

NECESIDAD NATURAL Y LIBERTAD MORAL EN SCHOPENHAUER

I. PUNTO DE PARTIDA

El presente estudio intenta aclarar la posibilidad de la acción moral en el pensamiento de Schopenhauer, toda vez que hay en él una tensión sustantiva entre el ámbito de lo necesario y el de la libertad. Un problema sin duda recurrente y paradigmático en la historia de la filosofía que a duras penas intenta conciliar la inmutabilidad de lo absoluto y la actividad humana, lo eterno y lo temporal, y que en este caso se reviste éticamente como la pugna entre la inconsciente afirmación de lo que es (con sus dolorosas secuelas) y su consideración esclarecida, es decir, entre voluntad e intelecto. Cuya instancia *mediadora*, a su vez, tanto en sentido lógico como ontológico, es la naturaleza y su no menos ambigua teleología, a caballo entre lo fatal y lo planificado. Quiere decirse que la conocida dicotomía entre la ciega Voluntad (realidad en sí, *natura naturans* unitaria y creadora, esencia nouménica) y la consciente Representación (el para sí como apariencia espacio-temporal, *natura naturata* múltiple y dirigida, existencia fenoménica), se relacionan por el espesor natural que de la mecanicidad inorgánica pasa a lo inconsciente del ser vivo, hasta llegar a la luz de la conciencia humana.

Se trata de ver que tales estratos o niveles canalizan un *designio* que tanto puede servir para fundar el determinismo como la libertad de la conducta, pero siempre sobre la base de que las cosas siguen una cierta dirección: «la misteriosa unión de lo fortuito y lo intencionado de la fatalidad y la libertad, que hace que los azares más ciegos, que surgen de las leyes generales de la naturaleza, sean como los toques de un instrumento en que el genio del mundo ejecuta sus más sublimes melodías»; hasta el punto de que, sin cálculo aparente, la voluntad, «preludiando ya su obra bajo aquella forma de fuerzas naturales, aplica las

leyes primitivas de esas fuerzas a sus propios fines»¹. No deja de sorprender que esas misteriosas confusiones y sublimes maniobras desemboquen en el cumplimiento de ciertos fines de la Voluntad, la cual es por definición ajena a toda clarividencia o deliberación. Pero hay, en efecto, una compleja teleología natural que vincula el trasfondo opaco de la realidad con su posterior desenvolvimiento pensante en los humanos, según he mostrado con abundantes textos (acaso menos conocidos) en otro lugar², todo lo cual apunta a una relectura general del pensamiento de Schopenhauer bastante alejada del pesimismo convencional.

Por chocante que resulte respecto a los tópicos habituales, hay que decir que además de la vertiente trágica o absurda —nacida de la concepción revolucionaria según la cual lo Absoluto es considerado por vez primera como malvado e irracional—, aparece en el autor otra perspectiva francamente optimista encaminada a la salvación universal, una vez operada una transformación plena de la realidad. Sin poder entrar en detalles ni en argumentos pormenorizados, baste repetir algunos textos capitales recogidos en aquella investigación: «Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la Voluntad llegue a la luz, pues sólo con ayuda de la luz puede conseguir la liberación. Por eso decía antes que es necesario favorecer de todas maneras los fines de la naturaleza desde que la voluntad de vivir, que es su esencia íntima, se decide a manifestarse» (MVR, IV, 69, p. 354). La naturaleza no es independiente, sino que se limita a ser portadora de los designios de la propia Voluntad, lo cual no se queda en favorecer el hecho de que los humanos nieguen su voluntad particular mediante el conocimiento moral y en ese sentido aminoren el sufrimiento cósmico, sino que además se busca una acumulación de inteligencia en forma de un número creciente de sujetos lúcidos, lo que «mantiene la vía de salvación para una misma Voluntad, descubriéndola cada vez un nuevo aspecto del mundo» (Comp. IV, XLIII, p. 1082), hasta permitir un cambio global y cualitativo.

Lejos de la actitud de resistencia y ascesis —que aparece en otros lugares— frente a los instintos y la primaria afirmación de la vida, la presente llamada a la renovación de la especie y, por ende, de las conciencias, persigue la autotransformación de la Voluntad misma: «Estos perpetuos renacimientos cons-

1 Los textos remiten en su mayor parte a la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, que en adelante se citará como MVR, el número del libro en romanos, parágrafo y página de la edición española, según traducción de E. Ovejero, Ed. Aguilar. Lo mismo ocurre con los extensos *Complementos* añadidos después a la misma por el autor y que se citarán como Comp., el número del libro, el capítulo y la página. En este caso se trata de Comp. II, XXVI, p. 874.

2 Cf. L. Espinosa Rubio, *Naturaleza y salvación en Schopenhauer*, en P. García Castillo (Ed.), *Trabajos y días salmantinos*, Anthema Ediciones, Salamanca 1998, pp. 91-102.

tituirían así los ensueños de vida que una Voluntad, indestructible en sí, soñara sucesivamente hasta el instante en que, iluminada o mejorada por las numerosas y diferentes inteligencias que hubiera poseído bajo formas siempre nuevas, se decidiese a suprimirse a sí misma» (Comp. IV, XLI, p. 1057). Así, pues, la infraestructura natural en su conjunto y el trabajo de los individuos en concreto permiten esa relativa supresión entendida como mudanza radical, que no aniquilación de una voluntad indestructible, pues ésta puede «negarse y operar la conservación y salvación» en dialéctica consecuente hacia «otra existencia» (Comp. IV, L, pp. 1199, 1203 y 1200, respect.). La historia supone, en fin, el progreso autoconsciente de lo absoluto una vez más, e incluso en un sentido más drástico que el hegeliano porque aquí se partía de una situación original calificada como desgraciada en grado sumo y rechazada por el propio autor en múltiples ocasiones. Dicho en una palabra, todo puede y debe cambiar a mejor porque así está ya dispuesto en los fines previos, según se vio, aunque esto nos conduzca a una paradoja de difícil explicación: la ciega y egoísta voluntad prevé y favorece, a través de la naturaleza, aquello que la hará iluminarse mediante el conocimiento y abrirla al bien. Nada más y nada menos que semejante contradicción del antes fatal curso del mundo depende —al menos indirectamente o por delegación— de la acción reflexiva y moral de los seres humanos, y por eso hay que analizarla detenidamente, aún cuando ya se adivine conflictiva y sometida a las presiones contrapuestas de lo necesario y ¿lo libre? De ese modo se completa la investigación anterior, llenando su carácter macrológico con este otro microfísico, por decirlo así, o modulando aquel discurso metafísico con su reverso ético. Si bien aún habrá que asistir a la aparición de nuevos elementos de cuño religioso allí enunciados y aquí confirmados, que trastocan cualquier esquema previo de interpretación. Veámoslo paso a paso.

II. LA ACCIÓN MORAL

1. Más que entrar de lleno en la epistemología o en la estética, importa el aspecto estrictamente moral del caso, pero todo ello sólo es comprensible desde cierta visión antropológica (la naturaleza y voluntad humanas como subconjunto de la naturaleza y Voluntad general), a su vez decantada o plasmada en cierta teoría de la acción que engloba y da sentido dinámico, práctico, a los diversos ingredientes de la conciencia. La *contribución* humana a los fines de la Voluntad debe tener una efectividad real, precisamente como resultado en su conducta de la combinación de los elementos que constituyen su ser ético, y que no son otros que el carácter, los motivos, los deseos, el conocimiento, las pasiones, etc. Por consiguiente, es útil tomar como eje de la exposición un texto que muestra esa integración de variables: «Como las acciones humanas exigen siempre cierta

premeditación, y como además el hombre suele ser dueño de su razón, es decir, suele reflexionar, o en otros términos, decidirse por virtud de motivos abstractos y meditados, resulta de ahí que sólo el acto efectivo, que expresa la máxima inteligibilidad de su conducta, es el resultado de su voluntad más íntima. La acción aparece como una de las letras de la palabra que designa su carácter empírico, el cual no es más que la manifestación en el tiempo de su carácter inteligible. Por esto, cuando el espíritu no está enfermo, sólo los actos, y no los deseos ni los pensamientos, pesan sobre la conciencia, pues aquellos son los que nos presentan el espejo donde se refleja nuestra voluntad. En cuanto a las acciones de que antes he hablado, que realizamos sin reflexión alguna, en el arrebatado ciego de una pasión, son como un término medio entre el deseo y la resolución, y un arrepentimiento sincero que se traduzca en actos puede borrarlas, como se borra un rasgo mal trazado de la imagen de nuestra voluntad, es decir, de nuestra existencia» (MVR, IV, 55, p. 202). El comentario de este texto básico, y, en general, del importante parágrafo 55, servirán para entender los distintos elementos que conforman la exposición de Schopenhauer.

Antes de explicar los términos mencionados, ya es posible hacer algunas aco- taciones: el acto es decisivo porque hace comprensible la voluntad esencial, en tanto que da cuenta del carácter empírico que no es otra cosa que reflejo del carácter inteligible o profundo, una vez manifiesto en el mundo de la representación. Además, sólo tiene relevancia moral la conducta en la que participa la razón que baraja motivos (no el comportamiento pasional o irreflexivo), pues a su través se expresa sin distorsión la voluntad de cada uno o auténtica existencia. En definitiva, todo queda subordinado a esta manifestación última, de la cual lo demás es «espe- jo», vehículo e «imagen», y, por tanto, clave de inteligibilidad: la acción moral consi- ste en facilitar y comprender ese proceso, es decir, en elegir lo necesario con plena consciencia. Concepción del *amor fati* obviamente sostenida antes de Scho- penhauer, pero que ahora adquiere rasgos particulares de lucha entre el bien y el mal, a menudo complicados, y que ya empieza a confirmar el absoluto predomi- nio de los fines de la Voluntad —distributivamente individualizados— respecto a la libertad discrecional de los sujetos morales. La suma de carácter y motivos, del deseo y la resolución meditada, refleja el doble plano en el que se desenvuelve el tema: lo segundo está en función de *iluminar* lo primero, y en esa medida sirve para que «la acción y el mundo» se conviertan en «voluntad consciente de sí misma»; una vez es claro que ésta constituye el carácter inteligible, del cual el carácter empí- rico (y los actos que lo reflejan) sólo es su «fenómeno determinado» (MVR, IV, 53 y 55, pp. 159 y 182, respect.). Esas son las diversas capas que el comentario debe atravesar para ver en qué medida están articuladas o no.

2. Podría decirse en conjunto que todo está ordenado para que la voluntad llegue al conocimiento por medio de las conciencias personales,

pero el papel de éstas, sin embargo, es meramente auxiliar e instrumental en el desarrollo de las conductas, pues el determinismo global parece asegurar el desenlace hasta de esa mínima tarea pseudoelectiva. Schopenhauer aplica el principio de razón al ámbito moral y asegura que «no se puede poner en duda la fatalidad de la acción, dados el carácter y los motivos, como no se puede dudar que en el triángulo la suma de los tres ángulos será igual a dos rectos» (MVR, IV, 55, p. 185). Sin el menor resquicio, esta noción naturalista de la psique humana establece una legalidad al modo geométrico que ni el propio Spinoza —aludido en diversas ocasiones— afirmó de manera tan contundente. El plano subjetivo del carácter y el objetivo de los sucesos que lo afectan son igualmente obedientes al mismo principio de causalidad: «Los actos del hombre no pueden constituir ninguna excepción a esta regla, pues se conducen siempre con el concurso fatal de dos factores: el carácter individual y los motivos actuales; aquél innato e invariable; éstos fatalmente impuestos por la marcha de las cosas, determinada rigurosamente por la causalidad» (Comp. II, XXV, p. 869). Mecanismo inexorable, por tanto, donde los acontecimientos externos sólo activan, por así decir, una manera de ser radical e inalterable, sin que haya lugar para la sorpresa promovida por algún hecho extraordinario.

El carácter supone una impronta biológica en forma de instinto bien determinado, cual patrón absoluto de comportamiento: «El carácter es tan consecuente como la naturaleza. Todas las acciones, una a una, se realizan en armonía con él»; o, también, «Cada carácter especial obra regular y necesariamente y siempre de la misma manera» (MVR, IV, 55, pp. 189 y 203, respect.). Ante semejante ausencia de excepciones y matices, más parece que se habla de un robot o de cualquier otra máquina programada. Lo único que se permite el autor es reconocer que se tengan dudas o confusión a la hora de actuar, en el sentido de que los motivos del momento no sean claros para el sujeto. Pero ese conflicto, ocasionado por la disparidad de estímulos circunstanciales, parece algo superficial o aparente respecto de la verdadera dirección de los hechos: «La necesidad de la acción se disimula hasta para el mismo agente detrás del conflicto de los motivos» (MVR, IV, 55, p. 198). Es una ignorancia pasajera o secundaria, pero, en todo caso, capaz de interferir las cosas y de retrasar su curso durante un tiempo, al menos en la conciencia. Para evitar esas *disfunciones* mentales y los posibles trastornos ocasionados es necesario conocer lo que uno quiere esencialmente, es decir, lo que uno es, de modo que el deber ser resulte derivado de ahí: en conclusión, hay que querer lo que debe ser y ser lo que se quiere (cf. MVR, IV, 65, p. 302). En la medida en que ese deseo constitutivo es fijo y no ofrece margen de maniobra al individuo, es evidente que se incurre en lo que más tarde se llamará *falacia naturalista*; pero hay también insistencia en pedir el concurso de la razón como esfuerzo moral del sujeto que

quiere discernir y, por ende, ajustarse conscientemente a su íntimo ser cuanto sea posible y con prontitud.

3. Se abre, empero, una brecha en tan engrasado mecanismo cuando Schopenhauer debe considerar que aquellas dudas y conflictos tienen cierto peso en la vida ordinaria, así como que la conducta (carácter empírico) sí resulta variable (a diferencia de la voluntad o carácter inteligible) por la acción del entendimiento que examina los motivos. De hecho, en relación a lo primero, el conocimiento es mudable y oscilante entre diversos grados de (in)comprensión, de tal forma que a veces se imponen las *pasiones* y las *emociones*, ocasionando esos problemas e incertidumbres: se trata, respectivamente, de fuertes inclinaciones que contradicen el dictamen de la reflexión y arrastran los actos en sentido contrario, o de excitaciones ocasionales de menor intensidad y duración que la impiden al apartar los posibles contramotivos a considerar (cf. Comp. IV, XLVII, pp. 1148 s.). Lo cierto es que la inteligencia flaquea a menudo, pero no podía ser de otra manera cuando también se dice que la pasión nace de la propia voluntad, lo cual convierte en sorprendentes las críticas que Schopenhauer dirige con frecuencia a la debilidad humana. Si el impulso primitivo se apodera de la conducta, es así porque resulta ser «la consecuencia necesaria de la impresión actual (...) Es tan directamente necesario y tan irreflexivo como los actos del animal» (MVR, IV, 55, p. 201). La línea cartesiana que culpa a los afectos de los errores del entendimiento es llevada al extremo, pero surge la perplejidad al no saber si eso es negativo o si en última instancia encaja en las prerrogativas de la voluntad, e incluso en sus fines. Es difícil pedir cuentas en términos morales cuando no hay posibilidad de decisión en sentido real, lo que hace cuestionables los reproches del autor y su indisimulada misantropía.

Es verdad que Schopenhauer busca la autoconciencia para que la voluntad se niegue a sí misma y por ello requiere ese conocimiento, pero no puede exigir airadamente lo que sus premisas ontológicas tanto limitan. En cualquier caso, el segundo aspecto mencionado se refiere a la efectiva actuación de la inteligencia y a los cambios del comportamiento que produce, aunque ahí tampoco están las cosas claras. Recordemos de entrada que aquélla reside en el cerebro (opuesto al sexo, sede de la voluntad), pero siempre dependiente de su raíz última: «Función del sistema nervioso cerebral es la inteligencia (...) (que) depende de la vida somática del organismo y ésta descansa sobre la voluntad» (Comp. IV, XLVII, p. 1054). Una vez más se ve que tal línea directa de relación no obsta para que la conciencia se desdoble y en cierto modo se contraponga al origen que la hace ser; e incluso en el contexto actual es capaz de alterar la conducta que antes parecía férreamente determinada por el carácter: éste no cambia, claro está, pero al menos la presentación de motivos distintos puede llevarle a buscar lo mismo por caminos diferentes. Y en algunos casos el autor acepta que esa desviación es más importante de lo supuesto: «Con todo, la modifica-

ción posible del conocimiento y, por tanto, de la conducta, va tan lejos, que la voluntad tratará de conseguir este fin invariable... (como sea)» (MVR, IV, 55, p. 193). Luego hay cierta complicación de la praxis, puesto que el conocimiento influye y las acciones ya no derivan del carácter «una a una» y de forma tan lineal. Precisamente lo que separa a los humanos de los animales —ahora sí— es la capacidad de llevar a cabo una «deliberación verdadera», esto es, una apreciación de los motivos, hasta el punto de que puede darse una «determinación electiva» como resultado final del conflicto entre varios, cuando uno termina por imponerse (p. 197). Es lo que también se llama «elección» entre esas nociones abstractas, o las «resoluciones» que distinguen a unas personas de otras una vez se plasman en actos (p. 201). No es de extrañar entonces que los hombres se crean libres *a priori*, sea porque en su conciencia hay un cierto residuo de la libertad de la voluntad —como se afirma—, o por ese proceso mental que parece decisivo; pero la experiencia y la meditación enseñan que no es así.

En efecto, Schopenhauer retorna a su posición básica, aunque haya tenido que aceptar alguna complejidad mayor de la inicial para explicar la vida psíquica y ética, y lo hace con las ambigüedades inevitables en tan precario equilibrio entre su afirmación de la necesidad y la exigencia del deber moral. La mediación teórica que propone al respecto y entre la impotencia y/o la relevante actividad del conocimiento, según los casos, consiste en afirmar que el carácter se desvuelve gradualmente, de modo que sólo el comportamiento a que da lugar a lo largo del tiempo permite saber cómo es uno de verdad, después de muchos tanteos. Es *a posteriori* cuando hay autoconocimiento y se desvela la propia identidad, pero sólo en la medida en que se acumulan conductas que parecen ajenas y nunca elegidas en sentido propio: «La inteligencia no puede hacer más que señalar claramente las razones respectivas que hay para hacer esto o lo otro. En cuanto a la decisión efectiva, la espera con la misma pasividad y con la propia curiosidad febril que si se tratara de una voluntad ajena» (MVR, IV, 55, p. 188). Al final, la razón cumple un pequeño papel, pero no parece que sea suficiente para hablar de un auténtico sujeto moral; más bien, por el contrario, se da un vaciamiento de la propia conciencia, una desconfianza en la aptitud inteligente para tomar las riendas de la vida: decir que todo viene dictado por un secreto arcano o por la misteriosa voluntad, tanto da, supone una completa despersonalización o tal vez una evasión inconfesable de la responsabilidad de la existencia.

4. En este periplo han aparecido casi todos los términos fundamentales recogidos en el texto central que se puso por guía al comienzo, lo que permite contextualizarlos, entenderlos mejor y observar sus relaciones. Pero falta uno y es el *arrepentimiento*, que aporta otro ingrediente moral y permite recapitular lo anterior: «El arrepentimiento no nace nunca de la voluntad sino de la modificación del conocimiento (...) No arrepentirse de lo que se ha querido (que es

inmutable), sino de lo que se ha hecho, si, guiado por nociones falsas, he obrado de una manera distinta a la que se hallaba conforme con mi voluntad» (MVR, IV, 55, p. 195). En otras palabras, hay que lamentar la imagen distorsionada de la voluntad que puede darse en la conducta y rectificarla con otros actos, aunque no se pueda por menos que preguntar otra vez si esos errores y desviaciones no están igualmente predeterminados, u obedecen a una esquizofrenia incomprensible de fuerzas. Por otro lado, esto no debe confundirse con el *remordimiento* que nace cuando hay un conocimiento suficiente de la voluntad y del dolor generalizado que ocasiona su ciego impulso; pero de esta gran paradoja que por una parte facilita la expresión de la voluntad y por otro la rechaza con espanto habrá que tratar más adelante. De momento queda la llamada a cumplir un deber ya apuntado al inicio: hay que ajustar en lo posible el conocimiento y las acciones con la intención real y profunda (cf. p. 196), aunque no se pueda estar seguro del terreno que uno pisa, pues todo saber es parcial y la previsión de futuro en función del comportamiento anterior sólo es aproximada.

Una cosa es clara y obligada para el sujeto: acatar hechos consumados y aprender de esa experiencia. Con lo cual aparece en escena un elemento novedoso de notable importancia que recibe el nombre de *carácter adquirido*, diferenciado conceptualmente del empírico y del inteligible: es «el conocimiento más perfecto posible de nuestra propia individualidad; la conciencia abstracta y, por lo mismo, clara de las cualidades inmutables de nuestro carácter empírico, así como del grado y de la dirección de nuestra fuerza intelectual y física. En resumen, el conjunto de nuestras fuerzas y debilidades (...) Nuestra conducta, trazada ya por nuestra naturaleza individual, se apoya ahora sobre principios siempre claros y siempre presentes» (MVR, IV, 55, p. 209). Así, pues, aquel arduo aprendizaje desemboca en algo útil y aplicable a la vida por un sujeto ahora en verdad consciente, es decir, por alguien no sólo pasivo respecto a lo fundamental, sino que al menos puede construir activamente una imagen de sí mismo a lo largo del tiempo que le sirva de orientación. Como mínimo, ese autoconocimiento le evitará algunos sinsabores y su condición experimentada redundará en el logro de alguna prudencia, lo que, a su vez, otorga un poco de seguridad ante lo desconocido de uno mismo y del entorno.

No en vano el carácter adquirido —se nos dice— tiene más importancia para la vida social que la propiamente moral (MVR, IV, 55, p. 212), lo cual en absoluto es desdeñable en un mundo siempre conflictivo y a veces fiero, donde hay que saber comportarse y guardarse. De este modo, el sujeto no se llamará a engaño en ningún orden (aunque los actos se le sigan imponiendo como si no fuera él su autor) y mucho menos incurrirá en el absurdo de querer «ser deliberadamente cosa distinta de lo que es, lo cual equivale a poner la voluntad en contradicción consigo misma» (p. 211). Más bien, al revés, tomará nota de sus tendencias y límites para no contrariarlos, e incluso podrá favorecerlos y así

«refugiarse en el fatalismo» (*ibid.*), que es el mejor consuelo ante cualquier desdicha. Este dato fundamental de consecuente resignación, no exenta de beneficios previsores, resume bien el tono y los contenidos del discurso: el *amor fati* es duro, pero tiene sus compensaciones si uno lo lleva hasta el fin con —nunca mejor dicho— conocimiento de causa.

III. MORAL Y RELIGIÓN

1. Es momento de recapitular y de extraer algunas consecuencias de esa conjunción de ingredientes en la conducta humana. Junto al determinismo más estricto al modo mecánico, surge también un margen para la desviación (relativa, sólo externa) de los apetitos íntimos (fijos), es decir, para la modificación limitada que el conocimiento puede operar sobre las manifestaciones del carácter. El propósito moral estriba en aprender a ser *auténtico*, en el sentido de comprender cuál es la voluntad propia a través de los actos, mediante la eliminación de toda interferencia y la percepción de los motivos adecuados; lo cual permitirá, en última instancia, que esa voluntad individual se haga consciente de sí y se niegue o transforme, para contribuir a que así ocurra con la Voluntad total de la que es mera expresión singular. Luego el papel de la razón es aclarar cuanto le ocurre al sujeto, sean pasiones o nociones abstractas no matizadas (motivos confusos), en beneficio de una neta, directa y fácil extraversión de la esencia volitiva, es decir, facilitar su camino y no alterarla en lo más mínimo. Ya se dijo que la naturaleza estaba ordenada a esta meta, de modo que la inteligencia permitiera la iluminación y subsiguiente mudanza de la voluntad, por chocantes e injustificadas que resulten ambas cosas desde las premisas establecidas por el propio Schopenhauer. El conocimiento, en fin, queda subordinado en todos los aspectos y su labor es de ajuste entre el carácter y los actos, de pura mediación transparentadora, con la paradójica intención de afirmar mejor lo que una vez sea autoconsciente ejecutará la propia negación de sí misma.

Se afirma que las acciones desencadenadas por ideas que no se corresponden con el carácter son errores carentes de relevancia moral, tanto si uno se comporta de un modo más egoísta del que le es propio, como si lo hace de manera más noble de la que cabe esperar de su impulso espontáneo (cf. respect., MVR, IV, 55, pp. 195 y 208). El primer caso podría entenderse como acicate para animar a las personas al conocimiento de sí mismas, pero el segundo descarta totalmente la posibilidad de una ilustración moral y subraya la ausencia de cualquier mérito, siquiera en un grado pequeño o como simple estímulo, pues lo único que sobrevendrá después será el arrepentimiento. Una vez más, queda ratificado que no se trata —como pudiera haberse creído— de conducir

o moderar la voluntad en forma alguna, por dolorosas que sean las consecuencias de su apetito, sino sólo de reafirmarla en aras de ulteriores y casi milagrosas esperanzas. Mientras tanto, hay un alto precio que pagar.

A diferencia de Spinoza, se añade, hay que rechazar todo intelectualismo: «Según el otro sistema, el hombre quiere lo que conoce, según el mío conoce lo que quiere» (MVR, IV, 55, p. 191). Olvida el autor alemán que el pensador judío también considera a la *cupiditas* como la esencia del hombre y no a la razón, además de afirmar que algo es bueno, etc. porque se desea, no al revés (cf. *Ética*, III, 9 escolio). Pero es cierto que esa consciencia del propio *conatus* que define lo humano en Spinoza tiene un margen mayor para el conocimiento y su eficacia ética, de manera que la universal necesidad de Dios o la naturaleza supone unas connotaciones de afirmación ontológica general que no eliminan del todo la cuestión moral en el ámbito de lo finito: una vez que la potencia esencial no tiene la carga *ideológica* de la voluntad o carácter según Schopenhauer, es posible establecer una relación más *neutra* y por eso más real con el mundo, en función del aumento de aquélla (alegría, ideas adecuadas) o de su descenso (tristeza, ideas inadecuadas), que ese comercio más o menos inteligente proporciona. La raíz última de tales diferencias es que en el holandés la potencia —en tanto participación de la divina— lo es también de pensar, no sólo de ser (*Ética*, III, 28), luego la posible lucidez atañe directamente al deseo o esencia, y no es extrínseca o adjetiva como en el alemán. Pero no es pertinente aquí pormenorizar estos asuntos³, sino sólo indicar el contraste y volver al tema principal.

Y no es otro que la neta distinción entre esencia y existencia, entre carácter y actos motivados, que formula Schopenhauer, con una total subordinación de lo segundo respecto a lo primero, hasta el punto de abocar su discurso ético a lo que podría llamarse *clasismo ontológico*: a cada cual le ha tocado en suerte una forma profunda de ser por nacimiento y no hay nada más que hacer, salvo vivir en consonancia con ello. Claro que para no fomentar el abandono a cualesquiera inclinaciones y, en su caso, a una vida disoluta o perversa, hay que recurrir a la ambivalencia de fondo en todo sistema determinista: azar y necesidad se identifican desde la perspectiva humana, que desconoce la infinidad de concatenaciones causales que determinan las cosas. Esa ignorancia en el detalle ordinario de hechos y circunstancias puede ocasionar por igual una postura fatalista y/o la que vive las cosas como contingentes (al menos a efectos prácticos).

3 Para una ampliación detallada del pensamiento spinozista, puede consultarse L. Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, 284 pp.

De tan curiosa mezcla u opción, según el ángulo adoptado, resultan fórmulas como esta: «La influencia del azar, que personifica el Destino» (MVR, IV, 68, p. 330), sin que se sepa bien a qué atenerse. Al comienzo de esta exposición ya se citó «la misteriosa unión de lo fortuito y lo intencionado de la fatalidad y la libertad», que funde los azares ciegos y las leyes de la naturaleza para introducir la teleología global; y que ahora parece reeditarse a propósito de lo particular, aunque a escala más modesta y sólo preventiva: «Podría deducirse que es trabajo perdido el que se emplee en enmendar el carácter o en resistir el poder de las malas inclinaciones, y que lo mejor que podemos hacer es resignarnos con lo que no puede cambiar y ceder enseguida a toda inclinación, por mala que sea. Pero sucede con esta cuestión lo mismo que con la teoría de la fatalidad y la consecuencia que de ella se saca..» (MVR, IV, 55, p. 201). Es decir, que no se sabe cuál es la propia suerte o destino, y que sólo *a posteriori* se conoce el verdadero carácter, luego hay que mantener la tensión oportuna sin rendirse tan pronto a los impulsos... Pero ¿sirve eso de algo?

No mucho, ciertamente, pues el resultado final no puede cambiar dada la recóndita voluntad que todo lo dirige antes o después, aunque hay que colaborar una vez más en ese proceso, en esa representación (en el doble sentido de la palabra), según se espera del deber: «Si nuestro carácter inteligible es tal que no podemos adoptar una buena resolución sino después de larga lucha con alguna tendencia pecaminosa, es necesario que semejante lucha preceda y debemos esperar el desenlace» (p. 205). Es obvio que el sujeto en cuanto pensante es una pieza necesaria, aunque no decisiva, de cierto engranaje y tiene su función, ya estudiada; pero aquí la novedad es el lenguaje que habla de *pecado* para referirse a tendencias naturales o de la voluntad que no dependen de la consciencia. Tantas ambigüedades acumuladas obligan a preguntarse por esa *moralización* de lo real previa a la actividad humana discriminativa, y sobre un hipotético trasfondo religioso que permita encajar las diversas perspectivas. Si el protagonismo de los seres humanos es tan restringido a la hora de la verdad moral y está determinado por fuerzas que le rebasan, ¿cuál es la instancia última y qué sentido tiene?

2. Para intentar aclararlo hay que introducir nuevos datos que redefinen el papel de la conciencia y de los motivos de la acción, así como del conocimiento. Schopenhauer afirma que «sería ciertamente una desgracia que el punto esencial de la vida humana, su valor moral e inmortal, dependiera de una cosa cuya adquisición es tan aleatoria, de un dogma, religión o filosofía» (MVR, IV, 66, p. 304). Luego la conciencia ética está garantizada por otras vías mucho más seguras que el forcejeo intelectual o que las fuentes culturales, pues el discernimiento del primero es limitado, como se ha visto, y de las segundas se dice que son aleatorias (geográficas, educacionales, etc.). En efecto, se apela a la «esencia de la humanidad» y a las «convicciones naturales», para terminar

afirmando que la virtud máxima de la *compasión* o conmiseración —índice de que se ha superado el principio de individuación y se ha reconocido la común esencia de todos— es un «hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ésta y no depende de nociones anteriores, de ideas *a priori*, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura. Es producto espontáneo, inmediato, inalienable de la naturaleza; resiste todas las pruebas y se manifiesta en todos los tiempos y países»⁴. Ahora se disipan todas las dudas y temores, pues hay una cierta *inspiración* que aclara las cosas de manera directa, sin mediaciones conceptuales de ninguna clase; por eso puede añadir el autor —aun contradiciendo los tortuosos meandros que hemos seguido hasta ahora— que el significado moral de la conducta «se revela directamente al hombre en su fuero interno» (MVR, IV, 62, p. 263). En otras palabras, hay una moral natural que opera cual súbita revelación de juicios y valores, lo que permite lograr la virtud compasiva y vencer los antagonismos de toda índole.

La clave de todo ello es patente en los textos: la naturaleza, tanto universal como humana, está así dispuesta y orientada, de modo que la moralización de lo real antes mencionada es un hecho. Se confirma igualmente lo dicho al inicio de esta investigación respecto al optimismo final de Schopenhauer y al cambio de rasgos de la propia Voluntad, pues ésta es la que sostiene a la naturaleza, claro está. De ahí que, en síntesis, pueda afirmarse algo tan sorprendente como que el mundo tiene «una tendencia moral constante», ya que «la fuerza motriz activa de la naturaleza es idéntica a la voluntad que en nosotros reside, siendo así como el orden moral se pone en relación real e inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo» (Comp. IV, XLVII, p. 1146). Pero ese orden moral también depende en última instancia de la Voluntad, en suprema paradoja, sin que el ser humano tenga capacidad por sí mismo para fundarlo, sino sólo para ser el *locus* donde se une con el orden teleológico natural y en cierto modo se destila o filtra. El sentido circular es evidente.

El autor es consciente del choque de planos que resume bien las contradicciones en la acción que han ido apareciendo: «La contradicción entre lo que he afirmado acerca de la necesidad con que se determina la voluntad por los motivos, en razón del carácter, y lo que, por otra parte he dicho sobre la posibilidad de una supresión total de la voluntad que quite toda eficacia a los motivos, no es más que la enunciación en el lenguaje filosófico de la *contradicción real* que se produce cuando la libertad de la voluntad en sí, de esa voluntad ajena a la necesidad, interviene directamente en su fenómeno, que está regido en absoluto por la necesidad» (MVR, IV, 70, pp. 357 s.). Lo más extraño no es tal

4 A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte* (Miscelánea), EDAF, Madrid 1970, pp. 137 s. Véase también MVR, IV, 68, p. 335; y Comp. IV, XLI, p. 1060.

desajuste de fondo, ni siquiera que todo parezca una petición de principio para salvar lo insalvable, sino que —aceptando la extraña lógica del propio discurso— la voluntad tenga esa capacidad de autotransformación repentina, de *anulación* de lo pernicioso en sí misma, es decir, que su «intervención» en el fenómeno (que hasta entonces le servía en el mejor caso de alambique o de simple espejo) sea siempre para bien...

No se trata únicamente de que el conocimiento sea su mero instrumento (además teledirigido), sino que hay que recurrir a un refuerzo mayor: la súbita iluminación que va mucho más allá en potencia y alcance (por eso se emancipa de los motivos, etc.); algo que viene de fuera de la propia conciencia e incluso del carácter tal como hasta ahora se entendía. Me refiero al ámbito religioso, que desborda lo natural y aun lo moral, anunciado en la sentencia que dice: «La necesidad es la esfera de la Naturaleza y la libertad es la esfera de la gracia» (MVR, IV, 70, p. 359). Pero es que, en este caso, ambos niveles interactúan y acaban confundándose, sin quedar en un claro dualismo (de corte cartesiano o, en otro sentido, kantiano), toda vez que lo necesario natural es la base teleológica que propicia llegar a la luz intelectual y a la consciencia ética, mientras que la gracia irrumpe en el sujeto como última y definitiva salvación, una vez que hay tal conciencia. La tensión de planos es casi insostenible desde la sola filosofía.

Por todo ello no queda más remedio que contextualizar el asunto en la tradición luterana que conjuga la predestinación con la prioridad de la fe frente a las obras, y donde los individuos son pasivos en lo esencial: «la salvación sólo puede venir de la fe, es decir, de un conocimiento que se ha transformado, y la fe misma no entra en nosotros más que por virtud de la gracia, de suerte que nos viene de fuera. En otros términos, la salvación es cosa extraña a nuestra persona, y se produce cuando el hombre ha llegado a la negación y al abandono de su individualidad (...) (las obras) es menester que se produzcan espontánea y gratuitamente» (MVR, IV, 70, p. 364 s.). Por fin está todo claro —hasta donde puede estarlo— y las verdaderas claves al descubierto. La improbable transformación cualitativa de la voluntad se produce porque cuenta con secretos y crecientes auxilios: al conocimiento y a la compasión que escapan al principio de individuación les completa la fe y ésta, a su vez, es un don de la gracia venida de fuera. En cierto modo son grados, pero sólo hay salvación en este último tramo de la experiencia metamoral. Todo estaba ya decidido.

Sin el *misterio* de la gracia nada es posible, y los rodeos e incongruencias del discurso hallan aquí la última palabra. En rigor, no hay auténtica necesidad ni auténtica libertad en sentido ético, sino una instancia teológica y sobrenatural que invade al ser humano y escapa a cualquier lógica. Los llamados «fines de la voluntad» ya están predeterminados en el principio, y la salvación —cambio cualitativo de lo absoluto— está por ello asegurada, al margen del esfuerzo moral

de los hombres (que supuestamente contribuiría a ello), quienes son, por el contrario, absolutamente dependientes. La pregunta sobre quién o qué dispensa la gracia y organiza el mundo (la voluntad es en principio ciega e inconsciente) encuentra una insólita respuesta en la medida en que se introduce un nuevo principio metafísico, nada más y nada menos: «un principio bueno y salvador del *samsara*, que puede irrumpir llenando todo y libertando todo»; también llamado «puro sujeto conociente, ese ojo eterno del mundo», en pie de igualdad con la voluntad; o «conciencia universal», muy semejante al «Espíritu Santo»⁵. Ahora se comprenderá bien la extraordinaria revolución que surge a la hora de interpretar la filosofía de Schopenhauer, lo que, ciñéndonos al terreno moral que nos ocupa significa la subordinación a lo religioso: hay una tercera instancia, además de la Voluntad y la Representación (o carácter y conciencia), que determina y decide en todos los órdenes; de la misma forma que la gracia engarza, respectivamente, la predestinación y la fe, más allá o más acá de los actos. Y uno se pregunta simplemente si para este viaje hacían falta tantos rodeos y dramatismos.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

5 He recogido los textos y comentado estos términos en *Naturaleza y salvación en Schopenhauer*, loc. cit., pp. 101 s.