* que, sin saberlo, nos hacemos a nosotros mismos. Todos tendremos que expiar la culpa de ello en el curso de nuestras vidas. La voluntad se da a sí misma la vida. Y lo hace de una manera que, bajo el principio de razón, tal vez solo podría expresarse imperfectamente con la conocida *paradoja del abuelo*. A la voluntad, sin embargo, no le hace falta viajar en el tiempo. El tiempo le es *ideal*. Ella llena todos los momentos y es, en todo momento, el centro del mundo.

¿Cómo evitar la procreación? Lo sabemos ya. Con la virginidad y la castidad. Respondamos, en su lugar, cómo no debemos evitarla. Al final del parágrafo 167, Schopenhauer alude muy brevemente a las satisfacciones sexuales «antinaturales» y a la fuente de su condena moral, a saber, la satisfacción del impulso sexual que no sirve a la propagación de la especie. Esto se discute con más detenimiento en el apéndice a su metafísica del amor sexual, en el segundo volumen de *El mundo...* La razón por la que Schopenhauer no podría suscribir de verdad un antiprocreacionismo la encontramos, finalmente, allí, en la argumentación de un carácter reprobable de la homosexualidad –que nuestro autor identifica tendenciosamente con la pederastia¹⁴–. Según la argumentación mencionada, lo reprobable se debe al hecho de que, puesto que el sexo no lleva a la reproducción, la homosexualidad impide la ulterior aparición de individuos santos que salven a la voluntad de sí misma (Schopenhauer, 2009b, p. 621). Lo que condenaría la homosexualidad no es que no sea natural. Nada relativo a un asunto tan importante como la vida de la especie podría darse el lujo de no serlo. Si puede considerarse «antinatural» la homosexualidad, lo será simplemente por su carácter opuesto a la tendencia *natural* de la vida a la negación de la voluntad. Lo que condenaría a la homosexualidad no es que merme, o incluso impida, la propagación de la especie. Por más horror que infunda el limbo de las ideas *inviabiles*, la amenaza de la extinción solo es importante desde la perspectiva de una imposibilidad de la redención. Mientras que el aborto y la contracepción no evitaban ni el acto genésico ni la satisfacción sexual, las prácticas *no coitales* (la homosexualidad y las

¹⁴ Su lectura de la homosexualidad como profiláctico natural que protege de aberraciones el tipo de la especie depende enteramente de ello, ya que la ilusión *homoerótica* evitaría que los individuos *demasiado* precoces y los individuos *demasiado* maduros se reprodujeran.

distintas y muy variadas declinaciones de la masturbación) evitarían el acto, pero buscarían la satisfacción del impulso por otras vías, afirmando igualmente y con vehemencia la voluntad de vivir. Lo que hoy conocemos como los *child-free*, personas cuya decisión de no tener hijos está basada en la elección de un estilo de vida, y los antinatalistas, cuya decisión de no tener hijos, o de abogar por no tenerlos, se basa en motivos éticos, serían ambos culpables de un crimen idéntico contra el hombre: cerrarle definitivamente la puerta a la salvación. Pues es razonable pensar que su abstención de procrear no proviene de una negación real de la voluntad de procrear, sino del mero intento de evitar su medio físico, la fecundación (sea a través de la masturbación, de la homosexualidad, del aborto o de la contracepción). Y, repitémoslo, no se puede engañar a la naturaleza. La virtud solo tiene un camino.

Ahora bien, si, como hemos dicho antes, cada individuo es una idea, y no solo en cierta medida, sino *ciertamente*, si, en consecuencia, la salvación es simplemente individual, y no soy yo mismo un santo, ¿en qué podría afectarme la redención de ese individuo que *no soy yo*? Si solo yo puedo salvarme, y solamente puedo hacerlo si soy santo, ¿por qué no habría de entregarme, por mor del argumento, a una vida de *perversiones* afirmativas y «antinaturales»? Pues porque, aunque la salvación sea un destino individual, la satisfacción del impulso obstaculiza la lógica inmanente de la vida, retrasa la negación de la voluntad y, por ende, la propia salvación. Por eso el celibato *voluntario* es tan distinto de cualquier práctica sexual no coital. Es una práctica *ascética* que evita el acto genésico, pero también la satisfacción sexual, la afirmación de la voluntad y lo que ella significa, negándole *radicalmente* a la voluntad tanto sus medios como sus fines¹⁵. Con todo, que cada individuo sea una idea no supone que la redención de una idea no afecte en nada a las demás. Por su identidad metafísica, el procreador tendría la oportunidad de redimirse en su descendencia, de participar de la salvación del santo, ya que con él desaparece un *símbolo* de la idea. Esto vale, en realidad, de cualquiera de nosotros. Cada redención de una *idea-individuo* recupera una porción de la voluntad *para la nada*. La voluntad de vivir se despedaza paulatinamente, como una especie de anticipación mainländeriana. Pocos antinatalistas contemporáneos llaman a la castidad o a la abstinencia sexual. O hacen de la virginidad una virtud. Los antinatalistas suelen ser, de hecho, liberales en lo que respecta al sexo. Pero, desde una perspectiva schopenhaueriana, todo antiprocreacionismo que no

¹⁵ Tampoco tendría nada que ver el celibato voluntario con el *involuntario*, que o bien sería circunstancial, o bien estaría sancionado por el propio genio de la especie.

conduzca a la castidad, o a su promoción, destruiría la posibilidad de negarle a la voluntad sus objetivaciones, que es de lo que aquí se trata. No podrían volverse inadecuadas sus objetivaciones. En última instancia, la única abstención de procrear que sería *moral*—y, por tanto, aceptable— es la del santo. No habría atajos para esa *potencia de no* que solo puede nacer del conocimiento. La significación moral de la castidad no tiene equivalencia en otros actos. Dicho de otra manera, su significación no puede alcanzarse de otro modo. En este sentido, el antinatalismo contemporáneo estaría ofreciendo *falsos ídolos* a individuos que podrían ser perfectamente receptivos a un aquietamiento de la voluntad. Les permite acomodarse en la *inerradicable* corrupción del pecado.

5. Conclusión

Tras haber expuesto y examinado lo que la filosofía de Schopenhauer tiene que decir sobre la procreación, el nacimiento y la muerte, vemos que el antinatalismo schopenhaueriano es muy particular y que lo que tiene en común con su deriva contemporánea es, fundamentalmente, el *pesimismo*, mas no como doctrina metafísica de lo peor, sino como una visión del mundo y de la vida que nace de una actitud hacia el mal en el mundo, de un distanciamiento teatral respecto a la totalidad, de una observación de la precariedad del individuo. No obstante, en la medida en que su transcurrir es necesariamente pedagógico, hay una cierta *reconciliación* con la vida —es decir, que Schopenhauer acaba abrazando el *afirmativismo*, como diría Cabrera (2014, p. 60)—. El tiempo no *trabaja* contra el hombre, sino a su favor. El tiempo refleja una enseñanza: «¡Ten cuidado con lo que deseas!». El dinamismo de la naturaleza conduce a un estado cada vez peor, siempre el peor *posible*, pero únicamente es peor desde el punto de vista de la voluntad de vivir. Desde la perspectiva de su negación, en cambio, el estado en que nos encontramos es cada vez *mejor*. Nos dirigimos hacia un desenlace *feliz* (negativamente hablando). La salvación vuelve a abrir el porvenir que el pesimismo había cerrado. Lo virtuoso es, en última instancia, inhibir todo desvío, todo rodeo de un devenir que nos aleja del ser. La voluntad frena tanto como puede ese devenir, introduciendo siempre una vuelta al ser, en un vano intento de conservar su fuerza, su poder. La limitación metafísica de la individualidad (que podemos ver en la enfermedad, la vejez, la muerte, etc.) es, a fin de cuentas, la expresión de un empobrecimiento del ser *en su conversión* al devenir, empobrecimiento que, de manera curiosa, y aquí nuestro autor se aparta claramente de la tradición, no habla mal del devenir, o del tiempo, sino del propio ser. La filosofía de

Schopenhauer no vive en el pesimismo demasiado tiempo. Encuentra su cura en la magia interior del aquietamiento de la voluntad. Todo se resuelve allí y las afinidades que Schopenhauer pudiera tener con el antinatalismo contemporáneo acaban en el preciso instante en que comienza a prepararse dicha reconciliación con la vida. El antinatalismo no acepta una superación del pesimismo. No puede hacerlo sin autodestruirse.

La mayoría de los argumentos que hemos señalado dependen de una perspectiva trascendental de la que carece el antinatalismo, fundamentalmente anglocéntrico, *analítico* y marcadamente utilitarista. Dichos argumentos también se sirven a veces hasta de especulaciones trascendentes, algo que el antinatalismo rechazaría, confinado, como está, en una perspectiva empírica. Schopenhauer no solo no es antiprocreacionista, tampoco sería, como se ha dicho, promortalista, proabortista ni pro-contracepción. Se podrá estar o no de acuerdo con él, pero no puede estar más en las antípodas de las posturas más aceptadas en el antinatalismo. Para nuestro autor, procrear no es mayor crimen que nacer. Es exactamente lo mismo. Hay continuidad, imbricación, complicidad... Nadie nace contra su voluntad, porque es la voluntad de vivir la que nos da la vida en un gesto terriblemente *urobórico* (toda la argumentación antinatalista sobre el consentimiento del individuo engendrado, acerca de la violación del consentimiento o de la imposibilidad de disponer de él, sería, según esto, un completo absurdo). Desde una perspectiva schopenhaueriana, compadeceríamos al procreador o al procreado *indistintamente*. Así puede darse el fenómeno que Chantal Maillard (2019) llama la compasión *difícil*, la compasión por el verdugo, o sea, el gesto de aceptación de Mérmoros, vástago de la filicida Medea, incluso cuando el aliento de la muerte nos eriza la piel. En el círculo de la necesidad, en la rueda de la reencarnación, etc., todos somos *idénticos*. Tanto así que incluso podríamos decir que tanto el nacimiento como la procreación son, en realidad, *ilusiones* (al menos, desde el *punto de vista* de la cosa en sí). Del pesimismo, entonces, Schopenhauer rechaza el corolario (antiprocreacionismo) del corolario (antinatalismo). El antinatalista antiprocreacionista, viendo la costosa factura de la vida, querría retirarse sin pagar lo que, no obstante, *debe* por ella. Tan cerca de escuchar su lección y sin poder comprender una palabra de este oráculo. A la naturaleza no se le puede arrancar por la fuerza el fruto de la abnegación y la castidad. La motivación es mucho más importante que la acción propiamente dicha, y, asimismo, la mera evitación de la fecundación, sin la significación moral de la castidad, afectaría únicamente al fenómeno, dejando incólume la cosa en sí. Por tanto, finalmente, y siendo rigurosos, desde una perspectiva, digamos, *doxográfica*, no parece tener mucho sentido que *estos* antinatalistas, los antiprocreacionistas, reclamen a

¿Por qué Schopenhauer (no) es antinatalista?

Schopenhauer como uno de los suyos –sea como antecedente o, aún peor, como patrón–. Solamente una aproximación superficial al autor, *externa*, que tome de manera aislada sus consideraciones sobre la vida y el mundo, podría dar lugar a lecturas semejantes. Era necesario, como mínimo, indicar el carácter problemático de dicha alianza.

Bibliografía

- AKERMA, K. (2020). Kurnig and his Neo-Nihilism. En K. Lochmanová (Ed.), *History of How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation* (pp. 125-145). Publicación Independiente (Amazon).
- BENATAR, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford.
- CABRERA, J. (2014). *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* (2ª ed.). Barcelona: Gedisa. (Obra original publicada en 1996).
- GIRAUD, T. de (2006). *L'art de guillotiner les procréateurs. Manifeste anti-nataliste*, Nancy: Le Mort-Qui-Trompe.
- MAILLARD, C. (2019). *La compasión difícil*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MORIOKA, M. (2021). What Is Birth Affirmation? The Meaning of Saying «Yes» to Having Been Born. *Journal of Philosophy of Life*, 11 (1), 43-59.
- ROSSET, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. (Rafael del Hierro Oliva, trad.). Valencia: Pre-Textos.
- THACKER, E. (2017). *Pesimismo cósmico*. (José Pons Bertrán, trad.). Santa Úrsula: Melusina.
- SAFRANSKI, R. (1992). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. (José Planells Puchades, trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1987).
- SCHOPENHAUER, A. (2009a). *El mundo como voluntad y representación I* (2ª ed.). (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1819).
- (2009b). *El mundo como voluntad y representación II* (3ª ed.). (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1844).
- (2009c). *Parerga y paralipómena I* (2ª ed.). (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- (2009d). *Parerga y paralipómena II*. (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- (2009e). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (4ª ed.). (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Siglo XXI. (Escritos originales de 1839 y 1840).
- (2022). *Correspondencia escogida (1799-1860)*. (Luis Fernando Moreno Claros, trad.). Barcelona: Acantilado.
- SIMONDON, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2ª ed.). (Pablo Ires, trad.). Buenos Aires: Cactus. (Tesis doctoral defendida en 1958).