

# LA MUERTE FENOMÉNICA Y LA INDESTRUCTIBILIDAD DE LA VOLUNTAD: UN DIÁLOGO ENTRE SCHOPENHAUER Y EL ROMANTICISMO

THE PHENOMENAL DEATH AND THE INDESTRUCTIBILITY OF THE WILL:  
A DIALOGUE BETWEEN SCHOPENHAUER AND ROMANTICISM

ORIO ALONSO CANO  
UNIVERSITAT DE BARCELONA

RESUMEN: Este estudio pretende adentrarse en la concepción de Schopenhauer acerca de la muerte, así como la relación que puede establecerse entre su visión y la perspectiva romántica. Se observará que para Schopenhauer la muerte únicamente implica la desaparición de la individualidad, quedando indemne de la misma la verdadera esencia: la voluntad. A su vez, esta perspectiva puede entrar en diálogo con la propuesta romántica con la que históricamente Schopenhauer convive, teniendo siempre presente la imposibilidad de dar una definición única y estable de la muerte para el Romanticismo. Se verá de qué manera Schopenhauer se puede relacionar con ciertas perspectivas de Hölderlin, Novalis, Keats o Leopardi, entre otros, sobre todo por lo que hace referencia a considerar la muerte como el desprendimiento de la realidad superficial e irrupción de la auténtica esencia, pero, también, cómo problematizará cuestiones tan estructurales del movimiento romántico como la entronización del Yo en la muerte. Como se analizará en el estudio, su vínculo será ambivalente insertándose en determinados aspectos en el espíritu del Romanticismo mientras que en otros se alejará de forma irremediable.

PALABRAS CLAVE: muerte, escisión, individualidad, voluntad, razón, indestructibilidad.

ABSTRACT: This study wants to analyze Schopenhauer's conception of death, as well as the relationship that can be established between his vision and the romantic perspective. It will be noted that for Schopenhauer death only implies the disappearance of individuality, but the true essence will remain free of the death: the will. In turn, this perspective can dialogue

with the romantic proposal with which Schopenhauer historically coexists, always bearing in mind the impossibility of giving a unique and stable definition of death for Romanticism. It will be seen how Schopenhauer can be related to perspectives of Hölderlin, Novalis, Keats or Leopardi, among others, especially by what refers to considering death as the detachment from the superficial reality and irruption of the authentic essence- But also Schopenhauer will problematize the theme of enthronement of the individuality in the death that the romanticism defenses. As will be analyzed in the study, its link will be ambivalent inserting itself in certain aspects to the spirit of the Romanticism whereas in others it will go away of irremediable form.

KEYWORDS: death, cleavage, individuality, will, reason, indestructibility.

## 1. INTRODUCCIÓN: SCHOPENHAUER Y EL CONTEXTO ROMÁNTICO DE LA MUERTE

**D**elimitar la concepción romántica de la muerte en pocas líneas es un ejercicio imposible. Más aún, debe considerarse como un verdadero sacrilegio. Cada momento, cada autor, cada etapa del propio autor... da lugar a una diseminación de sentido que imposibilita la unificación del concepto en una definición más o menos unívoca. No obstante, y siendo sacrílegos, si se atiende a la lectura que concibe el pensamiento romántico como una lucha denodada del individuo para afirmarse en contra de la fatalidad, y así abrazar lo Absoluto, lo Esencial, o su propiedad como Yo, veremos que todos los caminos conducirán ineludiblemente hacia la muerte. La pasión, el ansia o el anhelo de la totalidad, de la esencia o de la (re)afirmación de la identidad finalizan con la frustración en vida de la tentativa. De esta manera, y siguiendo a Rafael Argullol:

En una primera etapa, la mente romántica todavía es capaz de equilibrar los elementos trágicos y los elementos heroicos de su existencia: a cada golpe adverso, a cada nueva certidumbre de mortalidad y escisión, reacciona con vigorosos ejercicios de voluntad. Mas llegado el punto en que la espiral de su contradicción va cercenando y agotando aquel equilibrio, el romántico adquiere la certeza —que, en buena parte, le provoca la satisfacción del próximo reposo— de la inevitabilidad de su sacrificio.<sup>1</sup>

La muerte es vista como la culminación de un combate en el que el individuo se enfrenta con el horizonte trágico de su existencia y resulta vencedor. No cabe lugar para la desesperación al haber cierto gozo en juego. Cuando se adquiere la certidumbre de la mortalidad, y el individuo escucha diáfananamente la voz de la Parca que siempre ronda por los aledaños de su

<sup>1</sup> Argullol, R., *El Héroe y el Único*, Acantilado: Barcelona, 2009, p. 445.

existencia, entonces «la muerte es concebida, dionisiácamente, como un acto supremo de creación»<sup>2</sup>. Dicho en otras palabras, la visión de la muerte se invierte en el instante en que se toma conciencia de lo que implica su riqueza: si anteriormente era considerada como el agujero que asediaba la vida, ahora, tras la asunción de su realidad, se afirmará como exceso de vitalidad que horada la vacuidad de la existencia.

La muerte de Werther, Empédocles, Penthesilea... es un acontecimiento de recuperación de la identidad y de hegemonía del sujeto ante las vicisitudes aciagas del Destino. Byron, Goethe, Hölderlin, Foscolo, Kleist, Novalis..., ven la muerte como un acto en el que el individuo se afirma agujereando al Destino<sup>3</sup>. Ahora bien, con esta muerte se anhela además una recuperación de lo Infinito, un reencuentro con lo ilimitado que envuelve la existencia. Es una muerte, en definitiva, que perfora la nihilidad de la vida para abrazar lo esencial de la misma. Empédocles, por ejemplo, se lanza al vacío para afirmarse como *Yō*, pero también para aniquilar las coordenadas de vacuidad de su cotidianidad y reconciliarse finalmente con el Uno de la Naturaleza<sup>4</sup>.

Con Keats o Leopardi, entre otros, sucede algo análogo aunque con ciertos matices. En Keats la muerte es el horizonte de manifestación de lo único relevante en la vida del individuo: la *Belleza*<sup>5</sup>. La *Belleza* es la única verdad por la que hay que luchar pero, como contrapartida, únicamente la muerte será «la única verdad de la belleza»<sup>6</sup>. La plenitud de la Belleza solo irrumpirá en la topografía de la muerte. Para Leopardi, a su vez, la muerte, en general, y el suicidio, en particular, son vistos como la única vía que permite aligerar el peso de la Nada, erigiéndose en acontecimientos de libertad absoluta y de asunción de lo esencial<sup>7</sup>.

Así pues la muerte, con la imposibilidad antes mencionada que implica cualquier reduccionismo, sería un fenómeno de (re)afirmación del Yo, de apuesta por lo Imposible, acontecimiento que busca una reconciliación con la esencia trágica de la existencia, y una ruptura con las cadenas de la cotidianidad para abrazar la Esencia de lo real. En este marco romántico, no obstante, debe verse cómo encaja la propuesta de Schopenhauer, que se encuentra inmerso en el vórtice del huracán. En particular, para Schopenhauer, si queremos observar la muerte en toda su complejidad, deberemos adentrarnos en un camino que se bifurca a medida en que penetramos en la esencia del fenómeno. Por un lado, hay que considerar la muerte desde su horizonte empírico y, posteriormente, ver su alcance metafísico.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>3</sup> En todos estos casos que se han mencionado, estamos hablando de personajes que adoptan el suicidio como forma de afrontar su combate final con lo real. El suicidio no es una fuga de la realidad sino más bien la manera de inscribirse y alcanzar la verdadera entidad, tal y como se pueden ver en los casos del Empédocles de Hölderlin o la Penthesilea de Kleist, por poner dos ejemplos de los múltiples que se podrían referenciar.

<sup>4</sup> Hölderlin, F., *La muerte de Empédocles*, Acantilado: Barcelona, 2001.

<sup>5</sup> Keats, J., *Odas y Sonetos*, Hiperión: Madrid, 1997.

<sup>6</sup> Argullol, R., *El Héroe y el Único*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>7</sup> Leopardi, G., *Cantos. Pensamientos*, DeBolsillo: Barcelona, 2008.

## 2. LA MUERTE VISTA DESDE EL HORIZONTE EMPÍRICO

El hombre, para Schopenhauer, es la única entidad que es consciente de su mortalidad. Este extraño privilegio le viene dado por su *razón*, que le induce constantemente a la autorreflexión, la cual finalmente desemboca en la vislumbre de la finitud radical que lo acecha en todo momento. El animal, por el contrario, no tiene este conocimiento, al adolecer de racionalidad y, por consiguiente, se ve eximido del acoso de cualquier pensamiento sobre la muerte<sup>8</sup>. Según Schopenhauer:

El animal vive sin un verdadero conocimiento de la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del carácter imperecedero de la especie, ya que no es consciente de sí mismo más que como inmortal. En el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte.<sup>9</sup>

Así pues, el individuo humano, debido a su racionalidad, sabe que «desde el primer momento, como un móvil en su trayectoria, va la vida lanzada a su consumación»<sup>10</sup>. No obstante, esta es una idea que permanece *in abstracto* en la conciencia del sujeto. Es decir, se trata de una certeza fundada teóricamente y, como otras verdades abstractas que no pueden ser aplicadas, es esencialmente secundaria y pervive en la marginación. Aunque sea una idea inherente al individuo, no la considera primordial al no responder a las exigencias pragmáticas de su cotidianidad. Por ese motivo, y dicho sucintamente, el hombre sabe que esencialmente es finito pero desplaza esa idea al desván de lo inútil y (se) la oculta en su día a día.

Ahora bien, que se aleje de esta posibilidad no significa que la deniegue por completo. Hay instantes en los que la sombra de la muerte aletea en su conciencia y es en esos momentos donde se (pre)ocupa de su finitud. Se ocupa de ella al preocuparse de la perturbación que le genera. Más que de preocupación, Schopenhauer hablará de pavor cuando el sujeto focaliza su mirada en la muerte (no únicamente en la suya, sino también en la del otro. El sujeto compadece y se compunge con el fallecimiento del prójimo)<sup>11</sup>.

No obstante, ¿de dónde procede este miedo?, ¿por qué motivo, ante la proyección de su aniquilación, el hombre se amedrenta? Para Schopenhauer, hay varios motivos. Uno de ellos es la perspectiva que afirma la inexistencia tras el fallecimiento. La angustia, en este caso, procedería de la posibilidad de no existir, de no gozar de ninguna entidad tras el deceso, y por ese motivo abandonar todo el bagaje acumulado a lo largo de la existencia. Pero si ese fuese el motivo de nuestro temor «tendríamos que pensar con el mismo horror el tiempo en el que

<sup>8</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Trotta: Madrid, 2005, p. 515.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Ortega y Gasset, J., *El Espectador*, en *Obras Completas II*, Revista de Occidente: Madrid, 1966, p. 431.

<sup>11</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 517.

aún no existíamos. Pues es incontestablemente cierto que la inexistencia tras la muerte no puede ser distinta de la anterior del nacimiento»<sup>12</sup>.

En este punto del discurso, Schopenhauer detecta un aspecto esencial. Si al hombre le pesa su condición mortal y ello lo atemoriza, debe pensar que la hipotética inexistencia tras su muerte no puede alejarse excesivamente de aquella *privación de la existencia* anterior al nacimiento. ¿Por qué debemos pensar, dirá Schopenhauer, que la inexistencia tras el deceso difiera de la inexistencia previa al alumbramiento? No hay ninguna diferencia, según Schopenhauer, y por esa razón debemos desprendernos del temor a la muerte al que conduce este camino.

Si se ahonda en esta perspectiva se observará que la inexistencia es considerada como un mal. No existir se equipara a la pura nulidad. No obstante, todo mal —así como todo bien— supone la existencia de aquel que padece el mal —o el bien—. El sentimiento o el placer requieren de alguien que los padezca o los goce. Pero si la muerte conlleva la inexistencia, ¿quién sustenta el mal —o el bien—? Es aquí donde debe situarse la célebre máxima de Epicuro en la que el hombre, cuando existe, la muerte no está, y cuando esta irrumpe, el individuo ya no es. Consiguientemente, hay una *contradictio in terminis* al considerar la inexistencia como un mal<sup>13</sup>.

Otro de los motivos, más allá del de la inexistencia, que inducen el miedo a la muerte radica en el temor a la degeneración, descomposición y final destrucción del cuerpo. Como bien afirma Philonenko, «ciertamente es insidioso: se atrofian los músculos, la actividad intelectual, incluso las funciones vegetativas. Las manos se cubren de manchas de vejez, sin que podamos decir cuándo y cómo empezó eso»<sup>14</sup>.

El ocaso del organismo llega a causar auténticos tormentos al significar la aproximación inexorable de la muerte. El cuerpo y su deterioro, por su parte, haría las veces de imagen especular de la llegada (más o menos inminente) de la parca. Sin embargo, no es únicamente que los vestigios de la muerte se reflejen en la degradación corporal, sino que también Schopenhauer enfatizará en el malestar y temor que genera la descomposición del cuerpo tras el fallecimiento. Es evidente que en el individuo, cuando se aproxima a su senectud y corrobora todos los cambios neurofisiológicos sufridos, su miedo se dispara. La base de ese sufrimiento, sin embargo, estriba en la posibilidad de la definitiva destrucción orgánica y de su desaparición irremediable<sup>15</sup>.

Este argumento también caerá por su propio peso, según Schopenhauer. La muerte no es más que el instante en que la conciencia desaparece tras detenerse la actividad cerebral. La destrucción física siempre será ulterior al perecer y, por ello, después de la pérdida de la conciencia. Cuando cesa la vida del cerebro, el ser humano deja de reconocer y de ser consciente

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 520-521.

<sup>14</sup> Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989, p. 247

<sup>15</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 521.

de toda posterior consecuencia. Así pues, toda destrucción orgánica se produce una vez el sujeto ya no es —volvemos a Epicuro—.

Para hacer más inteligible su exposición, Schopenhauer efectúa una analogía entre la muerte y el desmayo. En un primer momento, antes de desmayarnos, nuestra visión se nubla y se hace imposible cualquier percepción medianamente clara y distinta. Esto sucede antes de que la inconsciencia irrumpa. Cuando lo hace, la oscuridad hace acto de presencia y el sujeto se sumerge en la más honda inconsciencia. En cierta medida, podemos decir que cuando nos hallamos inconscientes *no somos*. No es de extrañar que Schopenhauer afirme que si «el sueño es hermano de la muerte, el desmayo es su gemelo»<sup>16</sup>.

Sea como fuere, al carecer de conciencia no debe temerse la muerte desde esta perspectiva de la descomposición corporal. Asimismo, tampoco deberemos temer una muerte violenta. Esta forma de deceso es temida en tanto que tiene un carácter doloroso y, como todo dolor genera sufrimiento (en la mayoría de los casos), hay miedo a padecerlo. Pero toda herida, por muy grave que sea, se siente un instante después de producirse. Siempre hay un *décalage*, un hiato, entre el estímulo sensorial y la reacción de dolor. Ese desajuste se debe a que la información que procede de la estimulación dolorosa se encamina en forma de corriente de energía al cerebro, y ese recorrido, a su vez, implica un determinado lapso temporal. Pero lo que acontece con la muerte es que la actividad cerebral cesa, como se vio con anterioridad. En consecuencia, sin el reconocimiento del dolor, por parte del cerebro, no hay sufrimiento alguno que intervenga en la muerte y, de esta manera, debe eliminarse todo temor ante este modo de fenecer.

Tras examinar algunos motivos por los que el hombre se amedrenta ante la muerte, Schopenhauer destaca que, en determinadas ocasiones, es considerada como un bien deseado. Existen casos —por ejemplo, trasladado a la perspectiva romántica, Werther ante la imposibilidad de encarnar su amor con Carlota— en que las penalidades que se sobrellevan provocan una acuciante necesidad de muerte. Para muchos, la existencia es una carga excesivamente pesada y, por ello, vislumbran en la muerte el final de su padecimiento e incluso el alcance de una situación beatífica —Empédocles, por poner otro ejemplo romántico—.

Así pues el sujeto teme a la muerte, por un lado, pero, por el otro, en determinadas circunstancias, la anhela. Esta actitud bifronte del ser humano en su relación con la muerte puede ilustrarse, según Schopenhauer, con una imagen de carácter antropológico-cultural. La cultura hindú representaba al dios de la muerte (*Yama*), colocando dos rostros: uno de ellos, espantoso y abominable, mientras que el otro era alegre y bienhechor<sup>17</sup>.

En todo este recorrido se ha tratado la cuestión de la finitud del individuo y del temor o bienestar que le genera. Sin embargo, Schopenhauer detecta que en esta consideración empírica el hombre no se inscribe al margen de la realidad, sino que más bien acontece lo contrario

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 522.

al insertarse en el seno de lo natural. La naturaleza, tal y como la desarrollan Hölderlin, Goethe, Leopardi, entre otros, es una instancia fundamental para entender el desarrollo del drama humano<sup>18</sup>. Si el hombre se sitúa en relación dialéctica o trágica con el orden natural, deberemos interrogar cómo se comporta el conjunto de la naturaleza con respecto al fenómeno de la muerte humana. Y, en particular, la vida o la muerte del sujeto, según Schopenhauer, carecen de relevancia para la naturaleza (tal y como también podemos observarlo en el Novalis de los *Fragmentos* o el Hölderlin de *La muerte de Empédocles* o de alguna de sus poesías de la locura, entre otros).

La existencia, entendida estrictamente como particularidad o individualidad, carece de importancia para el desarrollo y devenir de la naturaleza<sup>19</sup>, y esa falta de interés la «demuestra entregando a la más insignificante contingencia la vida de todo animal, incluso la del hombre, sin acudir a su auxilio»<sup>20</sup>. Ella expone a la totalidad de la especie a múltiples peligros, al ser conocedora de que, en el momento en que sucumben sus fenómenos, vuelven a su seno, al lugar en el que, dicho sea de paso, se encuentran a salvo de todas las penalidades.

El continuo nacer y perecer de los individuos, en definitiva, no afectará a la naturaleza y a su dinamismo. El hombre particular, empírico, fenece. Eso es incuestionable. Pero también lo es que el nacimiento de otro lo reemplaza. De modo que el funcionamiento de la naturaleza queda simbolizado por la imagen del *círculo* que, a su vez, representa el *eterno retorno*: los seres humanos desaparecen pero simultáneamente el *Todo* de la naturaleza sigue existiendo. La pura individualidad se asemeja a la hoja de un árbol que, como toda hoja, nace, se marchita y se desprende de la rama para caer definitivamente. Por ello, al asumir la conciencia de su tragedia y finitud radical, el individuo se lamenta y lanza imprecaciones. Pero, al seguir esta lógica, es incapaz de ir más allá de su narcisismo solipsista y advertir la universalidad esencial de la que participa. El hombre, considerando así las cosas, ignora su estrecha ligazón y pertenencia en la inmensidad del *Todo* y, por esta razón, Schopenhauer le exhorta a reconocer su «mismo ser en esa fuerza íntima, oculta, siempre activa, del árbol, que a través de todas sus generaciones de hojas no es atacado ni por el nacimiento ni por la muerte»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Argullol, R., *El Héroe y el Único*, *op. cit.*, pp. 74-80.

<sup>19</sup> En este punto habría más ambigüedad respecto al diálogo de Schopenhauer con el Romanticismo. Para algunos autores románticos, y siempre teniendo en cuenta la etapa del itinerario intelectual en que se hallan, (por ejemplo, Goethe, Keats, Foscolo, Byron, Kleist, Klopstock...) la individualidad y su (re)afirmación es una cuestión esencial. Tal y como se observaba en la introducción de esta investigación, la muerte constituía uno de los objetivos cruciales en la tentativa romántica al ser la consagración final del *Yo*. Sin embargo, haciendo una lectura más profunda de autores como Novalis, Leopardi o Hölderlin, se observará que esta exacerbación de la individualidad corre pareja de una eliminación de sus aspiraciones para así, finalmente, abrazar la inmensidad de la Naturaleza, entendiéndola esta, repetimos una vez más, desde una perspectiva mítica, sagrada, alimentada por un *Anima Mundi* que la vivifica perpetuamente.

<sup>20</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 526.

<sup>21</sup> Schopenhauer, A., *Metafísica del amor, metafísica de la muerte*, Magoria: Barcelona, 2002, p. 70.

Con esta reflexión empírica se alcanza finalmente una conclusión de enorme calado. El continuo nacimiento y deceso no afecta a la raíz de la naturaleza, al ser de la realidad. Dicha esencia restará intacta tras el fallecimiento de los individuos<sup>22</sup>.

### 3. CONSIDERACIÓN METAFÍSICA DE LA MUERTE

Tras el recorrido por el punto de vista empírico, Schopenhauer colige una consecuencia fundamental: «la muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida»<sup>23</sup>. Esta idea la recoge de los *Vedas* y Platón, entre otros. En los *Upanisads* se establece que la permanencia inmutable del Todo, de lo Absoluto, del Alma, es incuestionable tras el deceso de lo individual. El individuo que participa de esa Alma, debe alejar toda preocupación ante su mortalidad ya que eso responde a un estrato superficial de su existencia. El auténtico existir se encuentra en armonía con lo Absoluto y dicha armonía exige, en último término, desprenderse de la particularidad que lo ata a un mundo de sombras. Asimismo, y como ya afirmaba Platón<sup>24</sup>, en el fallecimiento lo único que desaparece es aquella entidad que individualiza, es decir, el cuerpo, pero aquello que constituye lo universal, su alma, continuará con su travesía más allá de la realidad sensible.

A su vez, más allá de estos dos planteamientos, podría establecerse un diálogo con Hölderlin, quien percibe en la muerte una escapatoria a la escisión trágica del hombre<sup>25</sup> a través de la unión definitiva con la Naturaleza<sup>26</sup>. La tragedia del individuo radica en que su existencia transita por el sendero de la partición, de la dislocación, y ello lo mortifica al anhelar la unidad que solo está reservada para aquel que rompe con las cadenas de la cotidianidad. La Naturaleza, verdadera esencia de la vida, exige una tentativa que rompa con la racionalidad, el utilitarismo y la decadencia a la que ha degenerado la época.

---

<sup>22</sup> La cuestión de la Naturaleza en el movimiento romántico corre en paralelo con la consideración schopenhaueriana. Tal y como se ha mencionado en la nota 19, en líneas generales, la mayoría de los autores románticos ven en la naturaleza un fenómeno sacro, místico, movido por un resorte anímico —*Anima Mundi*— que desgarrar al individuo al hacerlo impotente de su grandeza. Si el sujeto quiere palparla deberá desprenderse de su racionalidad, de su mirada contaminada por los pigmentos que genera la cientificidad y de una vida interesada y pragmática. El loco, el soñador o sonámbulo, el suicida, el que lo apuesta todo a su Imaginación o Fantasía, aquel que se guía por los destellos proporcionados por su cuerpo o su sensibilidad... son algunas de las figuras que pueden acariciar ese reino del Espíritu, dicho en términos de Novalis, que es la esencia de la Naturaleza. Pero la convivencia y la comunión con ella solo se alcanza en la muerte, debe repetirse una vez más.

<sup>23</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta: Madrid, 2004, p. 374.

<sup>24</sup> Platón, *Fedón*, Gredos: Madrid, 2014.

<sup>25</sup> Hölderlin, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión: Madrid, 2014.

<sup>26</sup> Aunque en el inicio de su obra, en los *Himnos* juveniles, tiene una concepción de la Naturaleza cercana a Rousseau o Herder, concibiéndola como un estado primordial en el que impera el salvajismo, posteriormente, con *Hiperión* y, sobre todo, *Empédocles* y los *Poemas de la locura*, su perspectiva virará hacia una visión mítica de la misma. En este momento su inspiración será el neoplatonismo inglés y la *Naturphilosophie* alemana.



Hay un hiato entre el héroe y el Todo de la Naturaleza. Este hecho somete al individuo a un desgarramiento constante al desear con todas sus fuerzas el cese de las distinciones. Su vida es, en cierto modo, una existencia en la muerte ya que rehúye hacer frente a este dolor que genera la escisión. Oculta, mediante la razón, la ciencia, el pragmatismo o el egoísmo, la vergüenza que le genera su cobardía. El héroe hölderliniano, sin embargo, no acepta esta derrota y se revela ante esta muerte en vida para afirmar la vida en la muerte<sup>27</sup>. Quiere conseguir la plenitud, pretende acabar con el sufrimiento producido por la partición, y el camino más eficiente para ello es el de la muerte (otro, la locura)<sup>28</sup>. Con la muerte, la contradicción cesa y el hombre consigue la comunión (efímera) con la Naturaleza. Desaparece la individualidad en el mismo momento de su afirmación. Una vez producida la comunión, el sujeto particular desaparece para ser engullido por la inmensidad del Todo. Schopenhauer dialogaría con esta perspectiva de Hölderlin en la que la muerte es la finalización del orden individual. No hay afirmación ni supervivencia, sino que, una vez fenecido, se elimina la encarnación del individuo. La diferencia (crucial) es que para Schopenhauer no habría ni afirmación previa en el acto del fallecimiento. Nada del orden del sujeto y, por ende, de lo fenoménico, se ensalza como lo verdaderamente nuclear de la realidad.

No obstante, ¿cómo podemos llegar a dicha universalidad? ¿Se puede alcanzar mediante las facultades cognoscitivas? La respuesta de Schopenhauer al respecto es tajante: «los conceptos, que son el material de nuestro pensar, y mucho más aún los juicios, compuestos de aquellos, son un medio inadecuado para aprehender la esencia íntima de las cosas, la estructura verdadera del mundo»<sup>29</sup>.

Pero ¿por qué nuestra racionalidad es insuficiente? Para responder a esta cuestión será inevitable realizar un lacónico recorrido por su «epistemología». Y, en primer término, debemos saber qué es el *mundo* para poder hablar de conocimiento. Por ello, de la misma forma que Hegel al inicio de la *Fenomenología del espíritu* se interroga acerca de la primera experiencia que puede hacerse de la realidad<sup>30</sup>, Schopenhauer se cuestionará cuándo podemos empezar a hablar de *mundo*. Y, en concreto, la primera forma en que aparece para el sujeto es en la pura cotidianidad. En primer lugar, todos nos hallamos inmersos en nuestro mundo inmediato y circundante, y esa cercanía y cotidianidad nos ofrece la primera experiencia de las cosas. Dicho en términos heideggerianos, será nuestro *in-der-Welt-sein* lo que nos permitirá palpar, en primer término, la realidad.

Una vez detectada esa experiencia primordial, hay que exhumar los mecanismos subjetivos que moldean ese objeto que se presenta de modo inmediato: el mundo. Y, en una primera con-

<sup>27</sup> Argullol, R., *El Héroe y el Único*, op. cit., pp. 81-121.

<sup>28</sup> Hölderlin, F., *Poemas de la locura*, Hiperión: Madrid, 2014.

<sup>29</sup> Mann, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza: Madrid, 2002, p. 18.

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE: Madrid, 2004, pp. 51-60.

sideración, Schopenhauer aseverará que «el mundo es mi representación»<sup>31</sup>. Que el mundo sea representación (*Vorstellung*) significa que se trata de un objeto tal que siempre irrumpe ante alguien. Es decir, el mundo, en tanto y cuanto *representación*, emerge en la escisión *sujeto-objeto*. Siempre que hay conocimiento hay escisión, lo que nos remite a lo anteriormente expuesto de Hölderlin, así como lo que se podría observar en otros autores románticos como Leopardi, Goethe o Kleist.

El mundo, en su epifanía, exige la dicotomía. Así mismo, tras detectar la presencia de ambas instancias, no hay que decantar la balanza por alguno de los polos de la ecuación. No hay que caer en amputaciones que o bien cercenan el elemento objetivo (idealismo) o bien extirpan el aspecto subjetivo (realismo)<sup>32</sup>. Para Schopenhauer «estas mitades son, por lo tanto, inseparables incluso para el pensamiento: pues cada una de ellas tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella»<sup>33</sup>.

Para ahondar en lo que es el mundo, en consecuencia, deberemos observar qué elementos se articulan necesariamente en la relación entre sujeto y objeto. Dicho de otro modo, al analizar el vínculo que se establece entre las dos polaridades se deberán extraer los diferentes tipos de representaciones que puede haber. Concretamente habrá dos tipos: las representaciones *intuitivas* y las *abstractas*. Las primeras<sup>34</sup> se caracterizan por su inmediatez y su carácter corporal, mientras que las representaciones abstractas<sup>35</sup> implicarán una mediación y se vincularán con la *razón* (*Vernunft*).

Sin embargo, tras identificar y tipificar ambas representaciones, Schopenhauer afirmará que ellas pueden reducirse a un único principio: *el principio de razón suficiente* (*principium rationis*, *Satz von Grund*). Este principio nos dice que todo aquello que podemos conocer siempre remitirá a una razón o causa<sup>36</sup>. De esta manera, el *principio de razón suficiente* se yergue en el mecanismo que forja la *lógica de la representación* y, por tanto, el conocimiento del mundo como representación significa encofrarlo en esta *lógica de la causalidad*<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>32</sup> El objetivo es dirigirnos hacia un horizonte *trascendental*, donde las estructuras del objeto (epistemológico) descansan en el sujeto pero que, a su vez, toda forma subjetiva está condicionada por la objetividad. Evidentemente, aquí el modelo a seguir es el kantiano.

<sup>33</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>34</sup> Schopenhauer extraerá de las *representaciones intuitivas*, que se basan en su donación inmediata, la espacialidad y la temporalidad (propias de la facultad sensible), así como la causalidad (perteneciente al entendimiento). Además, estas representaciones tendrán un carácter corporal. Es el cuerpo quien responde, sin mediación reflexiva, a unos estímulos determinados y siente, a su vez, que su acción modifica el objeto. Así pues, es posible una modalidad de experiencia que se escapa de las prestaciones intelectivas al restringirse a la actividad de cada cuerpo.

<sup>35</sup> Las *representaciones abstractas*, que implican una determinada mediación y responden al trabajo de la razón, producirán el lenguaje, es decir, el instrumento necesario de la *ratio* para fijar y construir la experiencia.

<sup>36</sup> Schopenhauer, A., *Sobre la quàdruple arrel del Principi de Raó Suficient*, Laia: Barcelona, 1987.

<sup>37</sup> González Serrano, C. J., *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, Locus Solus: Madrid, 2016, pp. 63-80.

Ahora bien, el hacer referencia a una causa o razón que explique el devenir de los fenómenos es el procedimiento arquetípico de la ciencia. Es decir, la ciencia asume la experiencia inmediata para trabajarla y establecer conexiones causales entre los diferentes ingredientes que la conforman. El lenguaje científico es etiológico al tener un afán de sistematicidad y, con ello, deducir la complejidad de la realidad a través de una serie de razones o causas. Sin embargo, este modelo científicista responderá, en todo caso, a la pregunta acerca de *cómo* acontece el mundo, pero de eso no se sigue que la ciencia pueda interrogarse por el *qué* del mundo. Dicho en otros términos, el discurso científico no alcanza una comprensión del núcleo del mundo al encontrarse inmerso en una lógica que busca causalidades y razones<sup>38</sup>. La *lógica de la representación* extrae la serie fenoménica yuxtapuesta que da razón del *cómo* del mundo pero jamás del *qué*<sup>39</sup>.

La esencia del mundo, para Schopenhauer, se capta a la sazón de una intuición no representativa, es decir, de una intuición que no apela al lenguaje etiológico, por un lado, y que, por el otro, se da en el cuerpo. Consideradas de esta manera las cosas, se reivindica una experiencia de índole corporal como lo que sustenta el acceso a la mundaneidad del mundo, donde la racionalidad debe dejarse a un lado. Nos movemos en un terreno en el que el *deseo* juega un papel fundamental. El puro querer, anhelar, no se mediatiza ni se explica por estructuras cognitivas de ningún tipo. En una palabra, la *voluntad* (*Wille*) será aquello que configurará nuestro motor, por un lado, y, por el otro, la esencia de la realidad. Impulso ciego, un instinto básico e irracional, absolutamente inmotivado, que goza de una unidad indiscernible y que transita por un horizonte ajeno e independiente de lo epistémico.

Para Schopenhauer, la voluntad se erige en la *cosa-en-sí* kantiana, realidad de la que todo lo que existe en el mundo fenoménico es un mero reflejo. Lo que sucede es que la *voluntad*, en su mundificación, se objetiva de acuerdo con el *principium individuationis*. La particularidad, de esta manera, siempre será fenoménica y, por ese motivo, cualesquiera consideraciones que insistan en la especificidad e irreductibilidad del sujeto no podrá agujerear la membrana de la fenomenalidad para encaminarse hacia la esencia del mundo<sup>40</sup>. El *principium individuationis*, que parte de una concepción de la realidad sostenida por el *principium rationis*, impide acceder al ser íntimo al perseguir el fenómeno *ad infinitum*. De nuevo, el eco de Hölderlin (o el de Novalis) parecen resonar.

<sup>38</sup> Esta cuestión de la incapacidad científica de abordar la esencia de la realidad al quedarse atrapada por una superficie que remite a causalidades liga a Schopenhauer con el pensamiento romántico en su rechazo del acercamiento científicista respecto a lo real. Vid. Alonso Cano, O., *Experiencia de la ausencia*, Anthropos: Barcelona, 2015, pp 15-50.

<sup>39</sup> González Serrano, C. J., *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, op. cit., pp. 63-80.

<sup>40</sup> Para designar este estado de ignorancia, Schopenhauer extrae del pensamiento indio la concepción de *Veil de Maya*. Al igual que las tesis indias arremeten contra la falsedad que entraña la existencia mundanal y cotidiana, tildándola de mero engaño respecto a una verdadera realidad, Schopenhauer crítica la pervivencia en el mundo fenoménico de la representación.

Realizadas estas prerrogativas, podemos enlazar estas cuestiones con lo descrito en la consideración de la muerte desde la dimensión empírica y, concretamente, en el temor ante la muerte en tanto que advenimiento de la nada (*Nichts*) o entrada en la inexistencia. Todo sujeto que vea su vida como un regalo de la nada y que, una vez finalizada, regresará a dicho estado de nulidad, se halla inmerso en el *principio de razón*, en el *principium individuationis*. Para una mirada verdaderamente filosófica, esta perspectiva es engañosa puesto que, como ya advirtieron Epicuro, Lucrecio y Marco Aurelio, *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potent reverti*» (de la nada nada se hace, y nada puede convertirse en nada).

La *voluntad* no se desvanece cuando el sujeto perece ya que «nacimiento y muerte pertenecen al fenómeno de la voluntad, esto es, a la vida»<sup>41</sup>. El alumbramiento y el deceso son momentos del mundo fenoménico, pero la voluntad siempre permanece intacta e inmutable. De ahí que Schopenhauer nos evoque constantemente en este punto la inmutabilidad del ser a Parménides y Meliso. Para la escuela eleática, debe recordarse, entre el fluir temporal de la realidad y la persistente inmovilidad de aquello realmente existente, media un abismo ontológico. La vía de la opinión, fuente de engaño al nutrirse de los sentidos, debe ser desalojada, y pasar a circular por la vía de la verdad, sendero de conocimiento auténtico al adentrarse en la gruta de Ser, es decir, de lo que realmente *es*.

Es cierto que el fenómeno individual de la *voluntad* comienza y finaliza temporalmente. Sin embargo, este hecho no implica que ella, en tanto y cuanto cosa en sí, esencia de lo fenoménico, se vea afectada por esa temporalidad, puesto que «la muerte [...] ha de reconocerla como lo que es: el fin temporal del fenómeno temporal individual»<sup>42</sup>.

Sería tentador enlazar la temática de la voluntad con la concepción de Novalis de la *Noche-Espíritu*. En Novalis la muerte tiene una enorme relevancia en la relación del individuo con la *Noche*, su esencia. La *Noche*, espacio sagrado de fusión con lo nuclear de la existencia, llama y hace cómplice de su revelación a la muerte. Una vez se ha penetrado en la nocturnidad, ya no se puede regresar a la luz<sup>43</sup> y, por ello, la muerte se convierte en el único camino viable, si queremos estar acordes con nuestra autenticidad. Dicho en otros términos, el que ha residido en la *Noche*, ya no puede volver a la luz, quien ha visto las tinieblas de la esencia, le es imposible el retorno a la trivialidad de lo real. Por ello, esta revelación

<sup>41</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>43</sup> Este punto es crucial en la ontología de Novalis al distinguir, por un lado, lo diurno, el reino de la luz, que simboliza la hegemonía de lo terrenal y de la racionalidad, mientras que, por el otro, encontramos la *Noche*, espacio sagrado y esencial, punto que se encuentra más allá de las capacidades intelectuales de los sujetos, pero que, una vez alcanzado, los une con lo divino y, en consecuencia, revela lo real de la Naturaleza. Para penetrar en esta nocturnidad prístina y esencial, a su vez, será necesaria una acción espeleológica que ahonde en la interioridad del individuo, desquitándose de su armazón conceptual e intelectual, lo que le permitirá vislumbrar la oscuridad abismática que define su esencia, en particular, y pergeña la totalidad de la Naturaleza, en general.

proporciona un anhelo de muerte «porque en ella adivina el fin de su exilio. [...] La muerte determina la resurrección»<sup>44</sup>.

La vida, considerada en estos términos, debe ser contemplada desde los destellos de la oscuridad. La muerte es superior a ella en tanto que proporciona el tránsito a una existencia de orden superior, es decir, a la *Noche*, al *Espíritu* primigenio en el que se baña toda la realidad. Novalis insiste constantemente<sup>45</sup> en la posibilidad del hombre de acceder a ese horizonte mítico y místico y alejarse de la vida terrestre, en la cual, como forastero y exiliado de lo espiritual, se asienta de una forma circunstancial.

Más aún, la vida «es principio de la muerte. La vida es por la muerte. La muerte es al mismo tiempo final y comienzo, separación y unión, más íntima, consigo misma. Con la muerte acaba la limitación»<sup>46</sup>. En este punto es donde se asienta toda la dificultad en el momento de establecer un diálogo con la concepción schopenhaueriana de la muerte. Por un lado, Novalis establece que la muerte marca un fin, el deceso de un sendero determinado por la impostura. Nuestra existencia terrenal finaliza pero el fin que dictamina la muerte es acerca de algo impropio y carente de sustancialidad. La muerte es fin de la vida terrenal y, por ende, de una vida sometida al imperio de la vacuidad ontológica y de la superficialidad trazada por la hegemonía de la razón. Una vez fenecidos, se inicia una nueva modalidad de vida, la genuina, de orden espiritual<sup>47</sup>, donde las limitaciones, escisiones y las subordinaciones cesan, y se produce una unión con la verdadera materia de lo real. Hasta aquí, Schopenhauer estaría de acuerdo. El problema es cuando introducimos el matiz cristiano propio de Novalis<sup>48</sup>. Por un lado, el poeta afirma con rotundidad que la muerte «es una victoria sobre sí mismo»<sup>49</sup>, lo cual es plenamente schopenhaueriano; el problema viene cuando se le quiere otorgar una determinada sustancialidad al sujeto en la unificación con la *Noche-Espíritu*. La muerte implicaría, entonces, la Resurrección y el Retorno, tal y como se nos plantea en los *Himnos*, del individuo como ente espiritual. Con el deceso, se alcanza la sustancia esencial. Pero la cuestión es cómo

<sup>44</sup> Argullol, R., *Territorio del Nómada*, Destino: Barcelona, 1993, p. 62.

<sup>45</sup> Novalis, *Escritos escogidos*, Visor: Madrid, 2014, p. 31.

<sup>46</sup> Novalis, *Gérmenes o Fragmentos*, Renacimiento: Sevilla, 2006, p. 24.

<sup>47</sup> «Un hombre que se vuelve espíritu es al mismo tiempo espíritu que se vuelve cuerpo. Esta especie más sublime de la muerte —si se me permite hablar de este modo— no tiene nada que ver con la muerte común; sería algo que podemos llamar transfiguración». Novalis, *Gérmenes o Fragmentos*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>48</sup> Para Novalis, el cristianismo es la única religión que ha sido capaz de pensar en la muerte con la hondura suficiente que merece el fenómeno. La tradición griega era excesivamente apolínea y, por ello, demasiado apegada a la realidad, para poder realizar una meditación profunda sobre la muerte. Por ese motivo, en las representaciones acerca de la muerte que se realizaban en el arte y la tragedia, se enfrentaron a la muerte con una actitud de resistencia y negación. En cambio, el cristianismo es la cultura que asume por vez primera la muerte y se erige en la «religión de la Noche». Véase al respecto Argullol, R., *Territorio del Nómada*, Destino: Barcelona, *op. cit.*, p. 65.

<sup>49</sup> Novalis, *Gérmenes o Fragmentos*, *op. cit.*, p. 25.

debamos entender esa sustancia. Y ahí es donde reside el problema<sup>50</sup>. La identidad, individualidad, especificidad e inconmesurabilidad deben desaparecer, pero si desaparecen, expresado en términos novalianos, quien retornará no será jamás Sofía, sino una emanación del Espíritu que gobierna y regula la Naturaleza. La cuestión es desentrañar la naturaleza de la existencia posterrenal en la Noche. Si el individuo, invadido esencialmente por la Noche a lo largo de su existencia, retorna a ella al perecer, deshaciendo con ello su identidad e individualidad, Schopenhauer estaría muy próximo a Novalis. Si, por el contrario, es su cristianismo el que asoma la cabeza, y se acaba defendiendo la preexistencia del individuo metamorfoseado por la revelación, en un reino de los cielos místico y asimilado con lo nocturno, las concepciones se alejarán irremediabilmente.

Ese cristianismo de Novalis es el que, en definitiva, le distancia de Schopenhauer. El cristianismo, según Schopenhauer, vincula a la permanencia de la conciencia un premio o un castigo. Sin embargo, con ello se alcanza la aporía de intentar conciliar la virtud (*únicamente los virtuosos serán redimidos*) con el egoísmo (*busco esta vida virtuosa para salvarme, en tanto que alma individual, en el mundo trascendente*)<sup>51</sup>.

Anhelar la inmortalidad individual, sin embargo, también responde a las exigencias de la encarnación de la *voluntad*. Esta, tal y como se destacó, es un querer, anhelar, desear, más allá de toda mediación reflexiva. Su deseo es infinito e irrefrenable. Además, esta proyección deseante *ad infinitum* nos remite de nuevo al espíritu trágico del Romanticismo, y nos aloja al drama de la existencia que oscila constantemente entre los polos del *sufrimiento* y del *aburrimiento*<sup>52</sup>. Así pues, «cualquiera que sea el universo, el mundo, el planeta en el que podríamos pretender transportar al hombre, llevaría en sus bagajes la dialéctica del sufrimiento y del aburrimiento que termina siempre por ganar la victoria»<sup>53</sup>.

Sea como sea, la perduración individual es quimérica. La mejor respuesta a esta cuestión, según Schopenhauer, se encuentra en la *exposición metafísica del concepto de tiempo* que realiza Kant en la *Crítica de la razón pura*<sup>54</sup>. En la cuarta definición del concepto, se nos dice que «el tiempo

---

<sup>50</sup> Debido a la brevedad del estudio, no podremos penetrar tal y como se merece en esta problemática de enorme calado. ¿Puede hacerse una lectura de Novalis que vaya más allá de su adscripción cristiana, o por el contrario debemos atenernos a sus creencias religiosas como el hilo conductor de su pensamiento? Y esta problemática, en la concepción de la muerte, se aprecia de forma avasalladora ya que, o concebimos una fusión carente de identidad con la *Noche-Espíritu*, o bien, por el contrario, defendemos una supervivencia del individuo, transformado y transfigurado por la revelación, pero individuo al fin y al cabo. Tratar como se merecería esta cuestión nos alejaría ingentemente de la finalidad del presente trabajo.

<sup>51</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., pp. 545-546.

<sup>52</sup> Sufrimiento y aburrimiento son los dos límites por los que transcurre la existencia del sujeto en tanto que ente fenoménico. Habrá sufrimiento ya que siempre hay obstáculos que dificultan, postergan o impiden la consecución del deseo o bien porque ninguna satisfacción es duradera. Habrá aburrimiento ya que la obtención del deseo nos conduce finalmente a la monotonía, al vacío y al hastío.

<sup>53</sup> Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, op. cit., p. 255.

<sup>54</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 546.

no es un concepto discursivo o, como se apunta, universal, sino una forma pura de la intuición sensible»<sup>55</sup>. Es decir, el tiempo no goza de una existencia independiente del sujeto, no es el en-sí de las cosas, sino que es una forma de nuestro conocimiento —en este caso una forma pura de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)—. Si se trata de una estructura epistemológica, y en consecuencia referido a las cosas que conoce el sujeto, será limitado e imperfecto al circular únicamente por el ámbito fenoménico. A su vez, el comenzar, el terminar y el perdurar son conceptos que toman única y exclusivamente su significado del tiempo. Es decir, es solo con relación a la fenomenalidad que tienen un sentido esa realidad, pero jamás respecto al ser-en-sí. De ahí que:

... ciertamente, se podría afirmar que nuestro ser en sí perdura tras la muerte, ya que es falso que sucumba, pero igualmente se podría decir que sucumbe porque es falso que perdure: en el fondo, lo uno es tan verdad como lo otro. Aquí se puede plantear algo así como una antinomia, solo que se basaría en puras negaciones. Aquí se negarían del sujeto del juicio dos predicados contradictorios; pero únicamente porque la categoría de los mismos no es en absoluto aplicable a aquel.<sup>56</sup>

Por consiguiente, el hombre es precedero en cuanto elemento fenoménico de la *voluntad*, pero su en-sí, su *voluntad* «permanece» intacta. Mejor dicho, es *indestructible*. El único problema que hay es que no se posee ninguna intuición de su naturaleza y, por ello, solamente se puede pensar en ella *in abstracto*. Pero que no la podamos alcanzar racionalmente no significa que no debamos considerar las cosas desde ese horizonte esencial. De ahí que, si nos movemos por el ámbito de la *voluntad*, se observará, retomando la cuestión de la muerte, que tanto los afanes de inmortalidad como los pesares que suscita la pérdida de individualidad, al ser engullidos por la nada, son consideraciones carentes de perspectiva. Bajo esta mirada, el hombre anhela:

... la permanencia de su ego como fuente de intereses. Lo que teme es el desvanecimiento del ego como lugar geométrico de las pasiones, imaginando no sin razón que un sujeto arrancado a la tierra [...] no puede ya pretender ser algo, o, si se prefiere, alguien.<sup>57</sup>

El problema radica en que este prisma incide en el error fundamental de tomar lo fenoménico como lo Absoluto. El pensamiento debe ir más allá del mundo como *representación*; debe dirigirse, en primer lugar, a la constatación de sus insuficiencias y, ulteriormente, dar cuenta de la unidad e indestructibilidad de la voluntad en todas sus manifestaciones. Y de esta unidad, a su vez, no se escapa nada. Por ejemplo, el animal, al igual que el hombre, participa de la voluntad al ser una encarnación de ella. En los seres animales la impronta

<sup>55</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara: Madrid, 2004, p. 75.

<sup>56</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 546.

<sup>57</sup> Philonenko, Al., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, *op. cit.*, p. 249.

de la indestructibilidad está impresa de manera análoga a como lo está en el ser humano<sup>58</sup>. Para Schopenhauer:

... que la mosca que ahora zumba a mi alrededor duerma por la noche y mañana vuelva a zumbiar, o que muera por la noche y en primavera zumbe otra mosca salida del huevo, es en sí lo mismo: por eso el conocimiento que las presente como algo radicalmente distinto no será incondicionado sino relativo, un conocimiento del fenómeno y no de la cosa en sí.<sup>59</sup>

Tanto el ser humano como el animal comparten análoga esencia, la *voluntad*, que se objetiva en la mujer, el hombre, los animales, vegetales... y constituye el en-sí de la realidad. Pero, si esto es así, la vida, la fuerza vital que transita por el mundo, siempre acompañará a la *voluntad*. Allí donde haya vida y mundo habitará la *voluntad*. Así que es un pleonasma decir en lugar de *voluntad*, *voluntad de vivir*. Pero si esa *voluntad de vivir*, ese afán de vitalidad que posibilita el reflejo de la *voluntad* en el mundo, está presente, merodea y produce efectos en el mundo, cualesquiera intentos de *fuga mortis* procederán esencialmente de ella. Aunque parezca paradójico, el deseo de muerte se instala en el prurito de vida que estructura la realidad fenoménica<sup>60</sup>. Es en este punto donde el vínculo con planteamientos como los de Goethe, Leopardi o Mainländer es más que evidente. El suicidio alimenta el despotismo de la *voluntad*, ya que...

El suicida quiere ante todo la vida; su descontento se cifra en las condiciones en que esta se da, y en él encontramos un «exceso» o «excedente» de la voluntad de vivir. De tal manera que el individuo que comete suicidio emprende —por principio— una batalla perdida frente a la lección que es la vida, por mucho que su desesperación sea causada por lo inexplicable. Así, el suicida se declara la guerra a sí mismo, es incapaz de dejar de querer; mediante la decisión de darse muerte desecha la posibilidad real de negar la voluntad.<sup>61</sup>

En definitiva, con el acto del suicida se produce una apuesta por la vida, negando la individualidad que nos aprisiona y que hace que nuestra existencia transite por el horizonte de lo trágico y de lo superficial. Y, dando otra vuelta a la cuestión, todo miedo al deceso procederá a su vez de la *voluntad*, puesto que contempla su finalización fenoménica como una limitación,

<sup>58</sup> Se veía al inicio de la concepción empírica de la muerte que el animal no tenía un conocimiento (racional) sobre ella. No la espera al carecer del aparato cognoscitivo que hace anticipar su finitud. Pero ello no significa que no sea una encarnación más de la voluntad. Ahora bien, al carecer de conciencia, ¿qué sucede con el miedo a la muerte del animal? Si no lo tiene, al no poseer razón, ¿significa que, en el orden de la muerte, los animales aventajan a todos aquellos que siguen moviéndose guiados por la racionalidad? Respecto a la muerte, ¿el animal está más avanzado que el animal racional?

<sup>59</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 531.

<sup>60</sup> González Serrano, C. J., *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, op. cit., pp. 35-50.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.



al mimetizarse sobremanera con su objetivación. Se ha llegado a identificar de tal modo con su producción, se ha alienado hasta el paroxismo con la realidad que ha engendrado, que ve su entidad en términos de individuales y, por ese motivo, se resiste con todas sus fuerzas a perecer. Realmente esta resistencia, que en algunos casos se traducirá como temor, se debe a que, en último término, «el conocimiento le presenta su ser únicamente en el fenómeno individual, de donde nace el engaño de que morirá con él»<sup>62</sup>. Es la racionalidad, el intelecto, quien embruja a la voluntad con el sortilegio de su fin. Pero será el conocimiento humano el que finalizará con la muerte, «la linterna que se apaga tras haber prestado su servicio»<sup>63</sup>; lo que sucede es que, para escaparse de esta fatalidad, genera el hechizo de que será la voluntad la que sucumbirá ante la muerte. El sujeto debe desembarazarse de las instancias racionales que lo engañan constantemente asegurándole su destrucción. Este aspecto también es crucial en el pensamiento romántico. Por ejemplo, si se toma en consideración a Keats se verá que la aspiración fundamental del individuo será la Belleza (*Beauty is truth* es el axioma poético del pensamiento de Keats)<sup>64</sup>. Para poder alcanzarla será necesario desterrar todos los elementos que configuran nuestra vida cotidiana, una vida sometida a los dictámenes utilitaristas de la cotidianidad, así como abjurar de los poderes de lo racional e intelectual (cosa que también se ve en Novalis, Hölderlin, Byron, Coleridge, Wordsworth...). Dicho en otros términos, cuando iniciamos el periplo hacia la Belleza, hay que desembarazarse de las exigencias de una existencia vertebrada por la racionalidad, el intelectualismo y el pragmatismo. Es la Imaginación la que implica un éxtasis, una destrucción de los límites epistemológicos, que sitúa al sujeto en la disposición de contemplar la Belleza.

Sin embargo, la Belleza adquiere un carácter meduseo (tal y como afirmaba Leonardo da Vinci) al implicar la Muerte y la destrucción. Hay una comunión de Belleza y muerte que, a su vez, ejemplifica el espejismo de toda posesión: cuando una realidad se posee, inmediatamente viene la destrucción de lo poseído. A la promesa siempre le acompaña la frustración y el desencanto. En este punto, el vínculo con la voluntad y su encarnación fenoménica en Schopenhauer es patente. Por ello, la Belleza se alza como una realidad intangible, esencia a la que debe aspirarse aun a sabiendas de que jamás podrá ser palpada ni mucho menos conquistada. Exige una salida extática del mundo que aprisiona al sujeto, una muerte de todas las vicisitudes que lo encarcelan en una existencia de inautenticidad. Pero solo en la muerte se dará la Belleza y solo la muerte poseerá la verdadera Belleza anhelada. La dialéctica deseo-frustración así como su rechazo al poder de la racionalidad que plantea Keats resonarán en la propuesta de Schopenhauer. Además, la muerte para Keats implica un límite pero también la entrada en un es-

<sup>62</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 551.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>64</sup> El camino para alcanzar la Belleza es lo sublime, un sentimiento extático que se nutre de la potencia de la Imaginación. A diferencia de Kant o Burke, para Keats lo sublime no es la meta última de la experiencia, sino que se erige en un sendero que, en última instancia, conduce a la Belleza.

pacio de autenticidad que rompe los grilletes de la razón y del interés egoísta. La muerte es acceso a una región en la que el individuo se deshace de sí para extasiarse con la inconmensurabilidad de la esencia. Por todo ello, la vinculación con la perspectiva schopenhaueriana sería patente.

Ahora bien, para Schopenhauer, el terror a la muerte es provocado, en última instancia, por el *principium individuationis* que somete a la *voluntad* al funesto engaño de que su existencia se limita al ser que fenece. Pero la individuación viene dada por el conocimiento, tal y como se observó más arriba, por el imperio de la racionalidad. De lo que se trata es de hacer retornar al conocimiento a sus límites pragmáticos y considerarlo como lo que verdaderamente es: un instrumento de la *voluntad de vivir*. La racionalidad —aquí Schopenhauer seguirá a Hobbes— debe suministrar los medios necesarios para que los deseos de la *voluntad* se lleven a cabo, para conseguir saciar, aunque momentáneamente, su voracidad.

No se puede salir del encuadre que dictamina la *lógica de la voluntad*. El entendimiento tiene poco que ganar en su intento de anular a la voluntad y en inocularle el miedo. La voluntad reina por doquier ya que «muerte y nacimiento son la perpetua renovación de la conciencia de la voluntad, que en sí misma carece de principio y fin, y que constituye la única sustancia de la existencia»<sup>65</sup>.

Sin embargo, esta renovación eterna no implica ningún tipo de reconocimiento de lo pasado en otras encarnaciones. No podemos recordar la existencia de la voluntad antes de la objetivación individual ya que la capacidad mnémica depende de la actividad intelectual pero, tal y como se ha apreciado, el intelecto es la parte que fallece. Por consiguiente, todo recuerdo de una hipotética existencia pasada queda desarticulado por la finitud del aparato cognoscitivo. Con ello, a su vez, se derriba cualquier apuesta por la metempsicosis, es decir, por la teoría pitagórico-platónica de la transmigración de la  $\psi\chi\eta$ . En todo caso, esta concepción sería válida en tanto que se ligase con la *palingenesia*, es decir, la visión Vedanta que propugna el perpetuo renacimiento de lo mismo: *dukkā*<sup>66</sup>. Hay un continuo ciclo de renacimiento y muerte que no finalizaría nunca.

Schopenhauer incluso habla de razones históricas que justifican la *palingenesia*. Particularmente hace referencia a la epidemia de peste negra que devastó el siglo XIV, despoblando gran parte del mundo antiguo. Pero, paradójicamente, de esa penalidad y exterminio nació una fertilidad inusual en la que, como dato curioso, abundaron los nacimientos de gemelos. Así pues, la nueva vida «se paga con la vejez y la muerte de otro ser que se ha extinguido

<sup>65</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 553.

<sup>66</sup> Este concepto es clave para la filosofía schopenhaueriana. La tradición Vedanta entiende por *dukkā* este perpetuo morir y renacer; no obstante, el concepto no se restringe simplemente a dicha acepción. Para la tradición Samkhya el nacimiento, la vida, la muerte, el amor es *dukkā* (sufrimiento). Este sufrimiento no debe entenderse únicamente desde el punto de vista de la capacidad afectiva del ser humano. Más bien pretende destacar, tal y como asevera Buda, que todo es dolor producido por el desconocimiento que conduce a aferrarse a la pervivencia de lo transitorio. Es más que patente el motivo por el que Schopenhauer extrae esta idea del pensamiento budista para incorporarla a su sistema.

pero contiene el germen indestructible del que ha surgido el ser nuevo: ellos son un “solo ser”»<sup>67</sup>.

Solo hay una manera de eliminar, en definitiva, toda negatividad de la muerte, a saber: negar la *voluntad de vivir*. Si se consigue aplacarla y cercenarla, se anulará todo el dinamismo que genera en su manifestación fenoménica. Esta articulación se podría llevar a cabo a la sazón de una iluminación intuitiva que permitiría el reconocimiento del círculo infernal que genera el mundo en tanto *voluntad* y *representación*, bien a través del arte<sup>68</sup>... La cuestión clave es que para alcanzar ese estado, el yo, y todas sus implicaciones, debe desaparecer. Aniquilando el yo, se eliminará finalmente la *voluntad de vivir*. Este es el único modo para extirpar la angustia a la muerte al ser conscientes de aquello que Hölderlin afirmaba: «¡Santa naturaleza! Eres la misma en mí y fuera de mí. No tiene que ser tan difícil unir lo que está fuera de mí con lo divino que hay en mí»<sup>69</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Se planteaba al inicio de la investigación que delimitar una concepción de la muerte propia de todo el movimiento romántico era un sacrilegio. Teníamos que adentrarnos en el pensamiento de cada autor así como en cada una de sus obras, etapas... para advertir una multiplicidad de sentido que, en definitiva, imposibilitaba una definición clara y unívoca del fenómeno. Sin embargo, adentrándonos en una tentativa imposible (¿y qué es sino el Romanticismo sino una apuesta por lo Imposible?), se apuntó que todos los caminos románticos desembocaban en la muerte, entendiéndola como la (re)afirmación del Yo, la eliminación de la escisión trágica que desgarrar la vida del individuo, a través de la comunión con la verdadera esencia de la existencia.

Al considerar la adscripción de Schopenhauer al movimiento romántico respecto al tema de la muerte, deberíamos atender a toda la complejidad antes mencionada. Para Schopenhauer, tal y como se ha visto, en la muerte es el Yo el que desaparece, es decir, fenece la encarnación fenoménica de la voluntad. No hay, por ende, ninguna apuesta por la identidad o por la afirmación de la yoidad en la muerte. Precisamente es ese yo el que nos ancla en la inautenticidad y el que nos hace concebir la muerte como un horizonte de nulidad, donde todo desaparece, abonando, consecuentemente, el terreno para la irrupción del miedo ante el fenómeno de la muerte. De esta manera, Schopenhauer se alza contra la enfatización del sujeto, de la particularidad, de lo singular, en la muerte que realiza gran parte de los autores románticos. Aquí, en este punto, chocará con buena parte de las concepciones de la muerte que podemos encontrar en autores como Goethe, Byron o Kleist, por citar algunos de los múltiples nombres que podríamos destacar.

<sup>67</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 557

<sup>68</sup> González Serrano, C. J., *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, *op. cit.*, pp. 81-127.

<sup>69</sup> Hölderlin, F., *Hiperión o el eremita en Grecia*, *op. cit.*, p. 125.

No obstante, Schopenhauer defiende que en la muerte la verdadera esencia, es decir, la voluntad, continúa inmutable tras el fallecimiento de su encarnación. El ser del sujeto, la savia que alimenta ese Yo exacerbado por la mayoría del movimiento romántico, continúa con su recorrido, lo cual acerca a Schopenhauer a propuestas como las de Novalis (con todos los matices que se han planteado en la investigación acerca del giro cristiano de Novalis), Hölderlin o Wordsworth, entre otros. Que el Yo desaparezca no implica que lo que configura la materia esencial, el núcleo de la vida, perezca con la subjetividad. Además, en la muerte, horizonte trágico que escinde al sujeto y lo somete a una existencia perpetuada en la frustración, se desvanece. Tanto para Schopenhauer como para algunos autores románticos (Hölderlin, Novalis, Kleist o Keats), con el deceso finaliza el desgarramiento de una existencia dividida por el deseo y marcada por la frustración que siempre conlleva todo anhelo.

A su vez, será el llanto de la razón aquello que incitará, en última instancia, a reclamar nuestro derecho como individuos y a temer la muerte como el fin absoluto. Cercano a la práctica totalidad de autores románticos, Schopenhauer apuesta por un alejamiento de todo intelectualismo ya que es la racionalidad quien nos arrastra por una consideración parcial de la existencia, deformándonos, en último término, el fenómeno de la muerte. Hay que desembarazarse, en definitiva, del acoso de nuestro intelecto para poder mirar sin temor a los ojos de la Parca.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARGULLOL, Rafael, *Territorio del Nómada*, Destino: Barcelona, 1993.  
 —, *El Héroe y el Único*, Acantilado: Barcelona, 2009.  
 GONZÁLEZ SERRANO, Carlos Javier, *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, Locus Solus: Madrid, 2016.  
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, FCE: Madrid, 2004.  
 HÖLDERLIN, Friedrich, *La muerte de Empédocles*, Acantilado: Barcelona, 2001.  
 —, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión: Madrid, 2014.  
 —, *Poemas de la locura*, Hiperión: Madrid, 2014.  
 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara: Madrid, 2004.  
 KEATS, John, *Odas y Sonetos*, Hiperión: Madrid, 1997.  
 LEOPARDI, Giacomo, *Cantos. Pensamientos*, DeBolsillo: Barcelona, 2008.  
 MAINLÄNDER, Philipp, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, Plaza y Valdés: Madrid, 2015.  
 MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, Ediciones Xorki: Madrid, 2014.  
 MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza: Madrid, 2002.  
 NOVALIS, *Gérmenes o Fragmentos*, Renacimiento: Sevilla, 2006.  
 —, *Escritos escogidos*, Visor: Madrid, 2014.

- ORTEGA Y GASSET, José, *El Espectador*, en *Obras Completas II*, Revista de Occidente: Madrid, 1966.
- PHILONENKO, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989.
- PLATÓN, *Fedón*, Gredos: Madrid, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre la quàdruple arrel del Principi de Raó Suficient*, Laia: Barcelona, 1987.
- , *Metafísica del amor, metafísica de la muerte*, Magoria: Barcelona, 2002.
- , *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta: Madrid, 2004.
- , *El mundo como voluntad y representación II*, Trotta: Madrid, 2005.
- , *Parerga y Paralipómena*, Valdemar: Madrid, 2009.

