

EL CONCEPTO DE ‘CONCIENCIA MEJOR’ EN SCHOPENHAUER *

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada

RESUMEN: En las páginas siguientes analizo el concepto de ‘conciencia mejor’ como fundamento de las primeras reflexiones de Schopenhauer, y su significado en la teoría de la redención que va perfilando el filósofo. En el primer apartado describo el contexto de formación del concepto y algunas de sus notas más características. En el segundo, recojo algunas de las interpretaciones sobre su origen y función. En el tercero, trato de diferenciar las acepciones que Schopenhauer da al término y su relación con tesis posteriores de su sistema. En último lugar, distingo posibles lecturas del concepto.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer, «*besseres Bewußtsein*», redención, conciencia empírica, utopía, pensamiento de la eternidad.

The Concept of «the best consciousness» in Schopenhauer

ABSTRACT: In the following pages, I analyse the concept *besseres Bewußtsein* as fundament of the early reflections of Schopenhauer, and its significance for his theory of redemption. In the first part, I describe the context of the concept and some of its characteristic notes. In the second part, I refer to some of the interpretations of its origin and function. In the third part, I distinguish the meaning that Schopenhauer gives to the term and its relation with the later thesis of his system. Finally, I distinguish possible interpretations of the concept.

KEY WORDS: Schopenhauer, *besseres Bewußtsein*, redemption, empirical consciousness, utopia, thought about eternity.

1. EL FILÓSOFO DE UN ÚNICO PENSAMIENTO

La ‘conciencia mejor’ o ‘mejor conciencia’ (*besseres Bewußtsein*) es un término de la filosofía de Schopenhauer poco conocido. No aparece en la obra publicada y en el *Nachlass* sólo hasta 1814. Las primeras referencias lo sitúan en oposición a la conciencia empírica y se encuentran en los cuadernos de estudio de 1811 y 1812 en alusión a la evidencia matemática en Fichte, o a la diferencia entre la ‘conciencia mejor’ y la ‘intuición intelectual’ de Schelling¹. En la

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral financiado por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades.

¹ Aparece una distinción explícita entre ambas conciencias a propósito de un escrito de JACOBI, *Über die göttlichen Dinge* (1811), del que Schopenhauer critica la escasa penetración del autor en el espíritu del criticismo, pues busca una verdad incondicionada en el nexo de dependencia causal entre Dios y la naturaleza. Pero todo porqué causal tiene un significado sólo en relación a la conciencia empírica, y lo incondicionado se encuentra expresado por la ‘conciencia mejor’, que está separada del todo de ella y en la que cesa todo interrogarse del intelecto sobre su porqué. Como comentario del concepto de evidencia matemática, ilustrado por Fichte en sus lecciones de Berlín sobre los hechos de la conciencia como un «relámpago de evidencia» mediante el cual encuentra fin la reiterada pregunta del porqué del decorso temporal de la experiencia, con un «y así es por toda la eternidad», Schopenhauer escribe

edición de A. Hübscher de los *Manuscritos juveniles*, la primera mención corresponde a la anotación número 35 y es de 1812; la última es la 286 y data de 1814, el año del que dice Schopenhauer que todas las bases de su filosofía estaban ya establecidas. Después el término como tal desaparece, no así lo que representa.

En 1809 Schopenhauer inicia sus estudios de medicina en Gotinga, atraído por las grandes posibilidades de su Universidad para adquirir una formación científica sólida. Poco después optará por la filosofía y empezará a estudiar en profundidad a Platón y a Kant². Safranski sitúa al final de esta época, y sobre todo en Berlín, un cambio en el filósofo respecto a su valoración de Kant. En este tiempo relee *La República* y, centrándose en el mito de la caverna, señala la clave del mensaje de Platón en un «ver mejor» los objetos. Pero este «ver mejor» no es una cuestión gnoseológica. Ésta es sólo un medio para «estar al sol»³, que Schopenhauer interpreta como la descripción de una conversión. Kant, sin embargo, aparece por el momento como el crítico que, si bien ha dotado a la filosofía de cimientos firmes al demostrar el carácter ideal del tiempo y el espacio y confirmar así el punto de vista platónico, no ha logrado llegar hasta la verdad y es ajeno a la profundidad de la contemplación. Por eso señala a Goethe, exponente de la conciencia estética, como el contrapeso de Kant y la fuerza de ambos como una influencia benéfica para la época. Sin embargo, pronto aparece, a través de las antinomias, el Kant de la libertad y con ello una dimensión de carácter existencial que hasta entonces Schopenhauer no había valorado. Conectando ésta con su interpretación de Platón, formulará la moralidad kantiana con ecos platónicos. En esta época escribe que hay un consuelo, una esperanza segura que nos llega a través del sentimiento moral. Sentimos entonces un impulso hacia el sacrificio más grande, un estremecimiento que

que aquel relámpago existe, pero sólo más allá de toda experiencia, donde se cierra el ámbito del verdadero saber. En el caso de Schelling, la «intuición intelectual» depende de un concepto del intelecto, mientras que la 'conciencia mejor' está fuera del tiempo y no se puede captar mediante conceptos (cf. VIGORELLI, A., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Edizioni A. Guerini, Milano, 1998, p. 38).

² Y precisamente no empieza con el Kant de la *Crítica*, sino con el de la *Metafísica*, siguiendo el ideal sistemático que había proyectado el propio Kant. Las primeras anotaciones de Schopenhauer —como señala Vigorelli— son de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, a la que le siguen la de la doctrina de la virtud y la de la doctrina del derecho (cf. *op. cit.*, p. 33). Por aquella época lee también *El alma del mundo* de Schelling. Esta lectura, unida a las clases de Blumenbach, ofrecía aún la posibilidad de una mediación entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza. Por otra parte, los estudios de medicina no excluían los filosóficos. Blumenbach y el mismo Kant habían señalado la proximidad entre los campos de la medicina y la filosofía, al constituir el cuerpo un campo de aprendizaje para el filósofo (cf. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 149-150). Schopenhauer pronto se planteará la elaboración de una explicación e interpretación de la existencia que lleve en sí la verdad de las ciencias y la verdad más penetrante y global de la filosofía.

³ Dirá más tarde que Platón habló de una conciencia distinta, de un sol espiritual (cf. SCHOPENHAUER, A., *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, Bd I, n.º 366, Herausgegeben von Arthur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, p. 228 (en adelante *HN* seguido del tomo, número de la anotación y página). Sin embargo, esta lectura también reduce la filosofía de Platón, obviando por ejemplo, su dimensión política.

contradice por completo nuestro aparente bienestar. Se nos revela así que nuestro verdadero bien tiene que ser otro, y que la voz que escuchamos proviene de un luminoso lugar⁴. Sin embargo, no hay ninguna promesa detrás del mandato divino; éste ocupa sin más el lugar de cualquier promesa.

En el invierno de 1806-1807 Schopenhauer había leído a Wackenroder, en concreto «Efusiones sentimentales de un monje amante del arte», «Maravillas del arte musical» y «Fantasía sobre el arte»⁵. Y destaca también su interés por las cuestiones típicas de la teodicea. Pero mientras la tónica de su tiempo era encontrar un nuevo «punto de Arquímedes desde el que la vida pudiese convertirse de nuevo en un todo»⁶, Schopenhauer no aspira a ninguna reconciliación. Su actitud está más próxima a Matthias Claudius, especialmente a su descripción de la experiencia de desgarramiento entre la interioridad y el mundo. En este mundo el hombre no estaría propiamente en su hogar. Su condición de extraño es debida a la especial composición de su ser. Pero sentirse como tal es un regalo divino que, de ser escuchado, nos permite liberarnos del mundo terrenal, si bien al precio de soportar primero todos sus males. Así, un corazón piadoso puede liberarse de la pesada carga de la actividad terrenal, pero no sin antes medirse con el mundo. No está en nuestro poder contemplar el mundo desde arriba, sino que tenemos que pagar el debido tributo. Más que de renuncia al mundo, Claudius propone una estrategia de intercambio, pero no de compromiso: «hay que tener como si no se tuviese; no se debe querer huir del mundo, pero tampoco apegar el corazón al mismo»⁷. Pero para negar realidad a las cargas de la vida, como pretende el autor, hay que creer en la religión de los padres: «lo que puedes ver, míralo utilizando tus ojos; sobre lo invisible y lo eterno, atente a la palabra de Dios». Schopenhauer dirá más tarde que su fe en Dios estaba ya rota cuando leyó a Claudius. Sin embargo, sus reflexiones sobre la 'conciencia mejor' muestran que conservaba intacta toda su aspiración metafísica.

En el otoño de 1811 se traslada a Berlín para asistir a las clases de Fichte, con el que esperaba poder profundizar en esta dirección. Algunas afirmaciones del filósofo alentaron el proyecto, por ejemplo: que la filosofía no debía comenzar con la conciencia de los objetos, sino con la reflexión absoluta en la que

⁴ La clave está en la interioridad, pero «no es el seco deber moral lo que le fascina, sino esa fuerza de la libertad, invocada por Kant, lo cual quiebra las cadenas de la voz cotidiana, de la mera autoafirmación y de la propia conservación. En términos platónicos del mito platónico de la caverna, es la vía hacia la libertad, hacia el sol, hacia la participación en el ser. A este portento que surge de la libertad, Arthur Schopenhauer le dará otro nombre después: negación de la voluntad» (SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 170). Y, sin embargo, Schopenhauer siempre interpretará la fundamentación kantiana de la moral más bien como una apología del deber.

⁵ Cf. VOLPI, F., «Gli scritti postumi di Arthur Schopenhauer», en *In Arthur Schopenhauer, Scritti postumi. Vol I: I manoscritti giovanili (1804-1818)*, edizione italiana diretta da Franco Volpi. A cura di Sandro Barbera. Adelphi Edizioni, Milano, 1996, pp. XIII-XIV.

⁶ SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 187.

⁷ *Op. cit.*, p. 87.

el 'yo' se experimenta sin los lazos espacio-temporales, que la verdad filosófica golpea la conciencia ordinaria con la evidencia de un relámpago, como una especie de extrañamiento y anuncio de otra verdad, o que la auténtica filosofía consiste en un pensamiento único, el cual sólo con fines de comunicación se teje en una argumentación. Pero Fichte no representó el tipo de filósofo que él esperaba, y junto a Jacobi, Schelling y luego el odiado Hegel, se convertirá en el blanco de duras críticas.

Del invierno de 1811-1812 destaca su creciente interés por la mística (Jacob Böhme, Tauler, Fénelon, Madame Guyon, Swedenborg y Eckhardt). Entre 1813 y 1814 descubre la sabiduría hindú de la mano de Friedrich Majer. Schopenhauer leyó los *Upanishad*, los apéndices filosóficos a los libros védicos, en la traducción latina del erudito Anquetil-Duperron, que a su vez dependía fundamentalmente no del texto sánscrito, sino de la versión persa de éste⁸. Sobre la importancia de algunas de estas influencias, junto con las de Platón y Kant, Schopenhauer mismo se pronunció en más de una ocasión. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las filosofías de Schelling o Fichte de las que no parece sentirse deudor y a las que decididamente ataca por el uso impropio de los conceptos y por la alusión a facultades para captar lo suprasensible. En general, relaciona su pensamiento con la historia de la filosofía no bajo la idea de influencias o préstamos, sino de parecidos de familia. En aquélla se intuye lo que tan sólo su filosofía habría sido capaz de desarrollar perfectamente, como en el animal el hombre está tan sólo lejanamente anticipado, aún incompleto, y aparece unas veces como atrofiado; otras monstruoso; otras como una tosca tentativa, como caricatura⁹. Sin embargo, Schopenhauer habría leído las obras de Schelling dedicadas a la filosofía de la naturaleza incluso antes que a Kant. Y de ellas habría extraído el plan a seguir para superar el dualismo cartesiano y solucionar el problema de la relación entre lo ideal y lo real¹⁰. Es decir, siguiendo a Schelling proyecta la elaboración de una filosofía de la naturaleza que definese la mediación entre las formas naturales y la cosa en sí, y que estableciese también la relación entre la conciencia de las formas naturales y la metafísica.

⁸ Giuseppe Riconda remite al estudio de M. PIANTELLI, «Le Upanishad di Schopenhauer» en donde se muestra que la red de Maya en términos de amor eterno no está en el texto sánscrito y pertenece a una glosa introducida en la versión persa en la que se expresa una doctrina que Dara Sukoh estimaba y que en la lectura del texto de los *Upanishads* así alterado Anquetil-Duperron introduce la noción de una *voluntas* axiológicamente negativa del *Brahman* (cf. RICONDA, G., «La statua di Memnone: Schopenhauer e le fonti del suo pensiero», en *In Studi italo-tedeschi. Deutsch-italienische Studien. XI. Schopenhauer (1788-1860)*, Merano, 1989, pp. 66-67).

⁹ Acerca de sus impresiones sobre la originalidad de su filosofía y las influencias en su pensamiento, véase *HN I*, 623, pp. 421-422. Y en el mismo sentido véase también, por ejemplo: *Parerga y paralipomena. Escritos filosóficos menores*, vol. I, «Fragmentos para una historia de la filosofía», edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Edmundo González Blanco, Ed. Ágora, Málaga, 1997, p. 244 (SCHOPENHAUER, A., *Werke in zehn Bänden*, Bd. VII, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, p. 151) (en adelante *W* seguido del volumen y la página).

¹⁰ Cf. SEGALA, M., *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*: Rivista di filosofia, vol. XCII, n. 2 (2001), pp. 235-265.

La lectura de Kant y la aportación de las ciencias corregirán la interpretación de Schelling, pero no el proyecto de fondo.

En este variado contexto se desarrolla el concepto de 'conciencia mejor'. Constituye el hilo conductor o el filosofema que da cohesión a las notas del filósofo previas a la redacción de su obra fundamental, un concepto eminentemente ético al que se une también una teoría de la redención. Suele presentarse a Schopenhauer como a un filósofo de una sola intuición que completa durante toda una vida pero que no modifica jamás. Y de hecho, él mismo repitió que su obra expresaba un solo pensamiento adquirido intuitivamente. En el *Prólogo* a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* advierte que su pensamiento no constituye un sistema, sino un todo orgánico que, por razones de comunicación, presenta de forma lineal¹¹. Las primeras anotaciones de los cuadernos personales comienzan precisamente como dirá más tarde que nace todo pensamiento auténtico: con una intuición que nos conmueve, y no con una cuestión sobre una filosofía concreta. La 'conciencia mejor' representaría el primer paso para sistematizar la intuición fundamental sobre la dualidad de la existencia y el proceso de redención. Pero no resulta fácil determinar con exactitud su significado ni individualizar en qué tradición se inscribe. Sorprende la denominación en sí misma y el campo semántico al que apunta (trascendencia, contemplación, infinitud, redención...) si los comparamos con el interés de Schopenhauer en hacer de su filosofía una «ciencia de la experiencia»¹² que, si bien tendrá afinidad con el arte, ha de mostrar en conceptos qué es el mundo, sin ir más allá de él y sin dar recetas morales. Son bien conocidas sus críticas a filósofos contemporáneos, a los que acusa de traspasar los límites trazados por Kant. Y también la importancia de la ciencia en la formación de su pensamiento. Y sin embargo, el término 'conciencia mejor' designa como «conciencia» precisamente lo que está más allá de toda conciencia¹³. Ésta, la conciencia empírica,

¹¹ Una similar alusión a lo orgánico aparece en los *Manuscritos*. Véase *HN I*, 92, p. 55.

¹² Es decir, una investigación que parte y tiene por objeto la experiencia, que utiliza conceptos pero no nace de ellos. La filosofía es «la ciencia del conjunto de la experiencia (...) de la experiencia con arreglo a sus fundamentos y a sus condiciones internas, constituyendo, por tanto, una ciencia empírica. Supone la repetición o la expresión del mundo dado íntegramente de una manera concreta en representaciones o conceptos abstractos» (SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología)*, § 149. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Ed. Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 145) (*HN III*, 124, p. 251).

¹³ En una de las anotaciones de 1814 Schopenhauer se refiere a esta dificultad y reflexiona sobre su uso del término «conciencia» como sentimiento íntimo de uno mismo (autoconciencia) y saber conceptual. Generalmente hablamos de conciencia para referirnos al saber conceptual, racional. Un mecanismo como el instinto representa un comportamiento orientado a un fin, pero no mediado por conceptos. Sin embargo, sí está mediado por la causalidad, por tanto, por el principio de razón suficiente, la ley de la conciencia. Y en ese sentido, dice Schopenhauer, los animales tienen conciencia, porque pueden representar y percibir. Y si la conciencia no se limita a la conciencia racional, tendremos que adoptar el término en ausencia de otro mejor, no sólo para designar todo el ser sujeto como correlato de todas las clases de representaciones, sino también para la 'conciencia mejor', que no es un ser sujeto (cf. *HN I*, 253, pp. 151-152).

hace referencia a nuestro sistema cognitivo del que depende una interpretación de la realidad y un modo de existencia concretos, y el análisis de la misma conducirá a Schopenhauer a plantear la necesidad de que la filosofía profundice en la teoría del conocimiento con estudios sobre el funcionamiento del cerebro. La 'conciencia mejor', por el contrario, es ajena a la división sujeto-objeto y no está sometida al principio de razón suficiente, la ley que mediatiza todo lo que podemos conocer, todas nuestras representaciones. No es propiamente un objeto de conocimiento, por lo que no se puede explicar ni definir, ni a ella se accede mediante un proceso discursivo. Schopenhauer la caracteriza a través de un lenguaje, si no por completo místico-religioso, sí alusivo y metafórico. Entre la conciencia empírica y la 'conciencia mejor' no hay mediación posible. No pueden conciliarse. Sólo cabe escoger una u otra en cada instante¹⁴. La 'conciencia mejor' está más allá de toda razón y experiencia, no es práctica ni teórica. Por otra parte, en las diversas acepciones del término los discursos inmanente y trascendente se mezclan. Designa una forma especial de «conocimiento» y de abstracción o contemplación, no necesariamente religiosos o místicos. Designa la conciencia estética y la moral, que ponen además de manifiesto la concordancia de una parte de nosotros con la verdad y el fundamento de la existencia. Designa una metafísica natural que revela la inanidad del mundo y de nosotros mismos en él frente a nuestro ser eterno. La 'conciencia mejor' también es la beatitud, y la determinación que mueve a la conversión. Y también es la Nada o aquello que queda cuando el mundo fenoménico ha sido superado. En la anotación número 15 explica su existencia como iluminación o gracia, como Ideas puestas en nosotros por Dios, que sólo muy aproximadamente imitan la filosofía, la poesía y el arte, «tentativas necesariamente imperfectas»¹⁵.

Tampoco pasa desapercibida —como señala Safranski— la distancia entre estas reflexiones y los acontecimientos de la época y del entorno del filósofo: la campaña de Napoleón contra Rusia, la derrota, y la paulatina transformación de las cuestiones últimas en cuestiones sociopolíticas con la consiguiente irrupción de una conciencia política nacional, y por último, el estallido de la guerra. Sin embargo, en la primavera de 1813 Schopenhauer abandonaba Berlín¹⁶ para redactar su tesis doctoral sobre el principio de razón suficiente, la ley fundamental de la conciencia empírica, e iniciaba así lo que luego considerará la primera piedra de su filosofía. En esta obra no menciona la 'conciencia mejor', pero sí delimita un lugar para su aparición en la experiencia de la voluntad como espontaneidad.

¹⁴ Cf. *op. cit.*, 204, pp. 146-147 (*HN I*, 204, p. 111).

¹⁵ Cf. *op. cit.*, 15, pp. 15-16 (*HN I*, 15, p. 11).

¹⁶ «Tenía el pleno convencimiento de no haber nacido para servir a la humanidad con el puño, sino con la cabeza y de que mi patria es mayor que Alemania» (*apud* SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 209). Así, mientras el mayor ejército del mundo cruzaba Berlín en la primavera de 1812, Schopenhauer estaba enfrascado en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Mientras Napoleón avanzaba contra Rusia, él sencillamente escribía: «Si llega una larga paz entre los hombres y avanza la cultura...» (*apud op. cit.*, p. 216).

2. ALGUNAS INTERPRETACIONES DEL CONCEPTO

Aunque el interés de los estudiosos por el término se remonta a los primeros años tras la desaparición del filósofo, no hay unanimidad sobre su origen y significado. R. Haym¹⁷, en 1864, emprende una lectura romántica que será dominante durante bastante tiempo. F. Decher¹⁸ recoge algunas de las interpretaciones más relevantes: Th. Lorenz y O. Weiß, en 1897 y 1907 respectivamente, aunque hacen referencia a la expresión subestiman su papel en la formación de la filosofía de Schopenhauer. F. Mockrauers lo interpreta como una modificación de la voluntad. Schröder lo identifica de nuevo como un rasgo que confirma la corriente romántica en la filosofía del joven Schopenhauer. K. Gjellerup lo caracteriza como un síntoma de lo que será la negación de la voluntad, pero no aborda la equívocidad del concepto. H. Zint resume los momentos esenciales en los que aparece y, junto con el resto del pensamiento del filósofo, lo reduce a una expresión de su personalidad. Bohinc subraya la relación con la conciencia empírica. Se refiere a ambas como a dos modos del todo diferentes de conocimiento, cuya relación Schopenhauer no habría tratado suficientemente. Y explica la desaparición del término por la entrada en escena de otros conceptos que conducen a una conciencia que es comparable a la 'conciencia mejor', como por ejemplo, el carácter inteligible o la negación de la voluntad de vivir. Para R. Malter la 'conciencia mejor' es el mundo suprasensible, si bien interpretado desde un planteamiento trascendental. La obra fundamental del filósofo desarrollaría y acentuaría lo que la filosofía de la duplicidad (conciencia empírica y 'conciencia mejor') habría ya alcanzado del todo. F. Decher, sin embargo, se centra en la función del concepto y señala su origen en la reflexión ética de Schopenhauer, el verdadero motor del sistema. El concepto recogería la trascendencia de la finitud y la temporalidad. Y desaparecerá como término cuando Schopenhauer disponga de un fundamento para su metafísica. Cuando identifique la voluntad con la cosa en sí, se referirá a la afirmación y a la negación de la voluntad, es decir, a la duplicidad de la conciencia.

¹⁷ «Offenbar, seine ganze Theorie von besseren Bewußtsein ist ein Ausläufer jener allgemeinen Strömung des deutschen Geistes, welche seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts begonnen hatte, gegen die nüchterne und einseitige Verstandesrichtung der bisherigen Bildung und Denkweise anzugehen». Haym coloca a Jacobi, Schelling y el último Fichte en esta corriente y afirma que ha sido interrumpida por Hegel. Y también: «Auch jene *Duplicität* des Bewußtsein, welche die Grundlage seines werdenden Systems bildet, ist in letzter Instanz nur die *Disharmonie seines eigenen Wesens*» (*apud* KAMATA, Y., *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1988, pp. 102 y 103). Y en esta dirección afirma Hübscher: «La coscienza migliore (...) è romantica nel suo struggersi nel desiderio, nel suo non aver nome, nel suo essere un misterioso segreto cui non si può dar nome e di cui dobbiamo essere strumenti» (*apud* VIGORELLI, A., *op. cit.*, p. 37).

¹⁸ Cf. DECHER, F., «'Das bessere Bewußtsein': zur Funktion eines Begriff in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie». *Jb 77*, (1996), pp. 65-83.

R. Safranski, por su parte, diferencia dos filosofías en Schopenhauer: la publicada y la de los *Manuscritos*, a la que llama «la filosofía secreta». Ésta estaría centrada en la 'conciencia mejor', concepto de origen biográfico relacionado con la sublimación de las pulsiones sexuales. En la exposición de su obra principal, Schopenhauer parte del descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y desemboca en su negación, pero existencialmente habría partido de la negación de la voluntad («conciencia mejor»). Es decir, vivencia primero la voluntad y sólo luego se encamina hacia la comprensión de que la voluntad es lo que aparece en todo lo real. Al pretender liberarse de ésta en nombre de la 'conciencia mejor', descubre en ella el punto que unifica la totalidad del ser¹⁹. La expresión como tal irá desapareciendo cuando Schopenhauer encuentre los conceptos de su metafísica de la voluntad, pero no desaparece lo que designa, si bien también esto último experimentará cambios desde la trascendencia intramundana hasta el éxtasis que luego, en relación con su metafísica, llama negación de la voluntad. Y entonces designa la actitud filosófica, el asombro mediante el cual lo evidente se vuelve cuestionable. Al principio de toda la metafísica estaría el asombro; al final, la negación²⁰.

Edoardo Mirri²¹ interpreta la 'conciencia mejor' como la conciencia de lo eterno, tema de fondo de toda la obra de Schopenhauer y que ya estaría anticipado en 1804, en el poema que abre el *Nachlass*. El concepto se sustituiría luego por el de «negación de la voluntad», pero a un alto precio: postulando la voluntad como lo real y luego negándolo. La doctrina de la 'conciencia mejor' resultaría ser la única y verdadera filosofía de Schopenhauer.

También se ha señalado la similitud terminológica con expresiones de Jacobi, Fichte, y la polémica con la *Naturphilosophie* de Schelling²². Yasuo Kamata²³ ha sido uno de los estudiosos que más ha profundizado en esta línea situando a Schopenhauer en el marco de la problemática kantiana. Kamata diferencia cuatro fases en la formación del pensamiento del filósofo con los consiguientes cambios en el concepto de 'conciencia mejor'. Ésta surge como una posición desinteresada y contemplativa que lleva consigo un pensamiento metafísico-religioso de lo infinito, pero no se trata de una unión de lo sensible y lo suprasensible, sino de la pregunta por la verdad eterna que mantiene al hombre como ser finito en

¹⁹ SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 277.

²⁰ *Op. cit.*, p. 289.

²¹ Cf. MIRRI, E., «Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la 'migliore coscienza'». In *Filosofia della natura e pensiero religioso. Quaderni dell'Istituto di Filosofia*, Università degli Studi di Perugia, 1985, pp. 107-130.

²² En los cuadernos de estudio Schopenhauer rechaza el concepto de Absoluto porque se trata de un constructo del intelecto, originado por el hecho de que el hombre no quiere separar del intelecto su propia esencia y facultad más íntima y elevada. Y subraya que la 'intuición intelectual' es algo completamente diverso de la 'conciencia mejor' que él atribuye al hombre. Esta diferencia aparece, según Schopenhauer, cuando se aprecia que a lo que él se refiere es a algo que está fuera del tiempo y no se capta mediante conceptos (*apud* VIGORELLI, A., *op. cit.*, p. 38).

²³ KAMATA, Y., *op. cit.*, pp. 120-121.

la vida. En el período de Gotinga predominaría la influencia de Schelling²⁴, pero la contemplación, en el sentido de una intuición desinteresada, ya no representa la liberación de la vida llena de padecimientos, sino que asegura a la parte más estable del hombre la entrada a lo divino-infinito en sentido metafísico-religioso²⁵. Pese a sus primeras diferencias con Kant, en relación a esta nueva perspectiva de lo divino-infinito se encontraría cada vez más cerca del filósofo²⁶, de ahí que esperase encontrar en Fichte la continuación del punto de vista kantiano. En el período de Berlín, a raíz de las lecturas más profundas de Kant y la asistencia a las clases de Fichte, Schopenhauer se cuestiona el aspecto sustancialista de la comprensión del ser que tenía hasta entonces. Esta duda se formula claramente en sus cuadernos de estudio de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling²⁷. Sin embargo, no renuncia al anhelo de un Absoluto divino e infinito: «Wir dürfen nicht zurüchgeben, wenn es sich finden sollte daß der Begriff von einem Seyn, das weder Wirklichkeit noch Daseyn ist, ein überschwänglicher wäre, d. h. nichtiger. Denn, wenn Dies aus der Kritik der r[einen] Vernunft folgen sollte, so folgt auch aus derselben, daß wir ein anders Vermögen haben als das der Begriffe»²⁸. Esta facultad que menciona Schopenhauer y que denominará «conciencia mejor», encuentra su expresión en la «intuición intelectual» de Schelling²⁹. Kamata señala, sin embargo, que desde un punto de vista terminológico, probablemente la 'conciencia mejor' proceda de la «höheres Bewußtsein» o «höhere Anschauung», expresiones utilizadas por Fichte en sus lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia*. Así, a la primera caracterización de

²⁴ Cf. *op. cit.*, p. 118.

²⁵ *Ibidem*. El propio Schulze había afirmado: «denn ist nichts außer Gott, so ist die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß welche Gott von sich selbst hat, in der ewigen Selbstbejahung, d.h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn» (*ibidem*). Sin embargo, desde el planteamiento escéptico de Schulze su afirmación quedaba sin mediación conceptual.

²⁶ «Schopenhauer schien, wenn überhaupt, dann diese allein in der Lage zu sein, jenes Problem zu lösen, indem sie das Sein und damit das Dasein Gottes sowie die Unsterblichkeit der Seele durch die sittlich-praktische Selbstbestimmung des Menschen einholt. Dabei nimmt Schopenhauer, wie in der nachkantisch-deutschidealistischen Philosophie allgemein üblich, ohne weiteres an, daß das Bestimmte schließlich in irgendeinem Zusammenhang mit dem Beständige sein der göttlich-ewigen Lebensquelle stehe» (*op. cit.*, p. 119).

²⁷ «Das Absolute ist, wie schon der Name zeigt, ein negativer Begriff; nämlich der Eines Seyns, das unabhängig wäre von allen Bedingungen, unter denen für uns etwas ist oder vielmehr erkannt wird. Es kommt daher auf die Frage an, ob zwischen Seyn und Erkenntwerden können ein Unterschied sey, ob nach Abzug aller Erkenntbarkeit noch ein Seyn übrig bliebe, ob jenseit Subjekt und Objekt und Objekt für uns noch etwas ist» (*apud op. cit.*, p. 120).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ «Uns allen... wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bey, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Einige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben».

«Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist» (*ibidem*).

la 'conciencia mejor' (anotación número 35) pertenece lo que aparece al individuo como *Gesetz und Soll*, pero sin incluir el contenido de los conceptos de Fichte, lo cual ocurrirá en la tercera fase. Por tanto, también en el período de Berlín la 'conciencia mejor' condensa un interés metafísico-religioso de lo infinito-divino, pero esta aparición de la conciencia como deber, como mandato, se aparta del punto de vista de Schelling³⁰. Respecto al conocimiento de la unidad del sujeto y el objeto en la conciencia, Schopenhauer se refiere a una intuición intelectual. En Schelling esta identidad se basa en una relación de causa-efecto³¹. La «intuición intelectual» de Schopenhauer se aproxima al concepto de Fichte, pero en Fichte no es exterior a la conciencia, sino que surge de la autorreflexión del Yo. La ruptura entre la estricta posición crítico-trascendental en la unidad de la conciencia (posición del ser como representación) y el más allá del ser como representación al que apunta la 'conciencia mejor', caracteriza el período de Berlín. Entre 1813 y 1814 clarifica la unidad del ser como representación, pero paralelamente el pensamiento religioso-metafísico de la diferencia entre el mundo sensible-temporal y el sobrenatural se reduce, por su parte, crecientemente. Cada vez la 'conciencia mejor' está más separada de la empírica, tiene menos características, de ahí que Schopenhauer se vea obligado a renovarla a través de dos de sus expresiones en la experiencia, la contemplación y la voluntad. Pero la verdadera redención de la temporalidad, se consigue no sólo con una liberación provisional de la subjetividad, sino con la liberación del querer, de la voluntad. A medida que Schopenhauer profundiza en su tesis, mientras más consecuentemente continúa la posición del ser como representación, más difícil se hace combinarla con la voluntad de 'conciencia mejor'. Deja de preguntarse por la relación entre ambas e insiste en la diferencia. Desde la posición crítico-trascendental del ser como representación, caracteriza la pregunta por esta relación como «trascendente» y la relación como «apariencia trascendental». Pero en el mismo pliego llama a la diferencia entre la conciencia empírica y la 'conciencia mejor' «duplicidad de nuestra conciencia». Esta expresión, usada por Fichte y Schelling, hace referencia a una diferencia de la propia conciencia, y así como Schelling retrotrae la duplicidad a Dios, Schopenhauer establece que la duplicidad de la conciencia corresponde a una diferencia metafísica. En su Tesis la voluntad encontrará un puesto independiente y será la clave de su sistema. Esto tendrá sobre su filosofía un decisivo desplazamiento de significado que conduce la tensión entre la identidad de la conciencia y la diferencia metafísica de conciencia empírica y 'conciencia mejor', a favor de la identidad, es decir, a la posición del ser como representación.

³⁰ «Noch weniger ist in Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, *als solches*, kündigt sich durch ein Sollen an, d.h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem Bösen voraus. Dieser aber kam so wenig als jener in Absoluten gedacht werden» (*apud op. cit.*, p. 121).

³¹ De ahí la anotación de Schopenhauer: die Frage: ob das Subjektive dem Objektiven als sein Ursache vorhergehe oder umgekehrt (welche Frage S[chelling] zur Hauptaufgabe der Ph[ilosophie] macht) -Unsinn» (*op. cit.*, p. 122).

Amedeo Vigorelli³² sostiene que más allá de la afinidad terminológica con el lenguaje de la filosofía idealista contemporánea, importa destacar la diversidad sustancial y la originalidad del concepto que coloca a Schopenhauer en inmediata proximidad con el dualismo platónico. Schopenhauer aplicará en su tesis la solución dualista como una original llave hermenéutica a la distinción kantiana entre carácter empírico y carácter inteligible, a la revelación de la idea de «persona mejor», presente incluso en la conciencia del malvado y fundamento de toda responsabilidad y autonomía moral. Lo que resulta extraño —señala Vigorelli— es que la proximidad no sólo terminológica, sino conceptual, entre la «mejor conciencia» y la «mejor persona» no haya sido puesta aún de relieve. Sin embargo, el concepto de 'conciencia mejor' sufre las dificultades típicas del dualismo platónico que impiden cerrar el círculo entre dialéctica ascendente y descendente, *eros* filosófico y *diairesis* lógica, gradualismo metafísico y dualismo trascendente, dificultades que explican suficientemente las razones de su desaparición, al menos terminológica. Schopenhauer se habría servido de ella como de una escalera para llegar a la perspectiva final del doble actuar de la voluntad y la representación en la conciencia, para después dejarla definitivamente a la espalda. Pero algo del lado místico de la 'conciencia mejor' se mantendrá en el residuo nouménico que conserva el concepto maduro de voluntad. Esta perspectiva mística aleja a Schopenhauer del resto de la tradicional visión religiosa, si bien esas primeras señales de misticismo, más que a la gran tradición de la mística europea, parecen deberse a la filosofía hindú y no sería difícil reconocer la lectura del *Oupnekhat*.

En esta versión persa están bien presentes las influencias islámicas y neoplatónicas y se acentúan en la versión latina de lectura difícil (ininteligible, según Max Müller). Riconda se refiere a la posición de Helmuth Von Glasenapp como la más equilibrada a la hora de valorar la influencia en Schopenhauer de las doctrinas orientales. Von Glasenapp señala que las concepciones del filósofo sobre la historia hindú llevan las señas de identidad de una época en el que se exageraba la antigüedad de los textos y se sabía poco de su desarrollo histórico, y que su preocupación se centraba en encontrar en el pensamiento hindú confirmaciones a su propia doctrina más que una reconstrucción objetiva de aquél. Los descubrimientos, aún en vida del filósofo, le hubieran permitido corregir sus interpretaciones. Pero también destaca que Schopenhauer sí ha penetrado y defendido los dos pensamientos fundamentales que en los sistemas hindúes aparecen siempre en nuevas formas, y que pueden expresarse con los términos *Ahimsa* e *Shunyata*. El término *Ahimsa*, muy usado por Gandhi, significa «no dañar, no causar mal a nadie», pero también indica el amor, la buena voluntad que se manifiesta en la conducta activa hacia los otros (animales incluidos). El segundo concepto, *Shunyata*, sobre el que se ha discutido mucho, hace referencia a una realidad trascendente e inefable, una realidad que no es ser ni no ser, algo para nosotros incognoscible e indescriptible y que tiene que ver con la

³² Cf. VIGORELLI, A., *op. cit.*, pp. 37-50.

experiencia mística. Según Von Glasenapp, Schopenhauer vuelve al mundo hindú para ilustrar tanto su teoría del Uno como la de la compasión, y así incorpora la doctrina del *Ahimsa*. Hay sin embargo, una tradición occidental de la doctrina del Uno a la que directamente evoca, reconociéndola bien viva en pensadores de su tiempo (Schopenhauer se refiere aquí a Schelling) después que los eléatas en el mundo griego, Scoto Eurigena, en el medieval, Giordano Bruno y Spinoza en el moderno, la hayan enseñado. Lo que pudo serle sugerido de su estudio de los textos hindúes, en referencia a la doctrina del Uno, es la conexión entre ética y metafísica. La compasión sería la traducción en términos éticos de la unidad metafísica que une a los seres en un único destino de culpa y de dolor más allá de las apariencias. En el concepto de *Brahman* entendido como principio unitario del cosmos, que se expresa en toda criatura y, sin embargo, está más allá de toda criatura y más allá de todo nacer y morir que caracteriza al mundo, encuentra Schopenhauer anticipada su doctrina de la voluntad como principio unitario del mundo. El *Brahman* así entendido sería entonces la voluntad en su estado de afirmación. Pero la voluntad en su estado de afirmación no agota la posibilidad del ser. Más allá del mundo en el que ella domina está el mundo del *Brahman* dichoso (no encarnado), el mundo de la voluntad en su estado de negación. De este mundo el hombre se redime reconduciéndose a esa dimensión del *Brahman* dichoso, que es para Schopenhauer una expresión mítica para indicar la dimensión de trascendencia, la dimensión de paz y de quietud, que se alcanza en la ascesis cuando se logra negar el ardor de la voluntad de vivir que nos domina. La contraposición entre el mundo eterno y el sensible, entre la 'conciencia mejor' y la empírica, en *El mundo como voluntad y representación* se expresa en la contraposición entre voluntad en su estado de afirmación y voluntad en su estado de negación, donde la primera asume la positividad que antes era de la 'conciencia mejor' y de lo eterno. Ahora lo que se precisa es de qué sea la apariencia. Es decir, se precisa que el mundo temporal es apariencia de la voluntad que en él intenta afirmarse a sí misma, y el contraste no es simplemente entre mundo eterno y temporal, sino entre la voluntad en su estado de afirmación que lleva consigo el mundo temporal como su expresión, y voluntad en su estado de negación que recoge los momentos de positividad antes referidos a lo eterno.

3. LA «GESTIÓN» DE LA 'MEJOR CONCIENCIA'

3.1. *La transcripción a conceptos de la sabiduría de lo eterno*

Schopenhauer se refiere al europeo medio como a un individuo que desperdicia sus fuerzas ocupándose y preocupándose de cosas nimias, que da un valor absoluto a la escasa parcela del mundo que controla y, sumergido en ella, confía en encontrar la felicidad. El «filisteo instruido» busca en cambio la verdad, pero a través de principios y métodos con los que pretende medir y valorar todo. Si bien con objetivos diversos, tanto el hombre común como el «filisteo ins-

truido» (categoría en la que incluye a los filósofos de su tiempo) comparten la misma visión plana del mundo y de sí mismos. La vida, sin embargo, es una lucha continua en todos los frentes: contra la necesidad, los demás, el tedio y una lista interminable de penalidades que encabeza la conciencia de la muerte. En la vida no es posible encontrar ni la felicidad ni tampoco la verdad, sino una lección. Su discurrir es como un lenguaje en el que se nos transmite una enseñanza anticipada en la teleología de la naturaleza, pero sobre todo expresada en la experiencia moral. El saber de la eternidad o la 'conciencia mejor' es el único seguro, y es necesario al espíritu para que no rompa el *continuum* entre los dos mundos³³. Esta doble visión, esta conexión y significación ulterior, es lo que nos permite justificar para qué sirve el mundo.

El lugar de la 'conciencia mejor' se encuentra ya anticipado en reflexiones y poemas³⁴ en algunos casos anteriores a los años de formación universitaria del filósofo. Poco antes de iniciar los estudios de medicina escribe que toda la filosofía y todo el consuelo que asegura se reducen a mostrar que existe un mundo del espíritu separado del fenoménico y desde el cual podemos contemplar este último como si estuviésemos colocados en un lugar elevado, por mucho que una parte de nosotros esté anclada en lo cotidiano³⁵. Más tarde volverá a referirse a la filosofía como a un puesto alpino al que sólo conduce un sendero difícil. Pero una vez alcanzado, se respira un aire más puro y se ve el «sol» cuando abajo todavía es de noche. Los desniveles y las disonancias del mundo no son ya apreciables, se completan y redondean todos los contornos. Bajo esta misma perspectiva, caracteriza la justificación griega de la existencia, la «ingenuidad» homérica y la visión olímpica³⁶, y también el significado de la quietud

³³ Cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 14, pp. 10-11).

³⁴ En ellos encontramos expresiones como: lo «eterno», «lo divino que se revela más allá del intelecto», el «ser», el «ser extratemporal», el «Espíritu del mundo», el «orden de una nueva vida», una «corriente de armonía», «lo invisible», el «mundo de los espíritus», la «infinitud», lo «suprasensible», la «felicidad superior», un «lugar luminoso», «la patria que se anhela». Y también se refiere al «pensamiento supremo», a una «profunda fe», al «presagio interior», al «despertar», al «saber de la verdad eterna», al «conocimiento de lo absoluto», a la «conciencia de la eternidad», a la «conciencia de haber existido siempre», o «al lugar donde el cielo toca la tierra».

³⁵ *HN I*, 12, pp. 7-8.

³⁶ Schopenhauer señala que en los griegos, sobre todo en Homero, la razón no tiene todavía noción alguna de la 'conciencia mejor', y, por tanto, no tiene expresión en el lenguaje. La encuentra sólo más tarde, pero de modo indirecto, con mecanismos muy artificiosos como la religión y la filosofía. Por eso Homero se mantiene únicamente y sin vacilar en el mundo de los sentidos, es así 'puramente objetivo'. La vida es todo para él, como de hecho es todo hasta donde llegan los conceptos y las palabras. El mundo de los sentidos afirma su derecho exclusivo sobre la realidad. También sus dioses están del todo dentro de él, en cuanto horizonte que delimita la perspectiva y satisface el ojo (cf. *HN I*, 162, p. 92). En un fragmento posterior afirma que Homero, la expresión más pura del mundo antiguo, nos presenta el desgarrar, la marcha, las disputas y los alborotos del mundo tal como son, objetos para nuestra conciencia empírico-racional. Pero la 'mejor conciencia', que reina en las profundidades de nuestro fuero interno sin verse perturbada ni afectada por todas estas cosas, queda objetivada y (al igual que las fuerzas de la naturaleza) personificada en aquellos beatíficos e inmortales dio-

y la melancolía del sabio. La contemplación, que no siempre aparece vinculada a la 'conciencia mejor', sino también a veces a la razón, constituye un suplemento para sostenernos en la existencia, no para negarla. Y ésta parece ser la función más originaria que Schopenhauer asignó al pensamiento de lo eterno. La misma «distancia» reconfortante se experimenta a veces ante los recuerdos. Al recordarlos pierden parte de la significación y la gravedad de otro tiempo. Privados ya de sus relaciones con nosotros, los percibimos bajo otra luz y estamos más dispuestos a «comprenderlos». La 'mejor conciencia' se libera en la contemplación porque la representación no aparece vinculada a nuestros intereses. Nos limitamos a reflejar la realidad. Y al no estar implicados no instrumentalizamos lo que percibimos. Entonces nos confundimos y fusionamos con lo que nos rodea, como el niño pequeño que aún no ha aprendido a diferenciarse de las cosas.

En los Complementos a *El mundo como voluntad y representación* se refiere a otras épocas en las que el hombre vivía más unido a la naturaleza y a una facultad más propicia para una comprensión adecuada e inmediata del sentido de aquélla, que le permitía satisfacer más dignamente su anhelo metafísico. En los *Manuscritos* se refiere a la religión como a la encargada durante mucho tiempo de mantener la conexión entre el mundo empírico y el espiritual o verdadero. Poco a poco hemos descubierto que esta conexión se había establecido de un modo arbitrario y hemos arrinconado el saber religioso para limitarnos al conocimiento que procura el intelecto. Pero con ello hemos perdido el enlace entre el mundo sensible y el espiritual. Ya no constituyen un *continuum*. Sin embargo, según Schopenhauer es posible restablecerlo a través del resto de las fuerzas que nos permiten distanciarnos del mundo empírico. En el párrafo 53 del Libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* identifica el *conocimiento* que brinda la filosofía y el que da origen al arte con la misma fuente del *estado de ánimo* que conduce a la salvación y a la santidad³⁷. En los *Manuscritos* asigna a la filosofía la labor de encontrar la unidad que vincula la sensibilidad del artista, el conocimiento del sabio, la contemplación y los comportamientos virtuoso y ascético, que Schopenhauer entiende como experiencias de la trascendencia o 'conciencia mejor'. La filosofía, como el verdadero guardián de lo eterno a través del tiempo, ha de traducir lo divino que se revela al hombre más allá del intelecto a éste, si bien sólo puede hacerlo con el lenguaje y reglas de la temporalidad³⁸. Trascibe así el conocimiento intuitivo en abstracto, elevando la intuición, que es sucesiva y pasajera, a un saber permanente. Para ello deberá primero trazar el perímetro del mundo empírico, para conser-

ses que asisten tranquilamente al espectáculo de todo este barullo desde la platea del Olimpo y para quienes todo ello no pasa de ser una chanza... (cf. *HN I*, 187, p. 103).

³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, libro IV, § 53. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 330 (en adelante *MVR* seguido del libro, del párrafo o capítulo correspondiente y de la página) (SCHOPENHAUER, A., *Werke in zehn Bänden. Bd. II*. Diogenes Verlag, Zürich, 1977, p. 347) (en adelante *W* seguida del tomo y de la página).

³⁸ Cf. *HN I*, 31, pp. 19-20.

var el espiritual y comunicarle al intelecto, según su naturaleza (es decir, de forma inmanente, teórica, y sólo de modo negativo) qué se revela al hombre a través del arte, la contemplación o la intuición filosófica, a qué responde la espontaneidad de un acto noble o la abnegación del santo. Todas estas experiencias restablecen con intensidad distinta el nexo con lo eterno, en lo que consiste la verdad y la redención: «el verdadero criticismo debe delimitar la conciencia mejor de la conciencia empírica (...) Debe implantarla en toda su pureza, sin mezcla de sensibilidad o entendimiento. Establecerá todo aquello mediante lo cual se manifiesta a la conciencia, reduciéndolo a una unidad. Y a partir de ahí, también lo empírico quedará nítidamente delimitado y habrá que clasificarlo según su diversidad: una vez hecho esto será posible perfeccionar la obra, elaborarla con más exactitud o finura, hacerla más comprensible y fácil, pero nunca derribarla completamente. La filosofía estará ahí de una vez por todas y la historia de la filosofía habrá concluido. Si llega una larga paz entre los hombres, si avanza la cultura y el perfeccionamiento de la mecánica proporciona ocio, entonces todas las religiones podrán ser desechadas como las andaderas de la niñez; la humanidad habrá alcanzado su mayor autoconciencia, habrá llegado la edad de oro de la filosofía y se habrá cumplido el imperativo del templo de Delfos...»³⁹. La razón quedará limitada a su uso propio, es decir, a la formación de los conceptos o pensamiento abstracto. Y la labor crítica mostrará y conservará de forma teórica la 'mejor conciencia'. Entonces el saber de lo eterno, hasta ahora administrado por la religión, será asumido por la filosofía⁴⁰.

En los *Complementos* a su obra fundamental, se refiere a la concordancia sustancial entre las doctrinas del brahmanismo, el budismo y el cristianismo. Todas ellas muestran con lenguajes distintos la única verdad, la que revela la afirmación y la negación de la voluntad de vivir que, en el caso del cristianismo, está condensada en el dogma del pecado original y en el misterio de la Trinidad. Todas ellas «han de verse como los vasos sagrados en los que esa verdad que es conocida y expresada desde hace milenios, quizá desde el comienzo de la humanidad, pero que en sí misma sigue siendo un misterio para la masa, se hace accesible a ella según la medida de sus fuerzas, se conserva y se sigue transmitiendo a lo largo de los siglos. Pero, puesto que todo lo que no está hecho de la indestructible materia de la verdad pura está expuesto a perecer, tan pronto como ese vaso se enfrenta a la destrucción debido al contacto con una época heterogénea, se hace necesario sustituirlo por otro a fin de salvar su sagrado contenido y conservarlo para la humanidad. Y, dado que aquel contenido es idéntico a la verdad misma, la filosofía tiene la misión de presentarlo puro y sin mezcla, en meros conceptos abstractos y sin aquel vehículo, para el escaso número de los que son capaces de pensar»⁴¹. Por eso Schopenhauer dirá más tarde que su filosofía en realidad no expresa ningún pensamiento nuevo, sino que tan sólo «repite» el mundo empírico y el mundo íntimo, el que no se da como repre-

³⁹ Apud SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 215.

⁴⁰ Cf. *HN I*, 31, pp. 19-20, y *HN I*, 32, pp. 20-21.

⁴¹ SCHOPENHAUER, A., *MVR IV*, cap. 48. Ed. cit., p. 686 (*W IV*, 737).

sentación, sino como conciencia, y que su método es analítico, no sintético, que parte de un punto de vista, el común a todos⁴².

Quizá tengamos que considerar la 'conciencia mejor' precisamente en este sentido: como un pensamiento que no es nuevo en su raíz, pero sí en su planteamiento. En *El mundo como voluntad y representación* se refiere a su pensamiento como un camino intermedio entre el dogmatismo antiguo y el escepticismo kantiano. En *Parerga y paralipomena* lo llama dogmatismo, pero inmanente⁴³. El filósofo sería el encargado de clarificar la sabiduría de lo eterno, conservarla y transcribirla a los conceptos apropiados a cada época. Toda la historia de la filosofía se reduciría a una sola cuestión: «relacionar la fuerza que produce el fenómeno del mundo y determina su naturaleza con la moralidad del ánimo, demostrando así la existencia de un orden *moral* del mundo como fundamento del *físico*»⁴⁴. El mundo como representación no es suficiente, somos más que meros «entes representacionales y sensitivos»⁴⁵. Y de hecho en Schopenhauer hay una renuncia expresa a que las facultades morales e intelectuales se consideren del mismo orden y dependan del cerebro⁴⁶. Y critica a Kant por denominar como «razón» (razón teórica y razón práctica) a facultades del todo diferentes. En la tradición neoplatónica se habría expresado por primera vez en la filosofía occidental el idealismo que hacía tiempo florecía en Oriente: la noción de un alma universal que deviene corpórea, la idealidad del tiempo, la precariedad de nuestra existencia temporal, y la insuficiencia de un estado que no agota toda nuestra esencia: «...en nuestro estado temporal, no somos los que debíamos y quisiéramos ser, por lo cual siempre esperamos lo mejor del porvenir y anhelamos que se colme nuestra deficiencia...»⁴⁷.

La distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, que se funda en la demostración de que entre las cosas y nosotros media el intelecto, y la innegable significación moral de la conducta humana totalmente independiente de las leyes del fenómeno, serían dos aportaciones fundamentales para la reformulación de la filosofía. Lo primero cuestiona el orden de la realidad que establece el principio de razón suficiente del que depende una forma de existencia superficial, fragmentaria y racionalizadora; lo segundo certifica la trascendencia, afirma lo eterno o 'conciencia mejor'. Una primera aproximación en esta dirección aparece en una de las anotaciones de los *Manuscritos*⁴⁸, encabezada con una

⁴² Cf. SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral*. In *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 287 (W VI, 149-150).

⁴³ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipomena*, vol. I, «Fragmentos para una historia de la filosofía», § 14, ed. cit., p. 240 (W VII, 148).

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *MVR IV*, cap. 47, p. 646 (W IV, 691).

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*, § 300, ed. cit., p. 258 (HN III, 302, p. 664).

⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, A., *MVR II*, cap. 20, p. 308 (W III, 312-313).

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipomena*, vol. I, «Fragmentos para una historia de la filosofía», § 7 (W VII, p. 73).

⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 26, p. 17.

estrofa de *El Peregrino* de Schiller. Allí apunta hacia la solución metafísica que formulará más tarde cuando se refiera a la identidad del sujeto del conocimiento con el sujeto de la voluntad como el nudo del mundo, el punto temporal o comienzo de todo fenómeno, es decir, de la objetivación de la voluntad. Por eso afirma que la verdad existe en nosotros y nosotros estamos en la verdad. Es en nuestro interior donde encontramos la clave de lo uno y lo múltiple. Pero el lugar del que dice Schopenhauer que «el cielo toca la tierra» tiene la misma consistencia que la línea del horizonte. La verdadera limitación y finitud de nuestra existencia no consiste en que tengamos un cuerpo, sino en que tengamos un intelecto y que su funcionamiento sea válido para nosotros⁴⁹. Por eso el análisis de la filosofía ha de partir del estudio de la conciencia empírica. En *El mundo como voluntad y representación* afirma que «la materia que se le ofrece a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descompone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) y la conciencia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado»⁵⁰. El principio de razón suficiente expresa la constitución primaria de nuestra facultad de conocimiento, «germen de toda dependencia, relatividad, inestabilidad y finitud de los objetos de nuestra conciencia»⁵¹, pero también de lo temporal o el más simple esquema de toda finitud⁵². De ahí que llame también a la conciencia empírica «conciencia temporal». El intelecto individualiza el efecto producido por otros cuerpos sobre el objeto inmediato (nuestro cuerpo) y le asigna consistencia a aquél como objeto. La inmediata interpretación objetiva de la experiencia subjetiva, temporalmente unificada por el sentido interno o el tiempo está garantizada por la dimensión objetual del cuerpo propio. La identidad entre el cuerpo y la voluntad es una verdad filosófica, una verdad que no depende del principio de razón, de la conciencia empírica. Es un conocimiento *sui generis*. Sin la unificación del espacio y el tiempo, hecha por el intelecto, no podríamos individualizar objetos ni asignarles permanencia o cambio, y en consecuencia no podríamos determinar ningún curso regular de la experiencia. Por otra parte, el sujeto puede sólo tener presente una serie de representaciones de permanencia y simultaneidad. En el tiempo todo instante está condicionado por el precedente, que ya no es. La razón del ser, por tanto, conduce a un pasado que ya no es, por lo que imprime a los objetos de la experiencia un sello de relatividad. Y precisamente la insistencia en considerar lo temporal como eterno, lo cual es efecto del funcionamiento del intelecto, es la fragilidad que nos es constitutiva y que nos empuja a prolongar la temporalidad de mil formas, a perseverar en el ser tanto a nivel individual como a nivel de la especie. Ése sería, según Schopenhauer, el origen más recóndito del pecado⁵³. Pretendemos atrapar mediante la

⁴⁹ Cf. *op. cit.*, 144, p. 85.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., *MVR I*, cap. 7, p. 113 (*W III*, 99).

⁵¹ SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, cap. 8, § 52, ed. cit., p. 224 (*W V*, 175).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 143, pp. 84-85.

sucesión lo que sólo puede ser captado de golpe, por el tránsito del tiempo a la eternidad, o la elección de la 'mejor conciencia'. El tiempo, en cuanto forma del sentido interno, es en lo que cada objeto debe aparecer, pero el sujeto al no poder ser objeto no puede entrar en esa forma. Sin embargo, mediante la temporalidad constitutiva de la experiencia hay una posibilidad de acceso a lo absoluto e incondicionado que se logra gracias a la atemporalidad del presente. El significado objetual de la experiencia se constituye en la dimensión de la presencia inmediata, es decir, mediante la temporalización operada por el objeto inmediato. Pero este presente, ya interno a la temporalidad objetiva del cuerpo propio, se vive subjetivamente como voluntad, como instantaneidad privada de duración, es decir, como *atemporalidad*. Por tanto, habría dos definiciones inconmensurables del presente: como dimensión que pertenece a la temporalidad objetiva y como punto de contacto del sujeto con el objeto. La capacidad del yo de ser consciente de sí como temporal y espacial o como atemporal y no espacial es la libertad⁵⁴, condición de posibilidad de la 'conciencia mejor'. En los *Manuscritos* afirma que el sujeto y el objeto son una única cosa, conclusión a la que se llega mediante la intuición intelectual, ya que está más allá del intelecto, es decir, subvierte los principios de identidad y de no contradicción⁵⁵. La intuición fundamental es la conciencia de esta doble visión. Y es la clave de la interpretación filosófica de la 'conciencia mejor'. Por eso la filosofía, que nace de una intuición, es afín al arte. Es admirable la doble identidad del único cuerpo como objeto inmediato del feliz conocer y como apariencia de la infeliz voluntad. En el primer caso somos conscientes del cuerpo sólo en cuanto media los otros objetos y se presenta a nuestra conciencia sólo como condición que permite acceder a su conocimiento. Si es nuestro objeto en sí y por sí llena la conciencia como querer. Sólo el intuir nos hace felices. Todo el tormento está en el querer, pero mientras el cuerpo está vivo es imposible un total no-querer, porque aquél está sometido a la ley de la causalidad y todo influjo ejercitado sobre él implica necesariamente querer⁵⁶.

3.2. *El vacío de la ley eterna*

Schopenhauer se refiere a la 'conciencia mejor' como a una capacidad de abstracción y de trascendencia ajena a la razón, y como a la condición de posibilidad de la redención. Y también afirma que tras la muerte quedaría sólo la 'conciencia mejor'⁵⁷, lo que luego llamará la Nada relativa. La beatitud y la verdad radican en la afirmación e identificación con lo eterno. Originariamente la 'conciencia mejor' no consiste en la negación de la voluntad o del mundo, sino

⁵⁴ Cf. *op. cit.*, 66, p. 35.

⁵⁵ Cf. *op. cit.*, 45, p. 26.

⁵⁶ Si no se pretende alcanzar el ascetismo supremo que es la muerte por inanición, la verdadera sabiduría de la vida consistirá en calcular cuál debe ser la cantidad indispensable de querer (cf. *op. cit.*, 220, p. 127).

⁵⁷ Cf. *op. cit.*, 85, p. 45.

en un suplemento para completar, relativizar o soportar la existencia. Y la afirmación o la identificación con lo eterno no implican necesariamente rechazar el mundo como representación. También se trata de potenciar en él la 'mejor conciencia'. A través de la moral, 'la conciencia mejor' se afirma en la espontaneidad de una buena acción o en la identificación con cualquier ser que sufre. Por eso Schopenhauer cuestiona —por ejemplo en el parágrafo 35 de los *Manuscritos*— la reducción de Kant de la conciencia moral a ley moral, una ley vinculada a la razón. Y en ese sentido, Schopenhauer parece más bien recuperar aquí, aunque bajo otra terminología, la división que se remonta a la escolástica medieval, entre la *sindéresis* o conciencia originaria, suprema y fundamental que otorga a los seres humanos la capacidad para abrirse a los valores morales, a los principios más universales de orden práctico, y la *conscientia* o la aplicación de esa unitaria intuición a las situaciones concretas (conciencia actual). Para unos autores la *sindéresis* procedía de un hábito de la razón, mientras que para otros, era una potencia de la voluntad. Pero de cualquier modo aparece como el núcleo innato de la conciencia que habría quedado intacto pese al pecado original⁵⁸.

Por otra parte, lo eterno también se expresa en el arte. Y, dentro de éste, la música no sería una representación de los efectos de la 'conciencia mejor' en el mundo sensible, sino ella misma uno de sus efectos. Después de la identificación de la voluntad como cosa en sí, y por tanto con lo eterno, éste no es lo que ha de ser afirmado, sino negado y en definitiva, redimido. Lo eterno es la voluntad ciega, libre, eterna, en discordia consigo misma en la que se encuentra el origen último del sufrimiento. En el planteamiento de Schopenhauer el sufrimiento y el mal del mundo no son un mero no-ser, sino una imagen de un mal totalmente real, al estar situado en la cosa en sí. Sólo a través del hombre es posible la redención de la voluntad, porque sólo en él la voluntad adquiere autoconciencia⁵⁹. El hombre no es sólo hombre, sólo Adán, sino también Jesús. Si consideramos la idea platónica del hombre, la caída expresaría la naturaleza finita del hombre. La vida, la doctrina y la muerte de Jesús, el lado eterno, sobrenatural, la libertad y la redención⁶⁰. Todos debemos tender hacia la luz, el espíritu santo, la 'mejor conciencia': tal es la concordancia, la eterna tonalidad de la creación⁶¹, dice Schopenhauer. Pero aquí la 'conciencia mejor' ya no consis-

⁵⁸ Schopenhauer se referirá mucho más tarde, en «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», al término en la obra de Gracián: «cuidado instructivo y enérgico de sí mismo, sin lo cual el ser perece. Obrar en virtud de *principios abstractos* es difícil, y no se consigue sino tras un largo aprendizaje y, aún entonces, no siempre; a veces, también estos principios son insuficientes. En cambio, cada cual posee ciertos principios *innatos y concretos*, en su sangre y en su carne, porque son el resultado de todo su pensar, de su sentir y de su querer» (cf. SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipómena*, vol. III, ed. cit., pp. 209-210) (W VIII, 511). Gracián recoge el término *sindéresis* en su especificación tomista, es decir, ligado a un hábito de la razón, no como potencia de la voluntad. Sobre el término *sindéresis* y su lugar en la ética de Gracián véase WERLE, P., *El Héroe: Zur Ethik des Baltasar Gracián*: Romanica Monacensia 36 (1992), pp. 72-74.

⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 34, pp. 21-22.

⁶⁰ Cf. *op. cit.*, 145, pp. 85-87.

⁶¹ Cf. *op. cit.*, 74, pp. 39-40; 158, pp. 90-91.

te tanto en la capacidad de trascendencia ni en la empatía, sino en el arrepentimiento, el rechazo y la conversión, por lo que la ética no tiene la última palabra en el sistema.

Schopenhauer diferencia dos tipos de eternidad: la eternidad en sí y la que se expresa en el tiempo⁶². Pero entre ambas, como entre la 'conciencia mejor' y la empírica, o entre el sujeto y el objeto, no existe una relación de causa-efecto. No podemos explicar por qué existe la naturaleza, ni ninguna de las formas de conciencia. Como señala Amedeo Vigorelli⁶³, del lado de la 'conciencia mejor', que Schopenhauer llama 'el ser verdadero', no existe ninguna dialéctica descendente que pueda justificarla. La 'conciencia mejor' no constituye el deber ser de la empírica (según la representación fichteana de la vida moral como esfuerzo), sino que es de la empírica de la que la primera puede con razón afirmar que no debía ser, y juzgarla como absoluto no-ser. Tampoco subsiste aquí, como en el sistema de la identidad de Schelling, un punto de vista intelectual superior que pueda conducir a la unificación de los dos mundos. Después del análisis del principio de razón suficiente y con él de la conciencia empírica, Schopenhauer renunciará a establecer una relación entre las dos conciencias y concluirá que se trata de una «cuestión trascendente» y de una «apariencia trascendental»⁶⁴. La relación existe y tiene sentido sólo para la conciencia empírica. Pero no podemos responder por qué la voluntad se «expresa» hasta la autoconciencia, por qué *elige* la individuación. Lo eterno no es la naturaleza que constantemente se renueva, de lo que todo nace y a lo que todo vuelve, porque la naturaleza es ya individuación. Todos los conceptos, también los de 'ser', 'origen', 'principio', 'causa', 'efecto', 'nacimiento', 'muerte', pertenecen a la conciencia empírica. Y así ocurre también con lo «divino», «trascendente», «infinito». Sin embargo, son los términos de los que disponemos para describir «todo cuanto no se sabe especificar o nombrar»⁶⁵. Sin las categorías mentales de la conciencia empírica, lo eterno es *nada*, aunque según Schopenhauer, no sea una nada absoluta. Desde el punto de vista de la conciencia temporal es *nada* lo que no podemos nombrar, lo que está fuera del espacio y el tiempo.

Si el ascetismo se generalizase —afirma en un fragmento de 1812— la humanidad se extinguiría, o sea, el subsistir inexplicable de la conciencia empírica al lado de la 'conciencia mejor' no se daría más, y ésta se afirmaríase de un modo puro. Pero si el objetivo es este vacío⁶⁶, no tendría mayor relevancia que su afirmación

⁶² Cf. *op. cit.*, 145, p. 86.

⁶³ VIGORELLI, A., *op. cit.*, p. 46.

⁶⁴ Cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 96, p. 67.

⁶⁵ *Op. cit.*, 81, pp. 41-42.

⁶⁶ En la anotación 109, Schopenhauer se refiere al afán humano por encontrar el núcleo de la realidad, la verdad. Y así, por ejemplo, pensamos en la miseria de la vida como un velo que, junto con otros debemos quitar, convencidos de que detrás está *El dorado* que no alcanzamos precisamente por tales obstáculos. Pero una vez arrancados todos los velos aparece el fondo de la vida, el vacío sin velos, la nada sin otra justificación. Entonces creamos velos artificiales para entretenernos lo más posible hasta llegar de nuevo al fondo, si bien el vacío se transparenta siempre (cf. *op. cit.*, 109, p. 73).

se lograra mediante la bondad o la maldad. Desde la perspectiva del Todo, que es al final el punto de vista que adopta Schopenhauer, no tendrían sentido los términos 'pecado', 'culpa', 'ascetismo', 'redención' que dan lugar a diversas justificaciones trascendentes de la existencia. Pertenecen a la conciencia empírica. Pero tampoco los de «sufrimiento» «mal» o «justicia». La ley eterna o la nada relativa no parecen tener nada que ver con la justicia, ni con ninguna redención del individuo. La ética de Schopenhauer se transforma así en una doctrina de salvación de la voluntad que ha situado previamente como hipóstasis. Y acaba desvinculándose de su contexto histórico y de los valores humanos. La 'conciencia mejor', que pretendía clarificar y unificar el mundo espiritual y aquellas facultades que nos permiten tomar distancia, crear, determinarnos, etc., se convierte en la redención de la voluntad. La cuestión de fondo no es tanto el planteamiento ateo de Schopenhauer y la ausencia de una recompensa futura; ni siquiera el trasfondo místico, sino el juicio sumario a la existencia que desliza en su argumentación. Es significativo que la primera anotación que abre los cuadernos de notas sea una temprana traducción del poema *On time* de Milton. Para Milton el tiempo destruye sólo lo caduco, lo vano, lo falso, el mal y al fin a sí mismo, para que pueda surgir lo eterno. Para el filósofo el tiempo será el destructor de todo, también de aquello por lo que merece la pena vivir, aquello que merecería ser eterno⁶⁷.

Sin embargo, la fundamentación que lleva a la metafísica de la voluntad se basa en una analogía que, en última instancia, depende de nuestro sistema cognitivo o de la conciencia empírica y con mayor exactitud, del cerebro, como afirma el propio Schopenhauer que es consciente de la circularidad de su planteamiento. Especifica, sin embargo, que servirse de la naturaleza interna para resolver la externa puede no conducir a una certeza apodíctica, pero que este tipo de conocimiento no queda por ello descalificado. Y afirma también que nuestro conocimiento se halla dentro de ciertos límites, los propios a nuestra naturaleza, por lo que una explicación y una interpretación totalmente concluyentes no nos resultan del todo posibles. Sin embargo, también reconoce que el mundo se intuye en la medida de lo que uno es y de cómo experimenta la realidad: «No puede darse ninguna filosofía para todos los hombres que sea universalmente aceptada (...) para las diversas clases de hombres se precisan en el fondo distintas filosofías...»⁶⁸. En *Sobre el fundamento de la moral* Schopenhauer se refiere a su fundamentación metafísica de la ética como a un *opus superogationis*, un *apéndice* a dar y tomar a voluntad⁶⁹. Por otra parte, la voluntad es y no es la cosa en sí. Lo es en el senti-

⁶⁷ Por ejemplo, en una carta a su madre: «... cierto, así tiene que ser. Nada permanece en esta vida pasajera. Ningún dolor sin final, nada de alegrías eternas, ninguna impresión permanente, ningún entusiasmo duradero, ninguna noble determinación que dure la vida entera. Todo se diluye en la corriente del tiempo. Los minutos, (...) son los gusanos que roen y destruyen todo acto de grandeza y valentía» (SCHOPENHAUER, A., *Epistolario de Weimar (1806-1819)*. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe, traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Ed. Valdemar, Madrid, 1999, p. 78).

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos berlineses*, § 287, ed. cit., pp. 250-251 (HN III, 287, pp. 638-639).

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral*, ed. cit., p. 288 (W VI, 305).

do en que si desprendemos al fenómeno de todo lo que corresponde a la objetividad, a la cognoscibilidad, lo que queda es voluntad, es decir actividad. Pero lo que conocemos como voluntad es el cuerpo, concretamente el nuestro, y éste es objetividad de la voluntad y no voluntad en sí.

3.3. *La mejor conciencia empírica*

Desde una perspectiva postmetafísica es cuestionable la argumentación que conduce a la voluntad como fundamento de la realidad. Y desde una perspectiva interna al sistema de Schopenhauer, tampoco es del todo consistente. Respecto a la 'conciencia mejor', algunos de los conceptos posteriores de la filosofía de Schopenhauer, pertenecientes a niveles muy diferentes de su argumentación, son reconocibles ya en el término. Esta ambivalencia, junto con la definición en negativo de la 'conciencia mejor', nos impiden reducirla a un concepto y determinar qué lugar ocupará en el sistema final. Falta además en Schopenhauer una clarificación sobre las facultades implicadas en su análisis. Se refiere a veces a la liberación del principio de razón suficiente, otras a un uso parcial, justo para captar los objetos; más tarde se trata de la liberación de la voluntad o de una escisión dentro de ésta. Si en el fragmento 15, se refería a ideas puestas por Dios en nosotros y que apuntaban a una 'conciencia mejor', en el 86, de 1813, la diferencia entre la conciencia empírica y la 'conciencia mejor' es intrínseca a la conciencia en general. Schopenhauer se refiere a la mezcla de eternidad y temporalidad que le es constitutiva y que la empuja a una lucha y a una aspiración continua a separarse⁷⁰. En un fragmento de 1814, posterior a su tesis sobre el principio de razón suficiente y, por ello, al descubrimiento de la voluntad como espontaneidad, la duplicidad de la conciencia corresponde a una duplicidad de nuestra voluntad: la *buena voluntad* y la voluntad de vivir⁷¹. Y señala dos caminos para alcanzar la 'conciencia mejor': o desde el interior se eleva libremente y por sí misma la *mejor voluntad*, nos apartamos espontáneamente de la *voluntad de vivir* y repudiamos voluntariamente el mundo, destruimos con nuestra fuerza la ilusión y somos redimidos, o apuramos hasta el fondo la voluntad de vivir, siguiéndola hasta donde nos lleve. Así, un poco cada vez el encono de la vida se vuelve contra uno mismo y nos damos cuenta de que, según sea el camino elegido, así será el mundo que queremos, y entonces nace también en nosotros la 'mejor conciencia'. Pero ya aquí, la mejor conciencia es fundamentalmente la experiencia del arrepentimiento y de la conversión que conducen a la negación de la voluntad.

Edoardo Mirri⁷² ha señalado en la reflexión de Schopenhauer la anticipación de la doctrina heideggeriana de la esencia del pensar como *Gelassenheit*. De hecho, la palabra misma es frecuentemente usada por Schopenhauer para indicar la serenidad del sabio, y en general el pensamiento libre de la estrechez de miras del subjetivismo del hombre común. Ésta se manifiesta sólo cuando la

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 86, p. 46.

⁷¹ Cf. *op. cit.*, 158, pp. 90-91.

⁷² Cf. MIRRI, E., *op. cit.*, pp. 121-122.

voluntad de vivir, que es siempre voluntad de dominio, y su modo de expresarse mediante el principio de razón suficiente no actúan. La 'conciencia mejor' es espera, espera de que lo contemplado se revele en su verdad, en su Idea. Vigorelli, por su parte, subraya la unidad que Schopenhauer busca a través de la 'conciencia mejor' como conocimiento y forma de praxis, y al mismo tiempo la dificultad para concretar la interrelación entre las facultades: «forse il termine *Gelassenheit* è in grado di fornire qualche lume in proposito, ma non si tratta di un concetto chiaramente espresso nella sua sistematica. La *calma* contemplativa dell'arte e l'*abbandono* ascetico hanno certo qualcosa in comune, ma Schopenhauer non li ha collegati sistematicamente. Inoltre la *Gelassenheit* è generalmente posta in relazione con la ragione (come tale l'hanno conosciuta ad esempio gli stoici); mentre Schopenhauer no ha mai chiarito a fondo i nessi tra ragione e non ragione, coscienza e inconscio, volontarietà e involontarietà, essenziali alla costruzione di un discorso filosofico coerente...»⁷³.

En *Parerga y paralipomena* Schopenhauer afirmará que hay dos formas opuestas de volverse consciente de la propia existencia: «... una es mediante la intuición empírica del exterior, al imaginarnos como un ser diminutamente microscópico en medio del ilimitado universo espacio-temporal, o como uno más entre los millones de seres que corretean por este globo terráqueo y son reciclados cada tres décadas; la otra no consiste sino en bucear dentro del interior de uno mismo, hasta llegar a volverse consciente de que todo está en uno y sólo existe un único ser auténtico que, por añadidura se descubre a sí mismo en ese otro del exterior, cual si se reflejara en un espejo»⁷⁴. Bajo la primera consideración optamos por un planteamiento naturalista, por una justificación de la existencia que al menos nos impide seguir sufriendo por nuestra condición y nos permitiría concentrarnos en remediar el sufrimiento que hay aquí y ahora. Desde esta perspectiva no metafísica no quedaría invalidado el concepto de 'conciencia mejor' ni la riqueza de sus acepciones, pero se remontaría a las primeras reflexiones del filósofo, es decir, a la capacidad de trascendencia y compensación de nuestra vivencia de la realidad. Haría genéricamente referencia a un concepto más amplio de razón en el que tengan cabida procesos cognitivos no conscientes. Y también a un concepto más amplio de libertad que no se agote en la autodeterminación y autonomía morales, sino que englobe también la libertad de la creatividad. Pero en cualquier caso se trataría de un proyecto de carácter inmanente o de la trascendencia intramundana. Un planteamiento de este tipo, por otra parte, sería compatible con el análisis de la conciencia empírica que Schopenhauer emprende a través de sus estudios fisiológicos y su interés por el funcionamiento cerebral. Esto no significaría un planteamiento uni-

⁷³ VIGORELLI, A., *op. cit.*, p. 78.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A., «A propósito de la ética», § 115, en *Los designios del Destino (Dos opúsculos de Parerga y Paralipomena)*, estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 81 (W IX, pp. 240-241). La opción definitiva de Schopenhauer no coincidirá en realidad con ninguna de estas formas propuestas. La existencia será descrita más bien como una colonia penal o campo de pruebas y experimentos.

lateralmente biologicista, aunque es cierto que remite a un estudio empírico y multidisciplinar centrado en el funcionamiento del cerebro y la mente. Schopenhauer se había propuesto restablecer y completar el verdadero criticismo⁷⁵, atendiendo a las claves que nos da la experiencia y sin dar la espalda a las ciencias, en concreto, a la fisiología. De hecho, critica en Kant la ausencia de un análisis más fisiológico de la estética trascendental.

Pero por otra parte, la 'conciencia mejor' entendida como «mejor conciencia empírica» permite recuperar una línea de conocimiento y experiencia que se remonta a una relación casi olvidada del hombre con la naturaleza que se expresa alegóricamente en la religión y en la mística, una metafísica natural que une oriente y occidente, y que cuestiona nuestra visión superficial y racionalizadora de la vida y el sentido de nuestro comportamiento. La 'conciencia mejor' puede entenderse así como conciencia crítica que cuestiona la estrechez de la razón instrumental y monológica. La comunidad de todos los seres y el reconocimiento de todo ser como otro yo, diferencia a Schopenhauer de la línea tradicional de la filosofía, caracterizada por la irrelevancia de los seres no humanos que, al ser objetos y no sujetos, sobrepasan el ámbito de la ética de fines y, por tanto, quedan inmediatamente degradados a la categoría de cosas. La perspectiva a la que apunta Schopenhauer es hoy un punto de partida asumido por la ética ambiental, y apunta a un paradigma mucho más integrador de la ética al rebasar no sólo la perspectiva del sujeto, sino también la de la comunidad de argumentación, para «pensar desde la biosfera». Quizá se trate de un retorno, si bien tras un «largo viaje», al antiguo paradigma cosmocéntrico. Ahora nos encontramos con los otros no sólo a través de la razón o el lenguaje, sino más originariamente a través de la empatía con el sufrimiento. Y el resto de los seres humanos se percibe como una comunidad que también padece y goza y que como nosotros, tienen intereses propios. Schopenhauer añade a la correlación responsabilidad-poder que concreta nuestra autonomía un paso previo, esencial en la sociedad actual donde la responsabilidad del individuo se pierde en cadenas de causas que no controlamos o que ni siquiera sospechamos: la empatía que nos permite reconocernos en los demás. Un problema distinto es que en el planteamiento del filósofo la compasión acabe siendo «una cuestión de carácter» que, por desgracia, no se activa en todos. Un autor como Nietzsche, que no da tregua a ningún «buen sentimiento» y que a propósito de la compasión se expresa duramente, aporta, sin embargo, un punto de vista que merece considerarse: la compasión por la vida y los sufrimientos de toda la humanidad apenas está desarrollada en el individuo, porque sólo podemos abarcar y ser sensibles a partes aisladas de la realidad. Pero al subrayar tanto el papel de la socialización en la creación y configuración de los sentimientos, deja abierta la posibilidad, que Schopenhauer no contempla, de «seguir aprendiendo».

⁷⁵ En el sentido originario del término. Por eso afirma que no se propone crear nada nuevo, sino tan sólo enseñar a distinguir lo que existe (cf. SCHOPENHAUER, A., *HN I*, 220, p. 126).

Otra lectura importante de la 'conciencia mejor' desvinculada de la lectura metafísica, es la de conciencia utópica. Un papel especial, aunque poco clarificado por Schopenhauer, lo desempeña la fantasía. La fantasía, en las notas previas a la elaboración de *El mundo como voluntad y representación*, aparece como una intuición interna que nos permite reconocer o identificar en el sufrimiento la imagen del mal real presente en lo eterno⁷⁶. Y caracteriza también al tipo de pensamiento del genio y del filósofo que extraen sus ideas no de la sucesión temporal, sino directamente de la eternidad⁷⁷. Pero además es la facultad que vislumbra y crea la imagen completa, el ideal, aquello que por así decir, la realidad 'quiere' pero no puede producir⁷⁸. En un fragmento de 1813, Schopenhauer conecta con esta perspectiva y desde ella aborda otro aspecto de la «conciencia mejor». La Idea no se refiere aquí a la imagen del mundo que muestra lo eterno, ni está puesta en nosotros por Dios. Schopenhauer la define como un objeto excelente e incomparable de nuestra facultad cognoscitiva que hemos ligado estricta e indisolublemente a la 'conciencia mejor'. Pero añade algo más: para cada creyente, su religión es una Idea, es decir, una totalidad de conceptos que representa para su razón la 'conciencia mejor'. Por una Idea (y enumera concretamente la libertad de un pueblo, las Cruzadas, el amor y la religión) se muere voluntariamente, y una muerte así es suprema virtud. La Idea representaría la 'conciencia mejor' y lo que se hace en nombre de ella se hace en nombre de la 'conciencia mejor', para afirmarla y asegurarla. Aquí, la 'conciencia mejor' hace alusión en general a los ideales y a la utopía, y de forma derivada a la ideología y al fanatismo. Según Schopenhauer, corresponde al filósofo (que no ha de tener ideas) mantener pura la 'conciencia mejor', despojándola de todo aquello a lo que viene sucesivamente asociada, de todas las ideas mediante las que se pretende expresar y realizar en el mundo, con lo que la filosofía aparece en los *Manuscritos* como un saber a medio camino entre una teoría de la redención y una crítica de las ideologías.

Schopenhauer había reaccionado contra la falta de contemplación en Kant. Las máximas abstractas y los conceptos tan sólo servirían para dar coherencia y resistencia a la debilidad momentánea de una decisión o de una intuición, y en esa medida son necesarias tanto en el arte, como en la moral. Sin embargo, traza una separación tajante entre lo que él llama intuición y la razón. Insiste en la estricta separación entre la conciencia empírica y la mejor, en la necesidad de escoger siempre entre ambas y en la imposibilidad de conjugarlas. Servir a ambas a la vez es, según el filósofo, tan imposible como pretender llevar al invierno una hora estiva o conservar un copo de nieve en el calor de una estancia, como querer recortar un trozo de un bello sueño y llevarlo a la realidad, o buscar las huellas de las notas de una melodía que ya no suena⁷⁹. Schopenhauer asigna a la 'conciencia mejor' la tarea de salvar el mundo o más concretamen-

⁷⁶ Cf. *op. cit.*, 6, p. 9.

⁷⁷ Cf. *op. cit.*, 54, p. 55.

⁷⁸ Cf. *op. cit.*, 239, pp. 139-140.

⁷⁹ Cf. *op. cit.*, 128, p. 79.

te, redimir la voluntad. Y esto es discutible. La 'conciencia mejor', como conciencia moral y conciencia estética sólo puede ayudarnos a soportarlo y ayudarnos a vivir en él. Pero para ambos objetivos, la 'conciencia mejor' y la empírica no pueden estar escindidas. La primera, libre y pura, inexpresable en conceptos y no cognoscible acaba siendo una nada absoluta. Entendida como contemplación sin más, tiene valor como experiencia espiritual, mística, pero de ningún modo nos permite remediar el sufrimiento en el mundo. Por otra parte, no corresponde al filósofo gestionar ni la espiritualidad ni las formas de la 'conciencia mejor', ni traducirlas según las épocas, aunque sí colaborar con otras disciplinas para esclarecer nuestro mundo y a nosotros mismos, como mínimo para mantenernos alerta sobre la distancia insalvable entre un ideal (la utopía) y la realidad. Pero para ello, al contrario de lo que afirma Schopenhauer⁸⁰, el filósofo sí debe tener ideas. Tiene inevitablemente las propias convicciones, como Schopenhauer reconoce, y sobre las que ha de estar en guardia y ejercer una labor de constante autocrítica. Y en cualquier caso, aparte del utillaje de la disciplina y de su esfuerzo personal por pensar el tiempo en el que vive y hacer de la filosofía un saber útil para la vida, dispone de los valores consensuados, aquellos que nos permiten desarrollar el estilo de vida elegido y respetarnos mutuamente. Esta parece ser nuestra «mejor conciencia empírica».

Departamento de Filosofía II
Edificio de Psicología
Campus de Cartuja
18071 Granada
ruizencarnacion@hotmail.com

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

⁸⁰ Cf. *op. cit.*, 119, p. 76.