

La reintegración socioambiental derivada de la negación de la voluntad de vivir

Sandra Baquedano Jer
Universidad de Chile

sandra.baquedano@uchile.cl

Socio-environmental Reintegration Derived from the Denial of the Will to Live

RESUMEN: Por ser Schopenhauer un pensador que aboga expresar *sensu stricto* la misma conclusión racional que se hallaría *sensu allegorico* en algunas sabidurías de oriente que acaban en la mística, nos valdremos de su cosmovisión para luego de reflexionar sobre el camino de la negación de la voluntad de vivir, no abandonarlo, sino señalar desde éste una vía aplicada a la problemática socioambiental global mediante un vuelco crítico, impulsado por una conciencia que reintegra pacífica y activamente al renunciante de la voluntad en el acontecer mundial, buscando tender hacia un horizonte socioambiental que afirme el no daño holístico sin terminar en la nada concebida como *nihil privativum*.

ABSTRACT: By being Schopenhauer a thinker that is advocated in expressing *sensu strito* the same rational conclusion that would be found *sensu allegoric* in some of the eastern wisdoms that end up in the mysticism, we will use his worldview to then meditate upon the path of the denial of the will to live, not abandoning it, but pointing out from this a way applied to the global socio-environmental problem through a critical turning, driven by a consciousness that reintegrates pacifically and actively to the worldly affairs the one who resigns the will, trying to tend to a socio environmental horizon that affirms the holistic non damage without finishing in the nothingness conceived as *nihil privativum*.

PALABRAS-CLAVE: Schopenhauer, antiespecieísmo, no daño holístico, negación de la voluntad de vivir, libertad moral

KEYWORDS: Schopenhauer, anti-specieism, non holistic damage, denial of the will to live, moral freedom

El presente ensayo es un intento de señalar un camino alternativo al pensamiento –inspirado en las sabidurías de oriente– que tienda a una negación budista de la voluntad hasta consumarse en la nada como *nihil privativum*, así como es invocada por Schopenhauer al final de su obra capital.

En un fragmento de 1815, el mismo año en que se establece la identificación de la voluntad con el noúmeno kantiano, Schopenhauer sostiene que hasta él los filósofos se han esforzado mucho por demostrar la “libertad” de la voluntad mientras que él demostrará su “omnipotencia” (1985 p. 239). Enfatiza, unos años más tarde, que la filosofía debe atribuir toda la fatalidad al obrar (*operari*) y toda la libertad al ser y a la esencia (*esse*). Según Schopenhauer cuando no se le confiere al concepto voluntad la mayor extensión metafísica que él le consigna y únicamente uno se atiene tras esta falencia a los respectivos motivos de cada cual, la libertad pasa a ser entendida entonces en su forma tradicional y popular. El filósofo sostiene que la libertad humana ha sido considerada con exactitud un concepto negativo, que alude principalmente a la mera ausencia de cualquier tipo de impedimento que sea de su clase (1986, Tomo III, p. 521). En correspondencia con la posible índole de ese obstáculo,

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 5 (2013), n° 12, 199--214

* Este ensayo es fruto del proyecto Fondecyt 11100009



Received: 01-04-2013
Accepted: 06-05-2013

el concepto es subdividido en tres tipos diferentes: una libertad física, en la cual se basa el significado inmediato y popular del concepto, una libertad intelectual y una última moral, que será propiamente la que enaltece, adopta y recrea Schopenhauer.

Hasta antes de esta visión es claro observar el modo en que la tradición solía buscar la libertad en el *operari* como consecuencia del *esse* (*operari sequitur esse*). A raíz de ello, su filosofía propugna, en cambio, que todo ser sin excepción obra fatalmente, pero existe y es lo que es en virtud de su libertad, situando dicha libertad en un *esse* volente y subordinando la fatalidad al plano del *operari*.¹ De hecho, el capítulo 56 de *El mundo como voluntad y representación*, comienza con un párrafo en el cual es remitida tanto la libertad como la omnipotencia del ser a una voluntad *metafísica*, es decir, a un *esse* cuya manifestación y reflejo es la totalidad del mundo aparente o la representación que tengamos de éste.² Tras tal distinción, se alude al perpetuo error en el que se ha caído al definir el concepto "voluntad" de manera individual ateniéndose exclusivamente a los motivos abstractos, los cuales se encuentran siempre inmersos en el principio de razón suficiente. Un modo de conocer que, por el contrario, se encuentra en su estado habitual completamente subordinado a la voluntad de vivir.

Desde la perspectiva del pensamiento de la negación de la voluntad de vivir, existen dos formas rudimentarias y populares de comprender la libertad, lo que permite dar cuenta en una primera instancia de una inversión del concepto cuando es pensada la libertad asociada de un modo inmediato con el predicado de los seres animales, cuyo actuar se piensa que es fruto o no es fruto de *la propia voluntad*. De esta forma popular de concebir el concepto, se sigue una libertad intelectual relacionada tanto con la facultad de conocer los motivos como también con el modo como actúan ellos sobre la voluntad pensada como el núcleo propio del hombre. Según Schopenhauer sólo cuando ese medio se encuentra sin alteraciones, puede ejecutar sus funciones de un modo correcto, en la medida que sólo así se le podrían presentar auténticamente a la voluntad la elección de los motivos tal y como existen realmente en el mundo exterior. Esta libertad se suprime, sin embargo, cuando se produce un trastorno en el medio de los motivos, es decir, en la facultad de conocer, lo cual ocurre, por ejemplo, en el caso de la locura, del delirio; o bien cuando se falsean las circunstancias externas y, por lo tanto, la comprensión de los motivos en el caso individual. Cuando no existe ningún tipo de alteración de esta índole, entonces el hombre es considerado intelectualmente libre, lo cual implica

que sus acciones puedan ser imputables tanto moral como jurídicamente (1986, Tomo III, p. 521). Reconocer tal imputación moral exige enfrentar ante todo no la ley de la causalidad que la responsabiliza, sino más bien en establecer un nuevo eslabón, que enlace a ésta de un modo esencial con la ley de la motivación y así, por consiguiente, abrirnos a una dimensión holística, que resulta fragmentada y, por consiguiente, vedada a causa de un querer ciego y libre que encadena y subordina nuestra "libertad" entendida individualmente en su sentido popular e inmediato (Schopenhauer, 1985 p. 331-335).

En relación a ello se ha de considerar la existencia de una alteración en la conjunción de ambos tipos de libertad –a saber, la física y la intelectual– a causa de un daño holístico.

Tomando mi tesis, desarrollada con antelación (Baquedano, 2008 Cap. I) –que la noción de medio ambiente no abarca solamente los sistemas de elementos bióticos y abióticos extrahumanos, puesto que al interactuar el ser humano se desenvuelve, adapta, trasforma y utiliza esos sistemas mediante otros que él ha creado y en los cuales él mismo ha evolucionado y trastornado: sistemas sociales, culturales, económicos, bélicos, tecnológicos, religiosos, estéticos, etcétera– se cuestiona el que ambas nociones populares de la libertad no hayan considerado este crucial hecho por estar inmersas en una situación socioambiental muy distinta en términos globales, lo cual exige la necesidad imperiosa de incorporar una dimensión aplicada al sistema que exponemos y a la libertad moral en una nueva variante, que de adoptar un móvil antiespecieísta sería el que mejor se adaptaría para enfrentar en la adversidad –mediante la afirmación del no daño holístico– precisamente las secuelas que el hombre padece, agudiza y propicia contra los propios seres de su especie y las del resto.

El daño holístico propugna la concepción de que la degradación ambiental que afecta a cada especie constituye un padecimiento distinto de los casos y de la suma de quienes la compongan. El ser humano es la única especie que posee la capacidad de reflexionar sobre la responsabilidad frente a la libertad moral. Esta última surge al manifestarse la libertad de elección. Ahí el hombre queda identificado como responsable de su conducta. Precisamente como la conducta de *nuestra especie* ha puesto en peligro la integridad del todo, puede a su vez reconocer el carácter absoluto de su responsabilidad para preservar la integridad de ese todo (Jonas,

2003 Cap. I). La responsabilidad exige *poder* actuar o respuestas de actuar, donde no existe ninguna certeza del porvenir. Ahí la sensibilidad se constituye a la vez como principio rector a causa del nivel desmesurado que ha alcanzado el *poder* humano y por lo mismo se vincula al porvenir en la medida en que el futuro de la Tierra depende no sólo de la actuación responsable de las generaciones actuales, sino ante todo la sensibilidad que tengan éstas para sondear las posibles calamidades venideras y evitarles gracias a tales ilustraciones el peor de los escenarios a las generaciones aún no existentes.

De lo anterior se desprende claramente una nueva relación, en la medida que estamos inmersos en un nuevo contexto global complejo y desde cuya degradación socioambiental la libertad moral humana tampoco había sido pensada en referencia con un poder que alterara en estos grados a la naturaleza. Entiendo por esto, no sólo el daño irreversible de ecosistemas y de la biosfera externa en su conjunto, sino lo interno que nos integra en ese medio ambiente concebido usualmente hasta ahora como una realidad únicamente externa. Este poder ha encadenado actualmente a la especie humana y no sólo ha sesgado, sino ante todo velado aún más su noción de libertad moral. Este hecho enlaza el poder humano con un querer esencial, específicamente el querer que lo impulsó, motivó y justificó tras razones suficientes. He señalado que hasta antes de la metafísica de la voluntad de vivir, el concepto de libertad, en el sentido tradicional y popular, se mostraba incapaz de aceptar dicha conexión con un querer libre y omnipotente. En consonancia a la premisa: "*libre significa acorde con la propia voluntad*", se era libre cuando se podía hacer lo que se quería y con este hacer lo que se quería, se solía subordinar y decidir el significado de la voluntad. Dicha conciencia impide establecer una conexión directa tanto con el concepto schopenhaueriano de una voluntad metafísica como con las nociones orientales del micro y macrocosmos volentes, en la medida que esta manera de concebir la libertad, es fruto de una conciencia *de otras cosas*, es decir, de una facultad de conocer dirigida únicamente al exterior. Este modo de conocer las cosas imposibilita una adecuada introspección autocrítica, la cual puede permitir en su radicalidad sondear cómo en el hombre la naturaleza se ha perturbado a sí misma. Esta constatación deja en evidencia la necesidad de una cura mediante la puesta en práctica de la canalización tanto individual como colectiva de una voluntad llevada hasta la afirmación individual del no daño holístico por los causes de un extensionismo antiespecieísta.

Una vez consideradas las dos formas rudimentarias de concebir la libertad, a saber: la ya mencionada libertad física e intelectual, es necesario esclarecer el sentido y significado de la autoconciencia en la filosofía del noúmeno volente, –la cual se encuentra ocupada intensa y en realidad, hasta exclusivamente, con la voluntad de vivir– en aras de demostrar si en ésta, su única materia, encuentra aquellos datos de los que resulte la *libertad* del micro y macrocosmos cuyo *esse* no es más que voluptuosidad. Lo que en verdad se tematiza con ello es el rol de la autoconciencia para descifrar la problemática de si una vez que existe un determinado objeto para la facultad de conocer, debe producirse necesariamente el acto de voluntad respectivo o, por el contrario, puede ocurrir que no se produjese ninguno o simplemente que se produjese uno completamente distinto e incluso opuesto. Acerca de si la misma reacción se produce necesariamente o si puede ser del todo distinta, pese a que las circunstancias sean iguales, ocurre que la autoconciencia en la filosofía de Schopenhauer no ofrece indicio alguno en relación a la libertad de la voluntad, al contrario, sucede que ésta nos lleva a una interrogante más esencial que sólo se limita a corroborar la libertad del hacer bajo el supuesto del querer –en la medida que la autoconciencia confirma que se puede hacer de igual modo una cosa o la contraria, si se la *quiere*–; pero no es capaz de resolver el problema de si se puede también querer indistintamente una cosa u otra. Sucede que aquel cuestionamiento no remite a las consecuencias, sino a las razones del querer. Sin embargo, estas razones conciernen a un conocimiento *a posteriori*, tal y como se le manifiesta en la acción, pero no *a priori*, puesto que en ese ámbito sólo se le presentan a la autoconciencia, múltiples deseos que luchan por imponerse y convertirse en actos de voluntad.³

Cuando Schopenhauer afirma: “La *voluntad* es el conocimiento *a priori* del *cuerpo*. Y el *cuerpo* es el conocimiento *a posteriori* de la *voluntad*” (1985 p. 153), el filósofo remite al hecho de que los movimientos voluntarios del cuerpo son la visibilidad de aquellos diferentes actos voluntarios que tienen siempre una razón fuera de sí, pese a que cada acto se exprese claramente bajo determinados motivos. La insuficiencia de éstos radica en que si bien ellos nos permiten entender y justificar la determinación temporal y circunstancial de las elecciones, no nos permiten en cambio soslayar el querer de ellas. La identidad que se da en el hombre entre su cuerpo y su voluntad, está presente en cada una de sus acciones, por lo que no corresponde hablar de una relación de causalidad entre ambos. Los actos del cuerpo son lisa y llanamente, desde esta óptica, el reflejo de las decisiones de la

voluntad. Si bien con esto, pareciera ser que el cuerpo como “voluntad encarnada” se reduciría al único órgano de la filosofía schopenhaueriana –en la medida que experimentarlo es el único modo como se puede acceder a lo que es el mundo fuera de ser apariencia o representación–, Schopenhauer no reduce a una explicación fisiológica, es decir, a causas orgánicas, la naturaleza de las acciones, aun cuando la corporalidad sea el punto de partida del misterio y la mediación hacia su doctrina de la voluntad. Cualquier reduccionismo de esta índole sesgaría aún más nuestra visión dentro del campo fenomenal de la etiología, imposibilitándonos acceder a un conocimiento emancipado de la voluntad que se vuelva consciente de una visión holística del mundo, asimilando un extensionismo antiespecieísta. Si bien no se desecha el esfuerzo por demostrar que todos los fenómenos, incluso los de la inteligencia, pueden ser de orden físico, sí en cambio, se señala que todos ellos, desde otro punto de vista, pueden ser considerados de orden metafísico. Desde esta cosmovisión una física absoluta, ateísta y sin metafísica puede llegar a ser una doctrina subversiva contra toda moral. En relación a ello no se ha de olvidar diversas concepciones modernas que imperaban en esa época y donde se desencadenó la ecorreificación del cosmos. Considérese, por ejemplo, cómo en los marcos de la mentalidad característica del materialismo francés, surge la moral como consecución de las leyes mecánicas aplicadas al mundo, no dando una real cabida a una distinción entre un plano racional y espiritual. La radicalización de aquella carencia puede llegar al extremo de que el hombre sea considerado y tratado como una máquina en funcionamiento. La figura de La Mettrie nos sirve para extrapolar en términos del *wollenden Noumen* la dualidad materia/espíritu, puesto que bajo esta cosmovisión, tanto el alma como la fuerza representativa son objetivaciones del cuerpo mientras que para Schopenhauer son, en cambio, objetivaciones de la voluntad.⁴ Esta última distinción permite corroborar que aquello que diferencia al ser humano del resto de las especies es de carácter secundario, puesto que, la razón, en cuanto es objetivación de la voluntad, se encuentra jerárquicamente subordinada a ella. No obstante lo anterior, es precisamente este hecho el que puede transformarse en una ventaja para el ser humano a raíz de que únicamente en él se da la capacidad de tomar conciencia de aquella voluntad esencial que le es común con el resto de las especies. Conciencia que permite, por consiguiente, trabar conocimiento con un mundo que se torna *moralmente* negable. Justamente este hecho le abre una dimensión moral de la cual carece el animal no humano, pese a que en lo sustancial sean lo mismo (1986, Tomo V, p. 443).

Si bien el término especieísmo fue recién acuñado por Richard Ryder en 1971 en su artículo "Experiments on animals" y popularizado por Peter Singer en su obra célebre *Liberación animal*, mucho antes la filosofía de Schopenhauer había abogado implícitamente por un móvil moral antiespecieísta relativo a los animales no humanos. Uno de los contrastes más novedosos y originales que este trabajo pretende sacar a luz es el hecho de que la esencia del mundo en uno y en su totalidad no es ni debe tornarse *completamente* negable, sino únicamente la voluntad que se afirma ciega y "derechamente" sin adoptar un proceso conciente del daño que ello implica. La afirmación del no daño holístico busca precisamente enfrentar aquella inercia volitiva, ciega e impulsiva propia de cada uno. Toda negación de la voluntad de vivir implica una cierta afirmación de la misma voluntad que busca doblegar, pero llegados a cierto punto de la negación se puede revertir la evasión anodina del renunciante por los cauces del no daño holístico, complementando con un extensionismo su compasión antiespecieísta. A raíz de ello, resulta necesario encauzar las variantes de la negación de la voluntad de vivir en un proceso inverso que no busque anularse pasivamente a sí mismo hasta la nulidad de la nada, sino que pretenda sensibilizarse y emprender responsablemente un rumbo contrario a la afirmación tradicional, cotidiana y popular de la autoafirmación.

La afirmación del no daño holístico –que es una nueva variante de la negación de la voluntad de vivir– implica internarse y hacerse cargo de las problemáticas socioambientales que atañen al acontecer mundial y que en alguna de sus variantes no existían en tiempos de Schopenhauer. Su potencial ha de estar antecedido por un móvil antiespecieísta, que implica una autocrítica sistemática a las propias premisas metafísicas, éticas y epistémicas que cada cual haya asumido e internalizado de manera dogmática e irreflexiva sin hacer frente al nómeno volente que cada cual vivencia continuamente dentro de sí. En este sentido, lo contrario de la absoluta afirmación no ha de ser en ningún caso la negación de la voluntad de vivir hasta la nulidad de la nada, sino hasta la afirmación conciente de aquello que se busca negar: a saber el daño holístico.

He de enfatizar aquí que sería de una ingenuidad exacerbada pensar que un nuevo pensamiento pretenda solucionar cada una de las problemáticas socioambientales actuales que no existían en tiempos de Schopenhauer y que abarcan trastornos tan concretos y complejos como los conflictos bélicos, la explotación extra e intrahumana o la sobrepoblación de nuestra especie en detrimento de la biodiversidad. No

obstante, el desafío radica en desarrollar una variante y enfoque aplicado de la teoría de la negación de la voluntad de vivir schopenhaueriana a ciertas problemáticas socioambientales como las recién mencionadas.

La expresión "afirmación de la voluntad de vivir", pareciera ser una expresión redundante, en la medida que ella, por sí sola, implica ya una afirmación. Sin embargo, cuando se considera aquel afirmar entendido en relación a una voluntad que no se ha vuelto moral, pero que se ha vuelto consciente de sí, y lo más importante aún, que se ha vuelto conciente del daño holístico que ha causado, provoca y padece, es porque al ser reconocida como tal, evidenciará lo nocivo que puede llegar a ser la meta de la negación de la voluntad de vivir –concebida como *nihil privativum*– en cuanto conclusión que se obtiene de un modo distorsionado y sesgado de afirmarla.

Según Schopenhauer la voluntad que se afirma conscientemente a sí misma no posee un conocimiento que dificulte su volición, sino que esta vida así conocida sigue siendo deseada como tal y constituyendo siempre un motivo (1986, Tomo I, p. 422). Es decir, pese a tenerse conocimiento de una voluntad metafísica sigue siendo igualmente deseada como lo era antes, a saber, como un impulso ciego e instintivo.

Este ensayo apuesta y abre la posibilidad de pensar que llegados no únicamente al *summum* del conocimiento sino ante todo de la sensibilidad socioambiental, la voluntad efectivamente no deje de querer, sin embargo, pueda, en cambio, no querer *de igual modo y lo mismo* de antes. La afirmación del no daño holístico es una forma distinta de negación que no busca consumarse en la nada como *nihil privativum*, puesto que considera dicha extenuación anodina del sujeto dentro de sí como secuela de un daño que no ha sido curado, sino negado y, por lo mismo, no compensa aquel querer que nace de la necesidad, la carencia y el sufrimiento, sino que simplemente se evade de éste, constituyendo dicho mecanismo evasivo una forma distorsionada de afirmar la voluntad de vivir. Concebida dentro del marco de un micro y macrocosmos volente, la afirmación de la voluntad –ya sea en la filosofía schopenhaueriana como en las sabidurías de oriente que la presupongan *sensu allegorico*– se traduce en el mundo fenoménico en un egoísmo supremo o universal.

En el caso de la filosofía schopenhaueriana, considérese que al ser concebido el mundo como "mi representación", los demás no tienen una entidad real, sino que son simplemente una parte de mi propia representación. Es decir, se es consciente

de todo y de todos como algo absolutamente dependiente del ser propio y de la propia existencia, de forma que con la desaparición de dicha representación, desaparece a la vez necesariamente el mundo y los otros. Por esta razón cada individuo se considera a sí mismo como el centro y la perspectiva del universo. Sin embargo, la raíz principal del egoísmo no se desprende sustancialmente de lo anterior, sino ante todo del hecho que al ser mi representación la manifestación de *una* voluntad metafísica, el mundo es a su vez "mi voluntad"; una voluntad que se plasma como individualidad dentro del ámbito fenoménico, pero que permanece en una unidad indivisible, fruto de su omnipotencia, en cada uno de los existentes. En la medida que cada individuo es dicha voluntad de vivir, todos quieren asegurar su supervivencia a costa del resto. El Velo de Maya del fenómeno se erige y envuelve al ser humano para presentarle su individualidad como un absoluto. En relación a ello, Schopenhauer afirma que sólo la compasión puede vencer ese egoísmo natural contra el cual deberá constantemente estar luchando este único móvil moral auténtico, que acredita a su vez una protección a los animales no humanos (1986, Tomo III, p.773). Sin embargo, está convencido que ningún conocimiento puede conseguir que sobre el carácter del hombre influyan motivos distintos de aquellos para los que tenga una receptividad más intensa. El filósofo se refiere a un conocimiento estrictamente racional. Este modo de conocer no puede corregir el carácter. Únicamente puede aspirar a comprender los motivos y las relaciones básicas. Así es como se entra al plano de la legalidad, pero no se accede al de la moralidad, pues sólo mudan las acciones quedando el querer del hombre inmutable. La voluntad que se afirma y que se niega es para el filósofo una y la misma.

La moralidad no ha de negar *toda* voluntad, a saber: aquel *esse* que alberga la posibilidad de limitar la afirmación individual que antes resultaba ilimitada, sino ante todo canalizarla mediante un móvil antiespecieísta. Si bien es cierto que la voluntad del ser humano no puede volverse ni por su naturaleza podrá volverse nunca moral, sí en cambio, puede convertirse en él en una fuerza consciente. Dicha conciencia es la que efectivamente posibilita abrirse al camino de la negación, pero llegados a cierto punto de la canalización no necesariamente ha de tender ésta hacia la nada concebida como *nihil privativum*, sino a la afirmación del no daño holístico, en la medida que la metafísica de la voluntad es la biografía de una realidad que en esencia ha dañado y daña la naturaleza, pero que movida por un conocimiento consciente y emancipado de la voluntad, puede llegar de algún modo a la negación de ese

summum malum. Al permanecer dicha negación, podría condicionar *otra* forma de afirmación, posible gracias a una conciencia que no le concierne a otras especies. Si bien la razón no precede a la voluntad, ni puede, por consiguiente, dominar la moralidad, en el ser humano –a diferencia del resto de las especies– sí puede condicionarla. A través de una casuística imaginaria se puede esclarecer cómo lo hace a través del no daño holístico, la sensibilidad socioambiental, el extensionismo cósmico del padecimiento representado, lo cual implica redefinir el estatus del ser humano que busca hacer historia no contra su ser ecológico, sino que asume el rol antiespecieísta que le concierne, dignificando su humanidad por mor de las demás especies.

Lo más notable del ser humano no es la capacidad de representaciones abstractas o el hecho de que en él se haga patente el carácter moral de una voluntad cósmica (lo cual no puede manifestarse en otros grados de objetivación, por carecer de los condicionantes necesarios para ello), sino ante todo aquello que lo aventaja es la capacidad de negar su voluntad de vivir, condicionando –según nuestra tesis– otro modo de afirmación, nacido de un impulso sensible y consciente de sí que no lleva al renunciante que se encuentra en el camino de la negación de la voluntad de vivir hasta la nulidad de la nada. El cambio de rumbo de la voluntad surge con la moralidad, pero no acaba en la nada. La negación de la voluntad de vivir sólo es posible al contrastarla con la inmoralidad propia de querer afirmarla consciente y especieístamente. Así como la razón y en definitiva el conocimiento teórico del entendimiento resultan incapaces de modificar la moralidad, es otra sensibilidad la que está presente en el fenómeno de la compasión. A nadie se le puede obligar mediante razones suficientes tener compasión, ni existirá mandato alguno que permita sentirla. La compasión es más inmediata que la razón. Aparentemente pareciera que se siente o no se siente, que se la tiene o no.

No se ha negado que la moral suponga un cambio en la dinámica de la voluntad, en virtud de la cual ésta se opone directamente a su misma naturaleza. En este sentido compartimos la tesis schopenhaueriana que la moralidad sea por esencia *contra natura* y, por lo tanto, que todo resorte moral de ser tal, tenga que estar dirigido contra el móvil natural del egoísmo. La moral supone superar las barreras individuales, penetrar en la verdadera realidad de las cosas y enfrentar directamente a una voluntad omnipotente, en una instancia de abnegación interna, donde se reconoce finalmente la imposibilidad de vencerla y, por consiguiente, de triunfar

contra ese *summum malum*. El problema es que este hecho desemboca en la filosofía schopenhaueriana en la conciencia de una aspiración inútil, contradictoria y sin esperanza, que al ser reconocida como tal, se anula a sí misma, buscando descansar en el mal menor que es la nada.

La doctrina de la negación de la voluntad de vivir señala que el renunciante que niega radicalmente su voluntad, ha experimentado la vida como un continuo dolor, sin reproducir luego mediante conocimientos abstractos la profunda vivencia que contiene el haber consumado dicha experiencia. Sin embargo, sabemos que experimenta algo, puesto que sólo si su voluntad individual quedase por completo abolida, el individuo ingresaría a una nada absoluta. Desde otra perspectiva podemos añadir que sólo si esta voluntad metafísica fuese entera y absolutamente la cosa en sí, su negación total implicaría una nada absoluta. De esto se seguiría que si existiese la santidad perfecta, que si fuese posible negar, suprimir y extinguir totalmente dicha voluntad, buscando por esta vía librarse el ser humano del dolor que vivencia como lo esencial, entonces caería o se alzaría en definitiva en una nada abisal, sin referente alguno.⁵

Kant reconocía que el *nihil privativum* a diferencia del *nihil negativum* necesita la referencia de un objeto determinado, mientras que lo *negativum* se refiere a lo que bajo cualquier aspecto es la nada.⁶ La problemática que guardaría el carácter contradictorio de este último término, se esclarece cuando se consulta y analiza los escritos inéditos del joven Schopenhauer, quedando al descubierto la definición que establece de la nada como un concepto relacional (1985 p. 34-35).

El idealismo presente en *El mundo* más que convertir en una noción superior, es decir, convertir a *nihil privativum* lo que antes era designado simplemente como *negativum*; lo que hace es precisar con un nuevo lenguaje, acorde a su metafísica, aquello que ya se encontraba definido de un modo más rudimentario. Tal postura adopta un carácter negativo que no se refiere ya a aquello que bajo todos los aspectos es la nada, sino a aquello que se renuncia y niega y cuya culminación se consumaría en aquello que Schopenhauer define como nada en el sentido del recién mencionado concepto relacional (*Verhältnißbegriff*).

Sufro luego existo, dejo de sufrir "ignoro si existo o no existo" (1986, Tomo I, p. 531). Schopenhauer concibe que la esencia del concepto dolor alude a los actos de

voluntad, cuya objetivación inmediata en el ser humano es padecida en el propio cuerpo. Sin embargo, al ser concebido el mundo "como voluntad", toda forma de vida es objetivación de *una* misma voluntad, es decir, toda vida se identifica metafísicamente como manifestación de un sólo sufrir. El sufrimiento se nos muestra aquí como tendencia reprimida (*gehemmtes Streben*). Ahora bien, al ser concebido el mundo "como voluntad" este sufrir se refiere, no sólo a los seres que poseen conciencia o simplemente a los seres que poseen nuestra capacidad sintiente (*empfindungsfähigen Wesen*), sino que es extensible a todas las objetivaciones de la voluntad, extrahumanas. Cabe entonces cuestionarse: ¿si no existe conciencia del dolor, puede llegar a ser padecido? Cuando el hombre se atribuye conciencia únicamente a sí y no a los animales no humanos ni a las plantas ¿se infiere por ello que no padezcan tal sufrimiento? Schopenhauer se adelanta a su tiempo y defiende una conciencia en los animales no-humanos (1986, Tomo III. p. 774). Sin embargo, niega que el resto de las especies sufran en este sentido. Esto ocurre porque su concepción del dolor alude, en este caso, a un nivel ontológico, es decir, al ser entendido como voluntad y, por consiguiente, al dolor como tendencia reprimida (*gehemmtes Strebens*) de un querer metafísico, que es lo propio de cada una de sus objetivaciones. Estaríamos, por paradójal que parezca, frente a un modo de concebir el dolor que negaría su padecimiento. Si aplicamos una dimensión antiespecieísta al dolor, nos representamos como una planta volcada hacia una luz que nunca verá, está poseída por la misma voluntad que la humana, la cual insaciable, forma parte del mismo fondo metafísico, en el sentido de tendencia reprimida (*gehemmtes Streben*), sólo que la esencia sufriente de la planta (la voluntad como la cosa en sí) si bien es la "misma" que la nuestra, ella, en cambio, no lo padecería.

Si bien nos reconocemos deudores de la ética schopenhaueriana –siguiendo el camino trazado por la vía de la negación de la voluntad de vivir, es decir, en favor tanto de la compasión humana como la de los animales no humanos y considerando la esencialidad común de la biodiversidad en el noúmeno volente–, es deber nuestro señalar este complejo tema que se encuentra en germen en *El mundo como voluntad y representación*, y que podría influenciar en un especieísmo animal contra la biodiversidad, en el legado de las cosmovisiones que conciben el micro y macrocosmos en términos de voluntad. Schopenhauer sostiene que existe un dolor o sufrimiento que no es padecido. Esta sentencia aunada con un *modus operandi* insensible al misterio del padecimiento en las especies no humanas, podría de un

modo lamentable no sólo seguir legitimando nuestro actual especieísmo epistémico, sino agudizándolo nefasta y cruelmente en la esfera moral. Es condenable todo actuar que se fortalezca y legitime a sí mismo negando la *posibilidad* de que el resto de las especies puedan ser capaces de padecer dolor o sufrimiento. Es sensato, en cambio, reconocer tanto la *posibilidad* de un padecimiento holístico como el daño que alberga el negarlo en aras de resistir ante dicho especieísmo animal.

¿Qué tiene la capacidad humana de sufrir por sobre otras especies? Volvamos al ejemplo aludido con antelación. Schopenhauer repara que la planta al no poseer sistema nervioso, ni conciencia, no sufre en el sentido de padecer dicho dolor. Desde esta perspectiva la capacidad de sufrir es entendida como la capacidad propia de las manifestaciones de la voluntad, es decir, cuyos obstáculos implican ser sentidos. En el caso humano al plasmarse este sufrir en la conciencia, significa además que es ahí donde se da la objetivación de ella en su grado más alto y que, por consiguiente, es ahí donde se *padece* realmente su vivencia, mientras que, según Schopenhauer, las objetivaciones inferiores de la voluntad no son sensibles a este padecimiento. Esto exige una distinción entre sufrimiento o dolor padecido, ya sea experimentado, sentido o vivenciado, o ya sea como una tendencia reprimida (*gehemmtes Streben*), que no implica –según Schopenhauer– necesariamente lo primero. Ante esta última dimensión del dolor esencial metafísico, –que no estaría atado a la conciencia, sino que dice relación a la tendencia reprimida (*gehemmten Streben*) propia de todos los grados de objetivación de la voluntad–, es posible reconocer a su vez una doble dimensión del dolor: una holística que no es accidental, en cuanto padecimiento metafísico de una *única* voluntad cósmica, y otra, a final de cuentas que si bien no sólo concierne a la *conditio humana*, sino al resto de las especies, en lo esencial únicamente contempla éstas para negarles a algunas tal capacidad de padecimiento. La determinación de un dolor que no siempre implica su padecimiento, pareciera ser en una primera instancia una afirmación coherente, bajo la metafísica de una voluntad omnipotente y que no es en esencia fenoménica. Es verdad que el ser humano puede padecer más intensamente un dolor moral que uno físico, pero no por ello es aplicable esta regla al resto de las especies poseedoras de otra esfera sensitiva.

Bajo la cosmovisión schopenhaueriana, al ser la voluntad una y la misma en todas sus objetivaciones, lo que nos diferencia en un plano ontológico es la capacidad de sufrir, en el sentido de padecer las represiones de la voluntad (*Hemmungen des*

Willens), puesto que sólo en algunos casos dependería tanto de su vivencia como de su conciencia. De ello se desprende, por ejemplo, el hecho de que Schopenhauer sostenga en algunos pasajes que tanto los animales como las plantas sufren en el sentido de tendencia reprimida (*gehemmtes Strebens*), pero no reconoce que ese dolor sea necesariamente padecido.

Reconocer la necesidad de afirmar en el camino de la negación de la voluntad el no dañar en términos holísticos presupone haberse hecho consciente del daño que padece la naturaleza y en el cual estamos inmersos. Sin embargo, al no ser consciente el hombre de ello tampoco lo puede ser de un modo espontáneo de la esencialidad propia de su inconsciencia. El paso de la negación de la voluntad de vivir a la afirmación del no daño holístico implica una conciencia socioambiental basada en la problemática de una existencia que asume estar antecedita por un daño a la naturaleza, es decir, a nuestra naturaleza. Al no poder hacerse en nosotros conciente de su esencialidad y ser guiado por dicha conciencia, podría aferrarnos con justa razón a aquellas filosofías que conciben ante todo el micro y macrocosmos en términos de voluntad y que buscan luego como mecanismo de escape o sobrevivencia la nada. Me refiero con esto a la voluntad de creer irreflexivamente en cosmovisiones de micro y macrocosmos volentes, las cuales al reconocer su naturaleza sufriente, se hacen fieles a la fe del *nihil negativum*, cuya consumación se anula a sí misma en la nulidad de la nada. En tal camino se da la identificación, en la filosofía schopenhaueriana, de un dolor común a todos los seres y de otro que paradójicamente no implica llegar a ser padecido en todas las especies. La evolución de la negación de la voluntad de vivir a la afirmación del no daño holístico, más que una evolución teórica, presupone la sensibilización creciente y gradual del misterio del padecimiento en las especies no humanas, cuya asimilación conduce a nuestra filosofía a no evadirse de ello hasta la nulidad de la nada.

Esta dimensión aplicada de la negación de la voluntad de vivir, es un vuelco crítico, impulsado por una conciencia que busca reintegrarse activamente en el acontecer mundial, sublimándose hacia una meta o fin que afirme el no daño holístico sin terminar en la mencionada nada concebida como *nihil privativum*.⁷ La reintegración activa del renunciante en las problemáticas socioambientales actuales presupone proyectarle un nuevo sentido a la vida, acorde a nuestros tiempos, que trascienda, por antonomasia el objetivo central tanto de la afirmación como de la negación de la voluntad de vivir, es decir, que trascienda la mera reproducción biológica como

a su vez su opuesto, es decir, la extinción en la nada. A eso remite precisamente la afirmación del no daño holístico en cuanto presupone la toma de conciencia de que en el ser humano la naturaleza se ha dañado a sí misma. Enfrentar este hecho y no evadirse de él, permaneciendo del modo adecuado en las cosmovisiones que conciben un micro y macrocosmos en términos volentes, sin buscar como fin la nulidad de la nada, es sin duda el mayor de los desafíos.

Bibliografía

- Baquedano, Sandra. *Sensibilidad y Responsabilidad Socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Editorial Acuario 2008. Impreso.
- Eisenbach, Gerhard. *Physische und moralische Weltansicht. Schopenhauer als Kritiker der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Vorgelegt von G. Eisenbach. 1999. Impreso.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 2003. Impreso.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft I*, Werke in zwölf Bänden. Bd. 3, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main. 1995. Impreso.
- La Mettrie, Julien Offray de. *El hombre máquina. El arte de gozar*. Trad. A. Izquierdo y M. Badiola. Madrid: Editorial Valdemar. 2000. Impreso.
- Ryder, Richard. Experiments on Animals" in *Animals, Men and Morals*. London: Victor Gollancz, 1971. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß, „Frühe Manuskripte“ (1804-1818) Tomo I*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 1985. Impreso.
- Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Tomo I. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 1986. Impreso.
- Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Tomo II. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 1986. Impreso.
- Kleinere Schriften*. Sämtliche Werke. Tomo III. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 1986. Impreso.
- Parerga und Paralipomena I*. Sämtliche Werke. Tomo IV. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 1986. Impreso.
- Parerga und Paralipomena II*. Sämtliche Werke. Tomo V. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 1986. Impreso.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Madrid: Trotta. 1999. Impreso.
- Waal, Frans de. "How animals do business". *Scientific American*. 292/4. 2005. Impreso.

Notas

1. Cf. Schopenhauer, Arthur (1986) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Tomo I. Cap. 70. Tomo II. Cap. 17, 25, 41, 43, 47 y 48.
2. Cf. Schopenhauer, Arthur (1986) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Tomo I. Cap. 56.
3. Sobre la noción de **conciencia**, véase: **A. Schopenhauer**, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Tomo II. Cap. 5, 7 y 15; **frente a la de autoconciencia: Cap. 18 y 19.**
4. Cf. G. Eisenbach, *Physische und moralische Weltansicht. Schopenhauer als Kritiker der Aufklärung*, y J. O. La Mettrie, *El hombre máquina*.
5. Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Tomo I. Cap. 70; Tomo II. Cap. 48 y 49.
6. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft I*. "Dialéctica trascendental".
7. La reintegración antiespecieísta del renunciante también estaría en consonancia con la propuesta establecida por Frans de Waal en relación al dominio moral de la acción con el ayudar o no dañar a los demás, pese a que él sólo la asocie a la esfera animal. Cfr. "How animals do business" en *Scientific American*. Vol. 292. Número 4. 2005. p. 72-79.