



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Apumaita, L. (1975). *El problema de la voluntad en Schopenhauer y Nietzsche*. [Tesis para optar el grado de Bachiller en Humanidades]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Leonardo Apumaita Mendoza

Título

El problema de la voluntad en Schopenhauer y Nietzsche

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1975

**Tipo de
publicación**

Tesis de bachiller

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis examina las perspectivas de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche sobre la voluntad. Schopenhauer plantea la voluntad como la verdadera realidad detrás de las apariencias, una fuerza irracional e insatisfecha. Nietzsche, en cambio, considera que la voluntad es un impulso de poder y no una única realidad, sino una multiplicidad de fuerzas en constante lucha por dominarse. Para Nietzsche, la vida consiste en la auto-superación, lo que implica desafiar valores tradicionales y aceptar el dolor como parte del crecimiento. El estudio está dividido en dos partes, analizando primero a Schopenhauer y luego a Nietzsche.

Palabras clave

Voluntad; Poder; Autosuperación.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Bachillerato

Grado académico

Bachillerato en filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**NO SE PRESTA
A DOMICILIO**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Programa Académico de Filosofía, Psicología y Arte



**El Problema de la Voluntad en
Schopenhauer y Nietzsche**

Tesis presentada por:

Leonardo Apumaita Mendoza

Para optar el grado de Bachiller en Filosofía



Lima - Perú

1975

031
Fi

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

S U M A R I O

Introducción

El Problema de la voluntad dentro de la historia de la filosofía.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN SCHOPENHAUER

Ambito de nuestra investigación.

1.0. El mundo como representación

1.1. Representación

1.2. El sujeto-objeto

1.3. Principio de razón

1.3.1. Representación perfectas, o cosas

1.3.2. Representaciones de representaciones, o sea conceptos

1.3.3. Parte formal de las representaciones perfecta, o sea tiempo y espacio

1.3.4. Sujeto de la voluntad que es sujeto para el sujeto cognoscente

1.4. Espacio+tiempo=principio de causalidad=materia

1.5. La causalidad como categoría del entendimiento

- 2.0. El mundo como voluntad
- 2.1. La voluntad
 - 2.1.1. La voluntad como en sí
 - 2.1.2. Voluntad de vivir y afirmación
 - 2.1.3. Vida y pesimismo
- 2.2. Objetivación de la voluntad
 - 2.2.1. Idea
 - 2.2.2. Grados y manifestaciones de la voluntad de vivir
 - 2.2.2.1. Inorgánico
 - 2.2.2.2. Planta
 - 2.2.2.3. Animal
 - 2.2.3. El individuo y carácter
- 3.0. El conocimiento como servicio de la voluntad
- 3.1. El conocimiento como instrumento de la voluntad
- 3.2. El conocimiento como momentánea liberación de la voluntad
 - 3.2.1. El genio
 - 3.2.2. El sujeto puro del conocimiento.

-----ooOoo-----

SEGUNDA PARTE

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN NIETZSCHE

Introducción

El estado de las obras de Nietzsche

El ámbito de nuestra investigación.

1.0. La voluntad e instancia metafísica

1.1. El valor.

1.2. La vida

1.3. El poder y devenir

2.0. El hombre y la voluntad de poder

2.1. Placer y desplacer

2.2. El hombre creador

2.3. El arte

3.0. Voluntad de potencia y mundo

3.1. Vida y tierra

3.2. Mundo y conocimiento

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA.

-----ooOoo-----



I N T R O D U C C I O N

Los pensamientos ontológicos de la voluntad de A. Schopenhauer y Nietzsche constituyen sin duda una nueva respuesta muy peculiar a la pregunta ¿Qué es la voluntad?. Schopenhauer afirma que la voluntad es la única y la verdadera realidad que se oculta tras la apariencia. Esta voluntad es inaccesible al conocimiento humano, porque la representación no permite ingresar a la realidad última. De esta manera Schopenhauer contrapone los conocimientos de los fenómenos a la cosa en sí, y como ésta se halla fuera del tiempo y espacio y de la causalidad, lo que nos queda solamente es la intuición.

La voluntad no persigue ninguna finalidad racional, sin embargo, es interiormente una aspiración siempre frustrada, porque no consigue alcanzar una satisfacción definitiva. De allí que para el autor "El mundo como voluntad y representación" el mundo y la sociedad humana son males por naturaleza, por eso resulta inútil toda lucha contra esos males, es decir, esta lucha carece de sentido, porque querer abolir los dolores de la vida del hombre, significaría abolir su propia naturaleza, lo que es absurdo. De allí que el pesimismo irracionalista de nuestro autor destruye por completo la convicción de que el conocimiento de este mundo puede ofrecer la solución a todos los problemas nacidos de las vicisitudes de la vida, de los sufrimientos, etc., no obstante de la naturaleza fenoménica del hombre, éste puede eludir los dolores, los sufrimientos.

mientos de la vida, por medio de la contemplación pura, porque en este nivel, el conocimiento logra liberarse momentáneamente del sujeto individual y por ende de las penalidades. Y uno de los grandes méritos del pensamiento schopenhueriano radica en haber establecido la primacía de la voluntad sobre el conocimiento.

En cambio, el pensamiento ontológico de Nietzsche tiene su más profunda raíz en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, pero sin embargo, se desenvuelve por una vía antepuesta a la de su maestro, como también del modo del pensar tradicional, es decir, que se entrega a una lucha tenaz contra la metafísica tradicional, sin lograr desmontar con las mismas del pensar conceptual del ser.

Ahora bien, el meollo de la filosofía nietzscheneana es la voluntad de poder, es decir, que ésta es el principio esencial que domina al mundo de lo existente, pero ello no significa, una voluntad única como el monismo schopenhueriano, sino que hay un QUANTUM indeterminado de unidades volitivas, las cuales se hallan en una lucha eterna para conseguir poder y más poder, porque la vida es el ser mismo que se supera a sí mismo.

Desde este punto de vista, el autor del "Así hablaba Zaratustra" piensa que hay que destruir las antiguas tablas de valores, porque son los obstáculos para la expansión de la voluntad de poder, que es un movimiento espontáneo y por tanto, no es la búsqueda de la felicidad ni la conservación del individuo ni de la esencia, como la del pensamiento ontológico de Schopenhauer, donde la voluntad se manifiesta como una

tendencia a la conservación de la especie, al contrario para Nietzsche, la voluntad de más poder es la acumulación de fuerza de expansión y de dominio. Así pues, la voluntad de ascenso no aspira a la realidad ni al placer, sino más bien, al dolor más alto, a una afirmación de más vida. Conviene a notar que nuestro trabajo de indagación está dividido en dos partes. En la primera parte se trata del problema de la voluntad en A. Schopenhauer. Esta parte está a su vez subdividida en dos capítulos, de los cuales la primera trata el mundo como representación y el segundo capítulo versa sobre el mundo como Voluntad, al cual precede una introducción. La segunda parte comprende El problema de la voluntad en Nietzsche. Esta parte está subdividida en tres capítulos, a los cuales precede una introducción.

Asimismo cabe anotar que para la mejor comprensión de nuestro trabajo hemos tenido que hacer un examen de cuál ha sido el desarrollo histórico del problema de la voluntad dentro de la historia de la filosofía, es decir, cuáles han sido las soluciones que se han formulado dentro del espíritu filosófico.

Ahora bien, toda respuesta a la pregunta por qué de la VOLUNTAD ha alimentado otras respuestas formando así un encajamiento de soluciones. Lo que nos lleva a pensar que toda respuesta está condicionada por otra que la precedió, como podemos constatar específicamente en Schopenhauer y Nietzsche. Por eso es una ilusión pensar que los filósofos hayan prescindido por completo de otro pensador.

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD DENTRO DE LA HISTORIA DE LA
FILOSOFIA

La especulación de Sócrates representa para el pensamiento filosófico un giro especulativo, es decir, que representa la reacción contra la especulación física y contra el pesimismo del conocimiento de aquel entonces. Así Socrates en señaba que la volición se dirige necesariamente hacia algo, lo cual se representa como un bien valioso, pues a cualquiera cosa a que la voluntad se dirija, tiene que haber sido ofrecido por el conocimiento, por tanto, todo querer y obrar se hallan en absoluta dependencia del conocimiento. De allí que las buenas y malas acciones dependen del conocimiento verdadero o falso.

Aristóteles también sostuvo que nadie peca voluntariamente, sino por la falta de un conocimiento claro. Para el filósofo de Estagirita, la voluntad quiere el fin, en cambio, al entendimiento práctico le corresponde la deliberación acerca de los medios para conseguirlos, así por ejemplo, el médico no delibera acerca de si deberá sanar, que es el fin de la medicina, sino acerca de los medios de conseguirlos. La dirección del conocimiento depende del conocimiento que se tenga, es decir, los grados de la vida apetitiva se adecúan a los grados del conocimiento.

Desde este ángulo, los apetitos siguen a la percepción como la voluntad a la opinión. El objeto conocido o presentado por el sujeto ponen en movimiento a la voluntad o al apetito que, a su vez, mueve al cuerpo. De este modo, la

voluntad está determinada en sus actos por el conocimiento . Por eso para los pensadores griegos el apetito radica en la voluntad, no así para los dioses griegos porque están por encima de la acción y de la virtud de la voluntad, ya que viven en la posesión del conocimiento puro. Para el griego era comprensible que la volición surja en base a un conocimiento anterior. En cambio, para el cristianismo, Dios es comprensible en la contemplación, es decir por aquel que obra correctamente por su voluntad, Para el hombre cristiano, la voluntad es la fuente del mal; por eso aquella se convirtió en el principio básico de la moral cristiana, incluso Dios mismo es voluntad y acción. Y cuando el hombre no obra con toda la fuerza de su voluntad ni siquiera con toda su alma, entonces se produce la discordia; en este nivel aparece un nuevo elemento: el libre albedrío que se convierte en el factor decisivo de los actos humanos. Desde este punto de vista, el hombre es malo voluntariamente, porque precisamente se ha apartado de Dios y de sus mandatos; así por ejemplo, Tertuliano piensa que el mal no radica en la materia ni en la sensibilidad, sino en la voluntad del hombre, quien en virtud de su libre albedrío se ha desviado de Dios. En cambio, para Clemente de Alejandría, la voluntad misma es un estado de fe; es un espontáneo inclinarse ante algo. En efecto, la voluntad de Dios sólo será comprendida, por aquel que obedece a los mandamientos divinos, porque obedecer significa conocer a Dios en su voluntad.

Con respecto al gran círculo de los Padres de la Iglesia, cabe destacar a Eunomio, quien asumió una posesión muy

peculiar en torno a la esencia y a la energía de Dios. Así Eu nomio pensaba que la energía de Dios es algo secundario, por tanto, está por debajo de la esencia de Dios. En cambio, para San Gregorio de Niza y San Gregorio de Nacianceno afirman que existe la unidad de la energía y de la esencia en Dios; por eso, el hombre puede llegar a comprender la esencia de Dios, porque la energía y la voluntad se orientan hacia el mundo y se expresan en la realidad. De allí que la buena voluntad humana se destaca en el fondo de la naturaleza, por medio del cual Dios manifiesta su voluntad y su esencia. Asimismo, en la buena voluntad de cada hombre impera la energía del Espíritu Santo y, por consiguiente, Dios puede elevarnos hacia El.

Por otro lado, Juán Damasceno enseña que la voluntad es la facultad racional del deseo del hombre y que la libertad de la voluntad tiene su raíz en la razón así como sus a fecciones : juicios, deliberaciones y elecciones, etc. En cambio, para San Anselmo, la voluntad es un instrumento que se mueve a sí misma mediante sus afecciones, por tanto, la vo luntad es libre. En otra parte, San Anselmo expresa que por el pecado, la voluntad humana ha perdido el camino de la ju sticia que antes transitaba; según San Anselmo, la voluntad tiene tres significaciones a saber . Primero : La voluntad es la facultad de poder o la facultad de querer algo, así como la vi sta representa el poder de ver. En este sentido, la voluntad es un dote natural del alma y el instrumento por el cual ejercemos los actos de amor y de desear.

Segundo : La voluntad es la inclinación, propensión o afec ción de la facultad de querer, por ejemplo, toda madre

está siempre inclinada a querer el bienestar de sus hijos, porque precisamente posee lo que se llama la voluntad permanente, pero también ésta se inclina hacia lo útil y lo justo. Por esta razón, el hombre está permanentemente inclinado a lo que es útil, mas no a lo que es justo, en cambio, la inclinación hacia lo justo se da solamente en los Angeles y Santos. Tercero : La voluntad es el acto de querer; como la vista que representa el acto de ver.

Entre los actos de la voluntad se encuentra la elección, que es un juicio o libre albedrío de la voluntad, y en virtud de la cual la voluntad puede elegir o repudiar los objetos de acuerdo con la evidencia de la razón, es decir, la voluntad humana tiene el poder natural de elegir y no elegir, y aun más todavía de escoger el pecado. Otro modo de ver la cuestión es la de Enrique de Gante, a quien se ha denominado voluntarista, por cuanto sostiene que el entendimiento tiene la tarea de proporcionar a la voluntad el objeto de su elección, pero la elección misma corresponde a la voluntad.

La respuesta de mayor alcance fue formulada dentro del periodo de apogeo de la Patrística en la que destaca San Agustín para el cual la voluntad; opera en toda la actividad del yo, sin embargo, ella puede extraviarse debido al oscurecimiento del intelecto. Este deslucimiento del conocimiento impide que el hombre pueda alcanzar a comprender claramente lo que es bueno. Y la causa de este oscurecimiento es la perversión de la voluntad, y en relación a lo dicho expresa Verweyen: "Sólo la buena voluntad es obra de Dios, la mala voluntad, al contrario... es el libre apartamiento de EL"(1).

(1) Verweyen, J.M. Historia de la Filosofía Medieval
Edit. Nova; 1957. Pg. 43

El hombre por medio de su voluntad elige el objeto, y para ello pone todo sus esfuerzos para alcanzarlo.

Ahora bien, la voluntad es libre, pero esta facultad se pone en evidencia cuando ejecutamos nuestra elección, de lo contrario no será libre. En caso que nos domina un mal deseo, o si apuntamos a un mal fin, entonces somos esclavos. El autor de "Las Confesiones" sostiene que de la voluntad depende que el hombre sea bueno o malo ; en este sentido expresa Verweyen : "Toda la miseria de la humanidad ha tenido su punto de partida en la voluntad" (1). Por consiguiente, la vida humana depende de la dirección de la voluntad en ésta se halla el libre albedrío. Pues bien, la fuerza conductora de la voluntad es el amor, esto es, que el último mueve a aquella y por ende al hombre. La voluntad es quien hace que recibamos realmente las imágenes de las cosas en nuestro interior.

Otras respuestas polémicas a la pregunta ¿Qué es la voluntad? fue dada en la Alta Escolástica, entre los que sobresale Santo Tomás de Aquino, quien sostuvo que el conocimiento era el elemento decisivo en toda la vida de la voluntad, y por consiguiente, podía imprimir el carácter espiritual a la voluntad. De donde se desprende que el intelecto es la verdadera ratio libertatis, por tanto, el intelecto determina la voluntad. Si esto es verdad, entonces solamente se podrá querer lo que se presenta a la vista como lo apetecible, como un bien. De esta manera, el intelecto se convierte como el bonum intellectum que mueve a la voluntad o puede permanecer libre de ella. Y en este sentido, la volun

(1) Verweyen, J.M. Historia de la Filosofía Medieval
Edit.Nova. 1957, Pg. 43

tad es una fuerza que se mueve a sí misma ; pero en otras o casiones, la voluntad tiene un movimiento limitado, por eso, la felicidad no descansa en el acto voluntario, sino en el intelecto que proporciona el último fin y la dicha de la po sesión perfecta.

La inteligencia tiene la función de presentar a la vo luntad el objeto bajo la fórmula abstracta del bien. Así - pues, Santo Tomás da la primacía a la inteligencia , porque es la facultad que posee (capta) y la voluntad es la que tien de. Desde este punto de vista, la voluntad es un apetito y por tanto, puede ejercer el acto del querer. Sin embargo, la voluntad sola no puede determinar su ejercicio, como anota Sto. Tomás : "La voluntad y el entendimiento se incluyen mu tuamente, porque el entendimiento conoce a la voluntad, y és ta quiere que el entendimiento conozca, y por esto... las co sas que se relacionan con el objeto de la voluntad se contie nen en las que son objeto del entendimiento " (1).

Cuando la voluntad es impelida a ejercer sus actos, es debido precisamente a un acto intelectual, por tanto, la vo luntad depende del funcionamiento de la inteligencia, al res pecto escribe A. Sertillanges : "La voluntad se inclina, a un bien, lo que significa que actúa como naturaleza, y... la li bertad no interviene" (2). Empero, dice el citado estudioso: "La voluntad puede inclinarse... en razón de la importancia que asume... el sujeto" (3). Por eso, la ratio es el primer principio de toda las acciones humanas, esto es, la razón aq

(1) Tomás de Aquino, Sto. "Suma Teológica" T.I. Edit. Católica 1964. Pg. 642

(2) Sertillanges, A. "Sto. Tomás de Aquino" Edit. Desclée de Brouver, 1946. Pg. 262

(3) Ibid.

túa como criterio y regla de la voluntad, incluso la voluntad divina está sujeta a la regula sapientiae.

En cambio, Duns Escoto asume la posesión dominante de la actividad de la voluntad sobre el intelecto, es decir, que aquella es algo primitiva y, por consiguiente, carece de sentido hablar del principio de la voluntad, porque la voluntad no está sometida a lo exterior ni tampoco la voluntad divina con respecto al entendimiento divino, por tanto, la voluntad de Dios es la primera causa de todo ser. Por lo dicho, Duns Escoto hace hincapié en la voluntad de Dios, más que en la inteligencia divina, no obstante que ésta no puede querer lo imposible, lo irracional, porque eso significa ir contra su razón y por ende su destrucción.

Por esta razón, la voluntad humana puede obrar o no obrar, incluso puede suspender o desviar la atención de la inteligencia y, por tanto, la voluntad no está sujeta necesariamente al fin general del bien, al respecto acota G. Fraile: "La voluntad humana puede siempre abstenerse de querer, incluso respecto del sumo bien" (1), porque la voluntad humana es totalmente libre, incluso la voluntad divina se determina así misma, pues una voluntad que está sujeta a cualquier clase de necesidad no puede resistir a los incentivos sensibles como a los bienes que le presenta el intelecto, por eso escribe M. Wulf: "La voluntad rige a la inteligencia y no a la inversa" (2).

Duns Escoto pensaba que el acto voluntario es libre per essentiam, la voluntad es simpliciter activa; en cambio,

(1) Fraile, G. Historia de la Filosofía, El Judaismo, El Cristianismo, el Islam y la Filosofía. Edit. Católica, 1966 T. II. Pg. 1075

(2) Wulf, M. Historia de la Filosofía Medieval T. II México Edit. Jus 1945. Pg. 347

para Santo Tomás, el acto voluntario se determina por la presentación de algún bien por parte del intelecto. Sto. Tomás y Duns Escoto definen a la voluntad como el apetito racional, igualmente aceptan que la representación del objeto en el intelecto es una causa parcial de la elección; pero que en esencia es obra de la voluntad. En este sentido ambos enseñan que la voluntad es libre y en ningún caso está forzada a seguir al intelecto; y Sto. Tomás subraya la pasividad del querer frente al bien y Duns Escoto subraya la actividad de la volición.

En la época moderna sobresale R. Descartes, para quien la voluntad es infinita y completamente libre de dar o no su adhesión, pues, el entendimiento le muestra a la voluntad lo que debe elegir; en este sentido, la voluntad es la facultad de juzgar y abstenerse a juzgar, de asentir de negar el juicio. En efecto, la infinitud de la voluntad se contrapone a la finitud del entendimiento, por eso la fuente del error no sólo está en las representaciones confusas y oscuras, sino también en el acto volitivo que sobrepasa al carácter limitativo de entendimiento.

La voluntad humana es esencialmente espontánea, activa y tiene disposición natural al bien; en cambio, la voluntad divina es inmutable y eterna. Por otra parte, el autor del "COGITO, ERGO SUM", se esfuerza en conciliar el intelecto y la voluntad de Dios, sin ninguna prioridad, mientras que el intelecto y la voluntad humana se mantiene en la fluctuación entre los dos polos, pero sin embargo, la voluntad conserva su primacía por cuanto que el conocimiento claro y

distinto son frutos de la decisión de la voluntad.

Por eso, el intelecto humano está estrechamente limitado, contrariamente, la voluntad es verdaderamente infinita en el ser mismo, porque como expresa Descartes "La voluntad es en cierto modo infinita, porque jamás hemos advertido nada que pueda ser objeto de alguna voluntad, incluso de la voluntad inmensa que hay en Dios, a lo que también la nuestra no puede extenderse" (1). Asimismo, la voluntad será libre solamente en el momento en que prescindida de todo conocimiento y, por tanto, la voluntad es la única que nos conduce al error, ya que no tenemos un conocimiento claro y distinto para decidir. En cambio, Dios es una voluntad creadora y absoluta, porque no está ligado a las posibilidades ni a las verdades. En este sentido, también para Berkeley, la voluntad es algo originario, pues ella es la causa de nuestras representaciones, de ahí que el espiritualismo de Berkeley tiene un carácter voluntarista.

En el siglo XIX surge la gran figura de Emmanuel Kant, que inaugura el Idealismo Racionalista. El autor de "La crítica de la razón pura" define la voluntad, frente al apetido, como la facultad apetitiva fundada en la razón o es la facultad de elegir aquella que la razón reconoce como necesaria y buena, con independencia de toda inclinación apetitiva, etc. Ahora bien, la esencia de la voluntad es algo real e independiente en sí de toda atracción exterior, porque la esencia de la voluntad reside en su Ley propia, por consiguiente, ésta es superior a la voluntad misma. En el momento en que el

(1) Descartes, R. "Obras Escogidas" Edit. Suramericana 1967.
Pg. 326

hombre se someta a la Ley pura de la voluntad, este momento representa una nueva posesión a priori del espíritu con respecto a la acción misma del hombre. Así pues, la Ley de la voluntad no es una tendencia natural al bien, sino más bien un principio de la razón práctica.

La vida de la voluntad reside en ella misma y vive en absoluta espontaneidad, en lo puramente en sí misma, razón por la cual la voluntad no reside en los objetos, ni en el conocimiento de los objetos, ya que todo lo que la voluntad se da en sí misma es un acto de su autonomía. En efecto, ella por medio de su autonomía se da una ley a sí misma, y en ese sentido, la autonomía es la propiedad de la voluntad, dicha autonomía es la forma a priori de la facultad volitiva, porque la voluntad por medio de la autonomía se da una Ley a sí misma.

En otra parte añade Kant, la Ley moral se hace perceptible en la conciencia, esto es, por medio del sentimiento de respeto, el cual no es objeto del conocimiento, sino de la conciencia del deber, y éste es asunto de la voluntad y no del conocimiento, ya que aquella está por encima de éste. Es en la voluntad pura, donde la unidad de la razón se presenta más clara que en el intelecto, porque precisamente el intelecto tiene que recibir la materia para darle la forma necesaria; por eso, el intelecto se halla limitada por la sensibilidad y la realidad.

En cambio, la voluntad es la que vive y obra por sí, sin dependencia de nada exterior. En el caso de que la voluntad conozca de antemano el fin a conseguir; anula la pureza

de su autonomía, porque la voluntad se determina a obrar por el sentido causal, dicho acto es rechazado por Kant, porque el conocimiento no debe incursionar sobre la vida de la voluntad, ni menos llegar a lo absoluto de la voluntad autónoma, aunque quiera llegar a ello, al respecto dice H. Heimsoeth : "La voluntad lleva en sí lo absoluto, la 'cosa en sí', a que la razón aspira en vano" (1). O sea que la razón cognoscitiva jamás puede alcanzar a lo absoluto de la voluntad, por tanto, la voluntad es la única que alcanza a lo absoluto, lo verdadero finito.

Para Kant, la voluntad es la realidad verdadera del yo del hombre, pero no el yo pienso, sino el yo quiero (quiero lo que debo) y solamente en la voluntad del hombre se puede encontrar el bien supremo, mas no en el conocimiento, porque éste nunca puede encontrar el bien. Ahora bien, la voluntad y el intelecto se reúnen bajo el predominio del primero, a fin de poder dirigir la vida y la actividad de la voluntad ; en otra línea señala Kant, que el apetito depende del objeto, porque el intelecto hace alusiones a las cualidades del objeto, en cambio, la buena voluntad no reconoce como bueno al objeto.

Otro pensador que se destaca dentro del idealismo racionalista es F. Hegel, para el cual la voluntad es universal, ésta significa racionalidad. En este sentido la voluntad no es un querer vacío, sin representación de alguna cosa, por el contrario la voluntad tiene una representación de algo, es decir, de una idea que le sirve de guía para poder actuar, pues

(1) Heimsoeth, H. "Los seis grandes temas de la metafísica occidental" Edit. Revista de Occidente 1960 Pg. 327.

sin aquella, la voluntad es ciega. La voluntad para poder actuar necesita del pensamiento, o sea que Hegel no admite una separación entre la voluntad y el pensamiento como dos facultades autónomas, al contrario forman una unidad monolítica.

Hegel piensa que la voluntad es la unidad de los momentos de ella a saber : Voluntad universal y Particular. La voluntad universal es la reflexión del yo sobre sí mismo, por consiguiente, hace abstracción de todo contenido, en cambio, la voluntad particular alude a toda indeterminación, a toda carencia de determinación, ausencia de contenido. Por otra parte, la voluntad libre aparece como una forma inmediata, en la voluntad de una persona individual afectada por la pasión e interés, dicho de otro modo : la voluntad del sujeto individual, que se piensa a sí mismo es un momento del desarrollo de la idea de la voluntad libre, es decir, la idea de ésta se manifiesta en los individuos, al respecto Marcuse ha expresado, que Hegel ha representado la universalidad, como una universalidad del ego, significando con ello, que la universalidad del ego es la identidad consigo mismo.

La gran línea del pensamiento de la voluntad racionalista que culmina con Hegel; no había podido captar la esencia de las cosas, y en vista de la insuficiencia del racionalismo triunfante de poder explicar la esencia de las cosas, surge entonces un nuevo círculo de pensadores que buscan afanosamente dar una nueva explicación más contundente. Por ello sientan como principio último de las cosas: La Voluntad Irracional; y con ella se produce la gran quiebra del pensamiento de la voluntad racionalista. Dentro de este modo del que

hacer filosófico se destaca F. Schelling.

Schelling pensaba que la causa en Dios es la oscuridad absoluta; esto es, la existencia carente de razón y que solamente Es. En él está toda la posibilidad de algo perfecto, y que solamente subsiste como un impulso oscuro, como una tendencia inconsciente, que en última instancia es la voluntad. Para el autor de "La esencia de la libertad humana", la voluntad es como una fuerza absoluta, lleno de poder infinito, su actividad emana de sí misma; en efecto, la voluntad es la suprema forma originaria, por eso, de la voluntad sólo se puede decir, lo que es, por tanto, resiste de ser deducida de cualquier principio de la razón.

Ahora bien, Dios se crea constantemente la imagen de sí mismo, su autorevelación, con la cual la voluntad inconsciente se agrega la razón. Es aquí, donde se separan la razón y la oscura necesidad. Además, para nuestro autor Dios es la unidad de la existencia y el fundamento. Y la esencia del fundamento primitivo es la pura voluntad irracional, sin inteligencia, y que es como el impulso oscuro, como un anhelo intenso; y a partir de este fundamento Schelling distingue, en los seres finitos la clara voluntad universal que organiza todo, imprime un orden unitario, y que se dirige a fines supremos; en cambio, la oscura voluntad particular es tenebrosa, irracional, y dispersa a toda unidad y orden y que solamente se atiende a sus caprichos.

El Hombre es portador de ambos principios, por eso, el ser racional tiene la posibilidad para el bien y para el mal. El bien se traduce por el predominio de la volun-

tad universal y racional sobre la voluntad individual; inversamente, el predominio de la voluntad ciega particular sobre la voluntad universal, ocasiona que el mal impere en el mundo. El hombre ha sido creado en la voluntad universal, pero que se ha apartado por la angustia de la vida, sin embargo, anhela volver a la voluntad universal, porque es consciente de que anda errante y que en su egoísmo abraza solamente lo inauténtico, lo falso. Por esta razón, desea volver al camino de la luz, como señala nuestro pensador: "La voluntad particular puede esforzarse en ser como voluntad particular lo que sólo es en identidad con la voluntad universal" (1).

(1) Schelling, Federico. "La Esencia de la Libertad Humana"
Facultad de Filosofía y Letras.
Buenos Aires. Pg. 82, 1950.

PRIMERA PARTE



EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN SCHOPENHAUER

Ambito de nuestra investigación

Después de una introducción; veamos ahora el pensamiento de Schopenhauer que se mueve bajo el esquema tradicional del quehacer filosófico a saber : Metafísica General y la Metafísica Especial : Hombre, Mundo y Dios. Veamos ahora a lo que concierne a la Metafísica General. Para Schopenhauer, la voluntad es un concepto ontológico, por ello, parte de la pregunta tradicional de la Filosofía: ¿Qué es el ente en cuanto tal? Es la voluntad, ésta es el ser del ente y como tal domina la totalidad de la realidad, es la cosa en sí, carente de fundamento por ser el fundamento de todo. La voluntad es indestructible, puesto que es la cosa en sí y, por tanto, se halla fuera del tiempo. Por eso, no puede sufrir cambios, ni desaparecer, o dejar de existir, porque no es un fenómeno, por consiguiente, no es condicionada sino libre.

Schopenhauer afirma que la cosa en sí es la única realidad, que yace tras la pluralidad de las apariencias como su fundamento último, Así pues, el mundo de la voluntad es el impulso de la cosa en sí. En esta esfera, la voluntad goza de una voluntad absoluta, porque no hay algo del cual pudiera depender el querer de la voluntad. El ser de ésta es la absoluta desasosiego.

Veamos ahora, lo que corresponde a la Metafísica Especial, en ella veremos en primer lugar; la voluntad en el hombre. Se ha notado oportunamente, que la voluntad es el ser del ente, y como tal domina la realidad y por ende al hombre, por eso, la pregunta propiamente dicha es ¿Qué es la voluntad en el hombre? Es el ente de razón, pero ello no significa que el hombre como ente de razón quiere los fines y los valores porque lo siente en cada momento de su vida, sino que el hombre quiere los fines y los valores, porque los siente en lo más profundo de su ser, es decir, en la voluntad absoluta, mas no de la razón, pues ésta no puede estatuir fines para el hombre, puesto que es de naturaleza secundaria con respecto a la voluntad. Dicho en pocas palabras : no es que el hombre quiera los fines y los valores, por que la razón los impone, sino que más bien queremos aquellos, porque la voluntad la exige así constantemente sin propósito alguno. En cambio, para la voluntad absoluta ni siquiera tiene fines ilusorios, porque tener fin supondría la existencia de algunas cosas distintas de la voluntad, lo que es absurdo porque aquella es la única, que goza de una existencia real por tanto descarta la existencia de otra substratum distinto de la voluntad Metafísica. De esto se infiere que el ser del hombre existe en el querer, pero no un querer de algo, pues ésto no existe realmente, sino un querer que carece de sentido. Ahora bien, se podría pensar que la voluntad en el hombre tiene fines engañosos e insuficientes. Pero no sucede así, porque tener fin significa que hay algo real que está fuera del querer, a lo cual hay que llegar, y como no hay nada fuera del querer, no puede tener al-

gún fin, por tanto, los fines que el hombre se propone alcanzar son ilusorios.

Para Schopenhauer, la voluntad en el hombre carece de un fin último, mientras que para Nietzsche, la voluntad en el hombre tiene la posibilidad de un fin que le permite afirmarse, es decir, la vida es, en su ser más íntimo y propio, la intensificación, el aumento de concentración de mayor fuerza, lo que para Schopenhauer la voluntad en la vida está condenada en último instancia a la creencia del valor, porque la vida en sí es voluntad. Pasemos enseguida a la voluntad en el mundo, después de haber examinado que el ser del ente es la voluntad, ahora su pregunta es ¿Qué es la voluntad en el mundo? El mundo es la totalidad de entes que le pueblan, y en este sentido es absolutamente voluntad, es decir, el mundo no es otra cosa que la objetivación de la cosa en sí. Esta objetivación representa el reflejo fiel del ser de la voluntad, ahora bien, todos los objetos del mundo se hallan bajo la forma del tiempo y del espacio, pero dichos objetos no pueden constituir un conocimiento objetivo para el hombre, porque las cosas se hallan en estado de aparecer y desaparecer. De allí que sea tan sólo apariencia, es decir, estas representaciones no es una entidad real, sino que la cosa ideal, un mero fenómeno.

En el mundo de la naturaleza domina la agitación ciega de la voluntad, porque no es guiada, por la inteligencia, sin embargo, se afirma sin contradicción. Así pues, la voluntad es en sí desasosiego, que aspira constantemente a la vida, como dice Th. Mann : " La voluntad quería siempre una

cosa : la vida" (1).

Por eso, tiene que desenvolverse primero en el mundo inorgánico, es decir, la manifestación más baja radica en las fuerzas naturales, tal como : la electricidad, fuerza, etc . Asimismo, la materia no es más que la voluntad en estado visible, luego la voluntad se objetiva en el mundo de las plantas, flores, etc.

Finalmente, la objetivación de la voluntad alcanza nuevas formas en el reino animal bajo la forma de peces, reptiles, aves, etc., y a través de innumerables formas llega al mono, en todo éstos, el querer, o el no querer se hallan completo, tanto en el insecto como en el hombre, porque la voluntad es siempre idéntico a sí misma. Pero lo notorio en los animales de inteligencia superior es que tienen miedo a la muerte.

Así pues, la base de todo animal es el deseo, el cual se traduce por la tendencia a la conservación de la vida, la preocupación por el bienestar y la reproducción, como también en la alegría, colera, etc. Estas manifestaciones volitivas, tanto en el hombre como en el animal son las mismas y la única diferencia radica en que el primero tiene conocimiento racional.

En lo que respecta a la Metafísica Especial Teológica está representada en la deliberación del conocimiento. La voluntad es toda la realidad, es la cosa en sí, carente de fundamento porque es la sustancia última.

(1) Th. Mann "El pensamiento vivo de Schopenhauer"
Edit. Losada . 1946. Pg. 19

Schopenhauer enseña que el intelecto tiene de cuando en cuando la posibilidad de liberarse de la esclavitud de la voluntad, pero aquí no se trata del intelecto en el sentido del pensar lógico, sino la esfera de la conciencia; donde se forma la idea intuitiva del mundo en general. En esta esfera, el conocimiento se libera de la servidumbre de la voluntad, aquí la felicidad y la infelicidad quedan fuera del límite de la contemplación, es decir, en este nivel las cosas pierden su carácter estimulante, para convertirse en una representación pura.

1.0.- EL MUNDO COMO REPRESENTACION

Tras una introducción; veamos enseguida a lo que concierne a este capítulo. En él se tratará los siguientes puntos a saber :

REPRESENTACION, Aquí veremos que la representación es la modificación experimentada por la voluntad en su proceso de evolución. La representación es el mundo tal como nos es dado; pero que nosotros no podemos conocer a cada uno de los objetos tales como son en su realidad, porque la representación no es una entidad real, sino una cosa ideal, un mero fenómeno. Las apariencias, las representaciones son las que ocultan a la verdadera realidad, como escribe Schopenhauer: "En cuanto las cosas son determinables a priori, pertenecen tan sólo a la representación, a la mera fenomenalidad" (1).

(1) Schopenhauer, A. Sobre la voluntad en la naturaleza
Edit. Alianza. 1970. Pg. 138

EL SUJETO-OBJETO. Después de haber examinado a grandes rasgos el contenido de la representación; pasemos en seguida a ver muy someramente cuáles son los elementos que las conforman. El mundo como representación se divide en dos mitades inseparables : sujeto y objeto, y ninguno de los cuales pueden existir aisladamente uno del otro, ni siquiera se puede pensar por sí sola. Porque ser sujeto no significa otra cosa que formar y tener representación, y ser objeto quiere decir ser contenido de una representación, como expresa el filósofo de Danzig : " Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto son nuestras representaciones" (1). A esta dualidad no se puede aplicar la ley de causalidad, porque el objeto es empírico y el sujeto es un puro conocer y como tal está excluido del tiempo y espacio.

PRINCIPIO DE RAZON, acabamos de ver de una manera muy somera cuáles son los elementos de la representación; veamos ahora cuál es el principio que une a las representaciones. Y este principio es el principio de razón, cuya función consiste en unir los nexos de las representaciones, porque todas nuestras representaciones están entre sí en una relación regular determinada a priori por la forma de dicho principio, pues es la expresión general de varios conocimientos dados a priori. Desde este punto de vista, no hay nada que exista por sí e independiente, es decir, no hay nada individual y sin ilación, que pueda convertirse en un objeto para nosotros. Se entiende, pues, por principio de razón

(1) Schopenhauer, A. Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Edit. Aguilar. 1967. Pg. 70.

suficiente, todas aquellas relaciones necesarias que gobiernan al mundo de la representación. Tras de un exégesis de esta cuestión; pasemos enseguida a lo que corresponde a las formas puras (tiempo y espacio) que son iguales a la ley de causalidad y ésta es igual a la materia.

EL TIEMPO+ESPACIO=EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD=MATERIA, en la cuarta cuestión de este capítulo nuestra atención se centrará sobre las formas a priori que son inminente a la materia. El tiempo y el espacio se refieren a la forma del sentido interno y externo respectivamente, pero estas formas son percibidas solamente por medio de la materia, y ésta quiere decir causalidad, porque la esencia de la materia es el obrar, el cual acontece a través de la Ley de causalidad, por consiguiente, dentro del marco apriorístico del tiempo y espacio, porque, como señala Schopenhauer: "La esencia de la materia es su acción, por su acción dura en el tiempo y ocupa el espacio; es meramente causalidad" (1). Esto nos demuestra que todo movimiento se da en el tiempo, espacio y en la materia.

Finalmente, en el último punto de este capítulo, veremos lo que corresponde a la CAUSALIDAD COMO CATEGORIA DEL ENTENDIMIENTO. La forma del entendimiento es la ley de causalidad, del cual depende la intuición del mundo exterior, mas no de los sentidos, sin embargo, éstos son capaces de toda impresión, o sea los sentidos son los que nos proporcionan los materiales necesarios para la elaboración de la intuición. Por lo visto, la intuición nace directamente de los sentidos. La inteligencia nos da cuenta de las personas y de las cosas del

(1) Schopenhauer, A. El mundo como voluntad y representación
Edit. Aguilar 1960. TII Pg. 146

mundo externo. Porque la Ley de causalidad se conoce a priori. Dicho de otro modo; el entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto. Estos son los puntos que a continuación desarrollaremos en una forma más detenida; pasemos enseguida al primer punto de este capítulo.

1.1. REPRESENTACION

Para Schopenhauer, la representación es el mundo que existe allí y que es percibido por el sujeto pensante. Por eso, él empieza diciendo en su obra principal, que "El mundo es mi representación" indicando con ello que es superior a toda forma de la experiencia: dicho de otro modo : "El mundo como representación" es este mundo corporal extendido en el espacio y tiempo, que no puede existir como tal en otra parte más que en un cerebro. La representación es, pues, el mundo tal como nos es dado, en su diversidad y en su apariencia y falaz multiplicación. Si la representación es múltiple, ello se debe a que está inmerso en el marco estructural del tiempo y espacio, aunque éstos son considerados como una clase de representación, por cuanto tienen una existencia propia. Así mismo, la representación es la modificación experimentada por la voluntad en su afán de desarrollo hacia la vida. Toda representación, todo objeto es un fenómeno, por cuanto constituye una exteriorización visible u objetivación de la voluntad.

Esta manifestación objetiva de la voluntad es la que se llama representación, y tiene dos aspectos esenciales e inseparables: ser puro y empírico. Este binomio es el objeto de la representación, que está condicionada por la forma a prio

ri del tiempo y del espacio, bajo los cuales se produce la multiplicación. De otra parte está el sujeto de la representación, que es aquél que conoce todo, como dice Th. Ribot : "Schopenhauer hace notar que su punto de partida es un hecho concreto: la representación, no arranca ni del sujeto ni del objeto sino de la representación, que contiene y supone a los dos : la división en sujeto y objeto es su forma primitiva y esencial" (1).

Para Schopenhauer, el mundo exterior no puede poseer una objetivación real, independiente de la conciencia individual, como acota Th. Ribot : "Si el único punto de partida legítima es la representación dedúcese de aquí que la teoría verdadera del conocimiento es el idealismo puro. El que conoce todo sin ser conocido por nadie es el sujeto, como tal es el fundamento del mundo" (2). De modo que el mundo, cuerpo, materia, etc., existen como representación solamente en la conciencia de un sujeto. Lo que nos demuestra que el sujeto y objeto conforman el fenómeno. Pero, si desapareciese uno de ellos, entonces desaparecería también el mundo como representación, por ello escribe Schopenhauer: "No hay otra verdad - más cierta, más independiente ni que menos prueba que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero no es objeto más que para un sujeto, percepción del que recibe, en una palabra : "representación" (3)

La naturaleza total, es decir, la realidad tal como se nos presenta, es solamente representación, esto es, el mundo de la representación es el dominio de lo conciente; dominio

(1) Ribot, Th. La Filosofía de Schopenhauer, 1879, pp. 66, 7

(2) Ibid. pp. 68, 9

(3) Ob. cit. t. I p. 37.

en el que se abre una nueva y tentadora posibilidad para la dolorida subjetividad, porque todo es representación y nada más; o sea, toda representación, sea cual fuere su naturaleza es fenómeno, pero éste no es algo real en sí, sino solamente una apariencia, una cosa que aparece y desaparece; empero, bajo cada fenómeno hay siempre una realidad, una sustancia. Lo que Kant llamaba fenómeno, es llamado por Schopenhauer: representación.

Representación es, por consiguiente, el mundo tal como nos es dado en su engañoso y aparente multiplicidad. Preguntarse por la realidad verdadera y única es preguntarse por la que se encuentra tras la apariencia, porque : " Nosotros no conocemos los objetos tales como son en realidad, conocemos tan sólo representaciones que de ellos nos formamos en nuestra mente, este representación no es, desde luego, una entidad real, sino una cosa ideal un mero fenómeno, lo que nos aparece como si fuera el tal objeto " escribe R.Cadalso(1).

Así pues, las representaciones son todas aquellas que actúan sobre nuestros órganos de los sentidos y, por tanto, nos suscitan las sensaciones correspondientes. Dichos en otros términos, las representaciones son aquellas cosas que nos vienen del mundo exterior, pues ellas actúan solamente en el nivel fenoménico, mas no en la esfera de la cosa en sí, por que precisamente los fenómenos no tienen una acción inmediata sobre la voluntad; por esta razón no se puede llamar representación al dolor ni al placer por cuanto que ellos afectan a la voluntad.

(1) Ruiz Cadalso, A. Individualidad y Personalidad Relaciones con la Filosofía de Schopenhauer y la Doctrina de la Energía. Edit. Neptuno - La Habana. 1947. p. 79.

Por otra parte, el tiempo, el espacio y la causalidad se refieren exclusivamente al objeto, al fenómeno, y en caso que éste no existiera, tampoco existirían aquellos. De aquí se sigue que el objeto es consustancial a las formas del principio de razón; al respecto dice nuestro pensador : "De aquí que el cuerpo como objeto propiamente dicho, es decir, como representación intuida en el espacio, sea conocido sólo mediatamente por la aplicación de la Ley de causalidad a la de una de sus partes a las otras, es decir, en cuanto los ojos le ven y las manos le palpan." (1).

En consecuencia, toda representación es por y para el entendimiento, esto es, que el conocimiento del objeto está en función del intelecto; y desde este ángulo, no conocemos el objeto por la simple sensación; al contrario, todo conocimiento de un objeto, es decir, de sus diferentes aspectos; como también la representación de nuestro cuerpo como algo objetivo se efectúa en nuestro cerebro.

1.2. SUJETO-OBJETO.

Después de haber examinado la representación; veamos lo que corresponde a este punto. Para Schopenhauer, el sujeto es el elemento puro de la representación, es decir, el sujeto es aquel que conoce todo, sin las formas del conocimiento, pero no es conocido por nadie, porque no es objeto de representación. Desde este punto de vista, es la única entidad abstracta alejada; por tanto, del tiempo y del espacio, porque: "El sujeto puro del conocimiento es el único ojo del mundo que mira desde todos los seres cognoscentes," escribió Vecchiotti (2).

(1) Ob. cit. T. I pg. 49

(2) Vecchiotti, I. Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer
Edit. Doncel 1972. pg. 39

Vale decir, que el sujeto es la condición universal que se presupone previamente a todo fenómeno, a toda representación, puesto que todo lo que existe es solamente para el su je to, porque sin él no hay objeto; esto es que el sujeto puro del sujeto cognoscente es el elemento imprescindible en la conformación de toda representación. Porque ésta se constituye bajo la dualidad del sujeto-objeto. Ahora bien, el su je to puro no puede ser conocido por cuanto se halla en una instancia del puro presente y de la eternidad y, por ende, es ca pa del tiempo y del espacio; siendo esto así, el sujeto del conocimiento no es objeto de representación porque no es co no ci do por ningún individuo.

El sujeto puro del conocer no es afectado por el tiempo y el espacio; desde esta perspectiva está exenta de unidad y pluralidad, puesto que éstas afectan solamente a aquellos que nacen y perecen dentro del tiempo y espacio, mas no al sujeto puro que no nace ni perece, al igual que la materia; por eso para Schopenhauer el sujeto y el objeto constituyen dos polos opuestos de la representación; es decir, el sujeto y el objeto son formas generales de la representación y co ns tit u ye n el espejo de la voluntad, De allí que, el mundo fe no m é n ico es un mundo de una existencia real, objetiva e incluso nosotros mismos somos parte de este mundo, en contradicción al concepto de nada, que es un concepto de no-existencia; en cambio, el mundo objetivo, empírico, cuya existencia se da dentro de un marco temporal y espacial, es real, por consiguiente, está sujeto a la ley de causalidad; por eso, el mundo exterior es la fuente de todas las representaciones, co mo dice el filósofo: "El objeto, aunque no es la cosa en sí, es real en cuanto objeto" (1)

(1) Ob. Cit. T. I. pg. 119

El mundo fenoménico no existe sólo como un simple objeto que está allí, y que puede ser o no ser objeto de conocimiento, sino que es necesariamente objeto y para el conocimiento, sin el cual nada puede ser pensado. Desde este ángulo, el mundo fenoménico está condicionado por el sujeto, y aun más, el mundo como representación es el fundamento del conocimiento.

El sujeto es aquel que se representa el objeto y en consecuencia, éste está condicionado por el sujeto, porque sin el concurso del sujeto conocedor, lógicamente no habría ninguna representación o ideas del sujeto, como señala R. Lehmann " ser sujeto... significa justamente... que formar y tener representación, ser objeto, nada más que ser contenido de una representación" (1). La representación no sólo se constituye por el lado del sujeto ni menos por el lado del objeto, es decir no se puede llegar a la representación partiendo solamente por el objeto ni tampoco únicamente por el sujeto, sino que ambos elementos coadyuban a la formación de la unidad representativa: dicho más exacto: la representación no es sólo objeto ni es sólo sujeto; al respecto añade I. Vecchiotti: "Esto no quiere decir entre sujeto y objeto exista entidad, ya que la unidad representativa no quiere decir ni reducción del sujeto al objeto, ni reducción del objeto al sujeto" (2)

Por el contrario, la representación presupone en un mismo momento: el sujeto y el objeto. Estos desdoblado constituyen la forma primaria de la representación. De modo que ser objeto para el sujeto significa ser nuestra representación,

(1) Lehmann, R. Los Grandes Pensadores, T. II, Edt. Espasa-Calpe

(2) Ob. cit. p. 18

1940 p. 446.

ésta se hace perceptible cuando relacionamos un objeto con otro; esto es, cuando llegamos a obtener un conocimiento intuitivo de las cosas por medio de causa y efecto. Por eso, no hay nada que exista en forma independiente y, por cierto, ajeno al sujeto conocedor, como dice Schopenhauer : "Una existencia objetiva en sí, absoluta, ni siquiera puede ser concebida por la razón, pues lo objetivo, por el hecho de serlo, siempre tiene su existencia en la conciencia de algún sujeto" (1)

Por consiguiente, el sujeto que por sí mismo conoce o que puede elaborar juicio, imágenes, etc., en base del objeto percibido. Pero, para ello no es necesario la presencia del objeto, porque el sujeto no es una propiedad del objeto que ha considerado. Dicho más exacto, el sujeto no depende de lo representado; sin embargo, en cuanto que el sujeto es la forma de la representación depende de ésta, porque toda representación como se ha dicho, supone necesariamente un sujeto y objeto; y la falta de uno de ellos, desaparece la representación, como manifiesta el pensador De Danzig : " Pues como quiera el sujeto las conoce y construye plenamente por sí mismo, independiente de todo objeto, tienen que depender de la representación, no de lo que es representado. Debe ser la forma de la representación como tal, pero no como propiedades de lo que ha tomado la forma representativa" (2).

En nuestro mundo circundante se hallan las cosas, a las cuales las vemos, y las palpamos de un modo directo. Las imágenes que nos formamos de ellas, no son reales, sino más bien

(1) Ob. cit. T. I. pg. 109

(2) Ob. cit. T.II. pg. 28

simples representaciones que nos formamos en nuestra mente, o sea que las cosas no existen en el espacio, y por tanto fuera de nosotros; por el contrario, son puras representaciones, como dice Alejandro Ruiz Cadalso: "Nosotros no conocemos los objetos tales como son...conocemos tan solo representaciones que de ellos nos formamos en nuestra mente; esta representación no es... una entidad real, sino cosa ideal, un mero fenómeno... la realidad, que ciertamente existen bajo esos objetos, esos fenómenos, esas apariencias, esas representaciones, queda desconocida para nosotros: la cosa en sí" (1).

Por otro lado, el tiempo, espacio y causalidad delimitan al objeto, el cual es esencial para el sujeto conocedor, puesto que le permite obtener un conocimiento a priori del objeto. En este sentido, el objeto aparece como contenido del tiempo, espacio y causalidad, puesto que éstos se constituyen como propiedades indestructibles y por ende inseparables del objeto, por tanto, éste se manifiesta bajo el dominio de aquellos. Pero, para que un objeto sea realmente un objeto tiene necesariamente que tener un correlato inmediato: el sujeto, y sin él no se podría dar un objeto, aunque éste exista sin el sujeto, pero tal existencia es absurda por cuanto que no tiene un correlato de un sujeto que se represente, y viceversa. Concebir un sujeto existiendo, sin un mundo de la representación, es absurdo; lo que se deduce que hay una correlación íntima entre el sujeto u objeto, mas no una relación de causa y efecto entre aquellos, por eso, dice nuestro

(1) Ob. cit. Pg. 79.

autor : "Allí donde empieza el objeto termina el sujeto"(1).

Así pues, el hombre en cuanto conoce los objetos perceptibles es un correlato necesario de toda representación, ya que es la condición supuesta de cada uno de los objetos existentes, incluso el mismo cuerpo del sujeto es objeto, por consiguiente, todo lo que existe es sólo para el sujeto puro, mas éste no es conocido por ningún sujeto cognoscente, por que escapa de la ley de causalidad, y sólo sabemos que es correlato de toda representación, y ¿Cuál es el principio que rige a las representaciones? ;veamos ahora cuál es.

1.3. EL PRINCIPIO DE RAZON

Después de haber desarrollado los elementos de la representación; veamos ahora cuáles son las relaciones necesarias para el sujeto percipiente. Principio de razón suficiente es el principio fundamental de todo conocimiento, porque es a priori en toda sus formas, como tal radica en el entendimiento. De allí que no se puede aplicar al conjunto de las cosas con exclusión del intelecto en el que existe, es decir, cualquier cosa es posible solamente en virtud del sujeto percipiente. Así pues, el principio de razón suficiente está ligado a distintas formas de nuestra representación, porque las diversas formas de dicho principio son relaciones necesarias. Lo que nos demuestra que la aprioridad del principio no se puede aplicar en una misma forma a todas las representaciones porque son diversas como la fuente misma del principio. Por ello, todo aquel que se funda en una conclusión tendrá que determinar con exactitud en cuál de las diferentes nece-

(1) Ob. cit. T. I. pg. 39

sidad del principio se apoya. Pues existe cuatro formas del principio de razón suficiente que a continuación desarrollaremos .

1) REPRESENTACION PERFECTAS, O COSAS.- En esta sección de nuestro trabajo; veremos que el principio de razón suficiente del devenir es la ley causal que regula las relaciones entre las cosas naturales, es decir, es la que determina la sucesión necesaria de causa y efecto de los estados de la materia. Este cambio se consigue cuando se presenta un determinado estado, el cual se sabe a priori que ha pasado de otra condición, a la cual le ha seguido una segunda, de acuerdo con una regla determinada. Esta relación por la que acaece un fenómeno, cada vez que le precede otro fenómeno determinado es la ley de causalidad, ésta es completamente distinto del puro y simple azar. Seguidamente examinaremos otra forma del principio de razón.

2) REPRESENTACIONES DE REPRESENTACIONES, O SEA CONCEPTOS. En este asunto nuestro interés se centrará en examinar que la razón es la facultad de las ideas generales, abstractas, es decir, es la facultad de los conceptos, los cuales representan la síntesis de muchas cosas que condicionan a la palabra y por ende al pensamiento, el cual está conformado por la combinación de nociones que se refieren al mundo. Los conceptos, los pensamientos no son ideas intuitivas, sino abstracciones que resultan de representaciones, porque : "Todo esto se basa en la facultad única para formar representaciones no sensible, sino abstractas, generales, que se llaman conceptos (es de-

cir, formas colectivas de las cosas). porque cada una de ellas comprenden a muchos individuos", señala Schopenhauer(1)

3) PARTE FORMAL DE LAS REPRESENTACIONES PERFECTAS, O SEA ESPACIO Y TIEMPO.- Después de hacer un examen somero de las representaciones de las representaciones; veamos enseguida cuáles son las partes formales de dichas representaciones. El tiempo y espacio son considerados en sí : PRINCIPIUM RATIONIS SUFFICIENTIS ESSENDI. El tiempo es la forma del sentido interior, es la forma más general y siempre presente; y por medio de esta forma a priori nos percibimos a nosotros mismos como un fluir. Si el tiempo fuese la única forma , nosotros no conoceríamos permanencia alguna, ni alguna cosa con carácter duradera. Pues todo fluye en el tiempo, este fluir se siente en la conciencia. Pero además, todos los fenómenos se dan en el espacio y por tanto, éste es la forma externa. Ahora bien, sobre la RATIO ESSENDI del espacio se funda la geometría y sobre el tiempo se funda la aritmética.

4) SUJETO DE LA VOLUNTAD QUE ES SUJETO PARA EL SUJETO COGNOSCENTE.- Veamos finalmente, la última forma del principio de razón suficiente; se ha dicho que la ley de causalidad radica en la acción; pero en el hombre y en el animal, dicha relación causal se convierte, sobre todo en el hombre , en la causalidad consciente, porque al presentar los motivos a los aludidos seres, éstos tienen que ejecutar su acción de acuerdo a su carácter innato e invariable. Como se puede apreciar claramente, el motivo es la ley consciente, donde el

(1) Schopenhauer, Arturo Los dos problemas fundamentales de la etica I Sobre libre albedrío . Edit. Aguilar 1960. Pg. 119

efecto que sigue a la causa es inevitable. En ellos no es tan fácil de predecir como en las otras cosas, debido a que se tiene un conocimiento incompleto del carácter individual. Estos son los puntos que a continuación desarrollaremos en una forma más minuciosa.

PRINCIPIO DE RAZON

El principio de razón suficiente es el principio más general, cuya función consiste en unir los nexos de los fenómenos. Porque todas nuestras representaciones están entre sí en una relación regular y determinado a priori por la forma de dicho principio, puesto que éste es la expresión general de varios conocimientos dados a priori. Desde este punto de vista, no hay nada que exista por sí e independiente, ni tampoco nada individual y sin relación que pueda convertirse en objeto para nosotros. Se entiende, pues, por principio de razón a todas aquellas representaciones necesarias que gobiernan el mundo de la representación. Este capítulo se subdivide en las siguientes secciones, a saber :

1.3.1 REPRESENTACIONES PERFECTAS, O COSAS.- ¿Qué es la cosa ?

no es un ente abstracto , sino algo concreto, porque está constituido por la existencia y esencia de la materia y las formas o estados de ella, a los cuales se les llama en sentido amplio formas o modos de ser porque son las que determinan la especificidad de los objetos; así la ley de la causalidad se refiere a las formas de los objetos; mas no a la materia, pues ésta permanece igual en todo cambio, Pero todas las representaciones

de las cosas que se dan en la conciencia del sujeto están bajo la condición temporal, pues no hay ninguna representación por más compleja o por más insignificante que sea pueda eludir a la forma del tiempo. De donde se deduce que el tiempo es algo consubstancial a todas las representaciones dadas en la sensibilidad interna.

Así pues, la presencia inmediata de las representaciones en la conciencia está regida por el tiempo, esto es que solamente en la conciencia es donde se pone de manifiesto continuamente las representaciones. Por esta razón, el sujeto no puede permanecer con una sola representación; por el contrario, está continuamente cambiando en cada momento de su vida, según las circunstancias en que se halle; no obstante, de la fugacidad de las representaciones, del cambio incesante de las cosas, estas representaciones de los objetos se conservan en la conciencia.

De este modo, el tiempo se constituye como la forma de la representación de la sensibilidad interna, mientras que el espacio es la forma de la sensibilidad externa, pero también el espacio y el tiempo son las formas puras de la sensibilidad externa, porque dichas formas son perceptibles por medio de la materia, sin la cual no es posible la coexistencia del tiempo y espacio. Pero el tiempo es la forma de las sucesiones de los estados de los cuerpos y, por consiguiente, toda modificación está sujeta al dominio temporal, por cuanto que éste involucra a la materia y a sus alteraciones, pues dice el filósofo : "cambio ó variación de estados, y la sucesión sólo es posible en el tiempo" (1).

(1) Ob. Cit. , Edic. 1911. pg. 51.

De esto se deduce que la ley de causalidad se circunscribe solamente a los cambios de los estados de la materia, mas no a otro género de variación. En este sentido, dice Schopenhauer que la ley de causalidad se enuncia: " Toda variación en el mundo material, no se produce sin que le preceda inmediatamente otra" (1). Dichos en otros términos : " Todo cambio tiene su causa en otro cambio que le precede inmediatamente". (2).

Desde esta óptica, el nexu causal es el regulador de todos los cambios que aparecen en el mundo de los objetos, o sea, los cambios que se producen en un determinado momento y situación, por tanto, no hay ninguna modificación de estado de la materia que pueda eludir a la sucesión del tiempo como también a la simultaneidad del espacio. Por eso, la causalidad se encuentra en una relación directa con la modificación del estado de la sustancia, así por ejemplo, cuando vemos que un efecto se ha producido, decimos de inmediato que es una consecuencia de una causa que ha operado anteriormente. Este hecho nos demuestra claramente que el efecto no existía antes; dicho más exacto: el efecto nos lleva a inferir otro cambio anterior al efecto, y tal cambio es otra de otra modificación anterior, y así nos formamos una cadena de causalidad hasta el infinito, pero no se debe a un principio motor o a una causa primera.

Se ha dicho que el estado anterior al efecto es la causa, y ésta es indiferente al tiempo en que ha ocurrido la causa; de modo pues, la causalidad no sólo se constituye únicamente

(1) Ibid, p. 134

(2) Ibid. p. 136

como cambio de estado de la materia, en un determinado lugar del espacio, sino que al mismo instante la causalidad participa de la sucesión del tiempo. De aquí se infiere que el nexo causal no se constituye únicamente en la sucesión pura del tiempo, en la exclusividad del espacio, sino en un determinado espacio y tiempo, a lo que añade nuestro pensador "Es carácter esencial del mismo que la causa precede siempre al efecto en el orden del tiempo, y sólo por éste se conocerá primariamente cuál de los dos estados, unidos por el nexo relacional, es causa y cuál es el efecto". (1).

De allí que la ley de causalidad se refiere específicamente al principio de razón suficiente del devenir, o sea al aparecer y desaparecer de los estados de la materia, porque precisamente cada modificación de la materia implica necesariamente una alteración de sus cualidades, formas y extensiones, etc. Por eso es absurdo decir que el objeto sea causa de otro objeto, porque los objetos de por sí solos no pasan de una extensión a otra extensión, o de una cualidad a otra cualidad, etc., sino que el generador de los cambios de la materia es la ley de causalidad, porque aquella es portadora de las formas accidentales, como anota Schopenhauer: "Es completamente falso llamar causa al objeto mismo y no al estado. Así... algunos llamarían al espejo ustorio causa de la combustión; otros á la nube; otros, á los rayos del sol, otros al exígeno, y así sucesivamente a capricho" (2).

Como se puede observar, la causalidad se produce en el nivel del estado de la materia. Y la causa, en el sentido

(1) Ob. Cit. Edic. 1911. pg. 69

(2) Ibid. p. 60.

más estricto de la palabra, se produce sobre todo en el reino inorgánico; pero también acaece en el nivel más bajo, como la excitación de la planta; igualmente, la causalidad rige en el reino animal por medio de los motivos específicamente en la esfera humana. Así pues, la causalidad se refiere exclusivamente al cambio que opera en el nivel fenoménico de la materia; mas no a otro género de variación, es decir, no se puede aplicar la causalidad a lo que no le conviene. Por eso, cuando vemos que un objeto ha cambiado de estado o cuando ha sufrido alguna modificación, decimos entonces que se ha operado un cambio, puesto que el estado actual ha sido originado de otro estado anterior, como dice el filósofo de Danzig: "La ley de causalidad solo se refiere a los estados de la materia, esto es, a su movilidad, cualidad, en el tiempo; pero en modo alguno a la existencia del objeto" (1).

Tal es así que todo cambio sólo puede aparecer y desaparecer según una regla determinada, ésta es la que rige las modificaciones de los estados, así decimos que tal o cual estado es consecuencia de otro estado que lo precedió, como expresa el filósofo: "Aquellas relaciones en las cuales la anterior se llama causa, y a siguiente efecto, y su relación se llama consecuencia" (2).

Pues bien, cuando una cosa ha sufrido cambio, es preciso que haya recibido la acción de otro objeto, sin esa acción no habría ocasionado ningún cambio; dicho de otra manera: cuando aparezca un nuevo estado, es necesario que inmediatamente antes haya ejercido una modificación sobre otra cosa; y así

(1) Ob. Cit. pg. 71

(2) Schopenhauer, A. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Edic. 1943. pg. 52

sucesivamente hasta el infinito; por tanto, es absurdo decir que haya una causa primera, generadora de toda relación causal, puesto que no hay una causa primera que nos permita concluir el paso de la no existencia a la existencia actual. Lo único que podemos inferir de las anteriores experiencias es que las causas han surgido de otro estado en virtud del nexo causal. Por esta razón, la ley de causalidad se aplica solamente a los cambios acaecidos en los objetos, y para que este cambio se produzca en un determinado momento, es necesario que se reúnan las diferentes condiciones a fin de que pueda ocasionar un cambio de estado. Y a tales momentos se les llama : momentos causales o los momentos en los cuales se descompone dicha relación.

Sin embargo, hay un nexo causal que ocurre muy rápido y que escapa a nuestra percepción; es el caso de la explosión de la pólvora; pero a pesar de esto, colegimos con toda seguridad que la causa es la inflamación, y la explosión es el efecto. De este modo, la causalidad se hace evidente en las variaciones de las posiciones de los cuerpos que se dan en un lugar del espacio, o cuando los sucesos de las posiciones coexisten en un instante del tiempo.

En este sentido, la ley de causalidad nos permite determinar en qué momento y lugar se puede producir un cambio de estado, porque el principio de razón suficiente del devenir dice que la aparición de un nuevo estado supone necesariamente una causa que la preceda. Esto nos lleva a pensar que la relación de causa-efecto, se da en el orden temporal y espacial, y solamente mediante el tiempo será posible discer-

nir cuál de ellos es la causa y cuál es el efecto; de lo contrario, no se sabría nada y por último no habría ley de causalidad.

Así pues, el principio causal es la que rige la aparición y desaparición de los estados de los cuerpos, pero éstos no están divorciado del espacio; contrariamente, la causalidad se produce en una determinada sucesión del tiempo y un lugar determinado del espacio, al respecto anota Schopenhauer: "No es, pues, la sucesión de los estados en un tiempo puro lo que constituye la ley de causalidad, sino la sucesión en el tiempo con relación a un determinado espacio" (1).

La relación causal se halla esencialmente en una relación de sucesión correlativa de un antes y un después, o sea de un antes: la causa, y un después: el efecto. Desde el punto de vista de la causalidad es imposible que exista una relación recíproca entre los cuerpos, porque éstos supondrían que el efecto fuera a su vez la causa de su causa. Es decir que lo después : efecto, fuera a su vez un antes: la causa de la causa; lo cual es absurdo. El principio de causalidad es la regla que rige a la relación necesaria de causa y efecto, por eso la ley relacional es una ley inmanente, porque precisamente el nexo causal se aplica a los sucesos de los cambios que ocurren dentro del mundo; igualmente se aplica a los actos humanos como también al choque de las piedras, pero en sentido de mudanza.

De todo esto, Schopenhauer, extrae dos corolarios de la ley de causalidad: primero, la ley de causalidad de la ener-

(1) Ob. cit. T. I. pg. 42.

gía que dice : todo cuerpo en reposo o en movimiento se conserva infinitamente, sin aumentar ni disminuir a través del tiempo infinito; segundo, la ley de causalidad de la eternidad de la materia indica que la ley de causalidad se refiere a los cambios de estado de la materia, esto es, a su reposo, movimiento, forma, cualidad, por consiguiente, comprende a su aparición y desaparición en el tiempo; pero no rige a la materia misma, porque ésta está exenta de aparecer y desaparecer, de ahí que sea considerada como substancia.

3.2. REPRESENTACIONES DE REPRESENTACIONES, O CONCEPTOS.

Después de haber examinado un aspecto del principio de razón suficiente que trata de las conexiones de las representaciones, veamos ahora otra forma de dicho principio. Los conceptos son propios de los seres racionales y como tales forman una clase especial de representaciones, distintas por cierto a las representaciones intuitivas que, sin embargo, se sustentan en éstas. Por eso, a los conceptos se les llama también representaciones secundarias porque los conceptos reproducen las intuiciones intuitivas. Por lo visto, la esencia y realidad de los conceptos se hallan en una relación estrecha con las representaciones intuitivas; sin éstas, aquellos no existirían. De modo pues, los conceptos son aquellas ideas abstractas o representaciones que el hombre ha logrado elaborar en base a las percepciones intuitivas. Dichas ideas involucran a infinitas cosas individuales, como dice nuestro filósofo: " Se ha denominado a tales representaciones con conceptos, porque cada uno de ellos comprende un número indefinido de cosas particulares en sí, ó, más bien, bajo de sí,

por lo que viene a ser una suma de ellas. También se las pudiera definir como representaciones de representaciones"(1).

Los conceptos como representaciones más generales, y nacidas de la abstracción gozan de una existencia objetiva, por consiguiente, son ajenos a la serie del tiempo y espacio, porque ellos se hallan a priori en la razón. De ahí que el pensar es la facultad de formar los conceptos, con los cuales se obtienen los conocimientos, pero éstos se consiguen en base de las representaciones intuitivas, pues sin éstas sería imposible formar los conceptos y, por ende los pensamientos. Esto nos lleva a pensar que los conceptos se encuentran vinculados a las representaciones empíricas, puesto que de aquí han surgido los conceptos, o sea que éstos se han extraído de muchas representaciones sensibles, para luego utilizarlo en la formulación de los juicios, como dice Schopenhauer: "Mediante el empleo de concepto, se piensa sólo la parte y las relaciones de dichas representaciones que se necesitan en cada caso". (2).

¿Cómo se forma los conceptos? Primero : cuando se tiene un objeto percibido, al cual se le secciona en sus diferentes propiedades; de tal modo que nos permita conocer sus diferentes características. Este análisis consiste, pues, en obtener sus cualidades, sus relaciones con los demás, con el fin de conocer dichas propiedades. Lo que ocurre aquí es que se conoce menos el objeto percibido a medida que se va separando sus cualidades constitutivas.

(1) Ob. cit. pp. 156,7 . 1911.

(2) Ibid. p. 161.

Segundo : Cuando se observa a varios objetos intuitos, a los cuales se les van separando todas aquellas cualidades que no son comunes a cada uno de ellos, es decir se va conservando solamente a lo que es a ellos. Lo que se obtiene en este proceso es el concepto de género, y en éste está comprendido todo aquello que tiene algo de común. De allí que el concepto sea una generalización y como tal no puede ser percibido por los sentidos. Y lo que ocurre ahora es que se conoce menos, porque el conocimiento abstracto se ha elevado de la representación intuitiva, es decir, cuanto más alto se sube en abstracción, menos será nuestro conocimiento; así por ejemplo, los conceptos: ser, esencia, vida, etc., son los más vacíos, porque son representaciones más generales, esto es : cuanto más universales son las abstracciones, cuanto más se apartarán de la materia intuitiva, entonces tanto más pobres y aburridos serán los conceptos, puesto que son universales; y como tal, escaparán de toda perceptividad de la conciencia; y solamente son fijados y retenidos por la palabra. Los conceptos son representaciones, cuya conservación está ligada a la palabra y sólo así son pensados los conceptos.

Y ¿Con qué instrumento se opera en el pensar? El hombre no podría pensar los conceptos abstractos, si no tuviera un instrumento que le permitiera operar en el pensamiento y con ello retener. Estos instrumentos requeridos son las palabras y la escritura. Estos son, pues, los signos instrumentales con los cuales se puede pensar muchos conceptos, vale decir : el lenguaje como signo conceptual es el que puede darnos a conocer las cosas como también de los hechos que ocurren en

cualquier lugar y tiempo. Pero todos ellos son posibles como se ha dicho por un número mínimo de concepto que abarca a numerosas cosas y por ende a sus cualidades.

En efecto, lo que la razón recibe y trasmite por medio de las palabras son las nociones abstractas, discursivas, y con las cuales nos referimos a las cosas del mundo empírico. Así pues, el hombre puede pensar a las cosas con la ayuda de los conceptos, porque sin éstos se anularía toda reflexión o pensamiento, al respecto dice el pensador de Danzig: "Todo pensar, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, toda actividad espiritual interior en general. Necesita o las palabras o las imágenes fantásticas : sin ninguna de ambos carece de sentido" (1).

Por lo anotado se deduce que la razón nos da a conocer sólo lo que recibe por medio del conocimiento intuitivo, pero tal conocimiento es de carácter general y abstracto; y en cuanto, no amplía el conocimiento, sino que le da otra forma, como acota el filósofo: "Toda la esencia de los conceptos - que forman la clase de representaciones abstractas consiste únicamente en la relación del principio de razón que ponen en evidencia; y con esta relación es la misma que constituye el principio del conocimiento, la representación abstracta tendrá por esencia la relación que existe entre ella y otra representación" (2).

Ahora bien, los únicos medios que poseemos para reproducir, conservar y recordar a voluntad son los conceptos ;

(1) Schopenhauer, A. Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Edit. Aguilar 1967. pp.169.170.

(2) Ob. cit. T. I. pg. 64

en cambio, el entendimiento está limitado a lo inmediato, lo cual no basta al hombre para construir edificios, máquinas, etc., sino que es necesario el concurso de la razón. Pues ella ha de sustituir la intuición por las nociones generales valiéndose de los conceptos y sólo así el hombre puede dirigir su trabajo, puesto que los conceptos son fáciles de manejar que las representaciones intuitivas.

Por otro lado, los juicios tienen por función buscar un concepto para la intuición o busca las reglas que confirmen a los conceptos en la intuición empírica y, en este sentido, los juicios se constituyen un intermediario entre la razón y el entendimiento. En efecto, el juicio es la más simple relación conceptual por medio del cual se piensa algo, es decir, el pensar consiste en unir o separar dos o más conceptos; y cuando un juicio tiene por fundamento otro juicio, entonces estamos frente a una estructura formal, lógica, lo que nos demuestra que la lógica opera con las combinaciones de esferas de conceptos. De este modo, los juicios se convierten en vínculos de los conceptos.

3.3. PARTE FORMAL DE LAS REPRESENTACIONES, O SEA ESPACIO Y TIEMPO.

Tras de haber analizado las representaciones abstractas; veamos enseguida cuáles son las partes formales de dichas representaciones. La parte formal de la representación son las intuiciones pura del tiempo y del espacio, éstos son intuiciones puras porque carece de toda representación y, por consiguiente, no puede ser percibidos por el entendimiento ni por medio de los conceptos, sino que sólo son comprensibles

en virtud de la intuición pura; es algo así como los números, puntos, líneas, que sólo son intuibles apriorísticamente. En este sentido, la extensión y la divisibilidad infinita del tiempo y espacio son objetos sólo de la intuición, mas no de la representación. Dichos en otros términos, el tiempo y espacio tienen en común una infinita divisibilidad y una infinita extensión; sin embargo, se diferencian en que a una le es esencial y a la otra le carece de sentido, o lo que es lo mismo: la simultaneidad no se da en el tiempo, la sucesión no se da en el espacio.

Así pues, el tiempo y espacio son formas puras, por tanto vacíos de contenidos; de ahí que cada uno tenga una existencia propia, por consiguiente pueden ser intuibles por sí, sin el concurso de la experiencia y por esta razón se les considera como una clase de representación. Por ello, todo lo que se da dentro de los límites del tiempo y espacio, tales como causa, motivo, etc., tienen una existencia relativa. Por eso, el tiempo y espacio son conocidos como formas de la experiencia. Y una de las formas del principio de razón suficiente que gobiernan las conexiones entre las representaciones es el tiempo, cuya esencia es la sucesión, y en ella descansa toda la numeración y el cálculo; y la otra forma es el espacio, cuya esencia es la situación, en ésta se tiene lugar el condicionamiento recíproco de las partes de la representación, tales como ocurren en la geometría, en virtud de la ley del principio de razón de ser, que dice que las partes del tiempo y del espacio se condiciona una tras otra, o sea, las partes se determinan mutuamente sin que en ella intervenga el principio de causalidad.

En cambio, en la sucesión del tiempo encontramos que ca da instante está condicionado por el anterior; esto es que todo momento viene condicionado por el que lo precedió, y fuera de esta relación no hay otra, porque el tiempo tiene solamente una sola dimensión y, por consiguiente, no puede tener múltiples relaciones, por esto escribe el filósofo de Danzig: "Porque en él (tiempo) cada momento solo puede existir, en cuanto aniquila el momento anterior, su padre para ser a su vez aniquilado por el siguiente; como el pasado y el futuro (independiente de la serie de su contenido) son tan irreales como un sueño, y el presente sólo es la línea sin la extensión y sus contenidos que sirve de límite entre los dos" (1).

Las infinitas partes que conforman el tiempo y espacio están relacionados entre sí, es decir, que una parte está - condicionado necesariamente por la otra que la antecedió, y esta relación se llama sucesión en el caso del tiempo y situación en el caso del espacio en virtud del principio de ra zón que regula las partes de dichas formas puras. En base de dicho principio, cada instante del presente que pasa a un pa sado sin fondo, es absolutamente irrecuperable, mientras los momentos que vienen del futuro es algo inevitable. Ellos ocasionan en el hombre la necesidad de conocer la existencia de la aparición del instante presente que, luego, se convertirá en momentos pasados. Pero esto no se podría llegar a comprender con un simple encadenamiento lógico de conocer, es to es, mediante una construcción conceptual, sino más bien son conocidos directa e inmediatamente por la intuición.

(1) Ob. cit. T. I. p. 40.

El tiempo es la forma del principio de ser, que consiste en la serie sucesivas de sus momentos; en cambio, en el espacio es la situación, en la cual sus partes se condicionan - recíprocamente. Sólo después de haber comprendido lo que son las intuiciones trascendentales del tiempo y espacio, estamos en condiciones de diferenciarlos de las intuiciones empíricas; como también de las impresiones de los sentidos. Lo que nos lleva a pensar que dichas intuiciones están expuestas a la ilusión de los sentidos, mas esto no sucede con el conocimiento intuitivo de una figura geométrica en el espacio, que posee una validez lógica, porque proviene de la forma a priori, así por ejemplo, cuando se demuestra un teorema por medio de los juicios, lo que se obtiene de ellos es la verdad lógica. Esta verdad es conocida solamente por la intuición y no así por el pensamiento, porque sencillamente la verdad lógica reside en la razón de ser, mas no en la razón de conocer, puesto que ésta solamente nos proporciona un conocimiento de convicción y de comprensión de por qué de los que se afirma en la proposición es así y no de otro modo. De ahí que después de una demostración de una proposición geométrica uno está convencido que la tesis demostrada es verdad, como manifiesta nuestro autor: "En cambio, la razón de ser, conocida por la intuición de una proposición geométrica produce la satisfacción que todo conocimiento adquirido proporciona: cuando aquella se tiene, la percepción de la verdad del teorema se apoya únicamente en él, y no en el principio de conocimiento dado por la demostración" (1).

Así mismo, cuando se pregunta por qué el triángulo equilátero tiene tres lados iguales, la respuesta será porque son

(1) Ob. cit. Edic. 1811. pp. 211-212.

iguales los tres ángulos, pero aquí ¿Se puede hablar de causalidad? No, porque no hay ningún cambio, entonces ¿será lógico? No, porque la igualdad de los ángulos no constituyen de por sí una prueba de la igualdad de los lados. Por lo visto no hay una relación entre conceptos y juicios, sino entre lados y ángulos, o sea que la igualdad de los lados no es fundamento necesario para el conocimiento de la igualdad de los ángulos, sino indirectamente, es decir, la relación de los lados y ángulos nos es posible conocer en forma mediata, porque su fundamento de ser igual es ser así y no hay otra razón.

De modo que siendo los ángulos iguales deben ser también los lados y no hay otro fundamento que lo sustente; lo que encontramos aquí es una relación de necesidad entre ángulos y lados, pero no directamente una relación necesaria entre el condicionante y lo condicionado, así por ejemplo, la igualdad de los ángulos a la igualdad de los lados del triángulo equilátero, hay una relación de necesidad de lo condicionante (la igualdad de los ángulos) a la consecuencia (igualdad de los lados) esta relación no se puede demostrar, sino solamente intuir.

Esto nos lleva a pensar que la relación de consecuencia se conoce por medio del conocimiento de la razón de ser; mas no con la razón de conocimiento. Porque con ésta se sabe solamente la coexistencia de la igualdad de los ángulos y la igualdad de los lados. Asimismo, la razón de ser de un principio o postulado geométrico es conocido por medio de la intuición y, por consiguiente, la verdad de un principio se a-

poya en la intuición, mas no en la demostración dada por la razón de conocimiento, aunque ésta logre demostrar la verdad del principio geométrico, pero, ¿En qué se funda dicho principio? En la intuición. De allí que la evidencia y validez - se obtienen por medio de la razón de ser; es tan igual como lo que se obtiene por medio del conocimiento lógico de la razón de conocimiento.

Por otro lado, se ha señalado que el tiempo tiene una so la dimensión, y en ella se funda la numeración que consiste en enunciar y repetir constantemente la unidad, y solamente empleamos nombres diferentes para saber, cuántas veces hemos repetido en cada momento, lo que significa que la repetición sucesiva de la unidad se basa en la intuición temporal, que es lo que le da sentido. Igualmente, podemos ver en la multi plicación que se indica con la palabra veces que es un concepto de tiempo. De lo que se deduce que el tiempo es la base de la aritmética, y, ésta sin aquel no sería una ciencia a priori ni sus principios tendrían una certeza infalible, co mo resume lo dicho, nuestro filósofo, en el siguiente enunciado: " La intuición de los números sólo se da en el tiempo y, por consiguiente, no puede ser representada por un esque ma sensible, como una figura geométrica, desaparece aquí el recelo de que la intuición sea empírica y, por tanto, está su jeta a ilusiones, recelo que fue lo único que pudo introducir en geometría el método lógico. Como el tiempo sólo tiene una dimensión, el contar es la única operación aritmética a la cual se puede reducir todas las demás, y el contar no es otra cosa que intuición a priori... son únicamente posible



el cálculo, las ecuaciones, etc. " (1).

3.4. SUJETO DE LA VOLUNTAD QUE ES OBJETO PARA EL SUJETO COGNOSCENTE.

La sección que nos precedió habíamos terminado viendo que la numeración, el cálculo se fundan en la forma del sentido interno; pero dicho sentido tiene lugar en la conciencia cognoscente por ende en el sujeto volente; centremos ahora nuestro interés sobre esta cuestión. Lo que conoce realmente el sujeto conciente es su propio querer, su propia volición, puesto que es el más inmediato a él, al respecto ante nuestro tratante : " El sujeto se conoce únicamente como volente, no como cognoscente. Pues el yo representante, el sujeto cognoscente, como, en calidad de correlato necesario de todas las representaciones, es condición de las mismas, jamás puede ser él mismo representación u objeto" (2).

Lo conocido en este caso no será pues el conocimiento , sino su propia volición, o sea la voluntad del sujeto mismo. En otros términos: el querer es un objeto para el individuo que conoce, como podemos observar en la siguiente proposición "yo quiero", no es una proposición analítica, sino una proposición sintética y por lo tanto es a posteriori, porque el querer se da en la experiencia interna, la cual tiene como forma pura el tiempo, por consiguiente, el querer radica en el tiempo .

Así pues, aquel mora en la conciencia; y desde este punto de vista, el querer es el conocimiento más inmediato de

(1) Ob. cit. T. I. pg. 92

(2) Ob. cit. Edic. 1967 pg. 219

la conciencia individual, y no obstante que el querer es el ser más inmediato a la conciencia, es ajeno a la descripción y a la definición, y por tanto no puede ser objeto de representación, ya que ésta es asunto del conocimiento intuitivo. En cambio, los conocimientos más mediatos son posibles sólo en el sujeto del querer porque él es la condición necesaria para todo conocimiento de la percepción. Ahora bien, todo conocimiento supone, un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros, como se ha dicho, es la voluntad, puesto que ésta es el sujeto del querer, el sujeto volente, mas no el sujeto cognoscente. De allí que la proposición "yo conozco" es una proposición analítica; en cambio, la proposición "yo quiero" es una proposición sintética, porque se da en la experiencia interna. Esto nos demuestra claramente que el sujeto volente y el sujeto cognoscente son dos entidades que escapan a todo conocimiento, porque a dichas entidades no podemos aplicar las reglas del conocimiento de los objetos del mundo circundante.

Pero sin embargo, lo que une al sujeto volente y al sujeto cognoscente es la palabra: yo, lo cual es algo inexplicable porque precisamente elude a las formas del conocimiento, y solamente sabemos que el yo une a las dos entidades reales ya aludidas. Desde esta óptica, el "yo" es como un nudo del mundo, y actúa como un medio, entre el sujeto volente y el sujeto del conocimiento; y solamente a través de estas entidades, la voluntad puede ejercer su influencia sobre el conocimiento.

Así pues, el sujeto volente es el objeto de la conciencia individual. Aquél se da cuenta únicamente en dicha con -

ciencia, y en ésta radica la forma del sentido interno: el tiempo, es decir, el sujeto individual se conoce como voluntad, mas no como cognoscente; porque si el hombre quisiera conocerse como sujeto cognoscente, sería preciso que el sujeto se separase del conocer, a fin de poder conocer el conocimiento, lo que es imposible. Por eso no hay un conocer del conocer, como señala Schopenhauer: "El sujeto del conocer jamás puede ser conocido, jamás puede ser objeto, representa - ción" (1).

Veamos ahora, ¿Cómo el sujeto volente influye sobre el sujeto cognoscente? La voluntad ejerce su influencia sobre el conocimiento cuando exige a éste que ponga atención en este objeto o en aquella cosa, o cuando exige al conocimiento - que repita la representación que antes tuvo, etc. En todos ellos, la voluntad es determinada por la ley de la motivación, por consiguiente, sin esta ley el sujeto volente carece de toda provocación.

La influencia del motivo no es conocida desde fuera, si no desde adentro, esto es que sabemos por la experiencia interna. Este proceso es un acto de la voluntad, porque ella se ha visto impelida obrar por la presencia de un motivo que consiste en una simple idea; de lo que se deduce que la motivación es la causalidad vista por dentro, al respecto dice I. Vecchiotti: "Desde este punto de vista, la causa es el motivo. La volición no se produce sin motivo (ya que de lo contrario faltaría la causa y la materia)" (2).

Se ha dicho: cuando el hombre observa a su propia con -

(1) Ob. cit. Edic. 1967 pg. 221

(2) Ob. cit. pg. 56.

ciencia , encuentra que el objeto de su conocimiento es su propia voluntad, la cual por medio de la presencia de un motivo pone en movimiento al sujeto individual, de acuerdo a los fines e interés del individuo, pero estas actividades suceden tan rápido que muchas veces no se tiene conciencia de ellas ni menos reparamos qué motivo nos ha provocado actuar y poner en manifiesto la voluntad, como añade nuestro autor: "Quien sea capaz de retener lo esencial, a pesar de las diversas modificaciones de grado y la manera, no tardará en incluir, entre las manifestaciones de la voluntad, todo anhelo, aspiración, deseo..., así como los sentimientos contrarios: el odio, el amor, la cólera..., en una palabra, todos los afectos y pasiones. Estos afectos y pasiones no son sino movimientos más o menos débiles o fuertes, violentos y tumultuosos, suaves o moderados, de la voluntad individual" (1).

1.4. ESPACIO+TIEMPO=PRINCIPIO DE CAUSALIDAD=MATERIA

Después de haber examinado que la voluntad individual es el objeto más inmediato del conocimiento para el sujeto consciente; veamos a continuación a lo que corresponde a esta cuestión. Habíamos dicho oportunamente; que la esencia del espacio es la simultaneidad, en cambio, la esencia del tiempo es la sucesión, vale decir, la razón de ser del tiempo es la sucesión de los cambios de la materia. Ahora bien, la sucesión del tiempo, solo puede existir cuando el momento anterior; el pasado, ha sido aniquilado por otro momento que le sigue; el futuro; y en esta cadena de sucesión, el presente aparece sólo como una línea divisora, sin ninguna extensión y sin ningún contenido, y sólo sirve como límite entre los dos momen-

(1) Schopenhauer, A. Los problemas fundamentales de la Etica. I. Edit. cit. pg. 89

tos . De modo que el paso del futuro al pasado es tan fugaz, y nos parece tan irreal como un sueño. Por ello, la fugacidad incontenible de los instantes constituyen el ser del tiempo, por lo tanto, la sucesión de los momentos, es el principio que rige la existencia infinita de la materia, porque ésta no puede existir fuera de la forma a priori del tiempo.

Igualmente, el tiempo gobierna la permanencia invariable del espacio, y en dicho espacio no hay un antes ni un después. En caso que existiera solamente el espacio, entonces no sería posible la simultánea existencia de la materia, es decir, la exclusividad del espacio anularía la coexistencia de los fenómenos y por ende la materia, sino que ésta necesita de otro elemento necesario: el tiempo. Esto nos demuestra que la materia es el punto de unión del tiempo y espacio, al respecto dice Schopenhauer: "Pero el tiempo y el espacio no son supuestos separadamente por la materia, sino su esencia la constituye la unión de ambos... todos los fenómenos y estados imaginables, por numerosos que sean, podrían, en efecto, coexistir unos con otros en el espacio infinito, sin estorbarse recíprocamente, o sucederse en el tiempo sin desorden"(1).

Así pues, el tiempo se halla íntimamente unido al espacio, por tanto fuera de éste es imposible que exista aquel . Este como se ha anotado es exclusivamente sucesión de instantes, Pero, por otra parte, el espacio necesita de lo temporal, porque éste es un elemento inmanente al espacio; contrariamente, si el espacio fuera el único que rigiera el universo, entonces éste sería inmóvil, pues en él habría una

(1) Ob. cit. T. I. pg. 41.

absoluta carencia de sucesión de variación, por consiguiente la relación causal y por último no habría desorden; mas si sólo hubiera el tiempo que gobernara el universo, entonces todo sería pasajero y, por ende, habría una carencia absoluta de simultaneidad y de coexistencia. Pero, lo que quiebra la posible unilateralidad del tiempo o del espacio es la materia, porque ésta une la situación y la duración, pues como dice R. Lehmann: "Toda multiplicidad solo puede ser pensado en el tiempo y en el espacio" (1).

Así, la materia viene a ser el punto de conciliación entre el tiempo y el espacio, de modo que la materia se manifiesta como un producto de dichas formas apriori. Esta conciliación demuestra que el tiempo y espacio tienen en común: una extensión infinita y una divisibilidad infinita; sin embargo, difieren en su esencia, como se ha señalado oportunamente, vale decir: "La simultaneidad no se da en el tiempo, la sucesión no se da en el espacio", escribe Schopenhauer (2).

Y así lo temporal y lo espacial son las condiciones formales para que la acción de un objeto obre sobre otro, puesto que todo fenómeno causal se da dentro del marco del tiempo y del espacio; y más allá de éstos, es absurdo concebir cualquier fenómeno causal. Sin embargo, el tiempo como el espacio se pueden representar intuitivamente sin la materia, pero ésta sin aquellos, es imposible de ser representada, porque la materia, espacio y tiempo se hallan en una relación tan estrecha, de modo que así como la acción de la materia exige una

(1) Lehmann, R. Los grandes grandes pensadores T.II. Edit. Espasa-Calpe 1950, pg. 448

(2) Schopenhauer, A. Cuadruple raíz del principio de razón suficiente 1911. pg. 51

determinación temporal, así también la materia exige para su existencia de un espacio. Dicho de otro modo, el tiempo y es pacio son formas que dominan a su contenido empírico, y en és te se hace perceptible la ley de causalidad y por ende la ma teria, pues la esencia de ella es la causalidad, porque precisamente el ser de la materia es obrar y no se puede atribuir otra propiedad que la acción, y toda acción supone necesariamente: materia, tiempo y espacio, como dice el pensador de - Danzig: "La materia nace de la unión del tiempo con el espacio, pues no es sino la posibilidad de la coexistencia y con ésta de la duración, que a su vez hace posible la permanencia de la sustancia a pesar del cambio de estados. Y por con sistir la materia en la unión del tiempo y el espacio, lleva en sí la marcha de ambos". (1).

De allí que el tiempo y el espacio están íntimamente li gados a la materia, solo así podemos conocer el tiempo y espacio, porque la existencia de la sustancia (materia) supone necesariamente un espacio; en cambio, su movimiento implica una determinación temporal. De lo que se deduce que el tiempo y el espacio conjuntamente constituyen la esencia de la mate ria. Ahora bien, si el tiempo fuera la única forma pura de la representación, no podría haber permanencia ni situación, porque la continuidad temporal es perceptible solamente por el cambio de estado de la materia; si el espacio fuese la forma ex clusiva de las representaciones, no podría haber ninguna modifi cación de la materia.

Y la forma de las diversas sucesiones de los estados de los cuerpos es el tiempo, puesto que toda modificación está

(1) Ob. cit. T. I. pg. 42.

sujeta al dominio temporal, por cuanto que éste involucra a la materia y, por ende, a sus alteraciones. De lo dicho se anota, que fuera del límite del tiempo no es dable una sucesión de los estados de los cuerpos.

Veamos ahora, ¿Porqué la causalidad es la esencia de la materia? Toda acción de un objeto material es la consecuencia de una causa, o sea que solamente se puede conocer el efecto de la acción de un objeto, sí y solo sí el último ha recibido la causa de un objeto inmediato de un modo distinto que el otro. De esto se desprende que la actividad del objeto es la esencia de la materia. Por eso, toda relación causal se realiza dentro de los límites de las formas puras de la representación y por tanto la causa y efecto es la esencia de la materia. Así pues, cada conexión causal se realiza dentro del marco fenomenal del tiempo y espacio, y fuera de éstos es absurdo pensar.

Por ello, la pura causalidad es la materia, su esencia es obrar, de ahí que a la materia no se puede percibir sino pensar, porque la causalidad pura no es otra cosa que el puro obrar de la materia; por consiguiente, carente de cualidad determinada. Así pues, a la materia pura no es posible alcanzar con la intuición sensible, porque está fuera del alcance de la experiencia; no obstante que la materia existe, cuya esencia como se ha dicho es obrar, la materia es, pues, una actividad pura, una causalidad pura; por ella, la realidad fenoménica está sujeta al principio de causalidad, de lo contrario, éste se aplicaría a sí mismo, lo cual es absurdo.

Esta causalidad es la misma que la materia porque con

ésta se constituyen las tres formas puras de la inteligencia, es decir, al lado del tiempo y del espacio, al respecto anota Th. Ribot: "Causalidad, materia, acción son, para Schopenhauer, términos sinónimos. La materia no es de extremo a otro más que causalidad; su ser es obrar siendo imposible pensarla con cualquier otro. Obrando, es como llena el tiempo y el espacio" (1). Ahora bien, acabamos de anotar que la materia es igual a la causalidad, la cual se halla a priori en el entendimiento, siendo esto así, también la materia es la correlación de la inteligencia, pues, ésta no es otra cosa que el conocimiento directo, suelta, etc., como dice el aludido estudioso: "El correlato subjetivo de la materia o de la causalidad, puesto que ambos son una misma cosa, es el entendimiento (verstand). este no es nada más, y su única función es conocer la causalidad" (2).

El intelecto conoce a priori la causalidad como también a la materia, lo dicho se constata cuando vemos a un objeto cualquiera ipso facto lo conocemos como un objeto material - que está en condición de poder obrar, porque lo esencial de todo objeto es el obrar. En este obrar radica la realidad de las cosas. Pero, una de las formas subjetivas del entendimiento es el tiempo, porque a través de éste puede operar el cambio y, por consiguiente, puede aparecer el concepto de causalidad; la otra forma es el espacio, que hace posible la existencia exterior de una causa. Por eso, la ley de causalidad no se puede aplicar a la materia misma, puesto que ésta está exenta de aparecer y desaparecer, porque se halla en un nivel,

(1) Ob. cit. pg. 79

(2) Ibid. pg. 80

en el cual no alcanza a operar la ley de causalidad.

La esencia de la materia es la actividad por ende de la causalidad, lo que significa que la materia tiene que poseer necesariamente como propiedad al tiempo y espacio, éstos coinciden en aquella. En este sentido, la materia actúa como ente conciliadora entre la sucesión fugaz del tiempo y la permanencia rígida del espacio, al respecto dice nuestro autor: "De la visión de los colores": "En la materia es donde se produce la simultaneidad, imposible tanto en el tiempo puro ajeno a la existencia, como en el espacio puro que no conoce el antes y el después" ((1)).

Ahora bien, ¿Cómo se demuestra que la materia nace del tiempo y del espacio?. La materia es portadora de una serie de cualidades y propiedades, etc., sobre las cuales opera la causalidad; y ésta, como se ha anotado, está sujeta al tiempo, por lo tanto, no puede trascender fuera de éste. Y solamente en el tiempo los cuerpos pueden ejercer una relación causal y de duración, puesto que en el tiempo puro no hay nada durado, de lo que se desprende que la acción como esencia de la materia está atada a la esencia del tiempo; como podemos ver, los cambios sucesivos constituyen una continuidad infinita en el tiempo infinito; es decir, corre a la par con el tiempo, aunque cada sucesión causal está determinada por el momento temporal; y en cuanto al espacio, la materia es idéntica a la sustancia y como tal es permanente en el espacio, como dice Schopenhauer: "Como, además 'Substancia' es idéntica a 'materia', podemos decir que substancia es el influir,

(1) Ob. cit. T. I. pg. 42

el producir efecto, concebido en abstracto, y el accidente es la forma particular de obrar, el producir efecto en concreto" (1).

1.5. LA CAUSALIDAD COMO CATEGORIA DEL ENTENDIMIENTO

Después de haber examinado las formas a priori; veamos ahora la causalidad como forma a priori de la inteligencia. La inteligencia es la facultad que se dirige esencialmente al exterior, y su forma general y esencial es el principio de causalidad que existe a priori en el entendimiento, o sea la ley de causalidad es la forma propia del entendimiento. Con dicha ley, el intelecto concibe cualquier fenómeno del mundo dentro del marco apriorístico del tiempo y espacio, y este conocimiento intuitivo constituye el material para el conocimiento secundario.

Así pues, la ley de causalidad yace a priori en la inteligencia del ser vivo y, por lo tanto, es anterior, a la experiencia. Desde este punto de vista, la conexión causal es la condición formal e indispensable para percibir los obje-tos en el espacio; por consiguiente, éstos no serían posibles en la aprehensión intelectual si no se conociera de antemano, lo que es la ley de causalidad, al respecto, señala nuestro autor: "Y en verdad, la única demostración de la ley de causalidad es anterior a la experiencia es la necesidad que existe para llegar a la perfección intuitiva del mundo exterior de una transición que nos lleva desde la sensación, único dato experimental a su causa" (2).

(1) Schopenhauer, A. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. 1967 pg. 144

(2) Ob. cit. T. I. pg. 132

Por esta razón, la ley de causalidad no es empírica ni tampoco viene del exterior por medio del tacto, vista, etc., sino que más bien tiene su origen en el entendimiento. De allí que la intuición del mundo objetivo es intelectual, esto es, que es obra del entendimiento, porque éste, por medio de los datos que los sentidos proporcionan, busca la relación causal y, por lo tanto, obtiene el conocimiento intuitivo; de esta manera, el entendimiento transforma en intuición todo lo que la sensación le proporciona, porque los datos que conceden los sentidos son oscuros e insignificantes; por ello, es necesario que el entendimiento lo ilumine, y sólo así, los datos pueden llegar clara a la conciencia.

Así por ejemplo, los datos que nos llegan del ojo, oído, mano, etc., no son todavía intuiciones y solamente cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa nos aparece el mundo objetivo situado en el espacio y tiempo. Esto nos demuestra que la intuición no es solamente sensible sino también - intelectual. Es intelectual porque es conocimiento de causa y efecto; es decir, la ley de causalidad es consustancial al entendimiento y éste, por medio de aquella rige la experiencia empírica; por eso, la ley de causalidad nace y termina en la intuición empírica, porque es producto del entendimiento.

Y en toda intuición sensible lo primero que encontramos es la sensación, la cual es algo subjetiva; porque se produce en el organismo, Así por ejemplo, el tacto, con ayuda del movimiento del brazo, nos proporciona datos; tales como: tamaño, dureza, temperatura de los cuerpos, pero no constituye aún un conocimiento de tales propiedades. A ello sólo se lle

ga cuando el entendimiento pasa de la sensación a la causa ; por ejemplo, cuando preciono la silla con una mano, la sensación que recibo de ella no me proporciona, la intuición intelectual de las partes, ni la propiedad de la silla, y sólo llegamos al conocimiento de ellos cuando el intelecto pasa de la sensación a la causa, y solo así podemos construir que la silla es sólida, de dureza fuerte, etc.

Veamos otro ejemplo, cuando un ciego toca con la mano las caras de un cubo, obtiene un conocimiento intuitivo del cubo; pero ello será posible cuando el entendimiento pasa primero de la conclusión de un cuerpo sólido, en base de una relación causal, a la construcción de la forma cúbica del cuerpo en el espacio, porque lleva dentro de sí la idea de la ley causal y el espacio; sin éstos jamás podría surgir la imágen de un cubo. Por lo anotado, se observa para que el entendimiento entre en acción, es necesario que tenga un punto de partida tales como los fenómenos sensibles que generan las afecciones , modificaciones, que se producen en el nivel de los órganos de los sentidos; allí son percibidos como efecto por el entendimiento, el cual sin necesidad de instrucción ni de experiencia previa pasa de las afecciones, de las modificaciones a su causa; y sólo por medio de esta operación racional del intelecto, los objetos se nos presentan situados en el espacio, como dice R. Lehmann : "Solo por medio de una inferencia más o menos consciente, es decir, por una directa aplicación de la ley de causalidad, llegamos a la reprentación de causas de estas sensaciones, o sea a la reprentación de objetos existentes fuera de nosotros; en este sentido

llama Schopenhauer intelectual a la intuición. Las intuiciones son para nosotros la fuente única de toda experiencia" (1).

Los cambios que operan en el mundo objetivo son percibidos por medio de la sensación, a la cual le atribuimos de inmediato una causa. Esta operación de referir el efecto a su causa es un modo de conocer del entendimiento puro, sin el cual no se produciría la intuición, es decir que el ser vivo tendría solamente una conciencia opaca similar a la de las plantas, de donde se anota que el entendimiento es el generador de la intuición empírica; por consiguiente, ésta es obra de aquel; gracias a los sentidos que proporcionan los datos que constituyen el material prima para que el entendimiento confeccione la intuición empírica. En este sentido, el intelecto es como un artista que realiza su obra y los sentidos son como sus peones que se encargan de proporcionarles los materiales necesarios.

Y ¿Cuál es el procedimiento del entendimiento para conocer? Su procedimiento consiste en pasar de los efectos percibidos, únicos datos experimentados por la sensación, a su causa. Pero esta relación causal tiene que ser aportada por el entendimiento puesto que jamás ha podido llegar desde fuera, sino que es connatural a la inteligencia, y la única función de ésta es el conocimiento intuitivo por medio del nexo causal. Dicho de otro modo, el entendimiento es la facultad de formar idea intuitiva o de percibir por medio de los juicios, porque precisamente el principio de causalidad es la

(1) Ob. cit. pg. 447

regla general de los juicios del entendimiento, bajo dicho principio están sometidos sin excepción todos los objetos del mundo exterior. Por eso, basta una simple impresión en uno de nuestros sentidos para dar ocasión a un juicio, es decir con ello el entendimiento formula juicios de conocimientos. Dicha formulación es posible porque el entendimiento relaciona el efecto a la causa. De esta manera el entendimiento nos hace conocer por medio de la ley de causalidad la posibilidad de cambio de la forma y de la cualidad de los objetos, como expresa nuestro autor : "Aquí no cabe excepción ninguna porque la regla está establecida a priori para toda posibilidad de la experiencia" (1).

Pero, por otra parte, Schopenhauer sostiene que la intuición objetiva sólo lo constituye los datos que nos proporcionan el tacto y la vista, mientras los restantes son intuiciones subjetivas, por cuanto que ellas sólo anuncian la presencia de los objetos que conocemos; mas con éstos no podemos construir la relación espacial, así por ejemplo con el olor de la rosa no podemos construir el color o el tamaño de la rosa. En cambio, la sensación que experimentamos cuando vemos que un objeto yace en una dirección, aquí la sensación visual es incapaz de darnos la distancia, pues ésta es añadida por el entendimiento, como consecuencia de la relación causal. Asimismo, la vista percibe los más fines matices de la luz, sombra, colores, etc., con los cuales el entendimiento construye el tamaño, la distancia y la constitución de los cuerpos, y así se obtiene la representación intuitiva.

(1) Ob. cit. pg. 111

Pues esta representación intuitiva del mundo objetivo con sus tres dimensiones, como la influencia de un cuerpo sobre otro y sus propiedades, son posibles solamente por la existencia pre-formada en la inteligencia: del espacio, tiempo y causalidad, que son reguladores de los cambios, es decir, el intelecto lleva en sí la intuición del tiempo, espacio y causalidad, por lo tanto, son anteriores a toda experiencia.

También los animales tienen conocimientos de la ley de causalidad, por que poseen el entendimiento, aunque en menor grado; sin embargo, se puede observar en algunos de ellos; el conocimiento de la ley de causalidad le surge a priori, por ejemplo, un perrito joven no salta de la mesa al suelo porque anticipa el efecto.

Por lo visto, podemos decir que tanto el hombre como el animal, aunque éste es en menor grado, lleva dentro de sí la ley de la causalidad y por consiguiente el entendimiento. Pero el hombre es quien puede realmente formular juicios de conocimientos por medio de la palabra porque posee en sí la ley de la causalidad como categoría de conocimiento del entendimiento; al respecto dice R. Lehmann: "Lo que en estas formas, empero, se presenta, ligado al intelecto mediante el pensar causal o de la conexión causa y efecto. La única función del pensamiento sintético constituye ahora según Schopenhauer todo el artificioso sistema de las categorías. A ella exclusivamente reduce ahora la conexión entera del mundo como representación: la causalidad es el hilo en que este mundo se engarza" (1).

(1) Ob. cit, pp. 446, 447.

La ley de causalidad nos es conocida a priori pues aquí radica su carácter trascendental porque toda sucesión de causa y efecto es conocida apriorísticamente por el hombre, es decir que éste juzga los acontecimientos por medio de la relación causal, ya que ésta yace en él en forma trascendente, a priori porque es algo consustancial al hombre, De allí que si sabemos cuál es la causa y cuál es el efecto, conocemos ipso facto cuál de ellos precede al otro en el tiempo, y en caso de que sólo sabemos que hay una relación causal sin saber cual de ellos es causa y cuál es el efecto, entonces procuramos reproducir por la experiencia, porque el mundo está condicionado por el entendimiento. Entendido esto así, la materia es un correlato necesario del entendimiento, porque éste es la facultad de juzgar todos los sucesos que aparecen en la materia por medio de la ley de la causalidad y, por tanto, está condicionada por el intelecto y pensamiento, como dice el pensador de Danzig : "Toda causalidad solo existe en el entendimiento... sin él no es nada... porque ningún objeto se puede pensar sin sujeto" (1).

(1) Ob. cit. T. I. pg. 45.

2. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

2.1. VOLUNTAD.

Tras de haber examinado el mundo como representación; veamos a continuación la segunda parte de nuestra indagación - que versará sobre el Mundo como Voluntad.

La Voluntad es la más intrínseca de los fenómenos; conviene aclarar que Schopenhauer utiliza a menudo como sinónimo de Voluntad a la "Cosa en sí" de Kant, quien sostuvo que la cosa en sí es la sustancia que se halla detrás de los fenómenos, y que el conocimiento humano jamás puede alcanzar a conocer. Ahora bien, la voluntad considerada puramente en sí es un ímpetu ciego e inexplicable, porque encierra en sí misma el fundamento de su ser. La voluntad es un impulso oscuro e inarticulado, porque está desprovista de todo conocimiento, y que se desplaza inquietantemente tras los fenómenos; pero sin embargo, mediante la adición del mundo como representación, específicamente en la esfera humana, la voluntad recibe el conocimiento acerca de su propio ser. Este capítulo de nuestra tarea está subdividido en tres secciones a saber:

Primero, la voluntad como cosa en sí; en esta parte de nuestra investigación se centrará en analizar a la voluntad entendida como cosa en sí que es lo más íntimo, el núcleo del individuo y del universo, y aparece en éstos como una fuerza ciega de la naturaleza, al respecto manifiesta R. Lehmann: " La doctrina de Schopenhauer ve el mundo como apariencia y exteriorización de una fuerza irracional" (1).

(1) Lehmann, R. Los grandes pensadores T. II Edit. Espasa - Calpe. 1940. pg. 474.

Pero aquí no debemos de entender que la voluntad es la misma que la fuerza de la naturaleza, porque ésta es la manifestación objetivada de la voluntad, mas no es la misma cosa en sí. Porque, además, dicha fuerza hace su aparición regular y necesaria en los fenómenos bajo ciertas condiciones. Desde este punto de vista, los fenómenos están regidas por la ley natural, es decir, que el paso de un estado a otro se dan dentro de las formas fenomenales: de tiempo y espacio. Dichas leyes pueden explicar cómo, dónde y cuándo deben aparecer una determinada fuerza. Sin embargo, la esencia interior de estas fuerzas quedan inexplicables por la ley natural, o sea que el concepto de fuerza es un concepto sacado del mundo objetivo, en el cual domina la causa y el efecto, mientras que el concepto de voluntad no trae su origen del fenómeno, sino más bien, viene del fondo mismo del individuo, por medio de éste, la cosa en sí se reconocer su esencia inmediata.

La segunda sección ^{veintidós} sobre la voluntad de vivir y afirmación, se ha dicho que la voluntad es una necesidad ciega de vivir, porque aspira constantemente a la vida. La voluntad en el hombre es primordialmente un ansia de vida, aspira constantemente a satisfacer sus apetitos corporales, es decir, es un impulso incontenible, que busca la afirmación de su propio ser. Este impulso incesante es el mismo en cada uno de los individuos. Ahora bien, cuando la voluntad se objetiva y se multiplica a través del tiempo y espacio, genera una lucha de todo contra todo, porque cada cual busca la felicidad y la supervivencia lo que origina un egoísmo atrás.

Por último, la tercera sección se tratará de la vida y

pesimismo. En dicha sección veremos que la voluntad es intrínsecamente una aspiración siempre frustrada, porque todo su esfuerzo hacia la consecución de algo va acompañado de los sufrimientos. Si alguna vez el hombre ha logrado una satisfacción, ésta no es duradera, sino más bien constituye el punto de partida para un nuevo esfuerzo. Todo esto acontece en el reino de la naturaleza, pero se hace más patente en el hombre. En éste el afán de vivir es más notorio que en los demás seres. La vida del hombre no es nunca un todo acabado y definitivo, sino que oscila entre el dolor del fracaso y la desilusión de la meta alcanzada. Lo que nos permite decir que el pesimismo schopenhauereano radica en que la felicidad no existe, sino que se reduce a la satisfacción de un deseo, y ésta es la condición que precede a todo placer, al cesar con la satisfacción el deseo cesa también el placer. Luego de haber demarcado los confines de nuestra labor; veamos ahora en una forma más detallada a lo que concierne al primer punto.

2.1.1. VOLUNTAD COMO COSA EN SI

Habíamos visto que la voluntad como cosa en sí es el sustrato de todo los fenómenos de la naturaleza, por lo tanto, inaccesible al conocimiento. Esta entidad metafísica es lo único real que existe, sin embargo, la voluntad no solo es la esencia del mundo sino que es lo que hace que todas las cosas sean su representación. Así pues, la voluntad es la e esencia más intrínseca de todo cuanto existe en el mundo, por consiguiente, éste depende en última instancia de la voluntad, lo cual es lo único que existe realmente, cuya naturaleza es indestructible, al respecto manifiesta Schopenhauer : "La

esencia de todas las cosas es la voluntad y llamo a ésta la cosa en sí" (1).

La cosa en sí es el núcleo de todo lo que existe, y más allá de esta esencia, no hay otra entidad metafísica, es decir, que la voluntad tiene como límite metafísico a las cosas y más de ellas es imposible ir. La voluntad es la realidad última que permanece siempre igual y no le conviene la multiplicidad; porque ésta corresponde a la representación. Ahora bien, la voluntad como entidad metafísica se halla en una instancia superior, inaccesible al conocimiento humano, puesto que el saber racional se mueve en el marco de la representación. En cambio, la existencia de la voluntad como cosa en sí se halla alejada de todo principio del conocimiento, por ser el SUBSTRATUM de todo lo individual como también del universo y, por tanto, domina desde la fuerza de la gravedad hasta la conciencia humana, y esto demuestra que el querer de la voluntad es completamente ciego e infinito por cuanto que jamás aplaca su eterno querer.

De manera que, la esencia de la voluntad es una fuerza oscura e irresistible, como podemos observar en la naturaleza inorgánica, vegetal y animal y que sólo en el hombre la voluntad adquiere conciencia de su querer, La voluntad es un puro vivir imperturbable, mientras que la inteligencia como el cerebro son perecederos, porque son productos o fenómenos de la voluntad, porque ésta, como señala Schopenhauer: "Esta sustancia íntima, es indestructible a pesar del aniquilamiento cierto de la conciencia con la muerte" (2).

(1) Schopenhauer, A. El mundo como voluntad y representación
Edit. Aguilar 1960. T. II pg. 69

(2) Ibid. p. 71.

La voluntad es la más originaria, no conoce sucesión ni coexistencia, es lo más primitivo de lo existente y, por consiguiente, no es el objeto del entendimiento, porque como dice R. Lehmann: "La voluntad es : la explicación última 'cosa en sí' que no podemos saber si tiene o deja de tener una causa, de donde viene ni a donde va, por qué es, ni si tiene un por qué: sabemos únicamente 'que es, y que todo se refiere a ella" (1).

Así la voluntad está en todo, no hay nada en el mundo que pueda eludir a ella, ni algo puede ser contraria a la voluntad. Esta como cosa en sí es una e indivisible, ya que es ajena a toda pluralidad, dicho de otro modo, la voluntad como entidad metafísica está exenta del tiempo, espacio y de la causalidad, porque éstos pertenecen al mundo fenoménico. En este sentido, la voluntad es siempre la misma, es un puro presente de permanencia inalterable, o sea no aumenta ni disminuye la esencia interior de las cosas.

La voluntad es un puro querer, éste es el ser de aque-
lla. Desde este punto de vista, la cosa en sí nunca deja de querer, porque dejar de querer significa negarse a sí misma. Ahora bien, el querer y el actuar de la voluntad se manifiestan al exterior, por medio del acto de la voluntad, Porque el principio fundamental de la ~~cosa~~ cosa en sí es el querer, por medio del cual la voluntad se decide actuar. Así el querer de la voluntad no requiere aprendizaje, desde el principio se practica lo mismo con toda perfección, como el niño recién nacido que se agita y grita, porque quiere algo sin saber lo que quiere.

(1) Ob. cit. pg. 31

Por otro lado, la voluntad nunca se somete a la inteligencia, más bien, ésta le presenta los motivos o proyectos necesarios a la voluntad soberana, a fin de que pueda elegir lo más conveniente a su esencia. En este sentido, el intelecto obedece a la voluntad, y en otros casos la inteligencia se niega obedecer. En cambio la voluntad soberana es ajena a toda obediencia, a toda variación. Si todo acto de mi cuerpo es en última instancia la voluntad misma, y por lo tanto, la voluntad se hace visible en el cuerpo. La voluntad en sí misma es inconsciente, pero para darse cuenta de sí y de sus relaciones con el mundo externo, necesita objetivarse, por eso crea el cerebro en el caso del hombre; mientras, que en otros casos continua siendo impulso inconsciente, ciego e irrefrenable, como anota R. Lehmann: "La voluntad de Schopenhauer es un ímpetu ciego sin meta" (1).

La cosa en sí está constantemente en actividad, y ésta es la esencia de la voluntad, puesto que jamás está ociosa, ni se fatiga como la inteligencia ni tampoco deja de querer, lo que ha querido, no desaparece con la edad; incluso durante el más profundo sueño, o sea cuando el intelecto le abandona sigue trabajando como fuerza vital, y que prevee libremente a la conservación del organismo interior. El concepto de voluntad viene del fondo de la conciencia inmediata del individuo; y no de la representación intuitiva y es en la conciencia del hombre en donde la voluntad se reconoce.

De este modo, la voluntad es la única que posee libertad, porque ésta es propia de ella, algo consustancial a la voluntad, es la única libre como la cosa en sí. Así las ac-

(1) Ob. cit. Pgs. 455-456

ciones del hombre no son actos de su libertad porque pertenecen al mundo de la apariencia, a las categorías del tiempo y del espacio, como anota L. Büchner: "La voluntad es libre. .. como cosa en sí, (en cambio) las acciones humanas pertenecen al mundo de las apariencias... y no proceden de un libre albedrío" (1)

La voluntad es lo que es, esto es, la permanencia es el ser de la voluntad, pues nunca quiere trascenderse a sí misma, por eso no aspira llegar a una meta, ni tiene obstáculo que vencer, ya que es puramente ausencia de todo fin, es simplemente vida y nada más que vida. La voluntad es querer, pero un querer sin límite, porque precisamente es el ser de la vida, o sea que la voluntad es eterna e insatisfecha, como acota nuestro escritor: "La esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término" (2).

Así tenemos la pesantez de la materia, que es ausencia de un fin último; sin embargo, dicha pesantez es una tendencia constante que nunca ve cumplido su deseo porque siempre es contrarrestada. Así sucede con todas las objetivaciones de la voluntad. La esencia de ella es la manifestación de un perpetuo deseo, donde el fin alcanzado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así hasta el infinito, por lo tanto, la voluntad es un eterno devenir; así vemos la planta como objetivación de la voluntad que se desarrolla a partir de la semilla, tallo, raíz, flor, semilla, ésta es un nuevo germen del individuo. La materia es la esencia que queda una vez e-

(1) Ob. cit. pgs. 207 - 208

(2) Ob. cit. T. II, pg. 60.

eliminada todos los accidentes; así también, la voluntad es la esencia de toda la realidad de lo existente y que es absolutamente indivisible y se agita en el transfondo de todas las cosas como añade L. Büchener: "Vida, mundo visible, fenómeno, no son más que imágenes reflejadas por la voluntad que los acompaña como la sombra; la voluntad sirve, para ellos según la expresión de Schopenhauer, de espejo se refleja su imagen" (1).

2.1.2.VOLUNTAD DE VIVIR Y AFIRMACION

Tras de haber examinado en una forma minuciosa la voluntad como cosa en sí, hemos de pasar enseguida a inquirir cuidadosamente a lo que corresponde a nuestra tarea. Pero ante todo aclaremos que la voluntad de vivir es la misma que voluntad en nuestro escritor.

Si el presente es el ser de la vida de la voluntad, a ésta le está asegurada la vida. Desde este punto de vista, la muerte no puede destruir ni alcanzar a la voluntad, puesto que ésta es un vivir eterno. El dolor y la muerte son seguros para los individuos, pues aquella representa la liberación de los individuos dentro de la especie, puesto que significa la renuncia a vivir, por ello al preguntarse A. Schopenhauer - ¿Qué es la voluntad de vivir? Y contesta que solo podríamos caracterizarla diciendo que es la libertad de ser o no ser de la voluntad de vivir.

De allí que, cuando la afirmación de la voluntad se ha producido, por ejemplo, cuando ha nacido un bebé no hay una

(1) Ob. cit. pg.167

fuerza que pueda destruir a la voluntad de vivir, porque sería un error creer que dando muerte al recién nacido se ha logrado destruir la voluntad de afirmación, mas el único elemento metafísico es la cosa en sí, la cual es indestructible, pues la violencia sólo afecta a su fenómeno. Asimismo se podría decir que la afirmación de la voluntad es la afirmación de su cuerpo, porque los diversos actos voluntarios que aparecen en el hombre tales como la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo. Así el procreador es signo o expresión por medio del cual se afirma enérgicamente la voluntad de vivir; pero esto no quiere decir que la voluntad aparezca obedeciendo a una ley determinada, porque aquella es ajena como se ha dicho a la relación de causa y efecto, sino que la aparición de ella obedece a una causa ocasional, que es la que lleva a concretizarse en el tiempo y en el espacio.

Siendo la más simple afirmación de la voluntad, la afirmación del cuerpo humano y por medio de los actos del cual, la voluntad se manifiesta en el tiempo y por ende en el espacio. Y este fenómeno no representa otra cosa que la voluntad en el espacio, por eso, donde hay individuo hay voluntad de vivir, porque la voluntad por medio del individuo manifiesta su aspiración permanente hacia la vida.

Ahora bien, el cuerpo humano como del animal es la voluntad de vivir objetivada, la cosa en sí se afirma a través de ellos, en cuanto que cada uno de éstos se preocupan por la conservación de su cuerpo, para tal fin, hace uso de sus fuerzas y de los medios que dispone. En este sentido, el ins

tinto sexual es la afirmación de la voluntad de vivir, y por medio de él, ésta quiere afirmar más allá de la vida individual. Desde esta óptica, el instinto sexual constituye la más enérgica y decidida afirmación de la voluntad, porque el afán de la afirmación del cuerpo es la conservación y propagación de la especie.

Lo que interesa a la afirmación de la voluntad es la conservación de la especie, y ésta es asegurada por medio de la reproducción, dicho más exacto, los órganos sexuales están subordinados a la voluntad y, por consiguiente, ella está emancipada de la inteligencia. Siendo esto así, la voluntad aguijonea constantemente al hombre para que reproduzca, y una vez conseguida la propagación de la especie le abandona a la muerte; porque a la voluntad sólo le interesa el cuidado de la especie, y no así la continuación de la vida individual.

El hambre y el miedo a la muerte, como también en el cuidado que ponen para la protección de sus hijuelos, constituyen la manifestación típica de la voluntad de vivir en la especie animal. Pero la afirmación más evidente en ella es el instinto sexual, puesto que éste es la esencia de la afirmación del cuerpo y por ende en él se concentra la voluntad en general. De allí que, la voluntad está constantemente aguijoneando al ser viviente, para que genere un nuevo ser y una vez que ha obtenido lo que quería, entonces le abandona a su completa destrucción, porque lo que le interesa a la voluntad de vivir es perdurar a través de los tiempos, y para ello recurre al instinto de reproducción y solo así se mantiene firme en la infinita generación de generaciones. De

aquí se desprende, que lo que le interesa a la afirmación de la voluntad es la vida de la especie. Si la voluntad de vivir no se manifestase en el instinto de la conservación dentro de un período corto de duración, entonces las preocupaciones y las penas de una existencia semejante no sería excesiva, por tanto, la vida resultaría fácil y risueña; pero no sucede así, porque la voluntad de vivir quiere para todos los tiempos.

De manera que la afirmación de voluntad de vivir es la volición, la cual es inaccesible al conocimiento humano, no obstante que ella no se halla presente a lo largo de la vida del hombre no podemos aprehenderla. Sin embargo, el cuerpo es la objetivación de la voluntad en el tiempo, por lo que podemos decir que la volición se desenvuelve en el tiempo, como - dice nuestro autor: "La afirmación de la voluntad es la volición perpetua no perturbada por ningún conocimiento y que llama la vida del hombre en general" (1).

Aún más, la voluntad tiene una existencia eterna, sabe que la vida es cierta, es decir, la vida es un eterno presente. Desde esta óptica a la voluntad de vivir le es indiferente que los individuos nazcan o mueran, pues dichos actos significan para la voluntad como un ensueño fugitivo; puesto que no tiene asegurada la vida eterna y la forma de esta vida es el presente infinito. Entendido esto así, la especie es la objetivación de la voluntad, y como tal tendrá una existencia infinita, y que está regido por un presente inacabable; lo que Schopenhauer quiere decir es que la especie se mantiene joven, en consecuencia, la suerte le significa un

(1) Schopenhauer, Ob. cit. T. III pg. 50.

instante fugaz, lo que es el sueño para el individuo, así por ejemplo, todas las especies de animales desde el mosquito - hasta el elefante, se mantienen presente y completas, aunque se hayan renovado millares de veces, pues, siguen siendo la misma y nada saben de sus congéneres que vivieron antes, ni los que vendrán después de ellos. Por lo anotado se extrae que la especie es lo que vive en todos los tiempos. Así pues, la especie no conoce la muerte ni se envejece es un puro conservarse joven, aunque sus miembros se hayan renovado infinitas veces. De allí que la permanencia es la más íntima de la especie, y representa la imágen indestructible del individuo y por ende de la voluntad de vida,

Por otra parte, se podría pensar que el hombre que anule su vida por medio del suicidio, y por consiguiente, ocasione la destrucción de su cuerpo ha negado a la voluntad de vivir, ello no significa de ningún modo la renuncia a la voluntad de vivir, sino la renuncia a la vida, porque las circunstancias en que vive no le permite gozar de la vida; pero aceptaría la vida siempre y cuando que le permitiera vivir en un mundo, en el cual pudiera disfrutar de los goces que hay en él, sin que ello le exigiera un mínimo de dolor. De esta manera estaría aceptando la vida y por ende la afirmación de la voluntad, por eso expresa el autor de "La visión de los colores" : " El suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor; sino los goces de la vida. El suicidio ama la vida lo único... que no acepta las condiciones... que la ofrece" (1).

(1) Ibid. pg. 102

Así la voluntad de vida, como se ha dicho, considera -
cierta la vida, y lo esencial de ésta es el dolor, el sufri
miento, de donde se desprende que el suicidio como la renun-
cia a la vida y por tanto la negación de su cuerpo, es un aco
to inútil e insensato, porque el cuerpo del hombre es la vol
untad misma hecho visible, es decir, que no es la misma cos
a en sí, sino más bien, es una voluntad objetivada, tempo-
ralizada, en este sentido, el suicidio es una manifestación
de la voluntad de vivir, porque lo esencial de ella es el quer
rer de donde se deduce que la voluntad no puede dejar de quer
rer que cese la vida del hombre. Y cuando el impulso ciego -
quiere la muerte del individuo, no hace otra cosa que afirmar
con toda energía su querer.

Por eso, el suicidio representa la afirmación de la vol
untad, mas no la negación de ella; de esto se desprende que
el suicidio se funda en el hecho de que la voluntad se halla
más allá del nacimiento y de la muerte y por consiguiente es
el fundamento de la vida; porque además, ella es la rectora
del nacimiento y destrucción de los seres en el tiempo y es-
pacio, Esto nos lleva a pensar que a la voluntad no le pue-
de faltar su manifestación afirmativa, tal como darse muerte,
conservación y procreación.

Por ello la muerte de los individuos no le afecta al im-
pulso ciego, por el contrario, significa la afirmación de la
cosa en sí, puesto que la muerte está compensada por la gene-
ración de los seres, pues, éstos aseguran y garantizan la vi-
da de la voluntad. Ahora bien, la anulación de la vida no al-
canza a la voluntad de vivir, contrariamente, el dolor, el su



frimiento , la muerte son seguros y fatales para los individuos, los cuales tienen que resignarse con su destino a renunciar a vivir dentro de la especie. No es el dolor lo que tenemos en la muerte, pues aquel lo soportamos en la vida. Lo que sucede es que intelectualizamos, lo conceptualizamos el aniquilamiento del individuo, y eso es lo que realmente nos inspira pavor en la muerte, y nos lleva a rechazarla, como dice al respecto el filósofo de Danzig : "Lo que nos infunde pavor en la muerte del individuo, por ser así como lo concebimos, y el individuo, que es la voluntad de vivir en su única objetivación, se revela con todo su ser contra la muerte" (1).

Pero esto no significa que el temor a la muerte resida en la parte intelectual del hombre, porque lo intelectual no es lo originario, sino que el temor ha sido adquirido, esto es, que el temor a la muerte como también la aspiración a la vida reside en la cosa en sí, y ésta se objetiva en la criatura racional. Por eso cuando el hombre ve que la muerte le aniquila y le limita su ser, entonces ofrece una resistencia desesperada, porque como afirma el pensador : "No es la parte conocedora del yo la que teme la muerte...procede de la ciega voluntad...el temor al morir es inseparable de esa voluntad, porque ésta es la voluntad de vivir, porque en su recóndita esencia está a la aspiración a la vida y a la conservación" (2).

Así la afirmación de la voluntad de vivir se hace evidente por el lado del odio y la indignación del hombre, los

(1) Ob. cit. T. III pg. 18

(2) Ibid. pg. 120

cuales tienen sus raíces profunda en el sentimiento de lo inconsciente. Igualmente, la voluntad de vida se afianza en el individuo vengador, que no tiene miedo a la muerte y nadie puede detenerlo del ímpetu de su venganza, esto es, que la voluntad de afirmación se consolida inmediatamente en los actos crueles de los hombres perversos. Esto significa que, el hombre, se trasciende de la simple manifestación de la individualidad hacia la negación total de los otros individuos. Por último, la voluntad de vivir se afirma por medio de la reflexión del hombre, por cuanto que ésta es un conocimiento - que abarca no solo a un conocimiento espontáneo como ocurre en los animales, también es un conocimiento que abarca el recuerdo del pasado y un conocimiento aproximado del porvenir.

2.1.3. VIDA Y PESIMISMO

Hemos visto que la voluntad de vivir lejos de negar la vida la afirma con la muerte, pues, ésta representa un medio de triunfo, así por ejemplo, la muerte de un individuo no significa la negación de la voluntad, por el contrario, la destrucción del individuo está compensada por una generación de seres que aseguran y garantizan a la vida humana, por tanto, a la voluntad de vivir. Por lo visto a ésta no le afecta la muerte, porque, la cual es algo que ya está contenida en la vida, en la representación, de la cual forma parte los seres humanos; veamos ahora con más detalle, cómo los seres racionales están condenados a la muerte y al dolor, debido precisamente a que están sometidos desde su nacimiento al sufrimiento y a la muerte, porque éstos son partes de la vida.

Pero ¿Qué es lo que hace que el hombre luche por su exis

tencia ? En principio, aclaremos que la vida es la misma que mundo visible, fenómeno, como dice J. Gaos : "Schopenhauer no solo hace sinónimo los términos, idea, representación, fenómeno, objeto, u objetivación solamente, pues hace sinónimo de éstos también el término vida" (1). De modo que la vida no es más que el espejo de la voluntad, es inseparable del impulso ciego, que le acompañará como la sombra al cuerpo. Al respecto, señala nuestro escritor : "Por eso el mundo visible le llamamos su imagen, su objetividad y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa" (2).

La vida de nuestro cuerpo está condenada a priori a la destrucción, y lo único que podemos hacer es retardarle de su muerte, ello demuestra que el hombre se halla empeñado en una lucha encarnizada contra la muerte, ya sea en el comer, en el dormir, en el cuidado de su cuerpo, etc. Pero que al final de esta contienda ha de salir triunfante la muerte, porque le pertenecemos desde el momento en que hemos nacido. Lo que hace la muerte es, pues, jugar con su víctima antes de devorarla. La vida enseña al hombre que todo sus deseos son algo desconocido, por consiguiente, jamás puede llegar a ellos, ésta situación suscita en el ser racional un estado de incertidumbre desconcertante, y aún todavía tiene más dolores que alegrías, y como culminación de éstos, aparece la muerte como último argumento para convencer definitivamente al hombre que todas sus aspiraciones, todos sus querer no son más que error y locura.

(1) Gaos. J. La filosofía contemporánea Edit. La Universidad Central de Venezuela 1962. pg. 152

(2) Ob. cit. T. III pg. 12

Ahora bien, ¿Qué es lo que pone en acción al hombre? Es la lucha por la vida y una vez asegurada queda todavía la lucha por desterrar el aburrimiento, el hastío, pero éstos no son males pasivos y pasajeros, sino que dejan sus huellas de desespe^ración. Lo que nos lleva a pensar que, el dolor, es esencial e inseparable de la vida. Siendo esto así, el dolor ocupa un lugar predeominante en la vida presente y, por consiguiente, el espacio que ocupa el sufrimiento está una y otra vez ocupado por otro dolor, esto es, que el dolor va y viene sin cesar, sin que el destino pudiera alejarlo del todo, y si alguna vez se logra superarlos, pues, nuevamente vuelve tal como era, porque como dice G. Simmel: "Schopenhauer hace del dolor la substancia absoluta de la vida, lo convierte en su determinación a priori, lo sumerge en la raíz de nuestra existencia" (1).

Pero muchas veces aceptamos que el dolor solamente proviene de algo exterior al hombre y buscamos la causa y la explicación en el mundo circundante al individuo; mas no aceptamos - que el dolor sea algo esencial a la vida, por consiguiente, negamos que el hombre lleve dentro de sí el dolor, el sufrimiento, como un manantial inagotable. Desde este punto de vista, el hombre está condenado a no llevar una vida digna, en el cual pudiera gozar la felicidad, la tranquilidad; al contrario, su vida se desenvuelve en un mar de sufrimiento, de penalidades y deseos, pues éstos están continuamente impulsando al hombre a lograr algo, aunque con sacrificios, y en este sentido, el hombre es inestable, nunca está satisfecho, porque precisamente su vida se mueve en un puro vaiven de deseos interminables, que

(1) G. Simmel, NIETZCHE Y SCHOPENHAUER, Edit. Kier. 1944. pg. 87.

al respecto dice Th. Ribot: "Querer es, pues, en esencia sufrir y como vivir es querer 'toda vida es por su esencia un dolor' (1).

Por eso, el grado de dolor no proviene de los cambios repentinos del exterior; sino más bien, procede del hombre, porque precisamente el individuo lleva dentro de sí el dolor, y éste se pone de manifiesto según las circunstancias en que se encuentre el hombre; dicho de otro modo, la intensidad de los dolores están determinados por los cambios que ocasiona la naturaleza del hombre. Esto es, por las tendencias instintivas que constantemente están perturbando la tranquilidad, el sosiego de la vida, así pues es indudable que muchos dolores que nos afligen y que nos perturban provengan de algún objeto exterior; y que muchas veces pensamos, que si lográramos suprimir todos los accidentes externos, entonces de inmediato experimentaríamos un gran gozo. Pero éste sería una vana ilusión, pues, la cantidad de alegría y de tristeza permanecen siempre igual.

La vida del hombre es una lucha constante por su existencia, aunque sabe con toda seguridad que ha de perderla al final de su vida, entonces ¿Por qué esta lucha?. La lucha constante no está en el amor a la vida ni tampoco al temor de la muerte, aunque ésta puede aparecer de un momento a otro, sino que la razón de esta lucha radica en la vida misma, porque ésta está sembrada de un mar de escollos; por lo tanto, hay que sobreponerse con mucho esfuerzo y tino a fin de poder afianzar mejor la vida. Pero estos triunfos representan para el hombre una suavización momentánea de la vida dolorosa, que en el fondo le con-

(1) Th. Ribot. Filosofía de Schopenhauer. Salamanca 1879 pg. 196

duce inevitablemente al naufragio.

De aquí se desprende que la vida humana es incapaz de obtener la dicha, porque, la esencia del hombre es dolor constante, disfrazado de mil formas, De allí que el hombre esté sumido en un estado de absoluta desgracia de dolor, por eso, dice Th. Ribot: "El dolor es un gran criminal, porque al perpetuar la vida perpetúa el dolor" (1). No es la cantidad de dolor lo que hace absurda la existencia del mundo y por ende la vida del hombre; sino que el dolor mismo es inherente a la vida, siendo esto así, entonces jamás se puede suprimir el dolor y pensar en alejarlos, por todos los medios posibles es un vano esfuerzo e incluso en la imaginación de algo grandioso exige el despliegue de esfuerzos y por consiguiente de dolor.

Si en algunas ocasiones, el hombre consigue resolver las dificultades que la vida le depara; pero esto sería una solución pasajera, puesto que el dolor se presente nuevamente en mil formas, como dice nuestro pensador: "Los esfuerzos incesantes por desterrar el dolor no consiguen otra cosa que variar su figura" (2). O sea el dolor sale al encuentro del hombre en diversas formas, esto es, que opta diversas figuras, según las circunstancias en que el hombre se encuentre, tales como pasiones sexuales, enfermedades, envidia, celos temores, desgracias, etc. Y cuando se logra alejarlos de todas esas dificultades; lo ideal sería que no volviese jamás, pero no sucede así, porque el dolor está nuevamente acechando en una y otra forma la vida del hombre.

(1) Ob. cit. pg. 194

(2) Ob. cit. T. I. pg. 41.

Así pues, la vida del hombre discurre en un mar de dolor y de aburrimiento. Por eso, la biografía de cada individuo es una historia de dolor y de sufrimiento, y que muchas veces tiene que ocultar porque sabe que aunque si las relata a los demás, éstos rara vez sentirían interés o lástima, por eso prefiere ocultarla y no relatarla a nadie. En efecto, la vida con sus amarguras y con sus esperanzas incumplidas nos engañan continuamente, porque no cumple lo que nos promete, incluso nos cuesta trabajo comprender de que estamos engañados, porque siempre creemos que el hombre ha sido creado para ser dichoso, por lo tanto, disfrutar de la vida con toda gratitud, y vemos que no es así; por el contrario, el destino del hombre está envuelto de falsas ilusiones y desilusiones perpetua.

Es decir, el hombre que abrumado por la penosa carga de su vida, no le queda otro recurso que seguir soportando el designio de su suerte hasta su muerte, aunque se suicidara no conseguiría su liberación, porque el dolor es la esencia de la vida. Lo que nos revela que la muerte no tememos en el dolor; sino más bien, éste lo soportamos en la vida y con la muerte nos libramos del dolor. El pavor que nos infunde la muerte es el aniquilamiento del individuo, porque el razonamiento abstracto es la causa de nuestros dolores y alegrías. De este modo, el pensamiento abstracto nos proporciona las tormentas y las mayores pesadumbres de nuestra vida; y a medida que el conocimiento se hace más claro el dolor aumenta. Así cuando vemos a un hombre que, por algún violento dolor moral se golpea el pecho, se araña el rostro o se tira a la tierra, todo éstos no son más que los impulsos de los medios violentos para sustraer

se de alguna idea que le ha llegado a serle insoportable.

De allí que es indudable que el hombre tenga más dolor que alegría; sin embargo, esta intensidad no depende del modo como las cosas nos afectan; sino que más bien, del deseo de algo, pues, la inmediata consecución de esta satisfacción se ve alentado de más alegría que dolor, es decir, cuando al fin se logra satisfacer ese deseo, no se consigue otra cosa que aplacar momentáneamente, porque precisamente el anhelo a la dicha es una fuente inagotable y, por consiguiente, toda satisfacción será solamente pasajera, momentánea, como dice G. Simmel: "Cuando el fin todo se ha superado y conseguido, nunca se puede haber ganado otra cosa que librarse de un dolor o de un deseo, y, por lo tanto, encontrarse en la misma situación que cuando este dolor o deseo se presentó" (1)

El deseo por su naturaleza es dolorosa, por cuanto que la satisfacción de nuestro apetito engendra la saciedad, y ahora el deseo aparece bajo nuevas formas y por tanto la necesidad parece otra vez porque el fin solo era aparente, y cuando no sucede esto, nuevamente vuelve otra vez la tormenta, la saciedad del vacío, el aburrimiento, por tanto vuelve la rutina lucha dolorosa contra las necesidades de donde se concluye que la vida humana se desliza entre el querer y el lograr como expresa Simmel: "El 'Hombre' en general, tiene sin duda más dolor que alegría, pero esta 'más' no depende de la medida que la cosa misma proporciona, sino del deseo, que trata de obtener en todo caso con más alegrías que dolor. El anhelo de dicha que el hombre siente es inagotable y por eso no puede satisfacerle ninguna proporción entre felicidad y dolor" (2)

(1) Ob. cit. pg. 89

(2) Ibid. pg. 101

G. Simmel piensa que el despliegue de la voluntad no va a acompañado desde su inicio por el sentimiento doloroso de la privación; más éste surge como obstáculo en el camino de la voluntad que en su desplazamiento va acumulando innumerables experiencias los cuales han de dar la dirección hacia el fín, esto es, como consecuencia de esta experiencia nace el sentimiento de una esperanza. Ahora bien, si las acciones se van realizando conforme a aquel, entonces no habrá un sentimiento de dolor que vaya paralelo a la esperanza; por consiguiente, la marcha hacia ésta, es más bien placentero que doloroso y sólo en el momento en que se presenta un obstáculo que impida la consecución del fin o bien se paralizan los esfuerzos, entonces surge el dolor.

Se podría pensar que la felicidad nos conduce al más alto sitial de la vida; aunque en realidad nunca se consigue, tal instancia, a lo sumo se logra la satisfacción de una apeten-cia o bien el equilibrio de las necesidades. La felicidad es sólo el apaciguamiento de una ansia. Y pensar que con la felicidad se consigue eliminar el dolor, es una ilusión, porque el hombre desde su nacimiento está encarnado de negatividad, es decir, que la felicidad no nos concede la dicha sino simplemente llena un vacío en el curso de la vida, como dice Voltaire: La felicidad es una ilusión y el dolor la realidad" (1)

La felicidad no tiene una existencia por sí misma, sino que toda felicidad es la satisfacción de un deseo, de una necesidad de algo, Pues bien, con la satisfacción desaparece la apetencia y, en consecuencia, cesa el deseo del placer. Y cuan-

(1) CEr. Por T. Ribot. En Ob. cit. pg. 198

do hemos logrado mitigar un deseo, pronto tropezamos con obstáculos y cuando al fin hemos vencido o hemos llegado a la meta, nos vemos libre del dolor o de una necesidad.

Por eso, la felicidad en el presente es una decepción, o quizás está en el porvenir o en el pasado; pero el porvenir es incierto y el pasado es irreparable, entonces ¿Dónde está la felicidad?. La felicidad de la vida terrena está condenada al aniquilamiento o al engaño, entonces la felicidad se muestra como ilusoria. La vida para la mayoría de los hombres es triste y breve, y los que relativamente son felices lo son solamente en apariencia. Y cuando disfrutamos de momentos agradables, el tiempo transcurre rápidamente, en cambio, cuando esas horas son tristes, el tiempo se desliza con toda lentitud, lo que quiere decir entonces que la dicha no es el elemento positivo; sino el dolor, porque éste se deja sentir con más fuerza cuando desaparece la dicha de un bien, o de un placer.

Esto es, que sentimos el dolor, la inquietud, el miedo, pero no sentimos la ausencia del dolor, la tranquilidad, por eso sería mejor para nosotros de no poseer por un instante la dicha, como manifiesta el autor de "La Metafísica del amor": "Únicamente el dolor y la necesidad pueden ser experimentados positivamente y se hace sentir por sí misma. El bienestar es un estado puramente negativo" (1). Porque el dolor, el sufrimiento, al que pertenecen la provocación, la carencia y la necesidad, e incluso todos los deseos son de naturaleza positiva, puesto que se manifiestan por sí misma en nuestro ser; mas la satisfacción, el placer y la felicidad consisten solamente en

(1)Ob. cit. pg. 202.

que se ha suprimido una privación, se ha acallado un dolor, y en este sentido actúan negativamente, ya que la felicidad como el placer son en sí mismo estados pasajeros, que marcan una suspensión del sufrimiento, y, por lo tanto, no alcanzan hacerse duraderos. Y cada vez que desaparece el placer nos despierta al dolor y a más deseos.

Por otro lado, la intensidad de la alegría proviene de creer que hemos hallado en la vida una cosa que jamás podríamos haberla encontrado pero esta satisfacción es fugaz, por cuanto la vida nos arrebató de un momento a otro, y nuevamente vuelve el dolor y, por lo tanto, su pérdida nos produce tanto dolor como alegría nos produjo en su aparición.

Después de este panorama conmovedor, invitemos al optimista, para que vea la multitud de males a que está expuesto, en seguida, llevémoslo por los hospitales, por los gabinetes de operaciones, luego por los calabozos y a los lugares de tormentos y de ejecución, llevémoslos por los campos de batalla, y después de estos, se atrevería a decirnos que este mundo es el mejor de los mundos posibles, al respecto acota Ruyssen: "Ninguna actitud es más antifilosófica que la optimista, que se tapa los ojos y los oídos para no ver ni oír nada del dolor universal; cobarde actitud de esclavo, que besa la mano que le pega: Si el optimismo es cobardía, el pesimismo es la actitud de los esclavos... quiere denunciar a la inteligencia a la ilusión del ser, y vencer es la voluntad la ilusión del querer vivir" (1).

Peró Nietzsche se salva de este pesimismo, por cuanto sos-

(1) RF. Por Cadalso Ob. cit. pg. 140

tiene la ausencia de los fines de la vida, y sólo busca ellevarse hasta el infinito sobre el presente siempre imperfecto, y en este sentido su concepción pesimista llega al optimismo, es decir, que llega a superar al no que acompaña a los existentes, al sí de los existentes en general, que le aparece en el presente imperfecto. Así pues, muchos optimistas pregonan con entusiasmo que la vida es digna de vivir y por tanto, hay que sostener y defender la compasión y la benevolencia; mientras que los pesimistas consideran que este mundo es el peor de los mundos, puesto que en él se sufre más cantidad de dolor que felicidad; y en esta línea se coloca el pensamiento de A. Schopenhauer, quien sostiene que la creencia y la esperanza de los optimistas no sirve para los demás individuos. porque ellos solamente persiguen su ambición personal, por eso dice el aludido estudioso Schopenhaueriano: " En definitiva, el pesimismo es y seguirá siendo para la mayor parte de los espíritus, la pureza maestra del sistema de Schopenhauer, porque el problema del mal, en esta filosofía, se halla plantado en término que es imposible eludir" (1) .

(1) Ob. cit. Pg. 152

2.2. OBJETIVACION DE LA VOLUNTAD

El capítulo que nos precedió habíamos visto que la voluntad es la más intrínseca de todo individuo y todo cuanto existe en el universo. El capítulo que a continuación nos ocuparemos está dedicado a examinar los grados de la objetivación de dicha voluntad. Esta es en su esencia una necesidad ciega de vivir, por ella aspira constantemente a la vida. En este sentido expresa José Gaos: " Como habla de las objetivaciones de la voluntad de vivir, porque ésta es voluntad de objetivarse" (1) . Esta necesidad infinita de la cosa en sí se concretiza gradualmente desde la manifestación objetivada del mundo inorgánico hasta los seres orgánicos. Los seres vivientes representan la objetivación más alta de la cosa en sí. Ahora bien, cualquier ser viviente dentro de la variedad de especie sólo puede existir bajo ciertas condiciones. Si éstos faltan, faltan también la necesidad ciega de vivir.

Esta parte del trabajo está dividido en las siguientes secciones: En la primera sección trataremos de la Idea que representa la primera objetivación más ínfima de la cosa en sí en su afán de manifestarse cada vez mejor. La Idea es la directa y adecuada objetivación de la voluntad metafísica. En este sentido, la Idea no es, pues, la voluntad sino representación; pero una representación que está elajada de las formas a priori, porque son formas puras y eternas de las cosas, es decir, la Idea en el sentido platónico (forma eterna o modelo). Pero, para Schopenhauer esta Idea se

(1) Ob. cit. pg. 152

se individualizará y se multiplicará en el mundo de la representación empírica, así por ejemplo, las fuerzas de la naturaleza, tales como: peso, impermeabilidad de la materia, etc., representan para el filósofo las ideas concretizadas y que constituyen los grados más bajos de la objetivación del impulso ciego. Así pues, las Ideas son formas genéricas de ser objetos para un sujeto. Después de este análisis muy somero pasaremos a la siguiente sección.

En la segunda sección nuestra atención se centrará en examinar los grados de manifestación de la voluntad en el mundo de la naturaleza, esto es, la forma cómo ella se objetiva en grados sucesivos que reflejan de modo cada vez más perfecta su propio ser; en relación a lo dicho expresa Th. Mann: "La voluntad ansioso de vivir, para satisfacer y expiar su deseo, se objetiva según este principio y se fragmenta en las miríades de partes del mundo fenomenal existente en el espacio y tiempo" (1).

En todo este proceso evolutivo encontraremos que la cosa en sí carece de un objetivo final, porque precisamente su esencia es el querer que en sí es infinito, por consiguiente, la voluntad nunca es satisfecha. Por esta razón ella jamás alcanza una satisfacción definitiva en todas las fases del proceso evolutivo que realiza dicha esencia. Por último, este capítulo cerraremos con la objetivación de la voluntad en el hombre. La tercera sección lleva por título El Individuo y Carácter. Esta sección estará consagrada al hombre que representa la expresión más alta de la objetivación de la voluntad. Dicha objetivación

(1) Ob. cit. pg. 20.

se caracteriza porque posee el conocimiento reflexivo y el don de la palabra, donde la conciencia es el conocimiento racional, y los motivos se independizan por completo del medio ambiente. El hombre es el único ser privilegiado capaz de formular ideas y pensamientos; como también de ocultar los motivos de su conducta. En la esfera humana, la causa y el estímulo son sustituidos por los motivos porque éstos son percibidos en la conciencia y, por tanto, ha de provocar la manifestación individual según la intensidad del motivo. Después de haber visto los confines de nuestra tarea; pasemos enseguida a examinar en una forma más detallada lo que corresponde al primer punto.

2.2.1. IDEA

Habíamos dicho en el primer punto del capítulo, que nos precedió que la voluntad como entidad metafísica es el fondo sustentador de todo cuanto existe, pero esta voluntad ciega de la naturaleza se va corrigiendo y enmendando poco a poco a medida que va elevándose hacia la perfección, y esto se debe a que la voluntad se ha olvidado de sí misma y de sus necesidades, es decir, la idea representa para la voluntad el primer grado de su perfección y, en consecuencia, el anonadamiento de sí misma. De modo que la Idea esté libre de la representación y del egoísmo del impulso irracional, ya que la Idea ocupa el círculo intermedio entre el mundo de la voluntad y el universo de la representación, y en este sentido, la Idea es la imagen eterna que tiene una existencia objetiva, por cuanto se halla alejada del tiempo y espacio. Pero esto no significa que la Idea sea idéntica a la cosa en sí que es la voluntad, sino que la Idea es para nosotros la objetivación inmediata de la voluntad,

pero cuando ésta todavía no es objetivada ni representada, y sólo llega a éstas, cuando la Idea ingresa en el tiempo diluyéndose idénticamente en todos los individuos, o sea, la Idea se presenta al conocimiento humano, bajo la forma de espacio, por consiguiente, en el tiempo. De aquí se deduce que la especie es la objetivación más directa de la voluntad de vivir, esto es, que la Idea es la especie que representa la esencia - más intrínseca del hombre y del animal, lo que nos demuestra que las especies vienen hacer el correlato empírico de la Idea, y como tal se halla sometida al principio de razón suficiente, es decir, cuando la Idea cae bajo tal principio entonces la Idea adquiere una existencia empírica y, por ende, asume una forma específica individual. Desde este punto de vista, la Idea es una cosa conocida, porque como dice nuestro autor: "Idea es la especie (species), pero no es género (genus); las especies están subordinadas por la naturaleza" (1).

En este sentido la Idea abarca a una infinidad de cosas particulares, cuya naturaleza se halla bien determinada, como acota I. Vecchiotti la: "Idea es la unidad desmenuzada en pluralidad mediante el espacio y tiempo, el concepto es la unidad reconstruida por la pluralidad mediante la actividad abstracta de la razón" (2). Así pues, la Idea es el común denominador de todos los objetos individuales, esto es, que éstos tienen por raíz común a la Idea, la cual es, como dice Schopenhauer la UNITAS ANTE REM. Pues bien, las Ideas representan las distintas especies formas y las propiedades numerables de los cuerpos inorgánicos, inorgánicos y fuerzas naturales. De este modo, las Ideas

(1) Ob. cit. pg. 264 T. II.

(2) Ob. cit. pg. 42

se manifiestan en las infinidades de individuos.

Dicho de otro modo, la Idea es la raíz común de la pluralidad de los individuos y éstos se conducen bajo la copia o modelo de la Idea. En efecto, cuando la Idea se moldea bajo la forma del tiempo, espacio y causalidad da origen a las cosas particulares, las cuales son las objetivaciones inmediatas de la cosa en sí. De esto se deduce que la Idea es el intermediario entre la voluntad y el fenómeno, al respecto anota R. Lehmann: "Las Ideas se hallan en el punto medio entre la cosa en sí y el fenómeno, pero sin ser iguales en esencia ni pertenecer a la una ni al otro" (1)

En este sentido, las Ideas se manifiestan en las cualidades y formas de la materia, y es aquí donde se manifiestan las Ideas como individuos, y éstos están subordinados al principio de razón suficiente. De donde se deriva que la materia es el eslabón que une la Idea y el fenómeno. Porque la materia por sí misma no puede representar ninguna Idea; sin embargo, es el fondo sustentador de todas las manifestaciones de las Ideas singulares que en ellas se manifiestan tales como cualidades, o sea cada una de las cualidades de la materia como : pesantez, solidez, fluidez, cohesión, etc., representan manifestaciones de las Ideas.

En cambio, la forma, el color, etc. son elementos de las cosas; por lo tanto, no pertenecen a la Idea sino a la percepción intuitiva o sea a la representación, como dice el autor de "El mundo como voluntad y representación" : "La forma y el

(1) Ob. cit. pg. 454 , 5

color, elemento inmediato en la percepción intuitiva de la Idea, en el fondo no le pertenecen, no siendo otra cosa que el intermediario que sirve para la manifestación, ya que, en verdad, el espacio es tan ajeno a la Idea como el tiempo" (1).

Por otro lado, las Ideas se manifiestan en los innumerables individuos que están bajo los límites del tiempo, espacio y causalidad y que, sin embargo, se conducen de acuerdo al modelo o copia de la Idea. Asimismo, todos los entes finitos se rigen bajo las formas puras; en cambio, la Idea no está sujeta a tales principios a priori, porque es ajena a la pluralidad y al cambio. Por lo tanto, las Ideas permanecen inmutables como una y la misma y exenta de las formas del conocimiento; por eso las Ideas no son objetos del conocimiento. Por el contrario, los objetos particulares, las cosas y los seres existentes en el tiempo y en el espacio, por su multiplicidad y mutabilidad no constituyen una objetivación adecuada y plena de la voluntad.

Y en vista del constante fluir de los entes, nos dice Th. Ribot que : "Schopenhauer, para detener este flujo perpetuo de las cosas, que había imaginado Heráclito, somete a los fenómenos a las Ideas inmutables, a tales tipos específicos" (2). De este modo, la Idea se constituye como la objetivación más adecuada y plena de la voluntad, por tanto la Idea es la primera y la más inmediata objetivación de la voluntad, esto es, en el sentido de especie, de esencia universal y genérico. Desde este punto de vista, la Idea solamente manifiesta el carácter objetivo de las cosas, que pertenecen a los fenómenos ; y no a

(1) Ob. cit. T.II. pg. 264

(2) Ob. cit. pg. 133

sí a la esencia intrínseca de las cosas, es decir, que ni la Idea ni el conocimiento pueden conducirnos a penetrar en la esencia de las cosas : la voluntad, a la cual se llega sólo por la vía de la conciencia individual. Así pues, la Idea es la forma de los objetos, que existen en una instancia alejada del marco temporal y espacial, en este aspecto la Idea se constituye como un objeto del pensamiento racional, puesto que éste es abstracto y discursivo y por ende indeterminado. En este sentido, los conceptos son creaciones de los hombres.

Los hombres designan un nombre a las especies por medio de los conceptos, como también a los productos artificiales, porque los cuales no tienen la forma de la Idea eterna, sino que más bien, son creaciones de los hombres. Ahora bien, la Idea es absolutamente intuitiva, y aunque abarque a una infinidad de las cosas particulares es, empero, absolutamente determinada, específica. En efecto, Idea y concepto tienen entre sí una afinidad, es decir, mientras la Idea es la unidad desparramada en cada uno de los entes, mediante el tiempo y el espacio, o sea la Idea es la UNITAS ANTE REM, en cambio, el concepto es la unidad reconstruida a partir de la pluralidad de los entes, mediante la actividad de la razón, o sea es la UNITAS POST REM.

Por otra parte, cada grado de objetivación de la voluntad es una Idea, en el sentido platónico una forma eterna o un modelo y que luego se concretizará en el mundo de la representación. Desde este punto de vista, la Idea platónica sólo le fué negada las formas de los fenómenos, que A. Schopenhauer llama principio de razón, y cuando la Idea cae en este principio,

entonces la Idea se moldea y por tanto es objeto del conocimiento por parte del sujeto. De esto se diferencia la Idea platónica que es una representación, un objeto, una cosa incognoscible por medio de las formas a priori, al respecto dice el pensador : "Cuando consideramos la Idea como pura imagen objetiva, como pura forma ajena al tiempo y a todas las relaciones, constituye la Idea platónica, considerada empíricamente y en el tiempo constituye la especie o género; pues, el correlato empírico de la Idea, Sólo la Idea es propiamente eterna, pero la especie tiene una duración infinita, aunque su forma puede extinguirse algún planeta" (1).

De otro lado, cuando el individuo conoce a un objeto de terminado de inmediato se eleva al puro sujeto del conocer, y con él también el objeto contemplado, entonces, se produce la pura Idea y, por ende, la verdadera objetivación de la voluntad; es decir, que el mundo como representación aparece "pura" por consiguiente, da lugar a la perfecta objetivación de la cosa en sí. Una condición indispensable para llegar al conocimiento de la Idea es la contemplación, es decir, la intuición pura de las cosas, pues, aquí nos perdemos en el objeto contemplado, y, por consiguiente, las cosas nos aparecen como Idea porque precisamente en el acto de la intuición desaparece nuestra personalidad, puesto que nos olvidamos de nuestra individualidad. Por que nos sustraemos del principio de razón suficiente.

Desde esta perspectiva, la Idea es la entidad más elevada, en la cual ya no se distingue el sujeto y objeto; porque

(1) Ob. cit. T. II, pg. 264

ambos se identifican en esta esfera, o sea, que el objeto contemplado absorbe en su totalidad al sujeto, y de este modo, da origen a la Idea; por ejemplo, cuando contemplamos un árbol - aunque haya existido miles de años lo que vemos no es el árbol particular, sino la Idea del árbol, y en esta instancia desaparece el individuo que conoce y, por tanto, el principio de razón, y lo que queda es la Idea y el sujeto puro del conocimiento que juntos forman la objetivación de la voluntad.

Así el sujeto al perderse en el objeto intuido o contemplado da ocasión a que la conciencia se convierta en una imagen del objeto. Ahora bien, el sujeto y el objeto son los únicos elementos, por medio de los cuales se produce la Idea. En este sentido, la Idea es como una especie de síntesis de los elementos eludidos, por cuanto que el objeto es la Idea del sujeto. Y éste al perderse en el objeto intuido se identificará con el objeto mismo.

2.2.2. GRADOS Y MANIFESTACIONES DE LA VOLUNTAD DE VIVIR.

En esta parte de nuestra indagación hemos de abordar los diversos grados de manifestación de la voluntad, es decir, trataremos de la evolución gradual de la objetivación de la cosa en sí en el mundo de la naturaleza hasta llegar al hombre, esto es, empezaremos nuestro cometido analizando las formas más bajas de manifestación de la voluntad en el mundo inorgánico, después pasaremos a la esfera vegetal y finalmente al mundo animal. En el nivel vegetativo veremos que la voluntad se nos presenta como algo extremadamente próximo al no ser, a la no existencia, porque en dicho grado la voluntad está pri



vada de la facultad de representación, esto es, que carece de toda relación con su propio ser y solamente aparecerá esta relación clara cuando el impulso ciego alcance un grado más alto como en el animal y sobre todo en el hombre. De allí que este capítulo está subdividido en tres niveles a saber.

El primer grado estará dedicado a examinar el grado más íntimo de la objetivación de la voluntad, en esta esfera se sitúa el mundo inorgánico; aquí todavía no se ha transformado en una individualidad determinada, sino que impera el mecanismo de la ley causal. Asimismo en esta esfera se hallan las fuerzas generales de la naturaleza, tal como la fuerza de la gravedad que es la más simple y más bajas de las manifestaciones volitivas. En este peldaño, la voluntad aparece como un impulso irracional, una sorda agitación.

En el segundo grado veremos de cómo el impulso ciego, que en el reino inorgánico era una fuerza irracional, se ha superado en el reino vegetal. En esta esfera, las plantas no tienen movilidad ni sensibilidad propia, pero lo relevante en ellas es el crecimiento por la excitación. Esta domina en el mundo vegetal y en la parte vegetativa de la vida animal. Esta forma de causalidad se diferencia de la anterior en que la acción y la reacción no son iguales, vale decir, la intensidad del efecto no está siempre en razón directa de la intensidad de la causa; más esta separación se acentúa sobre todo en la siguiente fase a saber: la esfera animal.

Seguidamente examinaremos el tercer grado. En este peldaño se colocan los animales que llegan a tener una representa-

ción intuitiva, donde los instintos cesan de obrar como impulso ciego. En la escala más baja de la vida animal se ubican los zoofitos, los radiarios y en general los acéfales entre los molúscos, que disponen de una débil sombra de conciencia para percibir sus alimentos que se les ofrecen. Los pequeños insectos son atraídos por el brillo de la luz como por la llama, la mosca se posa en la cabeza de la lagartija, aunque vea que sus semejantes ha sido devorado. Lo que nos demuestra que en los animales inferiores, la acción del motivo está tan inmediato como la excitación. En cambio, en los animales superiores y más inteligentes la influencia de los motivos está cada vez más mediata.

2.2.2.1 INORGANICO

En este nivel, lo característico de la manifestación de la voluntad es el impulso ciego, oscuro, que domina en todos los fenómenos de la naturaleza inanimada. Así, en el mundo inorgánico existen energías, como : electricidad, solidez, fluidez, elasticidad, etc., que son características esenciales en una determinada materia, por ejemplo, la fluidez es propia de los cuerpos líquidos, el magnetismo es propio del imán, etc. Dichas fuerzas constituyen la objetivación inmediata de la voluntad en un grado inferior. En efecto, la manifestación de las aludidas fuerzas son en sí la inmediata evidencia de la cosa en sí. Por esta razón las fuerzas originarias no pueden ser llamadas causa ni efecto, sino que son condiciones previas a cada fenómeno relacional, y mientras que en estos no se produzcan las fuerzas originarias permanecerán ocultas en sus respectivas materias, y solamente se pon -

drán en acción cuando se efectúe la relación causal.

Por eso dice nuestro filósofo que es absurdo preguntar cuál es la causa de la pesantez, de la solidez, etc., sino que más bien éstas advienen en el encadenamiento de causa y efecto; por tanto, dentro de los límites del tiempo y espacio. En este sentido, A. Schopenhauer tiene bastante razón al decir que es falso que la fuerza de gravedad sea la causa de la caída de los cuerpos; y es más adecuado decir que la proximidad de la tierra es la causa de la caída de tal o cual objeto. De esta manera, la manifestación de la voluntad en el reino inorgánico se caracteriza porque en él la aparición de la causa y efecto es mucho más comprensible empíricamente; así por ejemplo, cuando vemos que una bola de billar choca con otra bola, esta última se ve empujada a ejercer un movimiento.

Pero cuando queremos ver cómo se trasmite la fuerza causal, nos vemos imposibilitado de alcanzar a percibir dicha trasmisión, la que nos lleva a pensar que el movimiento (algo incorpóreo) de un cuerpo a otro es imposible percibirlo empíricamente, por tanto, nos es un misterio como anota A. Schopenhauer: "De igual manera y en la misma medida se separan también en el reino inorgánico la causa y efecto, apareciendo cada vez más claro lo puramente empírico que es también manifestación de la voluntad; pero decreciendo con ella la comprensibilidad" (1).

No obstante que la manifestación de causa y efecto en la naturaleza no viviente es homogénea y uniforme, no se puede

(1) Schopenhauer, A. Sobre la Voluntad en la Naturaleza
Edit. Alianza, 1970. pg. 139

alcanzar a conocer cómo se realiza el paso de las energías . Ciertas disciplinas, tales como la Química, Física..., nos enseñan que hay en el mundo fenoménico determinadas leyes y reglas que rigen la aparición eventual de tal o cuales fuerzas. Lo que nos demuestra que se hallan ocultas, a nuestra percepción, sin embargo, esto no quiere decir que son iguales a la cosa en sí, sino que aquellas son diferentes de ésta, no obstante que la voluntad en su manifestación esté subordinada al principio de razón suficiente. Por lo dicho, se desprende que la fuerza en sí esté alejada del tiempo y por tanto de la relación causal, puesto que ésta tiene lugar dentro del marco apriorístico del tiempo y espacio.

En cambio, las fuerzas carecen de causas, porque como se ha dicho en líneas arriba, están exentas del tiempo, como anota nuestro tratante: "La fuerza en sí es la manifestación de la voluntad y como tal no está sujeta a la forma del principio de razón, carece de causa. Está fuera de todo tiempo, es omnipresente y parece, por decirlo así, esperar constantemente la aparición de las circunstancias bajo las cuales puede aparecer y apoderarse de una determinada materia arrojando de ella otra fuerza toda determinación del tiempo sólo es aplicable a su fenómeno; en cuanto a ella, carece de sentido." (1).

Como quiera que la ley natural de la pesantez, fluidez , etc., se manifiestan en los fenómenos particulares, corresponde a éstos toda modificación, mas no a la ley natural, pues ella permanece inalterable e idéntica así misma en todos los

(1) Ob. cit. T. II. pg. 40.

objetos en que opera. De modo que la ley natural es la unidad esencial que aparece de manera constante en los fenómenos específicos, esto es, siempre y cuando las condiciones lo permitan para tal o cual fin, o por virtud del acaso.

Por otra parte, todos los aspectos que son objeto de estudio de las ciencias naturales, están gobernadas por la ley causal; es decir que ésta se manifiesta uniformemente en todos los fenómenos que se le condiciona; y en este sentido la misma fuerza se puede repetir en millones de fenómenos. Lo que nos lleva a pensar que la fuerza aunque sea divergente es una e idéntica en todas sus manifestaciones; por consiguiente, la voluntad es una. Toda fuerza puede estar en la materia en un estado de reposo durante miles de años y solamente podrá entrar en acción cuando incida en ella otro fenómeno que lo libere de su estado durmiente; así por ejemplo, el galvanismo permanecerá quieto durante miles de años en el cobre y zinc, y éstos permanecerán tranquilamente ante la plata; pero tan pronto entren en contacto con los otros tres cuerpos se convertirán en llama.

Todo movimiento que realizan los cuerpos se debe a los diversos móviles que inciden en ellos, y esto ocasiona que la cosa en sí se ponga en evidencia; esto es, para que ésta se ponga de manifiesto, por medio de la fuerza de los cuerpos duros, basta la presencia de la causa externa, lo que nos revela que todo movimiento tiene su punto de partida en la voluntad; si esto es así, todo objeto inorgánico tiene por principio interno a la cosa en sí, y como condición ocasional externa: la causa. Así mismo, en el mundo inorgánico de la natura-

leza desaparece todo rasgo de individualidad, y únicamente donde podemos encontrar algún vestigio hacia una determinada dirección de un ser viviente, pero que ha sido paralizada por el endurecimiento, es el caso del cristal, al que se refiere el filósofo Danzig: "Sólo el cristal puede ser considerado en cierto modo individuo; es una unidad de esfuerzo hacia determinadas direcciones, que paralizada por el endurecimiento deja una marca de su modo de acción" (1).

Pero en otra parte A. Schopenhauer nos dice que así como vemos a la voluntad de los seres dotados de conocimiento, en los cuales la nota más relevante es la tendencia a la conservación que se manifiesta en el buscar, perseguir y huir, algo semejante ocurre en el nivel inorgánico, pues en éste encontramos la tendencia de buscar al cuerpo; como en el caso de la fuerza de gravedad, o la capacidad de un cuerpo de recibir un movimiento de huida, o la movilidad ocasionada por la presión o choque. Así por ejemplo, el objeto de la mecánica es la de estudiar la tendencia de los cuerpos de conservarse siempre por medio de la colisión, pues a través de ésta impide que otro penetre y por tanto destruya su compactidad.

Pero hay, además, en el mundo material como una especie de un esfuerzo de querer manifestarse, siendo la más baja y universal manifestación volitiva la fuerza de la gravedad o peso de los cuerpos, la cual se llama la fuerza esencial de la materia. Desde esta perspectiva, no hay materia alguna sin manifestación de la voluntad, como anota Juan Herschel: "Los

(1) Ob. cit. T.II. pg. 36

cuerpos todos que conocemos descienden a la superficie en línea perpendicular a ésta si suspendiéndolas en el aire se las suelta, impulsándoles a ello una fuerza o esfuerzo, resultando directa o indirecta de una consciencia (consciousness) y de una voluntad existe en alguna parte, aunque esté fuera de nuestro alcance al señalar la fuerza a que llamamos gravedad" (1).

Por último, en la naturaleza inorgánica no encontramos ninguna condición subjetiva que le permitiera dirigirse al mundo exterior, sin embargo, se puede considerar como el primer paso hacia la consciencia a las piedras que caen una tras otras y que experimentan una acción externa y conforme a la cual se modifica su posición y su movimiento.

(1) R.F. por A. Schopenhauer, Ob. cit. pg. 133

2.2.2.2 VEGETAL .*

Acabamos de ver que en la esfera inorgánica prima las tendencias ciegas; pero la voluntad de vivir en su afán de manifestarse objetivamente cada vez mejor, llega al nivel más elevado, al reino vegetal, en el cual la voluntad no solamente se presenta como un impulso oscuro, sino que aparece un elemento distintivo que es la excitación, que le va dar a las plantas cierta orientación a su movimiento; veamos enseguida cómo se manifiesta la afirmación de la voluntad en este grado. En el mundo vegetal, las plantas tienen la capacidad de recibir la excitación, la cual opera como una fuerza inconsciente, según ésta puede sucumbir o esperar sin poder ir al encuentro o buscarlas. Así pues, la excitación es propia de las plantas como también de los órganos vegetativos del reino animal y en ellos la excitación aparece como una sustitución de la inteligencia, porque la excitación en el caso de las plantas le da cierta orientación en sus movimientos espontáneos, pero todo ello se debe a un principio interno de poder: la voluntad. La cual le permite el desplazamiento, según el influjo que reciba del agente exterior, así el girasol coincide con el deseo a la luz y el movimiento hacia la luz, o sea, la percepción no está separada del agente, como expresa nuestro autor. " No podemos decir que las plantas perciban propiamente la luz y el sol; pero vemos que buscan de diferentes modos su presencia o ausencia, que se dirigen hacia ellos o los evitan" (1).

De otro lado, la planta se funda en la potencia repro-

(1) Ob. cit. pg. 120

productora, por medio de la cual la voluntad se objetiva ; por tanto, no se da en la planta el binomio: sensibilidad e irratibilidad, puesto que carece de locomoción y de apercepción, por eso las plantas nos revelan su perfecta inocencia, y tal inocencia está basada en la falta de conocimiento. Por esta razón no se ofende de sus órganos genitales, ni tampoco se siente culpable, ya que ésta se funda en el conocimiento, y por ende es propio del hombre. Así mismo, podemos observar en las plantas una manifestación de sobrecogimiento de temor, pero que después vuelve a la serenidad, como dice Cuvier : "Cuando Desfontaines llevaba consigo una sensitiva en el coche recogíase aquélla en un principio por la trepidación del vehículo; pero volvía al cabo de extenderse como si estuviese en completa quietud" (1).

Así pues, la voluntad se manifiesta en el reino vegetal como en la vida del organismos animal de vida vegetativa; los cuales carecen de inteligencia, como dice nuestro pensador: "Del conocimiento o representación no tienen las plantas, más que un análogo o sustituto" (2). Sin embargo, el lugar del conocimiento lo ocupa: la excitación, por lo tanto, ésta ha de ser el punto medio entre el mundo exterior y las alteraciones de tales seres. Por eso, no podemos decir a ciencia cierta que las plantas perciban la luz, el sol, pues, sólo vemos que evitan o buscan su presencia de ellos, es decir, las plantas carecen de la capacidad intelectual y sensorial; empero, suple a tales elementos por la

(1) Rf. po. Schopenhauer. Ob. cit. pg. 108

(2) Ob. cit. pg. 118

receptividad de la excitación por medio del cual la voluntad se acoge a la satisfacción que le ofrece el mundo objetivo. Dicho de otro modo, la planta no posee ninguna facultad intelectual o representativa por cuanto no tiene consciencia de sí.

De allí que a las plantas las llamamos comunmente seres inconscientes porque sus movimientos son ejecutados sin ninguna guía del instinto, pues lo único que le falta es el elemento secundario, la inteligencia, mas no la voluntad. La cual como principio de vida se halla presente en la planta, y ésta no tiene una consciencia del mundo exterior; pero, a pesar de esto, se puede observar que las plantas trepadoras se arrastran siempre a un soporte. Vemos aquí, que incuestionablemente, hay un enlace entre el ambiente y su movimiento, por lo tanto, se puede considerar como una débil percepción como también un oscuro goce de sí mismo, tal como se puede observar en el ejemplo que nos trae nuestro autor: "De manifestaciones volitivas en la planta nos dan las trepadoras, que cuando no tienen cerca algún rodrión a que agarrarse, dirigen su crecimiento, buscando, hacia el lugar más sombrío siempre tal vez a un pedazo de papel de color oscuro, halle donde se halle huyendo por el contrario del cristal, porque brilla" (1).

Las diversas direcciones que la planta se encamina se debe esencialmente a un móvil interno: la voluntad, sin ésta no se podría explicar estos desplazamientos. Las experiencias hechas con grano germinativo se han demostrado que co-

(1) Ob. cit. pg. 112

locados en cualquier posición. siempre emiten su raíz hacia abajo y su tallo hacia arriba, lo cual prueba que la dirección de la planta no depende de ninguna atracción de los cuerpos, sino de un principio interno que es la cosa en sí; por ejemplo, en el caso de la cebolla, del ajo, que, colocados con sus bulbos en lugares oscuros, se dirigen hacia la claridad y colocados dentro del agua se dirigen hacia arriba y esto prueba que ni el aire ni la humedad les dan la dirección, porque ésta es concedida por la voluntad metafísica, a sí Cuvier expresa que existen en las plantas ciertos movimientos, al parecer espontáneos; pero que dichos movimientos son manifestaciones de la voluntad, como se puede observar en el siguiente ejemplo: "El jueves último llevaron a cabo en una de nuestras calles más concurridas una hazaña de género enteramente nuevos, tres o cuatro grandes hongos que en su vehemente esfuerzo por brotar al mundo visible levantaron una gran losa" (1).

Ahora bien, los notables ensayos llevados a cabo han demostrado que las plantas poseen como una especie de hábitos y que al fin pueden perderlos, por ejemplo, una planta encerrada en una cámara iluminada de continua; no obstante del condicionamiento, la planta no debaja de abrirse por la mañana y cerrarse por la noche. Igualmente, hay determinadas plantas de clima cálido que se dispensan minuciosamente para el invierno, esta disposición para el futuro sin que les guíe un conocimiento, es una clara manifestación de la voluntad en la planta.

(1) Rf. por Schopenhauer. Sobre la Voluntad en la Naturaleza pg. 109,10

De lo dicho se desprende que la planta en unos casos tienden a un medio húmedo; y otros requieren de un medio seco; en cambio, otra se encamina hacia la luz y finalmente - hacia el agua.

2.2.2.3 ANIMAL

Después de haber pasado por el reino inorgánico, vegetal, llega la voluntad a la esfera animal; al arribar a este peldaño, la objetivación de la voluntad de vivir consigue - superar el estadio anterior. En esta esfera, las manifestaciones de los actos volitivos son más claros, puesto que alcanzan a tener el conocimiento intuitivo, que les han de permitir orientar a la fuerza inconsciente según las impresiones que reciba del mundo que lo rodea y ello se debe a que lo primario, lo más originario es la voluntad de vivir.

Esta aspira constantemente a la vida, y para ello despliega su esfuerzo por vivir. Así pues, la voluntad tiende a manifestarse objetivamente a través de los animales. De allí que éstos hagan uso en toda lucha de sus armas ofensivas, por lo anotado se desprende que los animales se provisionan de ciertas armas, porque existe en el fondo de toda animalidad un esfuerzo hacia la vida; y no así a la inversa, así por ejemplo, el toro no embiste porque tiene cuernos, si no que tiene cuernos porque quiere embestir.

En efecto, lo más íntimo de todo animal es la voluntad, y por consiguiente, ésta ha determinado la estructura y la organización del animal en función a la forma de vida que han de llevar, como expresa Aristóteles con respecto a

los insectos que tienen como arma el aguijón: "Tienen arma porque tienen ira" "La naturaleza hace los órganos para el oficio y no éste para aquéllos" (1). Como podemos apreciar, cada uno de las partes de un organismo está destinado a ejecutar una determinada función, dicha función le permite al animal a responder con eficacia a su género de vida. En otros términos : cada parte del organismos ayuda a las otras, a fin de que puedan cumplir mejor sus funciones, así por ejemplo, las garras son siempre para asir la presa, los dientes sirven para desgarrar y deshacer y el canal intestinal para digerir, los miembros de la locomoción a propósito para llevarlos allí donde se encuentran sus presas, sin que ningún órgano quede inutilizado. Porque la LEX PARSIOMONAE natural no permite que ningún animal tenga un órgano superfluo, sino que más bien, todos los órganos sin excepción desempeñan su labor de acuerdo a la función específica con que fueron encomendados, e inversamente a ningún animal le puede faltar un órgano para asegurar su género de vida, Pues cada uno de ellos están de algún modo en íntima relación entre sí, es decir, que cada parte está calculada para un determinado género de vida.

De esto se desprende que no existe ninguna parte del organismo animal que sea defectuoso, superfluo al todo; por el contrario, todos los componentes son necesarios y que por consiguiente funciona con toda la perfección requerida para el fin designado. Mas esto no significa de ningún modo que, la voluntad, como principio de vida, haya tenido que conocer previamente el fin a conseguir para luego acomodar cada par-

(1) R.F., por Schopenhauer. Sobre la voluntad en la naturaleza. pg. 89

te del organismo animal a su lugar correspondiente por el contrario, el querer mismo de la voluntad es su fin e inmediatamente su consecución, es decir, el querer hacer y alcanzar es uno en la voluntad, porque el cual no tiene la necesidad de conocer previamente para dominar ni conocer otros medios extraños para un fin.

Desde esta perspectiva, todos los movimientos que realizan los animales son debidos precisamente a la voluntad, porque ésta es el principio de la vida; por tanto, fuente de cada movimiento; siendo esto así, la diferencia de los movimientos radica solamente en el grado de excitación interno o externo o bien de la intensidad del motivo. Esto es, que ha sido mediatizado por el cerebro. De manera que no hay ningún movimiento que haya sido emanado de sí mismo. Suele ocurrir en determinados actos, en las cuales se presenta conjuntamente el motivo y la excitación, por ejemplo, cuando examinamos un objeto pequeño o lejano (motivos); entonces se dilatan las pupilas para el aumento de la luz (excitante).

Así pues, el animal obtiene sus motivos por medio de la representación intuitiva, que le permite colocar como el punto medio entre el elevado hacer del hombre y las funciones orgánicas excitantes. Por eso, la acción del animal es infalible siempre y cuando no se oponga a su motivo otro contra otro motivo o un adiestramiento, pues en estos casos se separa su representación y el acto volitivo. Pues bien, el acto volitivo es una unidad indivisible que se encuentra en cada parte del organismo, es decir, el acto volitivo coexiste en cada parte y en la función de la misma; de modo que ca

da acto volitivo se manifiesta en una relación estrecha de una con la otra, en mutua ayuda. De lo dicho se extrae, que lo que existe en el fondo de cada figura animal es el acto volitivo, y éste se constituye como una unidad indivisible y como tal se halla alejada de la representación; dichos en otras palabras : "La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación; y, por consiguiente, fuera también de sus formas el tiempo y el espacio un acto volitivo que no conoce, por lo tanto sucesión ni coexistencia, sino que tiene una unidad indivisible", escribe Schopenhauer (1).

En cambio, la conciencia del mundo externo es propio de los seres racionales y, por consiguiente, se da en ellos la percepción clara, porque tienen en alto grado la inteligencia; pero a medida que se desciende de la escala zoológica, encontramos cierta clase de animal que posee una conciencia infima del mundo exterior; es decir, que su conciencia se encuentra limitada a un opaco conocer de las cosas inmediatas. En líneas generales, la inteligencia de los animales se van elevándose gradualmente desde los roedores hasta los seres humanos; en éstos el intelecto es un instrumento que está al servicio de la voluntad.

(1) Ob. cit. p. 92

La voluntad no es, pues, algo secundaria a la inteligencia ni menos como una cualidad inherente al animal, al contrario, es la más intrínseca, es la realidad última, la cual se manifiesta en el animal. O sea que por medio de éste la voluntad se objetiva. En efecto, el animal provisto de todos los órganos necesarios, exige a la voluntad determinadas circunstancias para poder vivir, puesto que la cosa en sí es en última instancia la que decide, como dice el filósofo: "Cada especie ha determinado su forma y organización por su propia voluntad y a la medida de las circunstancias en que quería vivir" (1).

Por lo dicho se concluye que la voluntad se esfuerza en modificar la figura del perseguidor y, por consiguiente su adecuación a la circunstancia en que habitan sus presas, aunque éstas se retiren a lugares inaccesibles u opten otro modo poco inaccesible para el perseguidor, por ejemplo: el oso hormiguero tiene los cuatro piés con piernas largas y fuertes, garras largas y fauces pequeñas, y no poseen dientes, pero están provistos de una lengua viscosa y fuliforme; estas características hacen que dicho animal pueda desenterrar térmitas. En el caso de los buhos; éstos se hallan provistos de pupilas grandes, las mismas que les permiten ver en la oscuridad; y porque tienen cuerpo cubierto de plumas blandas, pueden volar silenciosamente. Las abejas también tienen ciertos caracteres que las inducen hacer su panal.

Parece que los animales, al construir sus obras, lo ha-

(1) Ob. cit. pg. 92

cen deliberadamente; pero en realidad, estas obras son consecuencias de un instinto ciego, lo que nos lleva a considerar que son guiados por la voluntad, mas no por la intelligen-cia.

El intelecto aparece en el animal solamente como ayuda para la conservación de la especie de los animales. Desde este ángulo, el animal tiene más necesidad que la planta, por que ésta carece de inteligencia. Ahora bien, la innumerable figura de animal que puebla la tierra representa sólo la imagen de la voluntad; es decir, que ésta se deja traducir a través de la diversidad de figuras como por la variedad de tendencias volitivas, que son las que forman su carácter; así por ejemplo, los animales que están destinados a la lu-cha, al robo, presentan garras y músculos fuertes tales como la liebre que está provista de orejas largas. De todo lo anotado se concluye que la voluntad es completamente ciega, sin conocimiento; sin embargo obra por medio de los instin-tos animales y de las funciones fisiológicas.

Los animales perciben las cosas en cuanto son motivos de su volición porque su inteligencia se halla demasiado adherida a su voluntad, por eso no pueden desplegar mayor deliberación en sus decisiones. Su memoria se compone solamente de simples sucesiones de cosas presentes, por lo cual no distinguen el pasado ni el porvenir; contrariamente, el hombre distingue los tres niveles del tiempo, por eso sufren más que los animales. Los animales sólo conoce los males inmediatos, al respecto dice Schopenhauer: "El ani-

mal a quien no le inquieta el porvenir ni el pasado, goza con calma la serenidad del presente" (1).

El animal determina sus movimientos por medio de la impresión inmediata que recibe, puesto que siente y percibe, mientras que el hombre, además de éstos; piensa y sabe; es decir, tiene un conocimiento mediato; en cambio, el animal tiene un conocimiento inmediato. El hombre expresa su pensamiento a través de la palabra, mientras que aquél se comunica por medio del sentimiento, de gesto y sonidos inarticulados, pero a pesar que el hombre y el animal pertenecen a dos esferas distintas, tienen en común el sentimiento del querer. Los animales no son capaces de premeditaciones, ni menos ocultan sus falsas intenciones ni tampoco disimulan sus emociones, por eso nos recreamos contemplando sus conductas; contrariamente, el hombre oculta sus falsos propósitos. Sin embargo hay una identidad entre el hombre y el animal en lo que corresponde a los efectos de la voluntad; tales como : cólera, amor, alegría, tristeza, etc., así por ejemplo, el animal quiere su existencia, su bienestar, su conservación, su propagación, etc.; en cambio en el nivel del conocimiento no puede juzgar ni pensar, porque sencillamente carece del conocimiento reflexivo; así mismo , el hombre y el animal tienen en común la irratibilidad objetivada en las fibras musculares; por ejemplo, se suele ver en los animales constancia, fortaleza, bravura, etc., y en estas manifestaciones es donde el animal toma conciencia de su existir. En algunos de ellos, estas manifestaciones

(1) Ob. cit. T. I. pg. 140

nes de irritabilidad son mucho más acentuadas que en el hombre, tal como ocurre en casi todos los animales de sangre caliente hasta los insectos.

2.2.3. EL INDIVIDUO Y CARACTER

La voluntad de vivir en su incesante empeño de encontrar una objetivación más perfecta y un goce más completo ha llegado como culminación de un largo recorrido a la especie humana, es decir que ha llegado a ella pasando las más diversas escalas ya anotadas anteriormente; así pues, el hombre representa una objetivación más excelsa de la voluntad de vivir, porque posee el privilegio de la conciencia y de la razón, con las cuales están en condiciones de cuestionar y preguntar su existencia y de los que le rodean. En este espacio de nuestra tarea está encaminado a desarrollar de un modo más detallado las diversas formas de manifestaciones de la afirmación de la voluntad.

Vemos, pues, que el hombre representa como cualquier otro ser de la naturaleza, la objetivación de la voluntad, así como los fenómenos naturales poseen determinadas propiedades que les permiten reaccionar ante la presencia de un estímulo, así también el hombre es poseedor de determinadas características distintivas que les permite operar en el mundo de la naturaleza. Desde este punto de vista, el individuo sólo como fenómeno es distinto de los demás y por tanto está expuesto a la destrucción, mas no como cosa en sí, pues como voluntad todos son iguales, porque ella está presente en todos los individuos, y como tal es la concien-

cia universal, y en ésta radica la eternidad del hombre; por eso la muerte viene a desvanecer la ciega creencia de que su conciencia es distinta de la conciencia universal, la muerte es la ausencia exclusiva de la cosa en sí, mas no del individuo.

El organismo del hombre es la encarnación visible de la voluntad tal como se refleja en el cerebro, o sea que la voluntad por medio del cuerpo se crea una inteligencia con la cual se llega a reconocerse en la conciencia íntima del hombre como voluntad; pero el yo se compone de un elemento que conoce: la inteligencia y el otro que es conocido: la voluntad. De modo que nuestro cuerpo lo conocemos inmediatamente por medio de la acción de los músculos, por el sentimiento del dolor, placer, puesto que pertenecen a la voluntad; mientras que el conocimiento de los cuerpos lo hacemos por medio de las cualidades, extensiones, movimientos, es un conocimiento mediato.

Ahora bien, el cuerpo conlleva la inteligencia puesto que a través de ésta se manifiesta intuitivamente la voluntad; o sea que ella se objetiva por medio de las funciones cerebrales, como dice nuestro tratante: "Todo cuerpo es la manifestación intuitiva de la voluntad, es decir, la voluntad objetivada por las funciones cerebrales" (1)

Las manifestaciones intuitivas de la voluntad se hacen posibles por medio de las funciones cerebrales, o sea que el cuerpo humano es la objetivación inmediata del im-

(1) Ob. cit. T. II pg. 107

pulso oscuro, pero la voluntad se hace consciente a través de las funciones del intelecto; por tanto todos los actos voluntarios se basan en la cosa en sí, pues ella se manifiesta en el cuerpo del hombre como en el animal. Y en este sentido, la acción del cuerpo es el acto de la voluntad objetivada, esto es, tanto los movimientos voluntarios como los involuntarios del organismo. De allí que cada acto de la voluntad sobre el cuerpo es también influjo sobre la voluntad; en suma el cuerpo es la voluntad objetivada, esto es, se ha convertido en representación; por eso se puede decir, en cierto sentido, que el cuerpo es el conocimiento a posteriori de la cosa en sí, y ésta es el conocimiento a priori del cuerpo.

Cada acto de mi cuerpo es un fenómeno de un acto voluntario, el cual para poder actuar le basta la presencia de un motivo cualquiera, o sea que los actos voluntarios tienen un principio externo en los motivos, puesto que éstos se determinan solamente en el aquí y ahora; dicho más exacto, en las circunstancias presente. En cambio, el hecho de que yo quiera no es explicado por el motivo, porque la explicación que da el hombre se queda solamente en el nivel de los fenómenos, mas no puede explicar a la voluntad puesto que ésta es inaccesible a la razón, por ejemplo, cuando pregunto el por qué de la elección sin tener en cuenta el carácter, no tendría respuesta posible.

Por otro lado, la voluntad por esencia tiende a la actividad, haciéndose evidente en la irritabilidad de las fibras musculares, pero solamente, cuando sobreviene la

actividad nerviosa como motivo que le ha de dar la dirección de su movimiento, y sin la presencia del motivo se mantendría como irritabilidad pura, como pura voluntad. 4 Así pues, la irritabilidad es un determinado estado de la voluntad, que se objetiva en las fibras musculares de los hombres como en los animales, y sobre todo en los animales de sangre caliente, incluso los insectos.

El agente que dirige la maquinaria interna del cuerpo humano es la voluntad, por consiguiente, ésta constituye la guía de los actos externos del hombre; para ello, la voluntad se vale de la conciencia y del conocimiento por cuanto que éstos obran hacia fuera, y sólo a través de estos medios la voluntad se hace conocer, es decir que la voluntad advierte su propia conciencia de sí: por medio de la inteligencia; dicho en otros términos, la voluntad cobra conciencia de sí solamente en el momento en que aparece la inteligencia, por lo tanto, la voluntad es el conocimiento más inmediato de nuestra conciencia.

Ahora bien, el hecho que la voluntad tome conciencia de sí misma es lo que se llama el sentido interno, el cual tiene por objeto percibir las más diversas excitaciones de la propia voluntad, o sea que por medio de la reflexión racional. Igualmente, la conciencia humana es portadora de la representación sensible, pues ésta es limitada a la sensibilidad inmediata; pero por encima de ésta se eleva la representación conceptual, abstracta. Y en este nivel se producen las deliberaciones, los conflictos, motivos, etc., es decir, que el hombre puede optar determinadas actitudes

en virtud de su capacidad conceptual, ya que el libre albedrío radica en la conciencia y constituye el motivo más fuerte para elegir o no determinados actos, como dice el filósofo de Danzig: "Surgir deliberación o conflictos de motivos, en la conciencia humana, digo; que entra el libre albedrío en el más estricto sentido de la palabra, el que he llamado decisión electiva, y que no consiste más que en el motivo más poderoso para un carácter individual" (1).

Se ha dicho que el hombre actúa esencialmente por motivos, sin embargo, el ser humano puede elegir libremente cualquier movimiento porque posee la capacidad deliberadora, por lo tanto puede someter a crítica los motivos, y éstos siempre suponen al intelecto, puesto que éste es un medio por el cual se presentan los motivos, es decir que éstos son excitantes que nacen del cerebro y en virtud de éste se forma una determinada imagen, que ha de provocar una reacción inmediata en la conciencia llamada volición. Así pues, el ser humano actúa esencialmente por motivo, porque éste es la causa que ha de operar sobre una acción consciente; dicho de otro modo, la intuición de un objeto ha de preceder previamente cualquier movimiento consciente sobre el fenómeno.

En el hombre es donde se produce claramente el motivo y la acción, la representación y la voluntad; empero, esta demarcación no suprime de ningún modo la servidumbre de la inteligencia con respecto a la soberana voluntad. En efecto, la inteligencia se desempeña como un medio para pro-

(1) Sobre la voluntad en la naturaleza, Alianza Edit. Madrid 1970. pg. 66.



porcionar los motivos para que el hombre pueda obrar, es decir que la inteligencia de los seres cognoscentes actúa como medio de los motivos; por lo tanto, de la causalidad, o sea que la inteligencia ha de servir como un puente de paso para las alteraciones que proceden de afuera hacia adentro; lo que no ocurre en el animal porque en éste, la inteligencia se halla limitada. En cambio, en el hombre está más desarrollado el intelecto, sobre el cual se apoya la razón, y en ésta se halla la representación conceptual, y solamente en el extracto conceptual se pone en juego la capacidad imaginativa y creativa y por ende la reflexión y el pensamiento abstracto.

El ser conceptual, por medio de su esfuerzo intelectual, podrá satisfacer sus más diversas necesidades que le depara a lo largo de su existencia. De allí que la acción del hombre está condicionado por el motivo y para ello hace uso del intelecto y por tanto del conocimiento. Esta capacidad cognoscitiva es el límite esencial del ser humano, pues allí donde desaparece el ser humano concluye también el conocimiento; por eso sin la capacidad cognoscitiva no podríamos formarnos una idea de la influencia del mundo exterior ni sobre el estado del ser humano; al respecto añade nuestro filósofo: "El verdadero carácter de la animalidad, el que señala sus límites esenciales es el conocimiento, la causa del conocimiento condicionado por él según motivos, donde la animalidad concluye de desaparece el conocimiento propiamente dicho" (1).

(1) Ob. cit. pg. 120

La actividad del conocer es de una naturaleza secundaria, y esto lo podemos confirmar, cuando se realiza una labor intensa o forzada, en la cual el cerebro se agota y en consecuencia afecta al organismo; por el contrario, la cosa en sí es de una naturaleza metafísica, incorpórea, eterna, etc. Por lo tanto, no se fatiga ni se altera, no se perfecciona por el ejercicio; de allí que Alejandro Ruiz Cadalso dice que: "Es la individualidad fiel reflejo de la voluntad tal como lo escribió Schopenhauer; ciego en el fondo, vidente hasta en los más mínimos detalles persiguiendo fines que no podemos imaginar, porque son de carácter trascendental y están situados fuera de nuestra experiencia posible y de nuestra inteligencia" (1).

Por eso, todas las manifestaciones realizadas por el hombre son en última instancia manifestaciones de la voluntad, o sea que ésta es el único agente propulsor de las acciones, y por ello se vale necesariamente de la conciencia y del sistema nervioso y, por lo tanto, ambos se hallan en una relación estrecha, y cuando un determinado nervio es cortado, anulado, es por consiguiente desconectado de la conciencia; entonces se producen los movimientos inconscientes; pero también hay determinados organismos que realizan determinados movimientos, lo que al parecer son movimientos conscientes, cuando en realidad son movimientos inconscientes; éstos son generados o causados por la voluntad.

En este sentido, la multitud de alteraciones que proceden del interior del organismo no llegan a la conciencia,

(1) Ob. cit. pg. 251

así por ejemplo, la contracción de las fibras musculares se debe a ciertas alteraciones del tejido celular, como dice nuestro autor : "La idea de las funciones vitales y vegetales llevados a cabo sin conciencia tienen por su íntimo motor a la voluntad, es una idea que se confirma además por la consideración de que aun el movimiento, reconocido como voluntario, de un miembro no es más que el resultado de una multitud de alteraciones procedentes en el interior de ese miembro" (1).

Por otra parte, se podría creer que el acto volitivo de la conciencia inmediata es libre puesto que no depende de nada, sin embargo, no es libre, porque está sometido a la acción de los motivos y por lo tanto los actos siguen con tanta necesidad como los cambios que concurren en el mundo objetivo. Así pues, el hombre se diferencia del animal en que actúa por una especie de representación, aunque no tenga un conocimiento claro y preciso de los motivos de la representación, sino medianamente. Lo característico del hombre es que posee la capacidad sensitiva. La cual está objetivada en los nervios; y en virtud de la sensibilidad, el hombre puede apreciar y distinguir los más diversos fenómenos que se les ofrecen, y cuando predomina la sensibilidad da lugar al genio, por eso el hombre genio es el hombre en su sumo grado.

Ahora bien, el organismo humano es muy sensible a las penas, placeres, etc., precisamente porque la a-

(1) Ob. cit. pgs.71,72

parición súbita de éstos, repercuten en forma perjudicial en el ser humano; así mismo existen en determinadas partes del organismos en las que no interviene el intelecto, sino lo que domina y anima en ellos es la voluntad., Y en este sentido, el movimiento corporal coincide con el movimiento afectivo de la voluntad, por ejemplo el rubor de la cara con la vergüenza, las rápidas palpitaciones cardiacas con el placer, el temor, etc.

Pero hay, además, ciertas propiedades tales como justicia, valor, lealtad, generosidad, etc., que son inherentes al hombre, pero dichas cualidades solamente los podemos conocer empíricamente, es decir, cuando se exteriorizan en una determinada acción del individuo. En efecto, no sólo los conocemos en los demás hombres sino también en nosotros mismos. De ahí que muchas veces nos sentimos desilucionados cuando, por ejemplo, nos descubrimos que no tenemos un grado favorable de valor como en los otros hombres. En cambio, cuando en ciertas ocasiones hemos dado prueba de valor, de generosidad, de lealtad, de reflexión, etc., estas experiencias nos conducen a un conocimiento empírico de las cualidades que poseemos, y únicamente este conocimiento a posteriori de nuestras cualidades es lo que se ha llamado el carácter adquirido; es decir, al conocimiento que más se acerca a las cualidades de ser mala o buena, lo que se puede esperar o no, etc.

De lo dicho, se revela que mientras no hayamos decidido obrar, por ejemplo, en la elección de algo, siempre permaneceremos como un misterio tanto para los de-

más como para nosotros mismos; o sea que nadie puede saber a ciencia cierta de cómo actuará el otro, ni éste de mi persona cuando nos encontramos en una determinada situación, y solamente después de haber actuado podemos estar seguros que tal o cual individuo nos ha demostrado su amistad. En caso que necesitamos de una gran ayuda, recurrimos a quien haya dado prueba de generosidad. Otra nota esencial que encontramos en el hombre es su carácter constante, esto significa que el ser racional jamás cambia, pues permanece lo mismo a lo largo de su existencia. Esta afirmación la podemos comprobar en nuestras experiencias diarias; así por ejemplo, cuando nos encontramos con personas que nos han sido deshonestas con su compromiso, retiramos nuestra firme confianza, o cuando hemos puesto toda nuestra esperanza en su persona, quien al final nos ha defraudado. Aquí no decimos "Su carácter ha cambiado", sino "me he equivocado con él".

Igualmente, las modificaciones que suelen producirse en el ser consciente están dadas en función de la dirección de la consecución de algún objeto, como consecuencia de las circunstancias en que se halla, o también según las necesidades, edad, etc., sin que por ello cambie su carácter constante, por el contrario éste se mantiene invariable.

Después de haber examinado al individuo y su carácter, pasemos enseguida a lo que concierne al último capítulo .

3.0 EL CONOCIMIENTO AL SERVICIO DE LA VOLUNTAD.

El tercer capítulo está conformado en dos partes a saber: El conocimiento como instrumento de la cosa en sí. Aquí abordaremos la manera cómo el conocimiento aporta determinados datos a la voluntad, para que ésta pueda operar en el mundo fenoménico; lo que nos demuestra que la inteligencia juega un rol secundario con respecto a la cosa en sí, es decir, actúa como servidora de la voluntad soberana. La posibilidad del conocimiento es la más alta expresión que la voluntad se ha dado en su desarrollo, como voluntad de conocimiento.

En la segunda parte trataremos: El conocimiento como momentánea liberación de la cosa en sí, como consecuencia de la sobre-elevación de la inteligencia. La acumulación excesiva de la inteligencia lleva al hombre de genio a ver a las cosas de un modo general; mas no a lo que es particular, porque éste es propio de los hombres normales. Y uno de los hombres que se destaca en esta esfera de la inteligencia es el genio. La misión de éste consiste en conocer las ideas. Dicho conocimiento deja de ser esclavo de la voluntad y, por consiguiente, se hace libre, para luego convertirse en el sujeto puro del conocimiento. De allí que la naturaleza del genio radica en permanecer constantemente en el sujeto puro

del conocer. Por tal razón, el genio no participa de la miseria, ni de las debilidades de los hombres normales. Después de esta exégesis muy somero del contenido de este capítulo; pasemos de inmediato a desarrollar en una forma más detallada los puntos aludidos.

3.1. EL CONOCIMIENTO COMO INSTRUMENTO DE LA COSA EN SI

La voluntad tiene la necesidad de darse cuenta de las cosas del mundo y de los sucesos que se producen en él; por eso crea en el individuo el cerebro, y por medio de la función de éste percibe los objetos del mundo exterior; también se da cuenta de su conciencia íntima, o sea el yo como entidad volente. De lo cual se desprende que la inteligencia ha nacido para servir a la voluntad, y como tal conoce solamente las relaciones de las cosas, al respecto manifiesta I. Vecchiotti: " El conocimiento sometido a la voluntad, sólo toma las relaciones entre los objetos, no percibe éstos, sino en cuanto que existen en un tiempo determinado, en un lugar determinado, en circunstancias determinadas por unas causas dadas con determinados efectos " (1).

Pero, cuando además del conocimiento intuitivo aparece como complemento un segundo nivel de aprehensión: la razón, que es propio del hombre, dicho conocimiento está destinado a conocer las relaciones de las cosas entre sí. Ahora bien, el intelecto como procedente de la voluntad está destinado a la disposición de ella; por con

(1) Ob. cit. pg. 36.

siquiere, la labor del conocimiento es práctico, esto es, su misión es comprender las relaciones entre los objetos, mas no la esencia de éstos; al respecto dice nuestro autor : "Nuestro entendimiento, destinado al servicio de la voluntad, no tiene que percibir más que las relaciones de las cosas, y no su sustancia y naturaleza propia" (1).

Por lo expuesto, la inteligencia está condenada a priori al servicio de la voluntad individual. Desde este punto de vista, el intelecto proporciona a la voluntad, el conocimiento de relación, que el mundo ofrece ; es decir, el hombre puede alcanzar a comprender todo lo que sucede dentro del marco de la naturaleza, como anota Th. Ribot : "En la naturaleza, como en la vida y en la ciencia, la inteligencia está al servicio de la voluntad y no es más que un instrumento a las órdenes de la facultad señora!" (2)

La inteligencia es algo secundario; físicamente está sometida a la VIS INERTIAE, o sea está privada de actividad, por ello es necesario que la voluntad le comunique su actividad, le estimule con su esfuerzo, puesto que la domina y la dirige, y sólo así el intelecto podrá entrar en acción. El intelecto descansará cuando la voluntad le permita, es decir, la inteligencia aisladamente de la facultad señora carece de todo ejercicio, esto es, por sí sola se encuentra como algo inerte, sin

(1) Ob. cit. T.II pg. 133.

(2) Ob. cit. pg. 137

vida; y solamente cuando la voluntad interviene con su exigencia, el intelecto cobra actividad. Pero en la ocasión en que se le exige demasiado, pronto se fatiga, se agota. Por eso el trabajo intelectual necesita pausa y descanso sin las cuales le sobrevendrían el entorpecimiento y la impotencia para obrar.

Ahora bien, ¿Cuál es la causa a que la inteligencia no puede lograr una comprensión cabal del mundo exterior? Esta incapacidad del conocimiento se debe a que está atada a su raíz primitiva: la voluntad, la cual se opone a toda actividad libre de la inteligencia, que no sea de su intención, interés. Por eso, el intelecto no podrá apuntar hacia el mundo, mientras que no se libere de dicha raíz, aunque sea lo más breve instante. Dicho de otro modo, la inteligencia no podrá obrar por sus propios medios, hasta cuando no se desligue de su atadura. Por otro lado, la inteligencia por más esfuerzo que despliegue para doblegar a la voluntad, su acción en este sentido es una vana pretensión; aun más todavía, no podrá oponer resistencia, puesto que la voluntad es el amo-originario, es la que domina, por tanto, el conocimiento intuitivo no podrá obrar por su propio poder y su movimiento; al respecto anota nuestro pensador: "El intelecto no puede oponer resistencia, pues es siervo y esclavo de la voluntad no es como ésta... ni puede obrar por su propio poder y con su propio movimiento. La voluntad sabe perfectamente tenerle a raya y obligarle

a permanecer quieto, mientras que aquél, a pesar de sus mayores esfuerzos, no puede obligar a la voluntad a una breve pausa, durante la cual pueda él levantar la voz" (1).

En cambio, la facultad soberana no obedece jamás a la inteligencia, antes bien ésta es algo así como un consejo de ministro, al cual la voluntad soberana le propone a su consideración toda clases de proyectos, entre los cuales los que más le conviene a su esencia, ya que su querer es inmutable.

Sucede a menudo que el intelecto le presenta ciertas cosas a la facultad señora, ésta la puede aceptar o rechazar, según su conveniencia de agrado o desagrado. En este sentido, la labor de la voluntad es fiscalizadora de todo cuanto se le ofrece; lo mismo ocurre cuando el intelecto, después de una árdua labor, ha logrado obtener resultados que pueden ser de interés para la cosa en sí, y en el momento en que se le presenta, ella la acepta o la rechaza.

El conocimiento más acabado puede modificar ligeramente la conducta de la voluntad, ¿Cómo? Presentándole los objetos más precisos, a fin que ella pueda juzgarla mejor, evitando así caer en el error de su elección. Pero hay ciertas representaciones que pueden ser objeto de interés para la voluntad, pero el conocimiento abstracto la advierte a la cosa en sí que tal o cuales representaciones son ajenas a sus buenos propósitos. La

(1) Ob. cit. T. II pg. 80

voluntad soberana toma muy en cuenta esta prevención; entonces de inmediato, la cosa en sí impone su autoridad; esto es, obliga a la inteligencia obedecerla a tomar o tras direcciones que señala su intención, al respecto expresa el filósofo de Danzig: "Tal advertencia es deci siva y entonces obliga a la inteligencia a obedecer. Es to se llama ser "dueño de sí". El dueño o señor es aquí evidentemente la voluntad y el servidor la inteligencia, puesto aquella es siempre la que ordena en definitiva"(1).

Cuando queremos recordar alguna cosa, lo conse - guimos mediante un esfuerzo intelectual. Lo mismo ocu - rre en la ocasión en que meditamos sobre algún asunto . Pero en otros casos, la inteligencia se niega a recordar algún objeto, o bien se resiste poner atención en una determinada materia. Asimismo suele suceder a menudo - cuando el intelecto no le presenta a su amo el recuerdo de alguna cosa en su debido tiempo, entonces la voluntad se agita de ira; y frente a esta situación, la intelligen - cia se esfuerza en presentarle lo exigido, aunque en ho - ras después de un modo inesperado. En otros casos, cuan - do vemos a un hombre nos recuerda vagamente haberlo vis - to, sin saber cuándo, dónde, cómo, y sin embargo su as - pecto nos recuerda que nos fue agradable o desagradable; en este caso, la memoria conserva el estado afectivo, mas no la causa que lo produjo, y cuando la voluntad se halla fuertemente excitada de temor, miedo, asombro, co - mo consecuencia de la aparición de algo extraño, de inme -

(1) Ob. cit. T. II pg. 77

diato acude a la inteligencia para que justifique el motivo de la súbita aparición de los objetos raros.

En cambio, cuando la inteligencia no ha podido complacer con el objeto que la facultad soberana le exigía, entonces aquella se limita a presentarle la imagen de un objeto, la cual cumplirá el papel consolador de su amo; dicho de otro modo, cuando la voluntad no ha sido satisfecha con el objeto exigido por ella, ésta presiona al intelecto para que le presente por lo menos la imagen de una cosa, con la cual la voluntad se sentirá un tanto consolada; es algo así como (expresa A. Schopenhauer) una nodriza que acalla a un niño contándole cuentos; o sea, pues, el conocimiento intuitivo trata a la facultad soberana semejante a la ama del bebe, que trata de distraer al pequeño contándole cuentos más o menos alegres, que pueden despertar en el niño un estado de ánimo correspondiente.

En ciertas oportunidades, el intelecto tiene muchas veces que forzar a su naturaleza (que tiende hacia la verdad) a tomar por verdad a las cosas, aunque éstas no sean verdaderas ni posibles, sino únicamente para tranquilizar a la voluntad. Aquí se ve con toda elocuencia que la inteligencia es el instrumento de la cosa en sí, porque como señala A. Schopenhauer: "La inteligencia ha sido creada para el servicio de una voluntad individual; por consiguiente, está destinada a conocer sólo en cuanto suministran motivos para esa voluntad, y

a no profundizar en dichos objetos ni a descubrir su íntima esencia" (1).

Esto demuestra que la voluntad de por sí misma carece de conocimiento, contrariamente, el intelecto está privado de la voluntad. Esto podemos constatar en los siguientes ejemplos : cuando recibimos una noticia, o cualquier otra interrupción nos hace olvidar lo que estamos pensando en algo, pero si el asunto es de sumo interés para nosotros, por escaso que sea, siempre conservaremos el recuerdo del afecto que produjo a nuestra voluntad y, por tanto, sabremos en qué medida nos ha impresionado. Igualmente, la memoria conserva la relación de las cosas que interesa a la facultad soberana, a pesar que las cosas hayan desaparecido, no obstante de ello, esta relación nos sirve a veces como hilo conductor para recordar cuál era la cosa que habíamos olvidado. Asimismo, cuando recordamos una circunstancia que fue humillante para nuestra existencia, y al instante nos sobreviene el rubor a la cara, y nos encorvamos o tratamos de desviar el pensamiento hacia otra distracción; en todos estos ejemplos, vemos con toda evidencia que la voluntad presiona a la memoria (aunque ésta sea débil) a conservar todo aquello que le interesa en ese momento.

Algunas veces la inteligencia se halla hasta cierto punto excluido de la resolución de la voluntad, esto es, el intelecto no participa en las decisiones que aque

(1) Ob. cit. T. I. pg. 202

lla esconde, antes bien ignora por completo lo que la soberana proyecta secretamente, y solamente puede llegar a saber por sorpresa; es decir, para descubrir la verdadera intención de la cosa en sí debe sorprenderla en el acto de su manifestación, así por ejemplo, el intelecto no puede explicar la pasión que tengo para el estudio . Asimismo, desconoce por completo que es lo que me ha llevado a bosquejar un plan de negocio y hasta - qué punto deseo su realización; pero si me llegase alguna noticia en la que me dice que es factible el plan , inmediatamente provoca en mí una alegría; y en este instante, es donde la inteligencia advierte cuan grande era el deseo que esperaba la voluntad; y que la inteligencia le tenía como problemático.

En cambio, cuando la voluntad se abandona a sí misma puede ser juguete de parte de la inteligencia, pero tan pronto que llegue la ocasión, la voluntad hará sentir su autoridad, y no permitirá que la inteligencia le proporcione ciertas representaciones que evoque algún pensamiento que pueda ocasionarle cierto estado de alegría o de tristeza; por eso la voluntad tiende a encasarse por otra vía. Desde este ángulo, el intelecto no puede oponer resistencia alguna, sino que la resistencia es propio del impulso ciego, es decir, es propio de la voluntad. Por esta razón es que ella puede aceptar o rechazar algunas representaciones, lo que demuestra que la inteligencia es ajena a la decisión de la voluntad y

que solamente le proporciona los motivos pero sólo muy a posteriori.

Pero en ciertas ocasiones en que la inteligencia se hallaba precipitadamente recogiendo o recibiendo datos de las cosas o de los hechos, en ese momento aparece la facultad soberana manifestando su temor, su alegría, su esperanza, etc. Y muchas veces los lleva al intelecto a emitir palabras de arrepentimiento. Como podemos ver; aquí la voluntad no esperó que el intelecto terminara su labor, sino que se precipitó de lleno, como diciendo ¡ahora me toca a mí!

Por otra parte, el desarrollo de la inteligencia se encuentra en relación con el impulso de la voluntad, puesto que aquella tiene su origen en la creciente necesidad de la voluntad; esto es, la claridad de la inteligencia conlleva a la comprensión inmediata de los hechos anteriores, así por ejemplo, cuando a los cachorros de la leona se les separan de su madre, se agitan y rugen incesantemente; algo análogo sucede con los niños. Asimismo la vivacidad y rapidez de los monos están en relación con el desarrollo de su inteligencia; incluso los más pobres de inteligencia aguzan su entendimiento para distinguir las cosas que realmente le interesa o de la que detesta.

Por último se ha dicho que todo conocimiento proviene de la intuición, en cambio, el conocimiento de nuestro propio querer es ajeno a tal comprensión; no obs-

tante ello es el conocimiento más real que cualquier otro, pues el único que conocemos inmediatamente sin necesidad de representación, sin que sea a priori como el conocimiento formal. Así pues, el conocimiento de la volición es el conocimiento a posteriori, puesto que se da en la apariencia; por consiguiente en el tiempo, y esto lo podemos observar, cuando el hombre se observa a sí mismo, encuentra que la inteligencia es hasta cierto punto algo extraño a la voluntad señora, porque aquella no puede ingresar al laberinto secreto de ésta y solamente se limita a suministrarles los motivos que requiere. Sin que por ello se les diga todo, ya que el intelecto no tiene confianza plena de la cosa en sí, por que la promesa que ésta hace al conocimiento, lo dudamos en nosotros mismos, pues no sabemos si acometer o no la empresa. Y en caso de iniciar, dudamos del éxito o quizás tengamos que retroceder en el momento de la ejecución. Pero qué sucede cuando el conocimiento se aparta momentáneamente de la voluntad; veamos en que consiste.



3.2. EL CONOCIMIENTO COMO MOMENTANEA LIBERACION DE LA VOLUNTAD.

En la esfera animal habíamos encontrado que hay grado de inteligencia ; desde la conciencia animal más rudimentaria hasta la del hombre. La inteligencia humana ha surgido de los inmediatos fines de la voluntad. El aludido conocimiento permite al hombre alcanzar un grado de liberación frente a su fuente de origen, es decir, el conocimiento al ser una representación de la voluntad, sus contenidos adquieren una cierta independencia con respecto de la ciega voluntad.

Este capítulo está a su vez subdividido en dos secciones. En la primera sección, nuestro interés se centrará en examinar la naturaleza del genio. La genialidad del hombre es una disposición para mantenerse en la intuición pura. Dicha disposición supone desprenderse de todos los intereses, de la propia personalidad , es decir, el sujeto deja de ser un mero individuo y se convierte por consiguiente en el puro sujeto del conocimiento. De modo pues, el genio representa la liberación momentánea en relación a la cosa en sí.

Después de examinar esta parte del conocimiento, pasaremos enseguida a la segunda sección.

Esta segunda sección se titula "El sujeto puro del conocimiento". Aquí veremos cómo la polaridad de la antítesis: voluntad y representación, se desplaza - al espectáculo del mundo por un sujeto. Esta contempla

ción se hará más perfecta cuando es más desinteresado, es decir, cuando más distanciado está el sujeto puro del conocimiento con respecto a la ciega voluntad. Aquí el sujeto "gran ojo del mundo" consigue ser el espejo o reflejo de la imagen de la omnitud del ente. Después de anotar los lineamientos generales de esta parte de nuestra investigación; pasemos enseguida a la primera sección.

3.2.1. EL GENIO

La gran preponderancia de la facultad cognoscitiva del hombre de genio, hace que se libere por un cierto tiempo de su primitiva vasallaje de la voluntad, para luego recrearse en la contemplación de la vida y esforzarse por penetrar en la Idea de cada cosa prescindiendo de las relaciones de los demás objetos. La esencia del genio consiste en alcanzar las Ideas, por medio de la contemplación pura, y para ello tiene que olvidarse de su propia persona y de su interés, al respecto a nota Th. Ribot: "La misión del genio es la de conocer - las ideas con independencia de la razón suficiente, y su naturaleza estriba en permanecer constantemente siendo puro sujeto de conocimiento, sin participar en nada de las miserias ni de las debilidades ni de la individualidad" (1).

La genialidad en este sentido es la dirección objetiva del espíritu hacia las Ideas, mientras que la dirección subjetiva se encamina hacia la propia perso

(1) Ob. cit. pg. 140

na , o sea hacia la voluntad. Dicho de otro modo, la genialidad es la capacidad de conducirse como contempla-dor, que al final se pierde en la intuición, de esta manera se convierte en el sujeto puro, que representa la posesión de una visión transparente del mundo, por eso dice el filósofo : " Este exceso de conocimiento liberado se convierte en puro sujeto de la voluntad, en espejo de la esencia del mundo" (1).

Consecuentemente, el genio está constituido por un exceso de inteligencia que es verdaderamente anormal y, por tanto no necesita para su servicio de otro elemento como la voluntad, como anota el autor de " El mundo como voluntad y representación" que el genio es mil veces más raro que el hombre normal. El hombre de exceso de conocimiento concibe el fenómeno del mundo objetivamente, o sea que tiende a la contemplación de las cosas por cuanto ha apartado de su conciencia a la voluntad. Es aquí donde se produce la separación entre la voluntad y la inteligencia, porque la última - se ha alejado de toda servidumbre de la voluntad soberana, por consiguiente, el genio se limita obrar por su propio interés, o en otros casos produce obras y éstas implican objetividad y profundidad del conocimiento, lo que nos lleva a pensar que la inteligencia del hombre de genio se halla libre de trabas.

Cuando el conocimiento está libre de toda sujeción,

(1) Ob. cit. T.II pp. 198,199

vuela libremente por encima de los objetos del mundo, - pero esto no quiere decir que el genio se preocupe en ver el color, la forma verdadera y su significación - exacta de las cosas, porque son contrarios a su esencia, antes bien, los percibe fuera de toda relación causal y de su voluntad, es decir, capta objetivamente tales como són, y en este sentido es reflexivo, a este respecto dice I. Vecchiotti: "El genio tiene la facultad de poseer de modo duradero el conocimiento de las Ideas y de agregarles la reflexión necesaria, como para reproducir en libre creación, el objeto conocido" (1).

La nota esencial del hombre de exceso de inteligencia es que está poseído de una facultad de sobrea - bundante de conocimiento, pero éste no significa un exceso de un conocimiento abstracto, discursivo, sino más bien de la perfección y energía del conocimiento intuitivo. Desde este punto de vista, el genio está destinado para el conocimiento objetivo de la naturaleza de las cosas, se puede llegar a decir que su cabeza no le pertenece a él sino al mundo. Por eso, cuando a los hombres dotados de una extraordinaria facultad se les emplean como instrumento de un determinado servicio, ellos encontrarán mucha dificultad en el desempeño de su labor, el cual le llevará de inmediato a renunciar del servicio a que se le impuso, dando la sensación que es incapaz para la vida práctica y que más bien, persigue sus propios fines obligando a su voluntad a la con

(1) Ob. cit. pg. 39

secución de tal o cual fin.

Por esta razón, la inteligencia del genio es una facultad que está contra la naturaleza originaria, puesto que se ha desprendido de su destino primitivo de ser servidor de la facultad soberana y ahora trabaja por su propia cuenta, en este sentido podemos decir que el genio es fiel a su misión. Unas de las consecuencias de la liberación de la inteligencia es que sus creaciones no son frutos de sus intenciones ni de sus caprichos, al contrario, obedecen a una necesidad instintiva del genio, a la que podemos llamarle la agitación del genio, dicha agitación marca por decir así la inspiración del genio al instante en que se sustrae por un momento de la servidumbre, al respecto dice A. Schopenhauer "Lo que podemos llamar agitación del genio, la hora en que enciende el fuego sagrado, el momento de inspiración, no es ni más ni menos que la liberación de la inteligencia en el instante en que al sustraerse por un momento a la servidumbre en que la voluntad tiene, en vez de permanecer quieta o abatida, comienza en ese breve período a trabajar sola y libre" (1).

Una vez que la asombrosa inteligencia se ha liberado de su fuente de origen, la voluntad actúa libremente, esto es que está en condición de hacer algo con su propia energía, y cuando la realiza, da origen a la obra del genio, tal como la filosofía o cualquier obra de arte; estas creaciones no tienen por fin una utili-

(1) Ob. cit. T. II pg. 276

dad práctica para la vida sino que son inútiles, mientras, las obras de los hombres normales tienen por fin proporcionarnos la mejor conservación y mejoramiento de nuestra existencia. Por otra parte, la facultad de la intuición del hombre de genio posee la energía suficiente para provocar involuntariamente en el cerebro la imagen pura del mundo exterior; pero dicha imagen es inútil a la intención de la voluntad, por cuanto se convierte un estorbo para su supremacía. Y a esta facultad anormal del hombre se ha llamado genio, en relación a lo dicho anota nuestro escritor: "La sensibilidad, objetividad en los nervios, es el carácter capital del hombre... cuando predomina mucho da el genio... y por esto es por lo que el hombre de genio es hombre en sumo grado. Así es como se explica el que algunos genios que se han negado a reconocer a los demás hombres como tales hombres" (1).

Los genios son, pues, hombres raros, anormales, casi sobrenaturales y su misión está destinado a comprender la esencia del mundo y de las cosas; como también de reproducirla de algún modo. Asimismo logra alcanzar las verdades más elevadas, sólo así podrá llegar a ser grande, pero ello no significa que el genio se preocupe por lo más importante, sino que se tiene exclusivamente a ver las cosas, tales como son, como expresa I. Vecchiotti: "La genialidad es la disposición para mante

(1) Ob. cit. pg. 77.

nerse en la intuición pura, hasta el punto de perder de vista el propio interés, los propios sueños, la propia voluntad, para alejarse de la propia personalidad y permanecer como puro sujeto cognoscente. Entonces (es) cuando el sujeto logra hacerse libre espejo de la esencia del mundo, es el más que se hace libre" (1).

Lo que nos revela que el fin de la meditación del genio radica en sí mismo, en cambio, la meditación de los hombres normales es un medio para conseguir las satisfacciones, los negocios, etc., por eso la vida de los últimos están sembrados de comodidades, mientras que las del genio es miserable y de sufrimiento pero grande. Es grande porque sus actividades teóricas y prácticas tienen un fin objetivo, por tanto no persigue un interés personal; además, el genio se reconoce como grande a sí mismo en todas las cosas, en el conjunto de ellas, puesto que vive en el macrocosmo; dicho más exacto: sus esfuerzos se encaminan apoderarse de lo general para poder explicar y reproducirla de alguna forma, como acota nuestro estudioso autor: "La elevación de su inteligencia le llevará a ver en las cosas, más bien lo general que lo particular, siendo así que el servicio de la voluntad exige el conocimiento particular" (2).

Así el desarrollo de la facultad del conocimiento se ha excedido más de la cuenta del que fué designado para el servicio de la voluntad. Desde el punto de vis-

(1) Ob. cit. pg. 38.

(2) Ob. cit. T.II pp.283, 4.

ta fisiológico, el genio podría ser clasificado como monstruo PER EXCESSUM del desarrollo de la sustancia cerebral. De lo dicho se desprende, aquel es un ser dotado de una sobrecarga de inteligencia, cuya misión es el conocimiento general de la existencia, o lo que es lo mismo está consagrado al servicio de la humanidad. Por el contrario, el intelecto normal está al servicio de la voluntad individual, dicho más preciso, el hombre normal está constituido por dos tercios de voluntad y una de inteligencia, mientras que el genio está conformado por dos tercios de inteligencia y una de voluntad, a lo que agrega el pensador de Danzig: "De aquí se deduce que la expresión general de una cabeza consistirá en la preponderancia de los signos del conocimiento puro" (1).

El genio es la expresión de la emancipación del conocimiento con respecto al impulso ciego, y esto significa que prima sobre el querer. En esta esfera el conocimiento se halla plenamente libre, porque es esencialmente sereno, disfruta de una serenidad superior, y está alejado de los pesares y dolores de la voluntad. El privilegio del genio radica en que descubre con la mirada intelectual a lo más general de las cosas, o sea, está por encima de toda relación. Por eso, el mejor regalo que puede alcanzar el genio es la liberación de toda actividad práctica, puesto que ésta no es su ambien

(1) Ob. cit. p. 200

te, ya que le resta la libertad necesaria para consagrarse a su tarea. Pues bien, la voluntad domina plenamente a la inteligencia, ésta no podrá obrar libremente con sus propios medios, razón por la cual, el intelecto no podría llegar a comprender objetivamente el mundo de la representación, y no lo hará, mientras que no se desprenda de su raíz originaria, aunque sea lo más breve instante.

Cuando el genio ve la Idea de un objeto, separa lo que hay de imperfecto en él, y con lo que queda elabora su obra a través de múltiples modificaciones hasta alcanzar la elaboración perfecta, en relación a lo dicho escribe Schopenhauer : "El que las obras del genio superen tanto a los demás consiste en que el mundo que aquél contempla y del cual toma sus pensamientos es mucho más clara y más elaborada que el que se dibujo en los demás cerebros" (1).

Para ello hace uso de la imaginación, pues ésta es un elemento indispensable para el hombre de genio, puesto que le permite dar mayores realces a sus obras, tales como: en las obras plásticas, poesías. Asimismo le permite dar mayores vuelos especulativos en base del conocimiento intuitivo. La imaginación viene a ser en última instancia el complemento necesario para alcanzar la más alta perfección de las imágenes de los objetos, y éstas se consiguen por medio de las forma, orden y firmeza, etc., como anota nuestro pensador: "La imaginación

(1) Ob. cit. T. I. pg. 157.

es el instrumento... para el genio, de donde toma su importante valor, ya que mediante ella puede aquél, según lo exige el desarrollo de su obra plástica, de su poesía o de su meditación, evocar cada objeto o cada escena en una imágen viva" (1).

Schopenhauer dice que la única ventaja del genio es que posee la facultad de conocer las Ideas, prescindiendo de su individualidad. Este conocimiento es sin duda el más alto grado, y que puede conservar por más tiempo, lo que le permite reproducir de algún modo el objeto contemplado por medio de la reflexión. En cambio, desde el punto de vista de la conducta, el genio es muy extremo, pues no se atiene a la justa medida de las cosas, puesto que carece de moderación, de prudencia, y esto le lleva a vivir en la soledad, porque su conducta desequilibrada no le permite vivir en armonía con los otros; porque además, encuentra en éstos un obstáculo inconciliable. Por eso tiene que apartarse al silencio; no es porque no quiera vivir en compañía de los hombres, sino porque es víctima de la incomprensión de la sociedad en que mora, y todo esto es una consecuencia de que en él prima el conocimiento sobre la voluntad, por eso dice nuestro autor que el hombre de genio es al mismo tiempo una inteligencia pura que pertenece a la humanidad entera.

Una de las desventajas del hombre de extraordina-

(1) Ibid. T. II. pg. 275.



ria inteligencia es que está en total desacuerdo con la sociedad en la que forma parte de ella, pues en ésta encuentra una enmaraña de desaciertos; por ello el genio tiene que levantar su voz de protesta, y en este sentido representa la contradicción de su época. Por eso no participa en la marcha ordenada de la civilización del momento presente, puesto que el genio es algo así como un niño grande que está volcado totalmente a la contemplación del mundo, porque en ella encuentra un encanto de interés puramente objetivo. De ahí que es incapaz de acogerse a su interés personal, sino que más bien ve en las cosas un motivo para su conducta. Y cuando el hombre se entrega deliberadamente a la meditación, lo que sucede en esta postura es que el intelecto es absorvido por la voluntad, por cuanto ésta le guía y le presenta su tema, mas el genio logra liberarse de la cosa en sí para luego seguir su propio destino; en esta esfera de la libertad se sitúa el sujeto puro del conocimiento; veamos en que consiste.

3.2.2. SUJETO PURO DEL CONOCIMIENTO

En todo acto contemplativo lo conocido no es la cosa particular sino la Idea, la forma eterna; y todo aquél que se entrega a este tipo de intuición no es ya el individuo que conoce. Porque éste se ha transformado en puro sujeto del conocimiento, como tal está por encima del tiempo y de toda sujeción de la voluntad, es

decir, es el momento en que el hombre se ha elevado - por encima de las cosas, a fuerza de su entendimiento, sin preocuparse de las relaciones en que se hallen, esto es, sin investigar; dónde, cuándo, por qué y para qué existen, sino que únicamente se atiende a ver lo que las cosas son. Y para ello centra toda la fuerza de su espíritu en la visión intuitiva, y como consecuencia de esto, se pierde en ella, como en un estado de éxtasis, así por ejemplo, la contemplación imperturbable de las cosas de la naturaleza, tales como un paisaje, un árbol, un edificio, etc. En cada uno de estos actos, el individuo se olvida de sí mismo, y se convierte finalmente en el sujeto puro, el cual es como un espejo claro del objeto, de tal modo que parece que el objeto estuviera solo, sin el individuo percipiente, esto sucede así porque la conciencia está totalmente ocupada por una sola imagen intuitiva.

Así pues, cuando en nosotros opera momentáneamente un aumento de intensidad de nuestra fuerza intelectual; vemos las cosas desde otro punto de vista. Esto es, que no las contemplamos desde su relación, sino que las juzgamos tales como son en sí mismo y por ende de su existencia absoluta, o sea, en esta esfera percibimos lo más general de las cosas. De este modo llegamos al conocimiento de las Ideas de los objetos. Para ello hemos tenido que desprendernos de nuestra personalidad y como de las relaciones con las cosas. Y se ha tenido

que hacer dentro del marco apriorístico del tiempo y del espacio. Y así se ha convertido en el sujeto puro del conocimiento, tal como afirma Th. Ribot: "Pero cuando se suprime la individualidad, la cual acontece en el conocimiento de las Ideas, la inteligencia cesa de ser esclava, se hace libre, y se convierte en un puro sujeto de conocimiento, constituyéndose en fin para sí misma" (1).

¿Cómo se llega al conocimiento puro? Se alcanza cuando éste se emancipa de la voluntad, esto es, cuando la conciencia de las cosas externas se van haciéndose cada vez más débil hasta perderse y, por consiguiente, nos hace olvidarnos que formamos parte del mundo en que vivimos, y como compensación de ello aparece el mundo en su pura y clara objetividad. En este círculo toda posibilidad de dolor y de sufrimiento desaparece; porque en este instante nos hemos deshecho de toda vinculación con la voluntad, por lo tanto, nos abandonamos al conocimiento puro y cuando ingresamos a este nivel; nos parece que hubieramos entrado en un nuevo mundo del paraíso, donde no hay nada de los que a la voluntad le agite, tales como los dolores, pasiones, etc., como expresa Schopenhauer: "Cuando el conocimiento se emancipa de este modo nos sustrae a todas las servidumbres enteramente como el sueño y el ensueño: no existe ya para nosotros ni el dolor ni la dicha, no somos más que puros

(1) Ob. cit. pg. 137

sujetos del conocimiento; somos como un ojo del mundo común a todo ser que conoce, pero que sólo se manifiesta libre del servicio de la voluntad en el hombre, suprimiendo todo vestigio de individualidad" (1).

¿Quién es el observador objetivo? Es el sujeto puro del conocimiento, pues en la conciencia de éste aparece, el mundo, en su verdadera objetividad, De modo que cada uno de las cosas que aparecen en la imagen de la conciencia del observador gozan de una existencia absoluta, sin que signifique para él una carga ni tormento, porque la voluntad desaparece de la conciencia y con ella la individualidad, y con ésta la miseria y los dolores, etc. Entonces lo que queda es el sujeto puro del conocimiento, lo que Schopenhauer llama como el ojo inmortal del mundo que por consiguiente está presente - en todo ser racional en diversos grados. Por esta razón, el sujeto puro no le afecta el nacimiento ni la muerte de los seres, puesto que es eterno, único e idéntico en todo ellos; porque como dice R. Lehmann es : "La emancipación del servicio de la voluntad, realizada por el intelecto, no es según, ningún acto psicológico, sino metafísico" (2). De suerte que el puro sujeto es el portador del mundo de las Ideas eternas. Por lo visto, la Idea y el sujeto puro del conocimiento aparecen en la conciencia como dos términos correlativos, que no les alcanza el tiempo. La contemplación nos hace posible per

(1) Ob. cit. T. II pg. 207

(2) Ob. cit. pg. 464.

cibir la objetividad de las cosas de un modo más clara; pero no como un sujeto individual, antes bien como Idea. En efecto, dicha meditación supone necesariamente un sujeto que conoce en ese instante supremo, pero aquí no se trata de un sujeto que tenga conciencia de sí mismo, sino más bien de los objetos contemplados; y cuando más intenso sea la conciencia intuitiva tanto más perfecto será la percepción, por tanto más débil será la conciencia de sí misma, en cambio, más débil e imperfecta será nuestra intuición del mundo exterior.

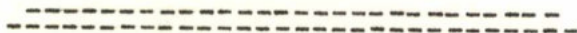
Y cuando el sujeto del conocer se eleva al puro sujeto del conocer, es decir, al instante en que se emancipa de la individualidad y de la servidumbre de la voluntad, entonces en esos casos se presenta en su máxima adecuación, o sea los objetos se presentan como Ideas, por lo tanto, liberado del principio de razón, en relación a lo anotado escribe I. Vecchiotti: "Sucede entonces que el sujeto se despoja de toda relación con el otro y el sujeto de toda relación con la voluntad, y que aquello que es conocido ya no es la cosa particular como tal, sino la Idea..., la inmediata objetividad de la voluntad. E incluso aquél que percibe en esta intuición ya no es individuo, ..se ha perdido en la intuición. Sólo en este caso, cuando un individuo cognoscente se eleva del modo descrito a puro sujeto y el objeto a idea, tenemos el mundo como representación en su pureza" (1).

(1) Ob. cit. pg. 37.

Y todo aquél que incursiona en este tipo de contemplación de la naturaleza, pronto advertirá que es absorvido por la contemplación hasta convertirse en sujeto puro del conocimiento. De lo que se desprende que el sujeto puro es la condición fundamental del mundo de las cosas, por consiguiente éstas se les representarán como dependiente de aquél. Se ha dicho que en la intuición de un objeto cualquiera nos perdemos en él porque nos olvidamos de nosotros mismos como individuos; es decir, nos sustraemos del principio de razón, y como consecuencia de estos actos, las cosas se nos aparecen como Idea, puesto que en este momento nos convertimos en sujeto puro del conocer. Asimismo, se ha anotado en otro lugar cuando el individuo que conoce y el objeto contemplado se trasciende a la pura Idea, y al llegar a este estado el individuo se transforma en sujeto puro, de tal manera que éste y su correlato la Idea están fuera del alcance de las formas a priori.

De ahí que, para el sujeto puro le es indiferente el individuo que conoce, porque éste conoce las cosas particulares en relación a otro fenómeno, por tanto están al servicio de la voluntad, mientras que el puro sujeto del conocimiento solo conoce Idea, en él subsiste la conciencia, y esto implica la superación de la voluntad; dicho de otro modo, la elevación de la conciencia al puro sujeto del conocer, representa el alejamiento

SEGUNDA PARTE



con respecto a la voluntad y como del tiempo; así por ejemplo cuando el poeta que canta una mañana serena, una hermosa tarde... lo que realmente inspira, el recuerdo a la visión de esas bellezas de la naturaleza, es el sujeto puro del conocimiento; por que el cual contempla en una forma desinteresada e involuntaria a los objetos no como cosas, sino como puramente objetiva. Por que en dicha visión, toda agitación de la voluntad desaparece del escenario de la conciencia individual, y sólo queda el sujeto puro, como expresa nuestro escritor : "Antes su aparición, la voluntad, con su eterna miseria desaparece de la conciencia, quedando sólo el conocimiento puro" (1).

Por otro lado, cuanto mayor sea el desarrollo del cerebro tanto más sensible serán a los medios naturales, los cuales estimularán el trabajo de los nervios cerebrales, y por medios de ellos, los objetos se irán desprendiéndose del individuo hasta llegar a un estado definitivo de pura objetividad en la intuición, y solamente aquí las cosas cobran claridad y precisión como dice R. Lehmann : " El esclavo puede, al menos momentáneamente emanciparse del servicio de la voluntad y cuando este ocurre el hombre no ve ya el mundo como un ser individual... no ya desde el estrecho ángulo de sus necesidades y deseos, sino desde la altura sublime de la contemplación universal, en el cual el mundo yace sin velo" (2).

-----ooOoo-----

(1) Ob. cit. T. II. pg. 272

(2) Ob. cit. pg. 262

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN NIETZSCHE

I N T R O D U C C I O N

EL ESTADO DE LAS OBRAS DE F. NIETZSCHE

La dificultad que siempre ha rondado en torno a una cabal interpretación del pensamiento nietzscheano, radica fundamentalmente en los manuscritos que no llegó a publicar, debido a su actitud polémica que siempre estuvo ligada a una situación concreta, razón por la cual no se atuvo en publicar los temas específicamente filosóficos, sino que más bien elegía dentro del material escrito aquellos temas que más se adecuaban a las circunstancias; es decir, de temas que estaban encaminados a denunciar los vicios, o la exaltación a un amigo, como ocurrió con la obra El Origen de la Tragedia , que se convirtió en un libro sobre Richard Wagner, y algo semejante ocurrió con las publicaciones posteriores, mientras que el resto de sus manuscritos no editados fue reservado para una publicación ulterior en base a una exposición sistemática de su filosofía, y para este propósito esbozó varios planes que datan desde 1887. Al respecto dice D. Cruz Vélez "Desde el punto de vista filosófico, lo retenido era más importante que el publicado" (1).

Sólo después de la muerte de Nietzsche se empezaron a publicar todos los escritos: los editados y los no editados de nuestro pensador, siendo la primera edición hecha por Eli

(1) Cruz Vélez. El puesto de Nietzsche en la Historia de la Filosofía (introducción a la obra de H. Lefebvre Nietzsche) Edt. Fondo de Cultura Económica 1972, pg. 9.

zabeth Förster-Nietzsche, la cual encargó a Peter Gast, que quedó incompleta en 5 volúmenes (1892-1893); y los escritos póstumos fueron publicados por primera vez en 1901, bajo el título VOLUNTAD DE PODER. La aludida publicación fue objeto de muchas discusiones por las confusiones cometidas con los esbozos hechos por nuestro autor, como dice Jiménez : " La voluntad de poder. En ese libro se amontonaron los apuntes de Nietzsche, pues, efectivamente, él había in tentado esquematizar algo a ese respecto... Pero no comple to el desarrollo de tales esquemas ni puso en orden todos aquellos párrafos que dieron lugar a un libro completo.... Peter Gast fue el encargado, según las pretensiones de Eli zabeth Förster- Nietzsche de componer propiamente tal obra "(1).

Con respecto a la publicación, de las obras póstumas , cabe anotar que la edición de Beck hacía alusión en su prólogo que la publicación realizada por Elizabeth Förster- Ni etzsche y Peter Gast con el título de VOLUNTAD DE PODER, era imposible de sostener. Porque si bien es cierto que el - propio Nietzsche tenía la intención de escribir una obra sig nemática; pero lo cierto es que no existe instrucción alguna de la mano de F. Nietzsche en lo que concierne a su obra p^ostuma.

Posteriormente se realizaron diversas publicaciones de las obras completas entre las que se destacan: La edición de Gross-Oktav-Augabe en 20 tomos (1899-1912). La ordenación seguida por la Gross-Oktav-Augabe (designada como G.A.) se ceñía más que todo al orden temático. Con este propósito

(1) Jiménez L. Nietzsche Edt. Labor 1972. p. 163

había agrupado todos los fragmentos en capítulos diferentes, cuyas determinaciones son muchas veces arbitrarias, como anota D. Cruz Vélez: "Pero el trabajo de composición es de los editores quienes, del caos de papeles escritos entre 1882 y 1888, escogieron los que podían acomodar al plan elegido, ordenándolos arbitrariamente, sin tener en cuenta las diversas épocas en que fueron redactados" (1).

Otra edición que cabe destacar es la de Karl Schlechta, que publicó en 3 tomos (1956). Esta edición es importante - por haber propuesto una nueva ordenación a la obra: Voluntad de Poder. Asimismo Schlechta tiene el mérito de haber planteado una nueva edición crítica de las obras de Nietzsche. En la actualidad está en marcha la de Giorgio Colli y Massimo Montinari, que se proclama como definitiva.

Finalmente, la edición en castellano fue hecha bajo la dirección y traducción de E. Ovejero y Maury en 5 tomos (1932 y sgts), publicado por la Edt. Aguilar. Actualmente se están publicando en castellano en obras sueltas en "Libros de Bolsillo", en Alianza Editorial de Madrid con traducción hecha por P. A. Sánchez-Pascual.

EL AMBITO DE NUESTRA INVESTIGACION

Después de haber examinado el estado de las obras de nuestro pensador, veamos ahora cuáles son los confines de nuestra tarea. El pensamiento de Nietzsche está íntimamente ligado al esquema del pensar tradicional: Metafísica General

(1) Ob, cit. pg. 10.

y Metafísica Especial; en la primera trata del ente en cuanto ente y la segunda, trata del ente como Dios, Hombre y Mundo. Pero veamos con más detenimiento la Metafísica General.

Para Nietzsche, la voluntad de poder es un concepto ontológico que designa el modo de movilidad de todo ente en cuanto tal, es decir, el ser del ente consiste en la aspiración al poder; dicho de otro modo, el quehacer problemático de Nietzsche se mueve en el esquema de la Metafísica Occidental, pues piensa la entidad del ente como voluntad de poder. La doctrina de la voluntad de dominio es la doctrina acerca de los entes, pero la naturaleza de éstos no son estados quietos, sin movimiento; contrariamente, están en movimiento, - porque todos ellos se hallan en lucha por el poder, debido a que en todos ellos intervienen la voluntad. De este modo, Nietzsche interpreta que la realidad última y verdadera de las cosas es la voluntad de poder, por tanto el todo tiene que ser interpretado como un todo en movimiento. Pero ello no significa únicamente una voluntad única como el monismo schopenhauereano, por el contrario es un pluralismo en la concepción de la voluntad, porque en el transcurso de lo fenoménico está poblada de una cantidad incontable de unidades volitivas que continuamente se hallan en luchas, mientras que unos aumentan su poder como consecuencia de su triunfo; otros pierden sus potencias, al respecto expresa F. Nietzsche: "Mi concepción es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poderío) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión" (1).

(1) Ob. cit. t. IV pg. 243.

El punto de partida del pensamiento metafísico nietzscheano está en el ente finito, el cual es visto como producto de la configuración de la voluntad de poder; es algo así como el producto estético de las bellas apariencias, éstas son construidas y destruidas por el artista premigenia de la vida: Apolínea y Dioniseaca. La voluntad de poder - está en la voluntad de vivir y a partir de aquí se dirige hacia la prepotencia, por medio de la lucha porque la voluntad de potencia significa ante todo crecimiento y prácticamente es el impulso de la vida. Pero el poder no podría ser entendido como una actuación dominadora, violentadora, si no hubiera algo intrínseco que aspirara a una expansión en la base de toda la realidad, como anota G. Deleuze: "La fuerza es quien puede, la voluntad es quien quiere" (1).

El querer no es más que un medio de intensificar la vida. De allí que, sin el concepto de voluntad no se podría entender la noción de vida. La naturaleza de ésta es evolución, es constante fluir, por eso, ella lleva en sí misma la superación de un grado a otro, más plena y más perfecta, como añade G. Simmel: "La vida es evolución es constante fluir, esto se expresa de manera que cada concreción de la vida tiene en la siguiente norma más elevada que la del sentido; y que para llegar a la cual despliega su fuerza" (2).

De lo dicho se desprende, que no se podría llegar a un valor, si no hubiera ningún estado de evolución de la vida,

(1) Ob. Cit. pg. 75.

(2) Simmel, G. Schopenhauer y Nietzsche; Edt. Schapire 1944, pg. 21.

a lo que le correspondiera el valor, lo que significa que ca da evolución del impulso vital corresponde un valor absoluto, aquel: "no puede tener otro valor que el ser un desarrollo más pleno de otro estadio más baja", escribe G. Simmel (1).

Veamos ahora la metafísica especial en Nietzsche; se ha dicho que la voluntad es la verdadera realidad que se halla en el transfondo de lo fenoménico, por tanto domina al hombre y al mundo; es decir, la voluntad está presente también en el juego de la libertad humana. De lo cual se deduce que Nietzsche se mueve dentro de la definición metafísica del hombre como animal RATIONALE. En donde la ANIMALITAS comprende el mundo sensible y la RATIO al mundo suprasensible. Pero Nietzsche invierte el orden; esto es, lo que era predominantemente razón, ahora lo predominante es la ANIMALITAS. Según esto, el hombre es un sujeto no de razón, sino el sujeto de los apetitos, de las pasiones, de los instintos; es decir, la voluntad, el querer, nos refiere a un sujeto volente, a un EGO VOLO, y éste a un EGO COGITO. Así pues, el fundamento explicativo del mundo es para Nietzsche el hombre, y a través de éste podemos lanzar una mirada al mundo del devenir, porque es parte de este mundo. Desde este punto de vista, el hombre es una comprensión del ser. Pero el hombre no es un sujeto constituyente (aquél que considera que el ser es representación o posición del sujeto constituyente); sino una especie de sujeto paradigmático (aquél que pone a la vista el ser del mundo) que se muestra en el querer crecer en forma incesante, movido por los apetitos, pasiones, etc., es

(1) Ibid; pg. 25.

decir, como voluntad de poder. De lo cual se deduce que el hombre es algo fluyente, pero en el fluir de sus vivencias tiene el sentimiento de que es el sujeto que subyace en el fondo de sus vivencias. Asimismo, la sensación se halla íntimamente vinculada a la conducta humana y por medio de ésta, la voluntad de poder expresa su significación radical, esto es, que no solo muestra poderío, sino que además siente la aspiración a ser señor. O sea pues como dice L. Jiménez: "Sensación de poder da al individuo la seguridad de vida y la confianza en su propia empresa" (1).

Pero por otro lado, el hombre creador deja translucir el ejercicio de dureza de la voluntad de poder, esto es, que dicho ejercicio se hace evidente cuando el hombre de poder rompe y destruye las viejas apreciaciones axiológicas, aun más todavía quiere grabar su sello de su propia voluntad para todos los siglos venideros, esto es, el hombre de poder busca sellar su personalidad que trascienda por encima de los siglos. Lo que para Schopenhauer, la voluntad en su evolución encuentra en el mundo humano la imposibilidad de conseguir un fin último y por tanto se detiene en la negación de tal fin; en cambio, para Nietzsche la voluntad en su evolución encuentra en la esfera humana la posibilidad de alcanzar y afirmar un fin: La vida. Esta es en su ser más íntimo y propio la intensificación, es decir, aumenta cada vez mayor las fuerzas en el sujeto.

En lo que respecta el poder que domina al mundo es la voluntad de poder. Nietzsche se plantea nuevamente la pre

(1) Jiménez, L. Nietzsche; Edt. Labor España 1972, pg, 58.

gunta rectora de la filosofía ¿Qué es lo ente en cuanto tal? es todo lo que hay en el mundo. Por ello su pregunta es propiamente: ¿Qué es el mundo en cuanto tal? Es el mundo de nuestra morada natural. El mundo real es un mundo en el tiempo: El mundo del nacer y del perecer y por tanto del devenir incesante, como anota D. Cruz Vélez: "El devenir es el reino del nacer, fluir y perecer; es el reino de lo temporal y fugaz. Estos caracteres son por tanto, inherentes a la realidad donde todo fluye" (1).

Ahora bien, el ser de lo ente en total, es decir, del mundo es la voluntad de potencia. Y en este sentido el mundo como voluntad es infinito. Aquélla es el principio cósmico de la limitación y de la contradicción, de la guerra, etc., el hombre como parte del mundo está sometido a la tierra, por tanto, el hombre no puede prescindir de aquella - aunque quisiera. Por eso, todos los actos y obras del hombre están en función de la tierra y ésta adquiere su sentido por medio del hombre. Este es quien le otorga el sentido a la tierra, la ennoblece, como dice L. Jiménez: "La totalidad cósmica que se resume en la tierra está pendiente - del hombre" (2).

-----oOo-----

(1) Ob. Cit. pg. 38.

(2) Ob. Cit. pg. 68.

1.0 LA VOLUNTAD E INSTANCIA METAFISICA

Después de haber demarcado los propósitos de nuestro trabajo, veamos ahora lo que concierne a la segunda parte de nuestro trabajo. El primer capítulo estará dedicado a examinar: La voluntad de poder como entidad metafísica, que se desplaza en el transfondo de la apariencia. Esta voluntad es la más interior de todo ente, es decir, la que afecta a todo lo que es óptico y como también a las relaciones humanas y en este sentido la voluntad está lejos de todo subjetivismo. Esta parte de nuestra indagación está dividida en tres secciones.

En la primera sección nos ocuparemos de El Valor; en ella veremos que no hay un valor absoluto, porque la evolución del valor marca la superación de cada momento de la vida. De allí que: "No se puede llegar a ningún valor si no existe de antemano un ... estado de evolución", escribe Simmel (1). Por otra parte, todos los órganos de los sentidos están en relación a los valores, lo que nos permite formular juicios de valores de las cosas que afectan a nuestra conciencia estimativa tales como: agradable, desagradable, útil y perjudicial. De lo que se deduce que los valores están en función de la vida. Esta será desarrollada en la sección que sigue.

En el segundo momento nos abocaremos a examinar La Vi

(1) Simmel, G. Nietzsche y Schopenhauer; Edt. Kier 1944, pg. 25.

da. Como acabamos de decir, lo característico de ella es la elevación progresiva. Este movimiento ascendente lleva consigo una intensificación de la fuerza en cada momento de la vida, con la que logra dominar el medio ambiente en el que se desarrolla, como anota G. Simmel: "Para Nietzsche, vivir significa vivir más, de esta manera cumple en su más profundo sentido de elevación. La vida es como una infinita expansividad creadora, porque crea un infinito centro de fuerza que lucha por el poder" (1).

Por último en la tercera parte nos ocuparemos de El Poder y Devenir de la Vida. Aquí examinaremos que la vida es un vivir sin remedio, es una acumulación de fuerza, de poder, que se hace evidente en el destruir y en la lucha. La voluntad de dominio, se eleva, tanto más como - cuanto más vida es; al respecto expresa H. Lefebvre: "La voluntad de potencia, es así voluntad de durar, de crecer, de vencer, de extender e intensificar la vida. Es 'voluntad de más'" (2). Así pues, el devenir vital es la superación continua a sí mismo. Estas son, pues, las tareas que desarrollaremos detenidamente. A continuación, veamos lo que atañe al primer punto.

1.1. EL VALOR

¿Qué son los valores para Nietzsche? Los valores no son normas absolutas, ni menos entidades supremas, sino

(1) Ob.Cit.pg. 240.

(2) Ob. Cit. pg. 108.

que son todo aquello que sirve a la vida. Por eso E. Fink piensa que los valores para Nietzsche se reducen en última instancia, en un proyecto de la vida, y como tal, se hallan en una instancia lejana; esto es, que los valores son antipicipaciones que la vida se formula hacia el futuro remoto, por consiguiente se constituyen en metas de la vida, por eso, se hallan en un nivel más alto que ella.

Ahora bien, tomados como meta, no son absolutamente - inaccesibles, sino que cada valor conquistado por la vida constituye un trampolín para un nuevo impulso vital. De esta manera, Nietzsche opone los valores breves y pasajeros a la antigua valoración moral de lo eterno e inaccesible. Así pues, los valores son las metas y direcciones para el despliegue de la vida, voluntad de poder, que por medio de el hombre proyecta de antemano los planes a cumplir posteriormente, es decir, las estimaciones axiológicas son las guías para poder obrar.

En efecto, el hombre tiene la capacidad de valorar debido a que posee en sí mismo el impulso vital. De allí que toda valoración se halla regulada por la fuerza que deriva del referido impulso. Por lo tanto, obedeciendo al referido impulso viviente, el hombre no deja de valorar en toda circunstancia; puesto que si dejase de hacer tal cosa, anularía su esencia existencial. El ser humano se desenvuelve estimando las cosas; esto es, que su vida discurre en un mundo de valoraciones, porque está constantemente atribuyendo valor a las cosas. En esto consiste el abrir la senda a la valoración. Por eso Nietzsche en una

frase magistral resume: "Las valoraciones son resultados de determinadas fuerzas" "(que) revelan...las condiciones de nuestra vida" (1).

Así pues, por medio del acto valorativo determinamos qué cosas rechazamos y qué cosas aceptamos; por consiguiente, no hay ningún valor que no sea una posibilidad del hombre, puesto que la vida humana es la posesión de los valores, aunque a veces no se da cuenta de ellos; pero dichas estimaciones ¿Dónde se encuentran? Los valores en sí no existen, sino que se hallan en el mundo y en la vida. Residen en ésta porque la apreciación axiológica tiene su asiento en el impulso vital. Este es el que otorga los valores, pues la vida es lo más intrínseco del ser y en cuanto tal es el principio originario de los valores; por tanto, éstos están sujetos a la vida.

Por intermedio del hombre, la vida anticipa los valores, y en este sentido, el ser humano es el portador de las estimaciones axiológicas, porque es el único ser que puede tomar posesión de ellos para su impulso vital; es decir, el hombre en cuanto es la más alta expresión de la vida, es el único que está en condiciones de apreciar el valor. Y sólo por medio de él, la vida puede estimarse, - pues es el único ser que está en condiciones de asumir plenamente una cantidad de valor, ya que éste en última instancia significa un mayor poder que el ser humano pueda darse; no así la humanidad, porque en ella existe una enorme cantidad de fracasados y que es algo así como cam

(1) Ob. Cit. t.II pg. 526.

pos de ruinas, puesto que la humanidad no tiene por fin asumir los valores, debido a la diversidad de sus elementos que impiden que pueda arrogarse una fuerza. Sin embargo, la humanidad es un medio de ensayo, que se utiliza para conse-guir el tipo dominador, como anota nuestro autor: "El va-lor es la mayor cantidad de poder que el hombre puede arro-garse: ¡el hombre, no la humanidad! La humanidad es un medio, más bien que un fin. Se trata del tipo: La humanidad es simplemente el material que se intenta llegar al tipo... de los fracasados" (1).

Los valores, también, se encuentran en el mundo, en cuanto éste está formado por los entes, es allí donde los valores se muestran con toda nitidez; porque aparecen como una determinación valiosa de las cosas, por lo tanto no hay ninguna cosa que carezca de valor. Lo que se desprende que éste y aquélla van juntos, en consecuencia, donde hay cosa, hay apreciación axiológica; de modo pues, que el ente es el sustentador de los valores, los cuales se desarrollan conforme se transforma el objeto.

Pero toda estimación axiológica ¿En qué se funda? Los valores se fundan en la vida y ésta sin aquellos se anula, esto significa que los valores sólo existen en la medida en que la vida los promulgue; pero ¿Qué tipo de estimación axiológica es la que dicta? ¿Serán los valores decadentes : virtud, humildad, bondad, etc., o serán los valores ascendentes: orgullo, riesgo, crueldad?. Son sin duda los últi-mos, porque ellos permiten dinamizar la vida y por ende al

(1) Ob. Cit. t.IV pg. 271.

hombre, ya que a través de él, la vida toma posesión de los valores como dice nuestro tratante: "Cuando hablamos de valores, hablamos bajo la inspiración y bajo la óptica de la vida; la vida misma nos obliga a fijar valores a través de nosotros" (1).

La apreciación axiológica tiene que ser considerada , desde el punto de vista del incremento de la vida y por tanto de la voluntad. Por ello, ella se convierte en la norma de toda valoración, dicho más exacto: todo lo que es valioso lo es en función de la vida, puesto que ésta es la que otorga el valor. De modo pues, el hombre es esencialmente valorante y en cuanto tal está constantemente apreciando que tal o cual cosa es así, o sea nunca deja de estimar, porque el valor es una posibilidad o un modo de ser del hombre, es decir, las estimaciones axiológicas son propias del ser consciente. En este sentido, los valores son simplemente para alguien; así la bondad de los objetos son pensados solamente en referencia al hombre, puesto que éste es el que otorga la estimación necesaria.

Para que el hombre pueda poner en ejercicio su capacidad valorativa, es indispensable la presencia de los objetos, sin los cuales su posibilidad axiológica se anularía ; como anota F. Nietzsche: "'El mundo consciente' no puede servir de punto de partida del valor: es necesario una valoración 'objetiva'" (2).

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 413.

(2) Ibid., pg. 268.

Por esta razón, los valores como se ha dicho no existen en sí mismos, ni menos son momentos de las cosas; es decir, no es que las cosas estén primero allí y que después el hombre ha de otorgarles el valor correspondiente, sino que el hecho mismo de hallarse en la apertura a las cosas o acercarse a ellos se produce ya bajo la guía del punto de vista del valor, porque el hombre como los pueblos y la cultura tienen a priori sus valoraciones, de acuerdo con las cuales organizan su existencia y constituye el mundo en que vive. Y esto se debe precisamente a la trascendencia axiológica que consiste en idear anticipadamente un plan, con el fin de obrar posteriormente, esto es, concretizar su programa. De este modo, la existencia humana se trasciende de sí misma en la medida en que bosqueja con anterioridad a sus actos, o sea que las estimaciones axiológicas han de darles sentido a sus obras, pues sin ellas el ser humano no podría juzgar valorativamente a las cosas que les salen al encuentro a cada instante, ya que no disponen de un elemento de juicio para el caso. Por lo visto, para Nietzsche, no existe un valor aislado del acto humano, contrariamente es la orientación privada que anteceden a cada acto particular. De esta manera, la vida se constituye en valor supremo, a ella están subordinados todos los valores ascendentes, tales como: orgullo, crueldad, etc., o sea, están al servicio de la vida del hombre, y sólo en este sentido se puede hablar de valores vitales. Pues bien, el ser humano no es el único que puede conceder valor a las cosas, según su conveniencia o preferencia, como recalca nuestro

pensador: "Damos mayor valor a las cosas cuando más las de
seamos" (1).

Y si el hombre -piensa el filósofo- crea el sentimien-
to de valoración con justa razón, todo lo valioso desempeña
un valor singular en bien de su vida, y en caso que ésta
cambie de parecer, cambia también aquellos debido a que el
ser racional tiene valores a priori, pero no es una estima
ción axiológica fija e innata, contrariamente son valores
de movilidad, ya que está cambiando permanentemente, debido
a que el hombre está constantemente proyectando planes para
el futuro. Pero todo esto ¿En qué relación se hallan? Los
valores se hallan en relación a la vida, porque ésta es la
que crea a aquellos según sus necesidades de mantenimiento
y de elevación. Por eso, la dirección del impulso vital de
pende de la dirección que se escoga, esto es, de las apre-
ciaciones axiológicas que están en relación al aumento o
disminución del ascenso vital. De allí que si la vida se
dirige por una vía ascendente, crea valores nobles, pero si
se orienta en una línea descendente, crea valores morales -
de los esclavos, este es el sentido de lo siguiente: "Los
valores ... están en relación con el desarrollo de fuerza
del que pone el valor" (2).

Por lo dicho, la vida es esencialmente valorante, y por
ende se convierte en la norma suprema de todas las valora-
ciones, ella es algo así como un valorímetro que mide el va

(1) Ob. Cit. t.IV pg. 137.

(2) Ibid., pg. 23.

lor de las cosas. Por ello, el hombre representa la nueva posesión de los valores, porque la vida humana ha suprimido en su totalidad el valor ideal del mundo suprasensible, que antes había sido la guía de la vida del hombre; es de cir, que ya no existe un ideal valioso, que pueda conducir al hombre al más allá, ni a los bellos sentimientos ni a las bellas almas; contrariamente, ahora el hombre se con duce con la guía de los valores del más acá, esto es, con la estimación axiológica que existe en la vida y por ende en las cosas. De esta manera, estas vuelven a recuperar - su valor y ahora el hombre ha puesto su atención en toda la necesidad de la existencia humana, tales como la neces idad de calles bien limpias, aire puro en las habitaciones, etc.

Por eso, ahora el hombre dice sí a la vida, al mundo y al destino humano; por esta razón a Nietzsche le parece ri dículo que el hombre se esfuerce en idear valores que so brepasen a los valores que se encuentran en el mundo de es pacio y tiempo. El mundo como se ha dicho había sido con siderado por la antigua tabla de valores, como un mundo sin valores, pero ahora ya no es un mundo despreciado, carente de apreciaciones axiológicas, sino que es un mundo ordenado, escogido según los valores y, por tanto, todos los ob jetos que se encuentren en él, están al servicio del aumen to del poder, de este modo Nietzsche descubre que el valor es el fundamento de la concepción del mundo y de la vida. Veamos ahora que significa vida para nuestro filósofo.

1.2. LA VIDA

Si cabe definir la vida, aunque Nietzscheanamente no habría una definición que encierre toda su riqueza, ella se da y se va consolidando en un proceso acumulativo, en el cual juega singular papel, la voluntad. Es este el sentido de la siguiente: "La vida es específicamente una voluntad de acumular más fuerza; todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca: en la que nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado" (1).

Difiere por eso con las concepciones de dos de sus ilustres antecesores: Darwin y Schopenhauer. Para el primero la vida no es más que lucha constante por la existencia; para el segundo, la voluntad de vida es simplemente querer vivir, autodeterminarse, o sea la voluntad vive sin trascenderse, pues no tiene el menor presentimiento de vida y por lo tanto es un impulso ciego que nada conoce, porque la vida es la representación, que es la imagen de la voluntad. En cambio para el escritor de "Así hablaba Zaratustra" vida y voluntad, son como dos caras de una misma medalla, puesto - que la voluntad de potencia es la tendencia irrefrenable de más poder, es un principio metafísico, donde reside la esencia vital. Por eso, la vida es por esencia ascenso, victoria y aspira a dominar por la fuerza y su felicidad no está en la posesión conquistada, sino en el continuo engrandecimiento, en grados cada vez más elevados en correspondencia con su valor, como escribe el filósofo de Röcken: "La vida

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 263.

en sí es esencialmente apropiación, dureza, imposición de propias ... fuerzas ... por lo menos de explotación" (1).

La vida es lucha y en ese juego de lucha radica su diferencia, porque la vida pone límite a los individuos. Así mismo crea hostilidades entre los seres configurados, a fin que uno intente dominar al otro; al respecto dice el aludido escritor: "Vivir significa ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se hace débil y viejo" (2).

La vida es por esencia impulso vital, en este sentido no es voluntad de placer, sino voluntad de más vida, de poder. Ahora bien, la vida, como se ha dicho, es el valor supremo que funda los valores; en este aspecto, es bueno y valioso lo que favorezca a la vida, lo que eleva a más altura; y es malo lo que anula a la vida. Por eso escribe C. Astrada: "La vida sólo es valiosa cuando ella está en función del aumento de poder. Por eso el débil; es decir, el que es pobre en vitalidad, empobrece ... en cambio, lo que es fuerte, rico en vitalidad, la enriquece" (3)

La vida es puro conflicto, por lo tanto, es la fuente de todo antagonismo de los entes individuales; es decir, el impulso vital está continuamente generando, por así decirlo, tensiones polares en toda lucha, en el que todo lucha contra todo. De esto se infiere que donde hay lucha

(1) Ob. Cit., t.III pg. 568.

(2) Ob. Cit., t.III pg. 65

(3) Astrada, C. Nietzsche y la crisis del irracionalismo; Edt. Dédalo 1961, pg. 96.

hay vida, puesto que la vida está constantemente lanzando a los entes a la disputa, porque la vida no conoce compasión, y en esta lucha vital no se disuelven, ni se desaparecen en la indistinción de la vida, porque ésta abarca todo, como dice V. Massuh: "Pertenece a la vida el ejercicio de la a apropiación... y la lucha. Nada tiene que ver con la 'piedad' ni con el amor a los enemigos. Renunciar a la guerra equivale a renunciar a la vida" (1).

En relación a la movilidad de la vida, Nietzsche afirma que ésta es la esencia de la existencia y en cuanto tal está en continuo desplazamiento en el transfondo de lo exis tente. Y a partir de allí domina toda la realidad, en la cual las cosas vienen y se van sin detenerse. Así pues, la vida es un fluir puro y que jamás se detiene, ni retrocede, por consiguiente, el ser del ascenso vital es la pura movi lidad, la cual es impulsada por la voluntad de poder. Por ello el impulso viviente como impulso metafísico no tiene nada que ver con las voluntades individuales, porque lo úni co que existe es el movimiento de la voluntad de poder.

Asimismo afirma el pensador de Röcken, que la vida es siempre más vida, porque ella lleva consigo el aumento de fuerza, sin éste la vida se estabilizaría y aún más decae ría, lo cual es contrario a su naturaleza viviente. La vi da no es simplemente la síntesis de lo orgánico: planta, a nimal, sino que es un movimiento real que yace en el fondo

(1) Massuh, V. Nietzsche y el fin de la Religión; Edt. Suramericana 1969, pg. 74.



de lo existente. Y en este sentido está presente en todo como expresa E. Fink: "Tanto en los muros de piedra de la montaña, en el torrente salvaje, ... en la hierba de los prados, como en el águila que traza círculos en la altura, en las estrellas del cielo... como en el pastor" (1).

Con respecto a la movilidad de la vida, F. Nietzsche sostiene que ésta es la superación constante de sí misma, es pues la tendencia irrefrenable a ascender, a traspasar un nivel cada vez más alto, Nietzsche escribe: "La vida ... me dijo yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo" (2). Lo que nos demuestra que jamás se detiene ante una tarea determinada ni tampoco se vuelve hacia atrás, si esto ocurriera sería decadente; ni tampoco significa tranquilidad, paz, porque éstas son síntomas de agotamiento de poder; contrariamente, la vida enseña que donde hay vida hay voluntad de potencia, porque el que vive quiere más cosas de las que posee, pero ello no significa amor a su propia vida, sino que es superación constante a su propia vida, ya que ama la vida, como dice el escritor de la "Gaya Ciencia": "Donde hay vida hay voluntad, pero no voluntad de vivir, sino voluntad de dominio. El que vive quiere, más que a su propia vida, muchas otras cosas más" (3).

Nietzsche piensa que la vida no es como las olas del mar que van y vuelven, ni tampoco es como un movimiento li

(1) Fink, E. La Filosofía de Nietzsche; Edt. Alianza 1969, pg. 236.

(2) Nietzsche, F. Así habló Zaratustra; Edt. Mateu 1966, pg. III.

(3) Ibid., pg. III.



este cambio, es una movilidad que domina en todo sentido de la palabra, tal desplazamiento de flujo y reflujo, es llana do por nuestro pensador: vida, como dice E. Fink: "Sólo la mirada dirigida a la movilidad de todo lo existente, que viene y se va y asciende y desciende -movilidad que Nietzsche designa con el concepto de 'vida'-" (1).

Por lo visto, la vida no es un movimiento universal, ú nico que abarque todo lo que existe, sino que ella se halla presente en la lucha entre los individuos, puesto que el im pulso vital, genera en ellos el antagonismo, a fin de origina r los conflictos. De este modo, todos luchan contra todos, pero no obstante la disputa entre los existentes, la vida envuelve todas las cosas, y en todas ellas el impulso potencial aparece como una fuerza elemental en la que no só lo afirma lo fuerte, sino que también tiende a vencer la re sistencia. Y en este sentido, es como la exaltación de la vitalidad juvenil biológica. En efecto, la vida para mantene r la permanencia de su dinamismo debe suprimirse; es de cir, que debe orientarse hacia lo distinto, en el caso del ascenso vital en el hombre, será hacia nuevas formas de vi da y de realización. A esto hay que agregar que la vida es un principio de selección, por cuanto alcanza su mayor gra do de intensidad en pocos ejemplares, por eso la multitud y la humanidad no son formas vitales, por el contrario debili tan la vida, mas esta, es despliegue y por ende devenir; veamos ahora en qué consiste el devenir vital.

(1) Ob. Cit., pg. 118.

1.3. EL PODER Y DEVENIR

La voluntad de potencia es la esencia de todo lo que existe, mas no en el sentido de esencia (permanencia, fijo) sino más bien de movilidad de lo existente. De allí que todo existente es voluntad de más vida, como anota M. Heidegger: "Voluntad de poder es 'la más intrínseca esencia del ser'" (1).

Así pues, para Nietzsche la esencia más íntima, más interior es la voluntad de poderío, lo cual no es simplemente la voluntad de vida, como concibe A. Schopenhauer, ni menos es instinto de autoconservación, al contrario es voluntad de crecer, de incrementar, ya que su fin se dirige a sí mismo. Desde este punto de vista, la verdadera realidad es el devenir, por consiguiente, éste no es un estado de apariencia, como el mundo fenoménico, tampoco se trata de un simple devenir, ni de algo que ya es, y que vuelve a cambiar sin ninguna aspiración que lograr, ni metas que conseguir, porque este tipo de devenir carece de valor, por tanto la vida es como dice Nietzsche: "Un devenir siempre nuevo, hasta lo infinito es una contradicción" (2).

De lo que se trata es de un devenir puro, de un fluir imperturbable y que nada le puede detener, ni obstáculo que superar, es pues un movimiento continuo que se supera constantemente, porque quiere el futuro y nunca el pasado, ya que éste escapa de la acción de la voluntad de más poder. En efecto, la verdadera corriente es el devenir, el cual no

(1) Heidegger, M. Sendas Perdidas; Edt. Losada 1969 pg.196.

(2) Ob. Cit., t.II pg. 295.

lo hallamos en las cosas, porque éstas son ficciones, por lo tanto, no tiene una existencia objetiva, al respecto señala E. Fink: "No hay cosas, sólo existe devenir, vida" (1). Por eso, el devenir no designa un ser ni una sustancia, sino más bien el ser del ente y que es la realidad última. De manera que no hay permanencia ni duración, solamente existe el devenir vital, por tanto no es apariencia, contrariamente, es el carácter fundamental de la vida y por ende está presente en todo.

Por otra parte, Nietzsche supera la contraposición entre el ser y el devenir, es decir, invierte el esquema tradicional. Por ello entiende al ser como lo estable, lo inmóvil, lo temporal, mientras que el devenir es lo transitorio, intemporal, por tanto es la realidad verdadera. Pero también nuestro autor llega a obtener un nuevo concepto fundamental del ser, el cual es considerado como realidad, vida, voluntad de potencia.

Por consiguiente, ya no es posible pensar la contraposición con el devenir, y partiendo del ser como devenir, como movimiento, niega el ente finito, porque éste no existe, lo que reina y domina en el fondo de lo existente es el devenir vital, en cuanto es un movimiento infinito, pues permanece siempre igual que es como el agitado oleaje del mar, con su inacabado movimiento de flujo y reflujo de sus olas.

También señala Nietzsche, que desde el momento que to

(1) Ob. Cit., pg. 250.

dos los existentes hacen su aparición en el tiempo, están ya poseídos de una voluntad de potencia que luego se incorpora de inmediato al combate, a la lucha, para conseguir - el poder como sobredominio, sobreelevación ante los demás. En efecto, la única realidad que se escinde en el juego de la construcción y destrucción es la vida, y ésta es el principio formativo, es el poder configurador, que forma los productos de poder y los lleva al círculo de la lucha recíproca, por consiguiente, la voluntad de potencia es la negatividad, es el ser mismo; es decir: La negatividad - radica en la voluntad, dicho en otras palabras: lo único que existe en verdad es la realidad del devenir de la vida, lo cual es la que hace y deshace como una realidad dionisiaca del juego cósmico.

Y ahora todo lo existente tiene que ser interpretado como un todo de movimiento de la voluntad de poder, esto - es, con esta óptica hay que interpretar a las cosas, porque la movilidad vital es la que envuelve a todos. Por lo tanto, supera a los movimientos y límites de las cosas que luchan por el poder, como dice E. Fink: "Nietzsche entendió la voluntad de poder en general como la tendencia básica de movilidad de todo existente finito. Entendida así, todo es voluntad de poder" (1).

Así pues, la voluntad de poderío elabora sus productos vitales, atendiendo a los límites y movimientos de los entes.

(1) Ob. Cit. pg. 177.

La voluntad en su acepción total es la única que puede crear algo de relativa duración en la corriente del devenir. Por eso, para Nietzsche, la voluntad de poder, no sólo se halla en la planta, animal y el hombre, sino que reside en todo lo existente. Asimismo, la voluntad de apropiación es la que imprime al devenir como carácter del ser, de tal manera, que el ser encierra el devenir en sí. La voluntad vital no es como una simple voluntad que se quiera a sí misma en una permanente conservación; contrariamente, la voluntad es la superación a la propia vida, porque precisamente se quiere más y la fuerza que la impulsa es su propio poder, por tanto, éste lleva a la hegemonía sobre los demás. Mas ello no significa asumir el nivel alcanzado, sino más bien es un medio para efectuar un despliegue más elevado por encima de cada resistencia y de esta manera, consigue expandir su poder, porque el ser de la voluntad de poderío es la movilidad creciente e incesante. De allí que el poder nazca del poder mismo, como una orden para la consecución de su predominio. Por esta razón, no se trata de un simple poder sino de un poder vital que busca permanentemente apropiarse de otros entes, a fin de tener más capacidad de poder. Por eso hay que entenderlo en el sentido que da superioridad al hombre para que pueda vivir cabalmente, mas no como dominio brutal.

Ahora bien, todos los entes finitos tienen, por así decirlo un QUANTUM de poder que es lo que los lleva a la lucha por la primacía, siendo por lo tanto real, la disputa permanente por el poder, tal como afirma nuestro autor: "To

do cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño del espacio y por extender su propia fuerza y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero (a veces) choca ... con esfuerzos iguales... y entonces conspiran juntos por el poder" (1).

Por lo dicho, la voluntad quiere más poder, pero no como reconocimiento universal, contrariamente, como la doctrina vital de los pocos llamados superior.

En relación al poder, sostiene F. Nietzsche, que la única ley de la voluntad es el desarrollo de su propio movimiento y este despliegue corresponde al instante vital de todo ser vigoroso y sano que propende, sin compasión, a imponer mayor dominio posible sobre los demás, en este sentido es verdadero todo lo que favorezca a su desarrollo vital, incluso para continuar el desarrollo de su movimiento, tiene que contar necesariamente con grandes dolores y luchas sin treguas, como escribe E. Fink: "Máximo poder es la implementación, la proyección... (que). La voluntad ... se impone... las condiciones de lucha, se señala el terreno de juego de su guerra, por cuanto ésta es humana" (2).

Así el desplazamiento de la voluntad, exige primacía o aún más, dominación sin conciliación ni lástima de las partes, ya que toda conciliación o condolencia significan la quiebra de la ley del movimiento vital, tal rompimiento es contrario a los principios de dicho impulso y para evi

(1) Ob. Cit., t.IV pg.243.

(2) Ob. Cit., pg. 254.

tar caer en la conmiseración, la voluntad de poder tiene que imponerse necesariamente a como de lugar. Desde esta perspectiva, la voluntad jamás se detiene ni retrocede hacia atrás, al contrario, es pura inquietud. De allí que sea el principio configurador de todo lo que existe y por tanto, no hay cosa que pueda eludir al poder configurador de la voluntad vital, puesto que toda formación de los objetos de una o de otra forma se debe al poder vital. El poder es el principio de la limitación, por cuanto rompe constantemente las figuras finitas, para poder configurar otras, sin aquietarse con lo obtenido, tampoco pretende estabilizar las figuras de las cosas como algo fijo e inalterable, sino más bien, en cada instante va construyendo y destruyendo sin cesar, en consecuencia, la fuerza vital es inconformista con lo obtenido.

Por tal razón, el poder de la voluntad, es el principio de la intranquilidad debido a que su desarrollo discurre en un continuo hacer y deshacer. Por lo anotado se deduce que la fuerza vital es la fuente de la negatividad, precisamente por su carácter configurador y desfigurador de cada existente, al respecto señala el autor de la "Filosofía de Nietzsche": "La voluntad de poder, no sólo forma las figuras finitas, sino que además las lleva al juego de la lucha recíproca, es decir, vuelve a negarse a sí misma" (1).

Por lo tanto, todos los entes transformados se hallan afectados por el agitado poder vital, que propugna una eli

(1) Ob. Cit., pg. 250.

minación permanente de los límites de los entes, a fin de poder formar otras figuras, esto significa que la fuerza vital se apropia, se adueña de todo cuanto encuentra una fuerza que oponga resistencia, es decir, que forma y transforma al oponente, hasta cuando éste haya pasado al campo de lo oponente, del atacante y de esta manera el poder vital aumenta más fuerza.

La voluntad de más vida es un proceso constante de incremento de vigor, y cuando obtiene esto quiere el predominio, debido a su carácter imperativo creciente, de modo que, el que vive aspira a poseer poder y más fuerza, en este sentido, lo esencial no es la conservación de sí, sino una voluntad de voluntad y, por ende, defenderse de los otros, donde obedecer y mandar son formas de lucha, en las que juega un papel singular el sentimiento de poder.

-----oo0oo-----

2.0 EL HOMBRE Y LA VOLUNTAD DE PODER

Después de haber dilucidado la voluntad metafísica en su aspecto interior, íntimo, en la que habíamos terminado viendo que el poder es el ser de la voluntad de potencia y que nunca aspira a la conservación, contrariamente aspira a mayor dominio. Esta ansia de poder se concretiza claramente en el hombre; a este respecto manifiesta Thibon: - "El hombre representa 'el momento' más explosivo de la voluntad de poder universal: sólo él, entre los seres cósmicos, está dotado de consciencia, que por medio de innumerables estratagemas prolonga los oscuros deseos de su vida animal" (1). Por ello este capítulo está encaminado a examinar la manifestación de la voluntad de dominio en el hombre. Para este propósito se ha dividido el presente capítulo en tres niveles:

En la primera parte analizaremos el placer y el desplacer, y veremos que éstos constituyen los nodos del sentimiento de poder y a través de los cuales la voluntad se deja traslucir. La felicidad radica en el sentimiento de aumento de poder, por tanto, el placer está lejos de disminuir nuestros sentimientos de poderío. El sentimiento adviene después de haber superado una resistencia, pero esto no significa quedarse tranquilamente en la consecua-

(1) Thibon, Nietzsche, O: El Declinar del Espíritu;
Edt. Descleé de Brouwer 1951, pg. 122.

ción de un estado placentero, contrariamente, es mayor el poder, no paz, sino guerra.

En el segundo momento nos ocuparemos del hombre creador. Aquí analizaremos en una forma más detallada las características de dicho creador, y veremos cómo éste se instala en el mundo con toda valentía; asimismo está dispuesto a asumir con toda alegría los vaivenes de la vida, es decir, está dispuesto a arriesgar su vida heroicamente en aras de la grandeza, y como también de hacer frente a la catástrofe de la existencia

Finalmente, cerraremos este capítulo bajo el título: El arte, y veremos aquí, que el arte opera como instrumento de un renacimiento vital, es el instrumento de la elevación de la vida y toda elevación de ésta conlleva a su afirmación. Afirmar la vida significa acentuar la inmediatez, lo que corresponde a lo próximo, el aquí y lo horrible de la existencia. En este sentido, el arte se halla cerca de la voluntad metafísica. Pasemos a continuación al primer punto.

2.1. PLACER Y DESPLACER

¿Dónde se manifiesta el placer y el desplacer? Se manifiesta en el sentimiento de acrecentamiento de poder y éste es precisamente la esencia de la voluntad de potencia, es decir, ésta se pone en evidencia en su propia esencia, porque el sentimiento es un fenómeno de la voluntad, puesto que a través de él, ésta se manifiesta; si esto es así,

entonces todos los estados que se manifiestan en el sentimiento es sentimiento de poder. De allí que toda exigencia o aprecio de la impresión está encaminada hacia la consecución del acumulamiento de fuerza porque el sentimiento de elevación es la esencia de la voluntad. Y a partir de aquí hay que entender las características que acompañan al sentimiento vital: placer y displacer, que son comprendidos a partir del concepto de vida y por consiguiente de la voluntad.

Dicho de otro modo, la esencia del hombre es la voluntad de potencia, la cual se hace evidente en el aumento del sentimiento de vigor, y éste se manifiesta en la consciencia vital. Desde aquí son entendidas por Nietzsche: placer y displacer, como dos características esenciales de la voluntad; o sea, que el aumento está comprendido en la voluntad como dice K. Ulmer: "El sentimiento de acrecentamiento de poderío se manifiesta en su esencia a la voluntad de poderío y desde allí son entendidas las características acompañantes del placer y displacer" (1).

El goce es todo sentimiento de poder y el displacer es todo sentimiento de no poder resistir, de no poder llegar a ser amo. Pero el gozo y el dolor se dan en la criatura, que es la misma voluntad de poder; pero sin embargo, el hombre tiene necesidad de contraste para poder elevarse. Por

(1) Ulmer, K. La Idea de la Verdad en Nietzsche y la Verdad de la Filosofía. Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario 1965, pg. 37.



esta razón, el hombre no busca el placer y evita el desplacer, sino que aquellos conducen al ser humano, hacia el aumento de dominio, es decir, quieren un plus de poder. En este sentido, lo más mínimo del organismo del hombre necesita de algo que se oponga, que ofrezca resistencia. Desde esta óptica, el desplacer, como el obstáculo, es algo normal en el ser racional, por este motivo, el hombre no elude el desplacer, más bien lo necesita constantemente y cuando logra superarlo, le viene a la sazón el sentimiento de poder por la victoria alcanzada.

Así pues, el placer y el dolor son ingredientes necesarios para la afirmación de la voluntad y por ende del hombre. En efecto, la causa del placer no está en la satisfacción del poder vital, sino en la aspiración de éste, de querer avanzar más en su desarrollo y en la medida en que se hace nuevamente dueño de todo lo que encuentra a su paso, le sobreviene el sentimiento de acrecentamiento vital. Por eso éste jamás está contento con la conquista alcanzada porque el ser de la voluntad es la insatisfacción, y en ésta radica el sentimiento de gozo, asimismo le sobreviene a la voluntad el sentimiento de placer, cuando el impulso vital tiene frente a un adversario que vencer o una resistencia que superar, entonces le aparece el gozo.

Ahora bien, el placer de ejecutar toda clase de daños o cometer toda clase de crímenes significa para nuestro pensador, afirmar lo más prohibido en vez de guardar respeto, como afirma la antigua tabla de valor moral. Y esto significa hacer una nueva valoración; al respecto Nietzsche es

cribe: "Haciendo bien y haciendo mal, ejercemos nuestro poder sobre los demás... Haciendo daño a aquellos a quienes nos vemos forzados hacer sentir nuestro poder, pues el dolor es para este fin un medio más sensible que el placer : el dolor se informa siempre de las causas, mientras que el placer se basta a sí mismo y no mira atrás" (1).

Así pues, el gusto de hacer daño a otra persona es debido precisamente al acumulamiento del sentimiento de poder; en este sentido, el placer es más originario que el dolor , porque el último está condicionado por la voluntad de placer, de crecer, de crear, destruir, etc., porque en todos ellos, el dolor indica la suprema afirmación de la existencia, en la que no se puede detraer el dolor supremo. Por eso en toda acción es necesario un ingrediente de displacer, puesto que éste obra como un estímulo de la vida ascendente y al mismo tiempo lo refuerza en su despliegue a la voluntad de poder, contrariamente, a lo que había dicho Schopenhauer, para quién este mundo es en realidad, el peor de los mundos, y el optimismo es un absurdo irritante, porque todo es dolor y sufrimiento. Y todos los esfuerzos que hacemos por desterrar el dolor, no se consigue otra cosa que variar su figura. Contrariamente anota Nietzsche que: "En vez de decir 'todo es dolor', he dicho: 'todo es hacer sufrir, matar, aún entre los hombres mejores'" (2).

Pues bien, el placer y el displacer son resultados o consecuencias, por consiguiente, no se debe buscar el ori

(1) Ob. Cit., t.III pg. 57.

(2) Ibid., t.II pg. 454.

gen de este binomio en los sentimientos, porque los juicios de valor sobre las cosas pre-existen en el hombre mucho antes que cualquier sensación de placer y dolor, por eso que éstos dependen de las valoraciones, porque precisamente el hombre determina de antemano el valor para su conservación y aumento de poder, según los fines que se ha propuesto concretizar en el futuro, de ahí que el placer y el dolor son únicamente juicios finalistas, como expresa el filósofo: "El placer y desplacer son siempre fenómenos finales, no 'causa'" (1).

Y cuando el hombre siente temor a la muerte, no se debe a las sensaciones de placer y dolor, sino a las valoraciones. Es aquí donde el sentimiento de placer y desplacer tienen su base, porque el valor significa que el hombre se ha propuesto conseguir un fin y en ese sentido, la conservación del individuo, no quiere decir conservación de sí mismo; contrariamente significa querer conservarse en actividad empleando las más diversas actividades, tales como : mandando, obedeciendo, alimentándose, creciendo, etc., los cuales han de suscitar diversos grados de la voluntad de poderío. Tal es así que el placer y desplacer son para Nietzsche como la materia y la forma, siempre van acompañadas. De allí que si el placer es muy fuerte, los dolores serán muy fuertes, por eso escribe el pensador de Rügen: "Placer y dolor son cosas diferentes, pero no opuestas" (2).

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 252.

(2) Ibid., t.II pg. 534.

El placer y el dolor de los seres orgánicos están en relación con las sensaciones, es decir, con las percepciones del verde, rojo, duro y blando, claro, oscuro, etc., que significan siempre algo en relación con la condición de la vida del hombre, aunque muchos de ellos no lleguen a ser dolerosos ni placenteros, porque la intensidad se ha debilitado; lo que para el artista es fortaleza. En otras líneas sostiene nuestro pensador, que así como el hombre está sometido a la ley del crecimiento, también está sometido a la muerte, porque todo lo que ha nacido, está condenado a la destrucción. Pero ello no significa que debemos ser crueles frente a la vista del dolor, de la destrucción, de la muerte, sino que debemos ser duros en todo juego de acción, y cuando el hombre ha logrado acumular mayor poder, entonces ya no será un espectador, por el contrario será un creador; porque para el cual todo obstáculo que oponga resistencia le producirá un sentimiento de poderío. Asimismo también, cuando el hombre siente que puede prestar ayuda a los demás, no es por su sentimiento caritativo, sino que hay en él una sobrecarga del sentimiento de poderío, de allí el gusto de hallar la ocasión para desplegar: valentía, heroísmo, como cuando se salva al desgraciado. Por eso, para esos tipos de acciones no hace falta la ternura, ni el amor. Pero cuando el hombre más fuerte quiere a poderarse de los demás, significa en buena cuenta querer a poderarse de las voluntades vitales, y para ello el más fuerte tendrá que extender necesariamente su fuerza, ya sea por medio de la expresión de la comunicación, o como también por medio de los daños físicos.

De allí que, el reconocimiento del poder del otro implica una sensación dolorosa. Por tal razón, el comprender es doloroso, por cuanto que el entender fácilmente es muy raro, en cambio, el gozo es como una especie de ritmo que acompaña a las sucesiones de los pequeños dolores, porque el placer es un estimulante de rápido ascenso y descenso de la voluntad de potencia. Por eso, las tensiones y distensiones son esenciales en el instinto vital. De allí que el hombre sin la enemistad, sin la inclinación al desprecio, al odio a sus semejantes, posiblemente, se convertiría en un ser racional pasivo, en consecuencia, en un estado de decadencia, de autoengaño, de depresión, etc.

De lo dicho se infiere que la envidia, el odio, la cólera, el apetito, etc., tienen una función de conservación y aumento de fuerza, así por ejemplo, cuando se desea ganar más partido en una contienda, ella exige enormes sacrificios y derroche de potencia, sin los cuales no se podría salir airoso de la lucha; en cambio, cuando el hombre se representa un fin a conseguir por medio de la acción, lo que se origina aquí es la descarga de la tensión, pero que a su vez - sirve como un estímulo para una nueva carga de tensión que le permitirá al hombre conseguir el objetivo propuesto. Mas la felicidad como un fin de la acción es un medio de aumentar la tensión.

Así pues, la felicidad del hombre radica tanto en la enemistad como en la lucha constante contra las condiciones totalmente desfavorables que hacen que el hombre se halle permanentemente destruyendo, modificando; por consiguiente,

desplegando una gran cantidad de fuerza, por eso que las aludidas actividades hacen del hombre un ser racional duro, inestable e imperativo, mas cuando no hay enemistad ni nenos los medios desfavorables, entonces disminuye la tensión de las luchas y la superabundancia de potencia vital. En cambio, cuando el hombre tiene una gran cantidad de fuerza, ello no significa abandonarse a la felicidad, en el sentido de paz, tranquilidad, etc., contrariamente se entrega de lleno a generar todo tipo de conflictos de tensiones de placer y dolor, es este el sentido de la siguiente expresión de Nietzsche: "El hombre no obra movido por el deseo de felicidad o de la utilidad, ni por defenderse del dolor: lo que sucede es que una cierta cantidad de fuerza se apodera de algo en el cual se emplea. Lo que llamamos 'fin', 'objeto', es... proceso explosivo involuntario"(1).

Además, la felicidad no es un fin de la voluntad de potencia, sino que aquella adviene en la sobre-elevación - del sentimiento de poder. Pero, en el fondo de toda vida orgánica hay una voluntad de sufrir de padecer, porque la voluntad de ascender pide resistencia y dolor y esto solamente se hace consciente en la comprensión. Y en este sentido, el dolor es un ingrediente necesario en todas nuestras actividades. Incluso, el sentimiento de poder se manifiesta en nosotros, como en los demás, o ya sea en la formulación de nuestras ideas como también en las formas habituales de nuestra actitud con nuestros semejantes, tales como: destruyendo, burlándose de los demás, etc., por

(1) Ob. Cit., t.II pg. 480.

eso dice Nietzsche que todos nuestros juicios sobre lo real es pobre, porque estamos totalmente atendidos al dolor y al placer, como único lenguaje, en cambio, el estímulo no es doloroso ni placentero como escribe el autor de "El Anti-cristo": "'Estímulo': hay que separarlo... de 'placer' y 'dolor'" (1).

Pero sin embargo, puede acompañar al placer y displacer, sin que por ello sea un medio entre estos, porque lo que es no placer, no es placer. Además, el estímulo más fino no es en sí doloroso, sino que más bien, aquel se hace doloroso en el intelecto, empero, el placer es más esencial que el dolor, porque este no es otra cosa que la consecuencia de la voluntad de potencia. Por lo tanto, el dolor vital es un elemento indispensable para afirmar la vida. En este sentido, el hombre creador afirma también a la voluntad. Veamos a continuación como es que aquel eleva a la vida.

2.2. EL HOMBRE CREADOR

Hemos dicho que la voluntad de poder es la esencia de lo existente en cuanto tal es un querer insaciable de más poderío; el hombre como parte de lo existente tiene un querer vital y, por tanto, el querer es la voluntad de potencia. En este sentido, el creador por naturaleza está poseído de una enorme fuerza de dominio; puesto que en el fondo de su ser yace la voluntad, pues ésta aspira constantemenen

(1) Ibid., pg. 532.

te adquirir poder y más poder. Desde este punto de vista, la autonomía del creador es esencialmente destructiva. La cual se pone de manifiesto cuando el creador somete a los demás seres racionales sin atender ningún tipo de condo-lencia. Esta actitud es fundamentalmente una libertad ne-gativa, por cuanto es una libertad radical que no da un mar-gen de compasión. Y todo esto es una consecuencia del movimi-ento autónomo del creador; es decir, este movimiento se debe a una fuerza que lleva al hombre privilegiado de poder, a suscitar toda clase de agresiones.

De lo dicho se desprende que la libertad del creador - es la actitud para la destrucción de las viejas tablas de los valores existentes. La voluntad creadora tiene la ca-pacidad de suscitar toda forma de transgresiones arbitrarias como dice V. Massuh: "'La voluntad es creadora' afirma Za-rastustra. Nos habla, además, de un fiat que no viene de - Dios, ni de la razón, ni de la historia, sino de la autono-mía de una voluntad ejercitada en la transgresión a todas las leyes" (1).

De lo anterior se deduce que el querer del creador es el móvil interno: La voluntad que impulsa constantemente al hombre creador a trascender de la simple pasividad, del sosiego a la esfera del absoluto dominio, del acrecentamien-to de sí mismo. El creador está sobrecargado de una profun-da voluntad titánica; esto es, de querer expandirse podero-samente. Pero ello no significa una búsqueda desesperada a

(1) Ob. Cit. pg. 154.

la supervivencia a costa de los demás, antes bien es un devenir más fuerte de la voluntad creadora; dicho en otros términos, el creador por naturaleza está poseído de una enorme ansia de dominio, es decir, de un insaciable querer - sobreponer a toda costa, por consiguiente, el creador no busca en forma desesperada la vida; al contrario, intensifica más la vida, incluso el proyectarse expansivamente es un modo de afirmar a ella. Por tal razón, el creador se expone a todo peligro, a la lucha, porque su destino es así, por tanto, el creador jamás teme a la muerte. Por otra parte, cada acto que realiza el hombre de poder vital está dirigido hacia delante, y este movimiento estará justificado o legitimado, según sean las consecuencias generadas; esto es, si supo desencadenar acontecimiento altamente destructivo ; además, si logró subordinar a los siglos venideros las nuevas tablas de valores que su voluntad dictó; igualmente, si logró someter a su yugo todos los ideales de los demás hombres que son ajenos a los nuevos valores; entonces trátase de actos de un yo quiero del creador, y de esta manera se manifiesta la voluntad de poder mediante el acto - creador.

El hombre creador es el que hace prevalecer sus opiniones, sus pareceres, etc., sobre los pensamientos, ideales - de los demás seres racionales. Y en este sentido, el creador es el señor de la tierra, pues tiene en sus manos la dirección y, por tanto, puede darle una nueva fisonomía a la especie humana, ya que ésta es para el creador como una arcilla humana susceptible de todo cambio y de dominio. De modo

pues, el hombre de poder vital es el hombre auténtico, el creador; pero esto no significa hombre de trabajo, sino el ser consciente que posee una voluntad grande que dicta los valores, que se propone llegar a una meta. Lo que nos lleva a pensar que el hombre creador no mora en un mundo perfecto, ya listo y lleno de sentido, al que hay que ajustarse sin más; contrariamente, vive en un mundo en el que hay que establecer una esfera de vida humana mejor, en base a una trasmutación de los valores existentes.

El creador es el único que puede decir a los hombres que hay que renovar los criterios de apreciación de los ob-jetos, porque aquel conoce la realidad del bien y del mal de las cosas del mundo, porque la mirada del creador logra penetrar hasta la esencia de las cosas, puesto que se halla en íntima relación con éstas; al respecto dice nuestro pen-sador: "¡Nadie sabe aún de lo que es el Bien y el Mal excepto el creador! Pero este creador es el que crea el fin de los hombres y da su sentido y porvenir a la tierra, él es que crea el bien y el mal de todas las cosas" (1).

Así pues, el creador es el único que conoce el bien y el mal de las cosas y, por tanto, está en condición de diri-gir el destino de los hombres, puesto que puede decirles que hay que actuar así y no de otro modo.

El hombre creador es, en última instancia, el que cono-ce la bondad de las cosas; por eso puede decir que tal o cual cosa es buena o mala para los hombres, por esta razón,

(1) Ob. Cit., t.III pg. 355.

el creador se convierte en la guía conductora de los hombres, es el que da la dirección hacia el porvenir de la tierra. Por lo visto, para nuestro pensador, el creador adquiere rasgos de hombre imperial, que al respecto anota V. Massuh: "El rostro del creador adquiere rasgos del hombre imperial y aquel acto se identifica con la acción tiránica. El creador ¡El Señor de la Tierra! puede experimentar con la especie humana y darle una fisonomía nueva" (1).

El hombre trasmutador de los valores es el que mira el porvenir de los hombres, esto se debe a que la mirada del hombre de poder está puesta en adelante; es decir que quiere el advenimiento de una esfera de vida más plena, y a esta meta centra toda su actividad. De allí que la aspiración redentora se encamina solamente en dirección al futuro. Desde esta óptica, el querer del hombre creador se mueve en el mundo de lo posible, mas no de lo imposible, de lo trasnundano.

El mayor regalo que el creador puede conceder a los hombres es convirtiéndoles en materia de su creación por medio de sacrificios crueles. La presencia del creador sobre la tierra, significa el advenimiento de una especie de hombres superiores en un tiempo no lejano. Así el creador es el legislador del porvenir, por tanto, tiene su propia moral legisladora basada en el marco más estricto de un orden rígido, en el que no excluye el crimen ni ne

(1) Ob. Cit., pg. 156.

nos la esclavitud, la violencia, etc., con las cuales pretende establecer un nuevo orden de la vida humana; al respecto anota el autor de "Así habló Zaratustra": "Los futuros ¡Señores de la Tierra! una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legislación de sí mismo" (1).

Pero, por otra parte, el creador se propone rechazar toda norma humana y divina, porque éstas representan los obstáculos a los buenos propósitos de la voluntad creadora, o sea que la ley del creador es poder quebrantar toda ley humana y divina; y esto significa destruir las viejas tablas de apreciación valorativa, implementado por los seres racionales como norma suprema, como algo divino. Pero a pesar del poder del creador puede sin duda decrecer su poderío si se somete a la caducidad de la tradición y al condicionamiento de la historia, como manifiesta Nietzsche "No elvices que el peor enemigo eres tú mismo: Tú mismo te acechas en las cavernas y en el bosque" (2).

El creador se desarrolla dentro de un mundo prohibido por el cristianismo, donde el mal, las penalidades habían sido detestados; por el contrario, el hombre creador los acepta con gusto, porque el mal, el sufrimiento, etc., constituyen el material necesario para poder afirmar su poderío con toda crueldad, y que al final han de conducirle a la victoria plena. Por esta razón, el creador no conoce la culpa ni el remordimiento. Por otra parte, la Muerte

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 363

(2) Cf. Massuh, V. Ob. Cit., pg. 153.

de Dios significa para el creador la reivindicación de su libertad y, por consiguiente, la vuelta de su mirada a la tierra. Esta vuelta significa el despertar de la paz no histórica hacia la historicidad de los acontecimientos. Ahora bien, cuando el creador se ha establecido, entonces empieza realmente a desarrollarse una nueva forma de vida, en la cual la libertad del creador se pone en evidencia en la proyección hacia posibilidades futuras; es decir, la libertad del creador radica en que el querer llega a su objetivo más alto. Pero todo esto tiene como punto de partida el mundo temporal, perecedero, porque éste es la patria del hombre creador.

De esta manera, el más acá que antes había sido despreciado por el cristianismo; ahora ha recobrado su valor correspondiente con el advenimiento del hombre creador, el cual se desenvuelve en el mundo terrenal, y es aquí donde crea su objetivo finito, al que pretende alcanzar. Por ello, cada meta alcanzada será un nuevo impulso hacia otra meta más elevada, y todo esto se debe precisamente a que la esperanza suprema del creador corre delante de él. Desde esta óptica, la esperanza del hombre de poder es la guía conductora de los hombres.

La muerte de Dios y con ella las virtudes del bien, de la caridad, etc., significan para Nietzsche un nuevo periodo, en el cual las virtudes divinas creadoras han pasado a las manos de los hombres superiores, y en éstos va a girar todo el destino humano y el porvenir de la tierra, ya que este hombre privilegiado está poseído de puro acrecen-

tamiento de querer; es el yo creador que se convierte en una proyección dominante y brutal que ejercerá sobre los hombres sin limitación alguna. De esta manera ni la humanidad ni la cultura no podrán eludir a la voluntad del creador, porque están siempre sujetos y tendrán que aceptar sin regaño todo querer del creador. En los actos del creador se manifiesta su fuerza creadora y el dinamismo con que opera y sin poder atender ninguna persuasión de blandura. El hombre de poder actúa con una exaltación de ánimo incontenible y su dinamismo no da lugar a ninguna graduación; de todo lo dicho podemos resumir con el siguiente enunciado de nuestro pensador: "Un gran hombre.. ¿Qué es? Primero: tiene en su acción una lógica amplia, cuya amplitud es difícilmente comprendida y, por tanto, induce al equívoco; tiene una capacidad de tender su voluntad sobre grandes campos de su vida, despreciar y arrojar toda cosa insignificante, aún cuando ellas fueran las cosas más bellas 'más divinas'. Segundo: es más frío, más duro, más inescrupuloso, no tiene miedo de la 'opinión'; le faltan las virtudes que tienen que ver con la 'estimación'" (1).

2.3. EL ARTE

Tras de haber visto la manera cómo el hombre creador eleva a la voluntad, veamos a continuación cómo el arte vitaliza a la vida.

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 363.

La esencia de la realidad consiste en el aparecer, és te está en íntima relación con el arte, porque éste hace que la realidad aparezca transformada en lo más elevado posi ble. En este sentido, el arte es la forma suprema de la vo luntad de potencia, porque el arte como la voluntad de apa riencia hace que la realidad aparezca transfigurada; es de cir, lo que hace el arte es darle más impulso a la reali dad, que en sí ya es un aparecer, mas esto no significa que la realidad sea algo aparente, sino la realidad en el sen tido de hacer aparecer, de poner en manifiesto. Desde es te punto de vista, la realidad es apariencia, por lo tanto, el arte es la realidad transfigurante; al respecto dice M. Heidegger: "El arte hace que la realidad, que es en sí un parecer, aparezca en la luz de la transfiguración de la ma nera más profunda y más alta" (1).

En este sentido, el arte quiere potenciar a la vida, a fin de que ésta pueda elevarse y esto significa darle la libertad necesaria para que pueda ganar más altura en vir tud del arte, como anota nuestro autor: "El arte en senti do auténtico, es el arte del gran estilo, que quiere poten ciar a la vida en ascenso, no dejarle en reposo, sino dar le la libertad para expandirse; es decir transfigurarla" (2).

En cambio, no ocurre así con la verdad, por cuanto que ésta es un quedarse inmóvil y en este sentido es deca

(1) Heidegger, M. La voluntad de potencia como arte-ECO
(Rev. Cultura de Occidente) 1969 pg.572.

(2) Ibid. pgs. 571-572.

dente, por lo tanto es ajena a los propósitos de la vida, mientras que la labor del arte es evitar que la vida se de bilite, más bién es un estimulante de ésta, por eso escri be F. Nietzsche: "Tenemos el arte 'para no perecer a causa de la verdad'" (1). Porque aquel en cuanto es transfi-gurante eleva más a la vida, lo que no ocurre así, como se ha dicho con la verdad, puesto que ésta es la corresponden cia fija con la realidad; por eso escribe M. Heidegger : "El arte tiene más valor que la verdad" (2).

Nietzsche encuentra que la esencia del arte es la em briaguez, en tanto que ésta es un sentimiento de expan sión, de plenitud, o sea, es la tendencia de ir más allá de sí mismo. Es decir "Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de elevación,... de plenitud", escribe Nie-tzsche (3). En efecto, el aspecto sensible se pone de ma nifiesto o de relieve cuando existe una relación de la em briaguez con la belleza, con la creación y con ello se pro duce la forma, la estructura y por ende adviene el goce es tético. "Lo esencial -escribe Heidegger- se halla en sí mismo dirigido hacia la visión de conjunto y el orden, ha cia lo dominable y establecido" (4).

Ahora bien, para hacer arte, como también para ejecu-tar cualquiera acción o visión estética, es necesario la presencia del estado de embriaguez, sin la cual no se po

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 318.

(2) Ob. Cit., pg. 573.

(3) Ob. Cit., t.IV pg. 431.

(4) Ob. Cit., pg. 566.

dría lograr ninguno de los propuestos. Lo que significa que es indispensable asumir un grado máximo de excitabilidad de embriaguez, tal como ocurre en la excitación sexual. Así pues, sin la embriaguez no se podría llegar al arte, por lo tanto, a la embriaguez de la fiesta sexual, competitiva, victoria, crueldad o la embriaguez producida por los efectos narcóticos, etc., y para esto es necesario pues, una embriaguez vigorosa. Por eso, el arte actúa también como efecto tonificante de la vida, es decir, juega un rol vivificante, porque hace renacer la fuerza ascendente. La cual se hace claro en el placer intenso, como también en las actividades de los músculos y los sentidos. Dichas actividades son de suma importancia para el artista y en este sentido, éste es el único que se comunica con el arte.

El arte no es un simple fenómeno, es más bien consustancial al dominio de la voluntad, porque el arte es la afirmación plena y sin regaño de la vida. Por esta razón no elude jamás lo que hay de problemático en el mundo, ni de las cosas terribles, al contrario acepta con gusto todo lo que hay de horroroso en él, y por consiguiente, el arte es la afirmación total de la existencia humana; o sea lo que busca el arte es provocar la perfección del hombre y en este sentido va en auxilio de éste, porque le da la orientación necesaria hacia la consecución de un estado de ánimo de plenitud.

La embriaguez como aumento del sentimiento de poder, representa para el artista una necesidad interior para reflejar, con toda nitidez la plenitud de las cosas. Por eso,

el artista es el único que ve las cosas como la más plena, más fuerte y nunca ve las cosas como son, ya que aquél es tá poseído de una especie de embriaguez de juventud primaveral, lleno de vida, como dice Nietzsche: "El artista a ma... el estado de embriaguez: la extraordinaria finura y esplendor de los colores, la claridad de la línea, la gra duación de los sonidos, lo que es distinguido" (1).

En caso que el artista no pueda plasmar su obra de ar te, le basta el goce de querer lograrla, el arte se autode termina en el artista, porque éste sabe presentar las cosas más terribles y problemáticas y esto es natural en él, lo que para el no-artista sería nocivo, morboso, como dice el pensador de Röcken: "El artista pertenece a una raza aún más fuerte. Lo que para nosotros sería ya nocivo, mor boso, en él es naturaleza" (2).

El arte hace que el hombre de acción, no solamente vea sin temer el carácter enigmático y cruel de la existencia, sino más bien el arte saca al hombre de su estado conformis ta y lo lleva a un nivel más alto. En esto radica la labor rejuvenecedora del arte; es decir, éste impulsa al hombre a otro círculo superior, en el cual, el hombre pueda vivir su vida con más intensidad, tal como lo vive el guerrero, el hombre trágico, el héroe, etc.

Así pues, la misión redentora del arte reside en tras ladar al hombre de su estado de resignación de los sufri-

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 318.

(2) Ibid. pg. 315.

mientos, al estado de ánimo vital, en el cual el sufrimiento es querido como encanto de vida. Dicho más exacto: El arte representa el gran redentor del hombre desdichado, por cuanto le conduce hacia la esfera del ánimo potencial en la que el sufrimiento es querido, es transfigurado como en un éxtasis maravilloso; por consiguiente, el arte es - el único poder superior contrario a la voluntad de negar.

Lo esencial del arte es dar o provocar la perfección y plenitud, en cambio el hombre agotado, cansado y diseccionado, ya no puede dar arte porque carece de fuerza artística, tampoco puede recibir arte porque carece de vigor vital, como dice el autor de la "Gaya Ciencia": "El que no puede dar, no recibe nada" (1).

Por ello encontrarse en un estado de perfección significa hallarse en el estado de ánimo más elevado, como cuando se encuentra en el amor sexual, es allí donde se revela el ensanchamiento del sentimiento de poder que sobrepasa - todos los márgenes. Por eso, la perfección es reconocida como la cosa más elevada y deseable, como anota nuestro pensador: "Lo que es esencial en el arte es su perfeccionamiento de la existencia, su provocar la perfección y la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación... la divinización de la existencia" (2). Y cuando el hombre está en estado de ánimo transforma las cosas, es allí donde el hombre refleja su propio poder vital.

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 309.

(2) Ob. Cit., t.IV pg. 318.

Para nuestro pensador, la belleza es algo que está fuera de todas las jerarquías, es allí donde los contrastes son superados, sin usar la menor violencia, ni menos suscitando las tensiones de las cosas opuestas, porque la belleza es la expresión más elevada de triunfo, de coordinación armónica, de cada estado de querer violento, de lucha, como escribe Nietzsche: "El arte nos recuerda estado de vigor animal; por un lado, es una superabundancia y exceso de corporalidad floreciente (que se desborda) en el mundo de las imágenes y de los deseos; por otro lado es una excitación de las funciones animales, mediante las imágenes y los deseos de la vida más intensa, del sentimiento de la vida"(1).

El sentimiento de poder de los hombres fuertes considera como verdadera expresión de la belleza a las, fuertes, alteraciones de estado de ánimo, mientras que los débiles lo consideran como algo odioso, censurable, feo, etc.

Dicho de otro modo, el arte considera como bello, lo que el instinto de impotencia lo rechaza como digno de odio y de fealdad, por lo tanto, lo bello es la afirmación de la voluntad de poderío. De allí que el juicio de belleza es una cuestión de fuerza, es decir, que el sentimiento de aumento es lo que determina el juicio de lo bello; en cambio lo feo es la contracción del arte, porque aquel representa la depresión de un estado de agotamiento de las fuerzas vitales, por eso el arte excluye la fealdad, por su carácter depresivo, al respecto dice el filósofo: "Lo feo es enten

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 309.

dido como un indicio y un síntoma de degeneración, lo que recuerda en lo más mínimo la degeneración, produce en no sotros el juicio de 'fealdad'. 'Todo signo de agotamiento de pesadez, de vejez, de cansancio" (1). Mientras que la tendencia por las cosas terribles y enigmáticas es sín toma de fuerza, no así el gusto por lo gracioso y del adorno porque pertenecen a los débiles y delicados.

De lo dicho, se infiere que el arte en última instancia está condicionado, por el sentimiento de plenitud como el que se manifiesta en la embriaguez y esto significa vivir con más intensidad. En este sentido, el arte trágico es un sentimiento opuesto a los movimientos decadentes de la religión, moral y cristianismo, puesto que el arte redime de un modo distinto que el cristianismo.

De allí que, el arte trágico jamás elude a las cosas horribles de la vida; ni tampoco pretende sacar al hombre de lo horrendo de su vida a otro mejor de la experiencia, en el cual pueda revelarle el disfrute de la vida, de la felicidad, tranquilidad, paz sin dolores. Contrariamente, el arte afirma como se ha dicho de todo cuanto hay en la vida del hombre y de las cosas más problemáticas, de lo peligroso, de lo malo, de los sufrimientos, etc. Incluso el arte trágico revela lo repugnante en el esplendor de lo bello.

Por eso, la tragedia no es la resignación a la atrocidad de la existencia, más bien se acerca más a ella, pa

(1) Ibid., pg. 435.

ra poder experimentar y afirmar como goce lo que es malo, lo que es desmesurado y lo que es peligroso. Lo que antes había sido detestado, como lo horrible, por lo tanto, constituía el abismo del sufrimiento. Pero el arte ha quebrado el gran abismo del sufrimiento, entre el "gozo" y el "padecimiento" y de este modo la tragedia nos acerca a lo horrendo, esto es, que éste es absorbido como dicha. Y cuando el hombre está poseído de una sobrecarga de fuerza, significa hallarse en una situación de ánimo desbordante, de perfección, por consiguiente, el ser humano está en condición de transformar las cosas y cuando aquel logra conseguirlo, lo que ve en él, es reflejar su propia poderío, en cambio en el deseo de destrucción, de modificación, puede ser expresión de una fuerza dionisiaca, pero también - puede ser el odio de los fracasados, de los deformados y es la que excita a la destrucción, a la transfiguración de el objeto.

3.0 VOLUNTAD DE POTENCIA Y MUNDO

Después de haber examinado la voluntad de poder en el hombre, veamos ahora la voluntad en el mundo. Para el pro pósito, este capítulo se ha dividido en dos partes:

La primera parte lleva el título: Vida y Tierra, aquí veremos que Nietzsche concibe a la tierra como un poder crea dor, del que nace y vuelven las cosas, como dice L. Jiménez: "La tierra es la madre común que engendra, alumbra y recoge de nuevo en su seno. Bajo este concepto comprende Nietzsche la totalidad cósmica y, en su máximo alcance, la totalidad óntica en general" (1). Conviene anotar que la tierra no significa el planeta, ni tampoco la exclusividad de lo material, sino que la tierra adquiere una significación de una realidad vital, creadora.

Finalmente, cerraremos nuestra tarea con el título: Co nocimiento y Mundo, aquí trataremos que el conocimiento humano jamás podrá aprehender la vida, porque la naturaleza de ésta es el devenir, fluir perpetuo, como dice F. Nietzsche: "Querer pintar la imagen de la vida es una faena que ... no deja de ser insensatez: la mano de los grandes pin tores y de los grandes pensadores no ha formado nunca más que imágenes y bocetos 'sacados de una vida'... En una cosa que está en perpetuo devenir, otra cosa que deviene no po

(1) Jiménez Moreno, Nietzsche; Edt. Labor 1972, pg. 66.

dría reflejarse de una manera fija y duradera, como la vida" (1).

Ahora bien, la sabiduría es un modo de realizarse y manifestarse de la vida fluyente, por ello el conocimiento racional está lejos de capturar la vida para poder comprenderla, porque su realidad es inaprehensible por lógica. Pasemos en seguida al primer punto de nuestro cometido.

3.1. VIDA Y TIERRA

El principio del mundo no es un organismo, tampoco es una cosa que pasa, una cosa que deviene, sino más bien el mundo es el movimiento ascendente de la voluntad de potencia, es un devenir puro que pasa y pasa sin detenerse y por lo tanto, es lo único real que existe; y en este sentido, el mundo no tuvo un comienzo de su devenir, al contrario, el mundo vive de sí mismo y sus excrementos son sus alimentos. En efecto, el mundo real es una fantasía, pero lo que realmente existe es el mundo del devenir puro, desde este punto de vista, el mundo vive, como dice G. Deleuze: "El mundo no es ni verdad ni real, sino viviente. Y el mundo vivo es voluntad de poder" (2).

En otras líneas agrega Nietzsche que la tierra en cuanto es movimiento productivo es vida, es decir, que la vida es la suprema interioridad del mundo, dicho de otro modo, la tierra no es un objeto finito que está lejos o cerca,

(1) Ob. Cit., t.I pg. 474.

(2) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la Filosofía; Edt. Anagrama 1971, pg. 257.

como dice Fink: "(La tierra) no es la mera... materia existente... no es la simple suma de todas las cosas finitas" - (1). Por el contrario, la tierra es un movimiento creador, productor, por lo tanto, no hay nada sobre la tierra, que no haya brotado de ella, tampoco nada que pueda apartarse de la Madre Tierra y, por consiguiente, la tierra está presente en todo, porque precisamente la vida de la tierra es voluntad de potencia y todas las cosas ya sea hombre, animales, plantas, piedras, etc., son productos de la tierra; como añade el aludido estudioso: "La tierra vive. La tierra regala su existencia a todo lo que existe. Todas las cosas -ya sean hombres o animales, o simples piedras del campo- son productos de la tierra, creaciones de su vida que engendra y que da. Y esta vida de la tierra es... voluntad de potencia" (2). Fink afirma que es difícil captar el concepto de vida de tierra en Nietzsche, pero sin embargo, se puede decir que la tierra es lo que hace surgir de sí todo cuanto existe, es como el seno de todas las cosas o como un movimiento que produce, del que surgen lo múltiple de los existentes, aún más, la tierra es como un poder creador como poieses. En efecto, todas las cosas individuales han aparecido de la tierra, pero esto no significa que logren una completa libertad con respecto a su creadora: la tierra, sino más bien, la tierra continua siendo el fondo sustentador, sobre la cual descansa todo lo creado; ahora bien, el hombre, el animal y la piedra son diferentes en su modo de

(1) Fink, Ob. Cit., pg. 108.

(2) Ibid., pg. 111.

existir, pero no obstante de las diferencias de niveles que presentan, sin embargo, se identifican en el plano filosófico.

Porque en este nivel desaparece todo carácter de diversidad, por cuanto son creaciones de la tierra. En otras líneas anota Nietzsche que la energía creadora de la tierra es una e idéntica con el hombre, de allí que la libertad del hombre es para la tierra, de donde nacen todas las cosas y, por lo tanto, la tierra ocupa un lugar en el espacio, como señala Fink: "La libertad humana se vuelve hacia la Gran Madre, hacia la tierra de anchos senos" (1). La tierra está bajo el cielo es el único mundo experimentable de espacio y tiempo, cuyo principio es la vida, y ésta es lo único real y viviente que existe; dicho en otras palabras, este mundo de espacio y tiempo es la tierra, la cual existe con las innumerables cosas que están bajo el cielo; en consecuencia, es el único mundo real, móvil y viviente, cuyo principio es la voluntad de poder.

Así mismo, la tierra potencia al hombre. lo hace sentir señor de la tierra, por eso el hombre reconoce a la tierra como la Gran Madre; en este sentido es portadora de todas las cosas, y por tanto nos da el sustento. Así, comemos el pan y bebemos el vino, porque son cuerpo y sangre de la Gran Madre, y nos quita lo que nos da. Por otra parte dice Nietzsche que el idealismo había expulsado al tiempo fuera de la tierra, frente a esta situación, Nietzsche restituye el tiempo a la tierra, tal como había permanecido en

Fink, Ob. Cit., pg. 96.

la época pre-socrática; y de este modo, se vuelve a pensar el tiempo en relación al ser, es decir, a la tierra. Al respecto, dice el autor del "Superhombre": "'La tierra' - (desde mucho) tiempo había (permanecido) desfigurada por las erróneas interpretaciones idealistas, aparece (transfigurada) por el conocimiento de la Muerte de Dios" (1).

3.2. CONOCIMIENTO Y MUNDO

La voluntad de poder actúa en lo que comunmente llamamos conocimiento, la voluntad de potencia quiere conocer, quiere acumular más conocimiento para poder dominar sobreponerse entre los demás; de allí que el conocimiento es un instrumento de poderío que crece a medida que aumenta la voluntad de poder. En efecto, la necesidad de conocer depende del crecimiento de la vida, es decir, el conocimiento - está subordinado a la voluntad de poderío, porque ésta es la que moldea el conocimiento. Por otro lado se ha dicho - que el devenir es un movimiento vital que constituye la verdadera esencia de la vida, desde este punto de vista, Nietzsche niega la objetividad de los entes existentes, y que en última instancia no hay ninguna caracterización de los entes, pues, lo que el hombre llama comunmente ente individualizado no es más que una ola de la marea de la vida que lanza una y otra vez sin cesar. Dicho en otros términos, los entes específicos, delimitados que la vida lanza como una ola, poseen como una especie de QUANTUM de poder o centro - temporal de poder que representa solamente una fase del mo

(1) Fink, Ob. Cit., pgs. 107-108.



vimiento ascendente de la vida.

Así pues, Nietzsche considera que lo único real es el movimiento ascendente de la voluntad de potencia. Este movimiento vital es posible aprehenderlo solamente por medio de la intuición, pero esto no significa una intuición inmediata, sino de una visión profunda, adivinadora que penetra al mundo del devenir, y así nace el conocimiento intuitivo de estar abierto a la movilidad de la voluntad de poder, la cual construye y destruye sin cesar, y de esto se deduce que la verdad sólo será posible en la intuición profunda, que penetra al mundo del devenir vital, es decir, por medio de la intuición que penetra como un rayo en la esencia misma. Este conocimiento vital posee siempre la forma de iluminación.

La realidad fluyente de la vida escapa de todo concepto categorial, porque como manifiesta D. Cruz Vélez: "El devenir es el reino del nacer, fluir y perecer" (1). Sin embargo, el hombre para poder orientar su vida tiene que aplicar determinadas categorías que falsifiquen la realidad del devenir vital, así por ejemplo, Kant piensa que el hombre para poder conocer tiene por un lado que aplicar determinadas categorías a priori del entendimiento, con las cuales da unidad, orden a las impresiones sensibles que proceden del mundo exterior.

En cambio, Nietzsche piensa que el hombre cree que logra alcanzar aprehender lo real de la vida; esto es, que

(1) Ob. Cit., pg. 38.

el hombre piensa que detiene el movimiento ascendente de la vida, por medio de los conceptos de sustancia, cualidad, - etc. y con ellos sienta erróneamente que el ser de las cosas es como algo permanente que subsiste a través de todo cambio, cuando en realidad la vida escapa de toda consideración conceptual. Así pues, el conocimiento humano no puede alcanzar a conocer el devenir vital, por cuanto que éste es es capa de todo conocimiento categorial.

Por eso el conocimiento racional solamente se circunscribe al fenómeno de la apariencia; es decir, se atiende so lamente al conocimiento del objeto individualizado, particularizado, sin poder trascender a otro nivel de la verdadera realidad: la vida; al respecto escribe Fink: "El conocimiento del devenir... rechaza... todo conocimiento categorial" (1), porque la vida supera los límites que el conocimiento conceptual le fija; pero la vida y el conocimiento conceptual son superados por el pensamiento, por cuanto que el pensar inventa, descubre nuevas posibilidades para el aumento de dominio de la voluntad de poderío. Por otro lado, las luchas conflictivas y los sufrimientos que la vida ocasiona, aumentan los conocimientos de la voluntad de potencia, como dice nuestro pensador: "Los sufrimientos que nos atormentan hacen que aumente nuestro saber (vital)" (2).

En efecto, la verdadera realidad es el devenir de la vida, el cual es incognoscible por el conocimiento del hombre; es decir, los elementos cognoscitivos que el hombre

(1) Fink, Ob. Cit., pg.239.

(2) Nietzsche, Así habló Zaratustra; Edt. Mateu 1966.
pg. 100.

dispone son insuficientes, para llegar a la verdadera realidad de la vida, porque la vida actúa ininterrumpidamente en el transcurso de las cosas, por lo tanto nuestro aparato cognoscitivo no está destinado al conocimiento de la verdad del devenir, sino más bien del conocimiento del ente, el cual es un conocimiento falso, incluso las verdades a priori más firmemente creídas son puras creencias. Además, el hombre cree ciegamente en la existencia objetiva de los entes, porque el conocimiento experiencial lo demuestra, pero sin embargo, tal conocimiento no es un auténtico conocimiento del ente, porque no hay cosas finitas, estables, que verdaderamente existan; y lo único real que existe, es la vida ascendente, y que, a medida que va ascendiendo, va acumulando más conocimiento, para poder sobreponerse sobre los demás; por eso la vida rechaza todo conocimiento categorial. Es decir, que a medida que la vida va elevándose va adquiriendo más poder y, por consiguiente, más conocimiento, y éste es precisamente el conocimiento del devenir; pero que es distinto del conocimiento del ente, el cual hace uso de la experiencia y de los conceptos o categorías.

En efecto, el conocimiento del ente intuitivo pretende ser juez de la vida, cuando en realidad tal conocimiento está subordinado a la vida, en cambio, el pensamiento es un poder afirmador de la vida, ya que, ésta por medio del pensamiento se inventa, se imagina, se juzga, etc., desde este punto de vista, la vida y el pensamiento son inseparables. Por otro lado, Nietzsche sostiene que los sentidos jamás engañan, los que nos engañan son la imaginación, el pensamien

to; porque al pensar inventamos las ficciones, tales como: causa y efecto, etc., cuando en verdad no se dan tales casos; por lo tanto, el intelecto tiene necesidad de conocer, por ello tiene necesariamente que falsificar, es decir, tiene que atribuir una serie de categorías; por consiguiente, la mentira se halla en el intelecto y no en los medios, de aquí se sigue, que el intelecto es factor falsificante del poder del conocimiento.

Por eso, el hombre tiene la imperiosa necesidad de crear determinadas categorías y conceptos tales como sustancia, yo absoluto, etc., con los cuales pretende detener lo inaprehensible del devenir, es decir, que le permite estabilizarse y que luego lo eleva como fundamento de toda la realidad, al respecto dice el filósofo: "Todo es devenir, el conocimiento sólo es posible a base de la creencia en el ser" (1). Por eso, piensa Nietzsche que el hombre es víctima del engaño de la apariencia, y que muchas veces llega a darle nombre de una existencia objetiva a las cosas aisladas, a las figuras determinadas, etc.

Tales objetos son puras apariencias, un producto de la voluntad de poder; en este sentido la apariencia no es una nada sino algo real, por eso el hombre piensa que el mundo está constituido por cosas que realmente existen; empero, las cosas no existen como tales, porque el mundo es simplemente una marea vital, en el que no hay nada permanente; por el contrario, el ente es sólo una invención del hombre, es

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 201.

decir, que lo único que hace el hombre es intelectualizar las cosas para poder vivir. Porque el hombre no puede llegar a conocer la realidad del mundo vital, y que más bien, este mundo contradice al mundo fenoménico, el cual aparece al hombre formado por la multiplicidad de cosas.

Así pues, el mundo en el cual vive el hombre, no hay nada cierto. En vista de esta situación ha tenido que humanizarlo, por medio de los conceptos, a fin de poder estabilizarse; incluso los conceptos que el hombre se forma de sí mismo, son erróneos y una falsificación. El hombre pues se halla frente a un mundo en que nada hay de permanente, todo es inestable y, por consiguiente, no puede vivir en un mundo de puro incierto, por ello, tiene necesariamente que falsificar la verdadera realidad de el devenir, a fin de poder orientar su vida; al respecto dice el aludido estudioso: "El hombre falsea el mundo porque piensa... con anterioridad a toda experiencia, proyecta categorías e inventa e imagina la estructura de la cosa, la transformación de la coseidad. En la medida en que el hombre quiere conocer según las categorías, se ha... apartado de la realidad" (1)

El hombre actúa en un mundo de puras ficciones, y él mismo es una ficción; porque no es realmente una cosa individual, lo que en verdad crea las ficciones es la vida misma, y ésta es voluntad de potencia. También señala Nietzsche, que el mundo sensible no tiene una existencia

(1) Fink, Ob. Cit., pg. 240.

real, es simplemente una ilusión de los sentidos, y que en última instancia, el mundo se reduce a la suma de proposiciones erróneas, y desde este ángulo, el conocimiento se funda en la falsead; por consiguiente, el error es la base del conocimiento. Ahora bien, el mundo es cognoscible solamente en la medida que tenga sentido para el hombre. De allí que, donde podemos alcanzar con la vista, sentamos con las palabras: sustancia, yo, etc., como substratum de lo existente, como señala el autor de la "Gaya Ciencia": "Decimos: 'Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción'" (1).

-----ooOoo-----

(1) Ob. Cit., t.IV pg. 208.



CONCLUSIONES

1. La voluntad es la esencia más intrínseca de todo cuanto existe, es la única que realmente existe; por tanto, exenta de toda destrucción y de multiplicación. La voluntad es un impulso ciego y es un puro vivir imperturbable. Lo esencial de ella es el querer puro, pero un querer sin límite, y por medio del querer, la voluntad se decide actuar y ello no requiere aprendizaje. La permanencia es el ser de la voluntad, nunca quiere trascenderse de sí misma. Por eso no aspira llegar a una meta, ni tiene obstáculo que vencer, es simplemente vida y nada más que vida. La voluntad quiere perdurar a través de los tiempos, y para ello agujonea constantemente al ser viviente, para que genere un nuevo ser y una vez obtenido lo que quería, le abandona a su completa destrucción, a la muerte, porque la voluntad le interesa la conservación de la especie, mas no de lo individual, es decir a la voluntad de vivir le es indiferente que los individuos nazcan o mueran, pues éstos significan para ella como un ensueño fugitivo.
2. De allí que, cuando el hombre que anula su vida por medio del suicidio y, por consiguiente, ocasiona la destrucción de su cuerpo, ello no significa la renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida, porque las circunstancias en que vive no le permiten disfrutar de los

goces que hay en el mundo, pensar que con el suicidio se renuncia a la vida y por ende a la voluntad de vivir, es un pensar inútil e insensato, puesto que el cuerpo del hombre es la voluntad hecho visible. En este sentido, el suicidio es una manifestación de la cosa en sí, porque lo esencial de ella es el querer, por tal razón no puede dejar de querer que cese la vida de el hombre, aun más todavía, con la muerte del individuo no hace otra cosa que afirmar con toda energía su querer.

3. El dolor no proviene de los cambios externos, contrariamente procede del hombre, porque lleva dentro de sí, por eso pensar suprimir todos los accidentes externos sería una vana ilusión, pues la cantidad de alegría y de tristeza permanecen siempre igual. O sea la vida humana es incapaz de obtener la dicha eterna, porque es inherente a la vida, por tanto jamás se puede suprimir el dolor, si alguna vez se logra alejarlo, lo ideal sería que no volviese jamás, pero no sucede así, porque el sufrimiento está constantemente acechando en una o en otra forma a la vida del hombre. En cambio, la felicidad no tiene una existencia en sí misma, sino que aquella adviene en la satisfacción de un deseo. De modo que, la felicidad es solamente el apaciguamiento de una ansia, por consiguiente no alcanza a ser duradera y al desaparecer el placer nos viene el dolor con más fuerza, por eso sería mejor no poseer por un instante la dicha.

4. Por otra parte, la voluntad se manifiesta en el mundo material, siendo la más baja y universal manifestación volitiva la fuerza de la gravedad, peso de los cuerpos, etc., a los cuales se les llama fuerza esencial de la material. En la naturaleza inanimada no encontramos ninguna condición subjetiva que le permitiera - dirigirse al mundo externo, sin embargo se puede considerar como el primer paso hacia la conciencia, las manifestaciones que sufren las piedras cuando éstas - caen una tras otra. En cambio, en la esfera vegetal a parece un elemento distintivo que es la excitación, que le lleva a dar a las plantas una cierta orientación a su movimiento, es decir, la excitación opera como una fuerza inconsciente, según ésta puede esperar o sucumbir, sin poder ir a buscarlos, puesto que carece de locomoción. Asimismo, las plantas nos revelan su perfecta inocencia, no se ofende de sus órganos genitales, porque no tiene conciencia, pero a pesar de la carencia de ésta, por ejemplo, las plantas trepadoras se arrastran hacia un soporte, esto nos demuestra incuestionablemente que hay un enlace entre el ambiente y su movimiento, por tanto se puede considerar como una débil percepción.
5. Pero a medida que la voluntad se va elevando y llega a la escala de la vida animal que posee una conciencia ínfima del mundo exterior, es decir, un opaco conocer de las cosas inmediatas, porque posee el conocimiento intuitivo. Lo relevante de esta esfera es que

los animales pueden obtener sus motivos por medio de la representación intuitiva, la cual permite colocar como el punto medio entre el elevado hacer del hombre y las plantas. Igualmente, el hombre actúa por motivos, sin embargo, aquel puede elegir libremente cualquier movimiento porque posee la capacidad liberadora, por consiguiente, puede someter a crítica sus motivos. En el nivel conceptual se pone en juego la capacidad imaginativa y creativa y por ende la reflexión. Lo característico del hombre es que posee la capacidad sensitiva, que está objetivada en los nervios, con los cuales puede - distinguir los más diversos fenómenos.

6. La inteligencia está al servicio de la voluntad individual, por eso, aquella por más esfuerzo que despliegue para doblegar a la voluntad, su acción es una vana pretensión, porque la voluntad no obedece a la intelligencia, en ciertas ocasiones, cuando ésta no ha podido complacer con el objeto que la facultad soberana le exigía, entonces aquella se limita a presentar la imagen - de un objeto, la cual cumplirá un papel consoladora de su amo. Pero cuando, la inteligencia se ha apartado de la voluntad, entonces se produce la separación entre la voluntad y la inteligencia, porque la última ha concentrado mayor conocimiento y por tanto se decide a obrar por su propia cuenta. La nota esencial del hombre de exceso de conocimiento es que está poseído de una facultad de sobreelevación de conocimiento, mas esto no significa un conocimiento discursivo, abstracto, sino

de un conocimiento intuitivo, y todo aquel que se entrega a este tipo de intuición no es ya un individuo que conoce, sino que se ha transformado en el sujeto puro del conocimiento, por consiguiente está exenta del tiempo y espacio y como también de la sujeción de la voluntad, porque se atiende a ver solamente lo que las cosas son, sin atender a los estados de los objetos. Este conocimiento se hace posible a través de la contemplación imperturbable de las cosas de la naturaleza.

7. En cambio, para Nietzsche, los valores son anticipaciones que la vida se formula hacia futuros lejanos, son las metas y direcciones para el despliegue de la vida, la cual por medio del hombre, proyecta de antemano los planes a cumplir posteriormente; y cada valor conquistado constituye un trampolín para un nuevo impulso vital. El hombre tiene la capacidad de valorar, pues posee en sí mismo, el impulso vital. La vida del ser conciente discurre en un mundo de valoraciones, porque está constantemente atribuyendo valores a las cosas y por medio de las valoraciones se determina qué cosas rechazamos y qué cosas aceptamos. El hombre en cuanto es la más alta expresión de la voluntad es el único que está en condición de apreciar el valor, y solo por medio de él se puede apreciar las cosas. Los valores se fundan en la vida, esto significa que la última, es la que promulga. El ser racional es el que concede valor a las cosas, según su preferencia o conveniencia. De allí que, los valores son valores de movilidad porque están

cambiando constantemente debido a que el hombre está proyectando planes para el futuro.

8. La vida es por esencia ascenso, victoria, y aspira a dominar por la fuerza y su felicidad no radica en la posesión conquistada, sino en el continuo engrandecimiento en grados más elevados en correspondencia con su valor. La vida es el valor supremo que funda los valores. Desde esta perspectiva, es bueno y valioso lo que favorezca a la vida, lo que eleva más altura, y es malo lo que anula a la vida. Ahora bien, la vida es lucha, es la que pone límite a los individuos. Asimismo, crea hostilidades entre los seres a fin que uno intente dominar al otro, es decir, está continuamente generando, por decirlo así, las tensiones polares en toda lucha a fin que todos luchen contra todos, porque la vida aspira dominar por la violencia, ésta es la verdadera expresión de la voluntad de poder. En este sentido, la vida es un fluir puro, que jamás se detiene, ni se retrocede, ni tampoco es síntesis de los órganos: planta, animal, etc., sino es el movimiento real que yace en el fondo de lo existente.

9. La voluntad de poder es la esencia del hombre que se hace evidente en el aumento del sentimiento de vigor, y ésta se manifiesta en la conciencia vital. A partir de aquí son entendidos el placer y el displacer como dos características esenciales de la voluntad de dominio, o sea son dos ingredientes necesarios para la afirmación de la voluntad y por ende del hombre. La causa

del placer no está en la satisfacción de la voluntad , sino en la aspiración de querer avanzar en su elevación, porque la voluntad jamás está contenta con lo alcanzado, porque la naturaleza de la voluntad es la insatisfacción. Asimismo, el sentimiento de placer adviene cuando el impulso vital tiene frente a un adversario que vencer o una resistencia que superar; no debemos ser crueles frente a un enemigo, o a la vista de el dolor, de la destrucción, de la muerte, sino que debemos ser duros en todo juego de la acción.

10. Y cuando el hombre ha logrado acumular mayor poder, entonces no es un simple espectador, más bien un creador, porque para él todo obstáculo que oponga una resistencia le produce el sentimiento de fuerza. Pero acumular dicha fuerza, no significa abandonarse al sosiego, a la tranquilidad, contrariamente busca provocar tensiones, conflictos. La voluntad creadora es la capacidad de suscitar toda clase de transgresiones arbitrarias, porque está poseído de una voluntad titánica. La autonomía del creador es esencialmente destructiva, la cual se pone de manifiesto en la práctica, cuando el creador somete a los demás seres racionales sin atender ningún tipo de condolencia, entonces el creador está poseído de una ansia de querer sobreponer a toda costa. Por eso, el creador se expone al peligro, a la lucha. El hombre creador es el que conoce la bondad de las cosas, por ello puede decir que tal o cual cosa es mala para los hombres. En este sentido, el creador

se convierte en la guía conductora de los hombres porque mira el porvenir de los hombres; por tanto, el advenimiento de una esfera de vida más plena, y para ello tiene que rechazar toda norma humana y divina.

-----ooOoo-----

EXCURSO : VOLUNTARISMO Y RACIONALISMO

1.- INTELECTO Y VOLUNTAD

Nietzsche pensaba que el reinado de la razón empieza con Sócrates. "Es el primer modelo del optimismo teórico, que atribuye a la fe en la posibilidad de profundizar la naturaleza de las cosas, al saber, al conocimiento", escribe Nietzsche (1). Por eso a Sócrates se le puede considerar el primer descubridor de la razón con mejores fundamentos que Anaxágoras, quien explicaba la creación del mundo por el principio del NOUS, inteligencia. Sócrates enseñaba que cuando el entendimiento alcanza a conocer, influye sobre la voluntad, la cual no hace más que querer y practicarla. Este binomio: voluntad e intelecto que parte de Sócrates se va a prolongar - hasta Kant.

Por su parte, Platón sostenía que el deseo δρεξις pertenece al orden de lo sensible, y la voluntad βούλησις pertenece a la esfera del intelecto. "Son dos elementos en lucha, que Platón llama deseo y razón...Al enfrentarse con un conflicto entre razón y deseo, unos caen y otros resisten", anota Guthrie (2). Años más tarde, Aristóteles señalaba explícitamente que deseo y voluntad son motores. "La voluntad, el deseo, mira, sobre todo, al objeto a que se dirige: la intención, la preferencia reflexiva, conducir a ese objeto.", escribe Aristóteles (3). Pero la voluntad es de índole racional. Des

1) Ob. cit., t.V p.82.

2) Guthrie; W.K.C. Los Filósofos Griegos de Tales a Aristóteles p.115. Edt.Fondo de Cultura Económica, 1964.

3) Aristóteles. Moral a Nicómaco, p.88. Edt. Espasa-Calpe, 1952.

de entonces la racionalidad de la voluntad no fué casi nunca desmentida. Ello no significaba dejar de acentuar el carácter motor de los actos volitivos, es decir, la voluntad fue capaz de intervenir en todos los fenómenos anímicos, como entendió, por ejemplo, San Agustín.

De esta manera, la voluntad se convirtió en motor de los apetitos y también de lo racional. En cambio, la acción fue considerada como preparación para la *θεωρία* y en ésta radicaba la felicidad. En el fondo la voluntad era sólo un apéndice del pensamiento, y, el obrar sólo era una débil comprensión del *ὄντως*. El optimismo intelectualista de la antigüedad - sostenía que nadie peca voluntariamente, sino por la falta de un conocimiento verdadero. De donde se desprende, que el dominio equitativo entre la voluntad y el intelecto fué el rasgo más relevante de la concepción griega.

El voluntarismo, dentro de la esfera del pensamiento cristiano, presenta diversos matices, como es el caso de San Agustín, quien sostiene que la voluntad es la que elige el objeto y el intelecto busca alcanzarlo. Siguiendo con la tradición del pensamiento cristiano, Enrique de Gante postula el primado de la voluntad entre las facultades del hombre, o sea afirma la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento -- porque el hábito, la actividad y el objeto de la voluntad son superiores a las del entendimiento. El hábito de la voluntad es el amor y del entendimiento la sabiduría y el amor es superior a la sabiduría. A este voluntarismo se opone la postura intelectualista de Sto. Tomás de Aquino. La posición del "Doctor Angelicus" no restringe la actividad de la voluntad - en aras del intelecto, sino que ambos son autores que actúan de modo distinto, así la inteligencia mueve a la volun

tad por medio de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma en razón del fin propuesto. Lo que nos demuestra claramente la unidad entre la voluntad y la razón, la primera persigue lo bueno y la segunda lo verdadero, sin embargo, la razón es la que informa a la voluntad sobre lo que es bueno, y viceversa, la voluntad tiene a raya a la razón en su dirección hacia Dios. Por ello Sto. Tomás de Aquino precisa : Primero, la voluntad no está sometida en sus actos a la necesidad. Segundo, la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Tercero, el objeto formal de la voluntad es el bien, y el intelecto es la potencia más elevada. Cuarto, el intelecto mueve a la voluntad como fin, ello no significa que la voluntad esté enteramente sometida al intelecto, porque el bien es cierto que el intelecto mueve a la voluntad en cuanto a especificación, en cambio, la voluntad mueve al intelecto, en cuanto se trata de actos de ejercicios, "En efecto, es siempre la voluntad la que constituye en nosotros el factor ejercicio, y la inteligencia el de especificación o determinación formal . Si, pues, la voluntad interviene en materia probable, para la especificación de nuestros actos de inteligencia, es según su propia naturaleza; y si el intelecto interviene en el ejercicio de nuestros actos voluntarios, es según su propia naturaleza, en el ejercicio de nuestros actos voluntarios, es según su propia naturaleza también", anota Sertillanges(1).

Igualmente, la clásica disputa entre la primacía de la voluntad y el intelecto se hace presente en el pensamiento de Duns Escoto, quien postula que la voluntad es un verdadero mo

(1) Sertillanges, Sto. Tomás de Aquino t. II p.248. Edt. Desclée de Brouwer, 1945.

tor que impulsa y dirige el movimiento de todo el reino de la facultad, y en este sentido, la voluntad se define como la causa parcial del intelecto. Mas cuando la voluntad es divina - se puede definir como la causa primera del ser, por eso se - puede llamar "voluntarismo" a su posición. Para Duns Escoto, la voluntad es la facultad más alta del hombre, porque puede dirigirse hacia Dios, en este sentido, la voluntad mueve al entendimiento, aunque el juicio sobre la verdad y falsedad lo emite único y exclusivamente el entendimiento.

Como podemos apreciar hasta esta época de la historia de la filosofía; la lucha por la primacía de la voluntad sobre - el intelecto, o viceversa el intelecto sobre la voluntad, es fructífera, sin que ambas posiciones se excluyan mutuamente , por el contrario, hay una relación entre ellas con ligeros matices.

En lo que toca a la época moderna, la voluntad ha sido - tomada en sentido distinto al que le dió el cristianismo, como es el caso de Descartes. La filosofía de Descartes dio gran impulso al conocimiento racional constituyéndose la filosofía rectora hasta muy entrada de la época moderna. Tal filosofía postuló racionalizar la realidad. Y años más tarde, Leibniz había dicho que la voluntad es un "conatus" que se origina en el pensamiento, o que tiende hacia algo reconocido por el pensamiento como bueno. Aquí podemos ver claramente que la voluntad siguió ocupando un puesto central, no obstante la participación del intelecto aunque atenuada. Hegel fué el primero en caracterizar como racionalismo a la dirección que parte de Descartes, Espinoza y Leibniz, porque para el autor de "La Fenomenología del Espíritu" el racionalismo es la "metafísi-

ca del entendimiento", es decir, es la tendencia de sentar a la razón como única unidad de la realidad.

En todos los casos mencionados hasta aquí, el voluntarismo es, más o menos, explícitamente metafísico. Pero con la aparición de Kant en la esfera moral acontece un viraje de la dirección de la metafísica. El filósofo de Königsberg sentó la idea del valor absoluto de ciertos actos de la voluntad, es decir, cuando la voluntad es autónoma y no heterónoma en sus decisiones se llama buena voluntad, según algunos comentaristas, por ejemplo, Richard Kroner sostiene que la doctrina kantiana incluyendo su teoría del conocimiento puede resumirse bajo el nombre de "voluntarista ético". (J. Ferrater M.) - (1).

La vertiente racionalista alcanza su madurez con Hegel, el cual lleva a su más alta expresión al conocimiento puramente racional del universo. Hegel enunció de una manera precisa que "Lo que es racional es real; y lo que es real es racional". (2). Esto significa que si el universo se resuelve totalmente en un conocimiento racional, entonces toda la realidad es ya racional. Pero debido a la insuficiencia del racionalismo de poder explicar la esencia de las cosas, surge en la palestra un grupo de hombres decididos a liquidar al racionalismo que, por muchos siglos, se había jactado de triunfos, y que en su seno había acogido y apasionado a los más ilustres pensadores en los más diversos momentos de la historia del pensamiento filosófico. Así pues, el siglo XIX representa el eclipsamiento del racionalismo triunfante, esto es, empeza

(1) Citado por Ferrater M.J. Diccionario Filosófico t.II, Edt. Sudamericana p. 923. 1965.

(2) Hegel, F. La Filosofía del Derecho p. 34, Edt. Claridad - 1968.

ba a agonizar como cualquier otra etapa de la historia.

En cambio, en los primeros decenios del siglo XIX la dicotomía tradicional: voluntad e intelecto, tan enraizado en el quehacer filosófico, se quiebra con la nueva postura especulativa en la que sobresalen las figuras de A. Schopenhauer y F. Nietzsche, quienes sientan como principio único de la realidad: La Voluntad, aunque tengan matices divergentes. En esta esfera metafísica, la voluntad es considerada algo así como el ser existente, de esta manera en el quehacer especulativo acontece "un giro totalmente nuevo de la metafísica de orientación espiritualista", escribe H. Heimsoeth (1)

El pensamiento voluntarista de los aludidos pensadores se opone a la postura intelectualista y a la fe en la razón, dominante en Europa desde la antigüedad hasta Hegel. Ahora la conciencia con toda sus formas racionales no es más que apariencia, como señala G. Simmel: "la unidad que deriva de la conciencia e intelecto son meros productos..., instrumentos que la voluntad forja para sus fines"(2). Aunque en ciertas ocasiones sean infieles a su determinación. Pues según esto, el fin que estimamos, y tras del cual vamos impulsados, nace de la voluntad, por consiguiente, no queremos los fines y los valores, porque la razón la estatuye así, sino que queremos y tenemos fines sin propósito alguno, porque queremos desde lo más hondo de nuestro ser. Con esto, la racionalidad de nuestra existencia ha perdido su último apoyo que tenía en el concepto de fin.

(1) Heimsoeth, H. Metafísica Moderna, p. 204 Revista de Occidente, 1966

(2) Ob. cit. , p.56

Así pues lo que distingue al filósofo de Danzig de los de más pensadores es que, en lugar de la razón, coloca la supremacía total de la voluntad; y tal postura ofrece una visión pesimista del mundo. Y con ello se opone al optimismo hegeliano y al poder de la razón de la Ilustración, como también al principio del NOUS de los antiguos, por tanto, con esta interpretación, el voluntarismo se coloca en el otro extremo del acentuado y exacerbada interpretación de la realidad del mundo por parte de la "metafísica racionalista". Por esta razón, para Schopenhauer el intelecto no es lo primitivo, sino que es la luz que la voluntad ha encendido para su servicio, según las categorías del entendimiento y de la razón, y en este sentido, el intelecto es un mero "físico", por tanto, un fenómeno secundario. Por su parte Nietzsche opta una posición más radical, por cuanto niega a la razón su capacidad cognoscitiva, porque todo lo que pensamos acerca del mundo de las cosas son solamente una serie de invenciones, prejuicio de la razón.

Como podemos apreciar, el aspecto racional, que antes, había ocupado la primera plana en la explicación de la realidad fenoménica, es considerado ahora como un simple fenómeno. En cambio, el aspecto volitivo e instintivo han cobrado gran relevancia. Por eso, al conocimiento no le interesa si algo es verdadero, sino que si es adecuado al ascenso de la vida. De esta manera, la nueva postura filosófica destruye el equilibrio de la unidad: voluntad e intelecto que fue imperante hasta --- Kant, como también la metafísica racionalista de Hegel.

2.- INTERPRETACIONES ERRONEAS

En lo que sigue queremos señalar las interpretaciones erróneas de la concepción metafísica de la voluntad de nuestros

pensadores, por parte de algunos estudiosos. Dentro de la enorme literatura crítica que abundan en torno del pensamiento ontológico de Schopenhauer y Nietzsche, es la interpretación de su filosofía de irracional. Incluso historiadores, muy respetable dentro de la historia de la filosofía han seguido este criterio, tales como: W. Windelband, quien ha colocado la filosofía de Schopenhauer dentro del irracionalismo, al respecto anota: "Schopenhauer atribuye suma importancia al concepto de una voluntad inconsciente que no quiere más que querer, que - por lo mismo implica toda su interminable continuación, que carece de toda meta con respecto a su contenido, y que por lo tanto es voluntad absolutamente irracional. Con este giro, la historia de Schopenhauer se pliega al irracionalismo" (1). De igual modo considera H. Heimsoeth, quien ha anotado: "Schopenhauer presenta con toda energía la voluntad irracional e incluso ciego como el origen metafísico de todas las cosas y del intelecto" (2). Por su parte G. Lukács ha seguido esta misma posición, aunque con maticos muy peculiares. Con este mismo - criterio lo enjuicia a la literatura nietzscheana, que en seguida examinaremos a grandes rasgos. Esta misma afirmación encontramos en la obra de Historia de la Filosofía de Federico Sciacca, : "Para Schopenhauer la voluntad no tiene objeto; es absolutamente irracionalidad" (3). Igual expresión volvemos encontrar en N. Abbagnano, cuando anota: "Para Hegel, la realidad es razón, y para Schopenhauer es voluntad irracional" (4). En el mismo

(1) Windelband, W. Historia de la Filosofía Moderna t.II, p. 289 Edt. Nova 1951

(2) Heimsoeth, H. Ob. cit., pp. 339, 340

(3) Sciacca, F. Historia de la Filosofía p.490 Edt. Luis Mira cle 1966

(4) Abbagnano, N. Historia de la Filosofía t.III p.25 Edt. Monta ner y Simón, 1964

texto leemos: "Nietzsche contrapone las más resueltas y entusiastas afirmaciones. Todo lo que es terrenal, corpóreo, anti espiritual, irracional es, exaltado por Nietzsche con la misma violencia" (1), etc. Igualmente esta crítica ha tenido gran acogida en la esfera de habla castellano, tales como José Ferrater Mora, quien al referirse a Schopenhauer escribe: "Voluntad es, en principio, irracional" (2). Por último en lo que toca a Nietzsche, Carlos Astrada escribe: "Todavía su posición irracional asume un carácter más radical en la "Voluntad de Poderío" (3), etc. Como podemos apreciar la enorme literatura crítica ha seguido fielmente sin reparo alguno, esta línea interpretativa.

Decíamos hace un momento que dentro de la literatura crítica cabe destacar la de G. Lukács, quien los enjuicia con la óptica marxista. Para el filósofo húngaro, Schopenhauer representa la guía de la ideología más extremada de la Filosofía alemana. Asimismo, Schopenhauer es la expresión teórica e irracionalista de las transformaciones que se opera en el estado prusiano a partir de 1848, es decir, después del fracaso de la revolución. Desde entonces Schopenhauer se convierte en el filósofo conductor de la Alemania postrevolucionaria, aún más todavía considera la metafísica schopenhaueriana como voluntad irracionalista-mistificada. En cambio, en el marco del pesimismo, Schopenhauer representaría la Apología Indirecta, la cual presenta las atrocidades del capitalismo, pero no como propiedad de él, sino como una cualidad inherente de la naturaleza -

(1) Ibid., p. 272

(2) Ob. cit., p. 627

(3) Ob. cit., p. 153

humana. El pesimismo schopenhaueriano es, pues, la justificación de la carencia de sentido de toda actuación en la política; pero también, por otro lado, presenta el egoísmo burgués habitual no como un fenómeno socialmente negativo, y que puede ser modificado en la esfera social, sino como un fenómeno moralmente negativo. De allí que, el egoísmo burgués es una cualidad inmutable. De esta manera, el irracionalismo schopenhaueriano insinúa abstenerse de intervenir en el orden social imperante, como escribe el filósofo húngaro: "El irracionalismo schopenhaueriano cumple, así, su misión: la de hacer que un sector descontento de la intelectualidad se abstenga de dirigir su descontento como lo 'existente', es decir, con el orden social imperante, concretamente contra el sistema capitalista vigente". (1)

En lo que toca a Nietzsche, Lukács piensa que éste es el fundador del irracionalismo del período imperialista, porque encuentra que su filosofía es una invitación a la acción en pro de la reacción y del imperialismo. Por eso, la ética nietzscheana es, también, una ética para la clase dominante, opresora y explotadora. Ahora bien, Nietzsche reemplaza el dualismo schopenhaueriano: voluntad y representación por el mito de la voluntad del poder. Según Lukács, el pensamiento nietzscheano no va dirigido contra el socialismo y la democracia, y al mismo tiempo aboga para la creación de una Alemania imperialista, es decir, "El verdadero centro en torno en el cual gira es siempre el mismo: La lucha contra el socialismo", escribe Lukács (2). Tal postura se aprecia desde su obra de juventud .

(1) Lukács, G. El Asalto a la Razón, p. 201 Edt. Fondo de Cultura Económica 1959

(2) Ibid., p. 271

Por otra parte, la crítica que Nietzsche hace a la política de Bismark es desde el punto de vista conservador, esto es, que consideraba insuficiente la organización militar para destruir los movimientos libertarios de la clase trabajadora.

3.- CRITICA A LA INTERPRETACION DE LUKACS

Tras señalar a grandes rasgos la literatura crítica del filósofo húngaro; pongamos, ahora, en discusión la interpretación aludida, por cuanto es la crítica más representativa dentro de la literatura crítica de nuestros filósofos. La aguda y estimulante crítica que Lukács hace a la escritura schopenhaueriana y nietzscheana es cuestionable, en ciertos pasajes - de su interpretación, por ejemplo, cuando considera que la concepción metafísica de la voluntad de nuestros pensadores es irracional. Esta afirmación es objetable, porque la determinación de la voluntad por medio del principio irracional solamente se puede efectuar en contraposición a lo racional, es decir, que sin relación con éste no se puede hablar de irracionalismo, porque "Lo no racional adquiere para nosotros ser y sentido solamente en conexión con la razón.", escribe K. Jaspers (1). Esta oposición sería como dos elementos en pugna y que ninguno - puede existir sin el otro, algo así como dice Heráclito en relación con el juego de la oposición: "Los dioses nacen de la muerte de los hombres y los hombres de la suerte de los dioses" (J. Wahl) (2).

Ahora bien, definir la voluntad de irracional significa que hay que excluir lo racional, puesto que el último es

(1) K. Jaspers, Razón y Existencia, p. 105 Edt. Nova 1959.

(2) Referido por Wahl, J. Tratado de Metafísica p. 675 Edt. Fod. de Cult. Económica, 1960

lo que niega al primero. Esta negación no encontramos en la filosofía de nuestros autores, por consiguiente, no se puede efectuar la contraposición, sin ésta no se puede designar que su filosofía es irracional. Dichos en otros términos, la consideración del pensamiento metafísico de Schopenhauer y de Nietzsche como irracional significa que la voluntad se ha privado de algo al que podemos asignar con el signo "menos" en mutación del signo "más". Tal mutación, como podemos observar solamente, se puede efectuar siempre y cuando se ponga en juego la oposición. Esto es, si admitimos que la filosofía, de los aludidos pensadores, es irracional, tendremos que aceptar en contraposición a lo racional que lo afirma, sin esta aseveración lo irracional es inadmisibile. Si no se puede contrastar mal se puede decir que su filosofía es irracional, o sea, la determinación de irracional a la voluntad no toca a Schopenhauer ni a Nietzsche, porque en ellos todo el ser, toda la realidad tiene como rasgo la voluntad, lo cual es la esencia de lo existente, por tanto, es ajena a toda determinación de la dicotomía: racional e irracional.

Por otra parte, decir que la voluntad es una fuerza irracional, quiere decir en buena cuenta el triunfo de la no razón sobre la razón, pero esta pugna es ajena a la concepción ontológica de la voluntad de nuestros filósofos, porque en ellos la esencia del mundo, como la totalidad de las cosas es voluntad. Y decir que ésta es irracional, es afirmar que la esencia y el mundo fenoménico es irracional. Y al adquirir este rasgo el mundo ha negado su carácter racional. Esto nos lleva a pensar que en un primer momento, la voluntad era racional; pero que en virtud de una transformación, se ha vuelto no

racional, porque "La verdad de la no racional no es posible - sin la razón realizada hasta sus límites", escribe K. Jaspers (1). Pero esta oposición no encontramos en la literatura de nuestros pensadores, porque en ellos, como hemos dicho, el mundo de la realidad y su Substratum es voluntad, por tanto, no hay en ella ningún rasgo de racionalidad ni irracionalidad para poder contrastar, por tanto, la dicotomía : racional e irracional no corresponde a la filosofía de nuestros autores, por lo expuesto, la interpretación de Lukács, como también de la copiosa literatura crítica, es insostenible.

Otro punto infundado radica en calificar a Nietzsche de filósofo reaccionario, por su constante ataque al socialismo, por tanto, ajena a toda acción libertaria de la clase trabajadora. Ahora bien, la crítica que Nietzsche hace al socialismo, no es al socialismo marxista, sino al socialismo reformista de su tiempo. El ataque no es, pues, al socialismo marxista porque Nietzsche no llegó a conocer la escritura de Marx ; y esta deficiencia Lukács lo reconoce cuando dice: " Que no llegó a leer una sola línea de Marx o de Engels" (2).

Finalmente, quisiéramos anotar la crítica de G. Lukács, el cual nos dice que Schopenhauer enseña que los hombres como los intelectuales deben ser apáticos, indiferente a toda acción que conduzca al cambio de estructura: política y social de la sociedad capitalista. Esto es, no se debe participar ni aspirar el cambio de la sociedad imperante, porque tal pretensión es una ilusión, es como si el hombre quisiera suprimir -

(1) Ob. cit., p. 252

(2) Ob. cit., p. 252

sus dolores, sus sufrimientos de su propia naturaleza, por eso: "El hombre debe abstenerse de toda actuación social -que nos presenta como algo carente de sentido- y muy especialmente de todo intento de cambiar la sociedad", escribe Lukács - (1).

Ahora bien, creemos que la filosofía de Schopenhauer invita a la clase trabajadora de la sociedad pre-capitalista a la lucha contra la burguesía, puesto que aspira adquirir mayores beneficios materiales y goces de la vida; así como la naciente burguesía que lucha contra el feudalismo y la monarquía absolutista, porque quiere acumular mayores bienes materiales y por ende mayores disfrute que el mundo ofrece. Como podemos ver claramente, los miembros de ambas clases sociales tienen por común denominador las mismas inquietudes, las mismas aspiraciones, los cuales se deben a una razón muy simple. Schopenhauer enseña que en el fondo de toda esfera de la naturaleza, específicamente en el hombre, hay una voluntad de querer insaciable, pues su único afán es la aspiración a la vida y al goce. Este fondo metafísico es la que acicatea constantemente a los hombres a la lucha incesante, en la cual todos luchan contra todos porque quieren vivir, y para ello tienen que satisfacer sus exigencias más urgentes. Incluso "El organismo animal mismo es representado como un campo de batalla en el que su misma 'unidad' lucha contra las fuerzas vivas que conspiran para su muerte", escribe Vecchiotti (2)

Por lo visto, la filosofía de Schopenhauer está lejos -

(1) Ob. cit., p. 167

(2) Ob. cit., p. 35

de toda insinuación a los hombres al conformismo con la situación a los hombres al conformismo con la situación social y al apatismo al progreso. Asimismo, creemos que está lejos de representar la defensa ideológica del orden social existente y de la propiedad privada de la burguesía. La luz de este discurso nos muestra fehacientemente que Lukács, no obstante de ser una figura muy respetable dentro de la filosofía, se ha desviado por caminos que no conducen al núcleo del pensamiento de nuestros filósofos, sino que más bien se desplaza en el marco periférico; para decir con las palabras de D.C. Vélez "Es muy cómodo dirigir la atención sólo a aspectos periféricos de este fenómeno, porque nos ahorra el esfuerzo de pensar." (1)

Por último, queremos presentar las investigaciones de dos ilustres estudiosos de la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche, Max Horkheimer y Paolo Chiarini respectivamente. En primer lugar, quisiéramos subrayar la postura de Horkheimer, quien ha puesto de relieve la enorme actualidad del pensamiento de Schopenhauer, que en cierta medida va dirigida contra la apresurada postura de Lukács. Horkheimer piensa que los mayores estímulos de la ciencia, hasta ahora, han sido el hambre, el instinto de poder y la guerra; la enorme competencia económica entre los países más desarrollados han generado el desarrollo técnico y la competencia armamentista, y como consecuencia de este fenómeno el advenimiento de las guerras mundiales. En lo que toca al intelecto, éste juega un rol muy importante en la controversia entre los hombres, como también en la problematización de la naturaleza. Además,

(1) Ob. cit., p. 13

sirve como instrumento para satisfacer las exigencias vitales del hombre, por eso, el que queda privado de alimentos y de bebidas debe ingeniarse por obtenerlos, así como se lucha por ganar más extensiones de tierra, o así como se lucha para obtener los bienes materiales. De allí que "El interés material, el afán de existencia, bienestar y poder constituyen el motor, la historia es su resultado", escribe Horkheimer (1)

Por otro lado, la burguesía, para destruir la monarquía absolutista, acuñó ciertos términos, tales como: nación, patria, etc., con los cuales movilizó a pueblos enteros en su lucha para defender sus intereses. Asimismo, Schopenhauer denunció que la burguesía exalta las cualidades, tales como: el patriotismo, el orgullo nacional, etc., a quienes se destacan en las luchas. Por eso, Schopenhauer se alegraba que el pueblo alemán no es de aquellos de rendir pleitesía al inflado orgullo nacional como lo hacían los ingleses. De allí que, el aludido pensador miraba con desconfianza a la historia universal, aún más lo miraba como lo no histórico. De igual modo, el filósofo alemán se preocupó de la injusticia social que pesaba sobre la clase trabajadora, al que iba acompañada de la pobreza, por eso dice que "Mientras haya sobre la tierra hambre y miseria quien pueda ver no tendrá -- tranquilidad", anota Horkheimer (2). Por último, Schopenhauer ha manifestado que "La humanidad en su etapa más elevada ... no requiere ningún estado", escribe Schopenhauer (3). Pe

(1) Horkheimer, M. Sobre el concepto del Hombre y otros Ensayos, p. 93 Edt. Sur 1970

(2) Ob. cit, p. 101

(3) Referido por Horkheimer en la Ob. cit. p. 92

ro no prometió la posibilidad de llegar a esa etapa.

Finalmente, queremos mostrar las investigaciones de Paolo Chiarini, quien se esfuerza en reivindicar el pensamiento de Nietzsche a su verdadero contexto, porque piensa que la literatura nietzscheniana ha sido objeto de abusos de errores de interpretación, por parte de algunos estudiosos, hasta el punto de convertir la figura de Nietzsche en una leyenda, en una caricatura, como anota el aludido investigador: "Es indudable que la obra de Nietzsche ha constituido siempre una cantera inextinguible de las que se han aprovechado con holgura las ideologías reaccionarias que culminan en Alemania en el nacional-socialismo". (1)

Lo que se quiere, ahora -piensa Chiarini-, es la vuelta a la auténtica posición de Nietzsche; y para ello será necesarios un examen minucioso de sus obras. Chiarini sostiene que el fondo de la filosofía del autor del "Superhombre" es la crítica de la cultura problemática de la época moderna, es el caso de la cultura alemana que no logra definirse como expresión sustancial de la sociedad alemana. Esta situación lo ha colocado a la zaga de otras culturas vecinas, tales como: Francia, Inglaterra, que se mantienen a la vanguardia, puesto que ellos han logrado resolver sus problemas, por citar un ejemplo de esta preocupación" No se puede hablar propiamente de una victoria de la cultura alemana, por la sencilla razón de que la cultura francesa continúa existiendo como antes y que nosotros seguimos dependiendo de ella como anteriormente" (2).

(1) Chiarini, P. La Interpretación "Marxista" de Nietzsche (Revista ECO p. 533 ya citada)

(2) Ob. cit., t. V p. 19

Como podemos apreciar, la crítica va dirigida contra la Alemania de su época, que adolecía de una unificación de sus miembros. Esta crítica se extiende a la cultura burguesa - que no se resigna a "vivir en peligro". El testimonio de esta preocupación es remonta desde inicio de su pensamiento hasta su madurez; y a lo largo de él aboga la superación de la cultura por otra mejor, ella se logrará después de haber desmistificado el pensamiento metafísico de los hombres.



B I B L I O G R A F I A

1. INTRODUCCION

- Descartes, René. Obras escogidas. Suramericana, Buenos Aires 1967.
- Fraile, Guillermo. Historia de la Filosofía. El Judaismo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía. T. II Católica Madrid 1966.
- Heimsoeth, Heinz. Los Seis Grandes Temas de la Metafísica Occidental. Revista de Occidente 1959.
- Sertillanges, A. Santo Tomás de Aquino. Descleé de Brouwer 1946.
- Tomás de Aquino, Sto. Suma Teológica. T. I Católica Tercera Edición 1964.
- Schelling, Federico. La Esencia de la Libertad Humana, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires (Instituto de Filosofía) 1950.
- Verweyen, J.M. Historia de la Filosofía Medieval, Nova, Buenos Aires 1957.
- Wulf, M. Historia de la Filosofía Medieval, T. II Jus. México 1945.

2. SCHOPENHAUER

a) Literatura Principal

- Schopenhauer, Arturo. El Mundo como Voluntad y Representación (III tomos), Aguilar 2da. Edición, Buenos Aires 1960.
- - - - - Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, Aguilar, 1967.

- - - - - Sobre la Voluntad en la Naturaleza, Alianza, Madrid 1970.
- - - - - Los dos Problemas Fundamentales de la Etica I, Sobre el Libre Albedrío, Aguilar, Buenos Aires 1960.
- - - - - Los dos Problemas Fundamentales de la Etica II, El Fundamento de la Moral, Aguilar, Buenos Aires 1965.
- - - - - Parerga y Paralipomena, Madrid 1889.

b) Literatura Secundaria

- Büchner, Luis. Sobre Schopenhauer (149-222) Ciencia y Naturaleza, Hijos de J.C. Ta
boadela, Málaga 1873.
- Cadalso, Alejandro Ruiz. Individualidad y Personalidad, Rela
ciones con la Filosofía de Schopen
hauer y la Doctrina de la Energía.
Neptuno, Habana 1947.
- Caro. El Pesimismo en el Siglo XIX. La Es
paña Moderna, ?
- Horkeimer, Max. Sobre el Concepto del Hombre y Otros
Ensayos. Suramericana, Buenos Ai
res 1970.
- Mann, Thomas. El Pensamiento Vivo de Schopenhauer,
Losada, Buenos Aires 1946.
- Marcel Méry, Essai. Sur la Causalité Phénomónale Selon
Schopenhauer, Paris 1948.
- Lehmann, R. Los Grandes Pensadores T.II, Espa
sa - Calpe 1940.
- Ribot, Théodule. La Filosofía de Schopenhauer, Sala
manca 1879.
- Nietzsche, Federico. Schopenhauer, Educador. Obra Com
pleta T.I, 5ta. Edición, Buenos Ai
res 1962.
- Rosset, Clément. Schopenhauer 1ra. Edición, París
1968.
- Simmel, Georgia. Schopenhauer y Nietzsche, Schapiere,
Buenos Aires 1944.

Vecchiotti, Icilio. Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer, Ira. Edición, Doncel 1972.

Waisman. Arturo Schopenhauer, Assandri, Córdoba, 1945.

3. NIETZSCHE

a) Literatura Principal

Nietzsche, Federico. Obras Completas en 5 Tomos. 5ta. Edición. Aguilar, Buenos Aires 1962.

b) Literatura Secundaria

Brinton, Crane. Nietzsche. Losada, Buenos Aires, 1947.

Astrada, Carlos. Nietzsche y la Crisis del Irracionalismo. Dédalo, Buenos Aires, 1961.

Deleuze, Gille. Nietzsche y la Filosofía. Anagrama Barcelona, 1971.

Fink, Eugen. La Filosofía de Nietzsche. 2da. Edición, Alianza, Madrid, 1969.

Gaos, José. El último Nietzsche en Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México (revista) pgs. 39-53 1945.

Heidegger, Martin. Sendas Perdidas. 2da. Edición, Losada, Buenos Aires, 1969.

Jaspers, Karl. Nietzsche. Suramericana, Buenos Aires, 1963.

Jiménez, Luis Moreno. Nietzsche. Labor, Barcelona, 1971.

Löwith, Karl. Heidegger, el Pensador de un Tiempo Indigente. Rias, Madrid, 1956.

Martínez Estrada, Ezequiel. Nietzsche. Emecé, Buenos Aires, 1947.

Puy, Francisco. El Derecho y el Estado en Nietzsche, Nacional, Madrid, 1966.

Lefebvre, Henri. Nietzsche. Fondo Cultura Económica. Ira. Edición (brevario) México, 1972.

- Massuh, Víctor. Nietzsche y el Fin de la Religión. Suramericana, Buenos Aires, 1969.
- Russo, José. Nietzsche, La Moral y La Vida. Lima, 1948.
- Schefer, Max. La Metafísica de la Libertad. Nova, Buenos Aires, 1960.
- Klossowski, Pierre. Nietzsche y El Círculo Vicioso. Seix Barral, Barcelona, 1972.
- Mann, Thomas. Nietzsche en Revista Eco.. Bogotá pgs. 590-637, 1965.
- Nietzsche en Revistas Eco. N° 113 - 115. Bogota, Varios 1969.
- Thibon, Gustavo. Nietzsche, o, El Declinar del Espíritu. Desclée de Brouver, Buenos Aires, 1951.
- Ulmer, Karl. La Idea de la Verdad en Nietzsche y La Verdad de la Filosofía. (Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario de Bogotá, pgs. 31-40, 1965).
- Orientaciones sobre Nietzsche (Revista, Episteme de la Universidad Central de Venezuela, pgs. 281-334, 1959-1960).