

2

**JUAN GAVILÁN MACÍAS**  
ARTÍCULOS Y ENSAYOS

*El desorden,  
la multiplicidad  
y el devenir*

*El desorden, la multiplicidad y el devenir*  
se publicó en  
Revista Anthropos  
Número especial dedicado a Schopenhauer

# EL DESORDEN, LA MULTIPLICIDAD Y EL DEVENIR

Juan Gavilán Macías

*El tiempo es un problema para nosotros,  
un tembloroso y exigente problema,  
acaso el más vital de la metafísica;  
la eternidad, un juego o una fatigada esperanza.*

J. L. Borges

1

ES COMPENSABLE QUE A ARTHUR SCHOPENHAUER se le haya marcado con el estigma del irracionalismo. Al parecer, uno de los riesgos que corría al enfrentarse a Hegel y al socavar los fundamentos del mecanicismo racionalista era el de caer en el abismo de lo irracional. Oponerse a las racionalizaciones de la Ciencia y del Progreso suponía alinearse automáticamente entre los enemigos de la razón.

Tal vez sea verdad que, en *El mundo como voluntad y representación*, nos encontremos el gran sistema del irracionalismo. Desde luego, el pensamiento de Schopenhauer está muy lejos del intelectualismo; es, como nos lo presenta Thomas Mann, una «filosofía eminentemente artística» (1984: 25), en la que hay una clara desvalorización del conocimiento intelectual. La razón ya no es el fundamento del

universo. El entendimiento es impotente para comprender el verdadero sentido de la realidad; es como una linterna, la comparación es de Henri Bergson, útil para iluminar ciertas parcelas de lo real, pero inútil si quisiéramos alumbrar con ella la totalidad del universo. La búsqueda de la verdad es esencial para el género humano, pero esta verdad no tiene por qué venirnos dada solo por la vía del conocimiento intelectual. En el fondo son las pasiones, los sentimientos y la belleza los que nos libran de las cristalizaciones frías de lo racional, los que nos abren hacia otros senderos que no son los del dominio de la razón. Hablando Thomas Mann de la naturaleza del pensamiento dice: «Esta es una naturaleza llena de tensiones, una naturaleza emocional, que oscila entre contrastes violentos, entre el instinto y el espíritu, entre la pasión y la redención; es, en suma, una naturaleza artístico-dinámica, que no puede revelarse más que en forma de belleza, que no puede revelarse más que como creación de la verdad» (1984: 25).

En esto consiste, entonces, parte de lo que se ha dado en llamar el irracionalismo de Schopenhauer: en su tendencia a invocar el *pensamiento emocional*, en su tendencia a admitir que solo podemos acceder a la verdad desde todas las potencias del hombre y en haber supuesto, como dice Mann, que «el conocimiento, el pensar, la filosofía no solo son asuntos de la cabeza, sino del hombre entero con su corazón y sus sentidos, con su cuerpo y su alma, su naturaleza de artista, dicho en una palabra, pertenece a una humanidad instalada más allá de la sequedad racionalista...» (1984: 99). Con una expresión muy utilizada por Bergson podríamos decir que Schopenhauer intenta ensanchar los marcos estrechos del entendimiento (1984: 146). Y no solo ensanchar, sino, sobre todo, enraizar el conocimiento intelectual sobre la base de algo que escapa a la acción de la inteligencia. La verdad tiene sentido, entonces, remitiéndose a una actitud

de origen vital. A fin de cuentas, esa actitud suya es comprensible porque, como dice Karl Jaspers, la propia «confianza en la verdad no puede probarse a sí misma, sino que tiene el carácter de la decisión y de la fe» (1967: 50)

Posiblemente esta haya sido una de las enseñanzas de los dos últimos siglos de pensamiento: la necesidad de traspasar los límites creados en torno a lo que se consideraba como lo estrictamente racional. Y, concretamente, en la obra de Schopenhauer, no se trata solo de mostrar las oscuridades y las profundidades de un mundo subterráneo y extraño a la razón, sino que se trata además de indicar que ese mundo en el que impera la razón hunde sus raíces y se nutre en esa otra esfera de la realidad que consideramos irracional.

Esta es la invitación que procede de la obra de Schopenhauer: superar la fuerza débil del entendimiento, explorar espacios que estaban todavía inexplorados. Desde luego, la experiencia filosófica de Schopenhauer nos invita a indagar sobre la naturaleza de la razón, pero mostrándonos, en esa indagación, la necesidad de superar su marco, lo que solo será posible si lo hacemos espoleados por la pasión, por los sentimientos, por la belleza, es decir, desde el fondo oscuro de lo irracional. Jaspers muestra con una gran exactitud el sentido de esta experiencia: «Seguir este camino equivale a vivir desde la razón en el mundo de lo irracional y de lo antirracional sin saber qué resultará de ello; a embarcarse en un incesante indagar, en la búsqueda y en el riesgo, e incluso en la ignorancia» (1967: 51).

Ahora bien, su reacción contra la razón hipostasiada del hegelianismo no implicaba que hubiera en el pensamiento de Schopenhauer el proyecto de una ontología crítica. Y, de hecho, nos encontramos en la situación paradójica de que es uno de los primeros pensadores que han acometido, con mayor profundidad, la tarea de superar el mecanicismo racionalista, pero que, por el contrario, ha construido

un sistema filosófico que, tanto a nivel metafísico como ontológico, sigue siendo deudor del pensamiento clásico. De esta manera, nos encontramos ante un pensamiento que ha ensanchado los ámbitos de nuestra experiencia y que ha dirigido la atención de la filosofía más allá de los límites del mundo, siguiendo la expresión de Eugenio Trías, pero que no abrió la posibilidad de extender la experiencia ontológica hasta la duración, la multiplicidad y el devenir. Nuestra intención, en este breve ensayo, es sondear las «razones» del irracionalismo de Schopenhauer, pero plantear la necesidad de radicalizarlo aún más, siguiendo la línea de pensamiento que nos lleva desde Nietzsche hasta Bergson.

## 2

EN EL *PRÓLOGO* A LA SEGUNDA EDICIÓN de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer se queja amargamente de que su libro no se haya leído ni haya tenido el eco que se merecía. Y además acompaña sus quejas con unas críticas ácidas contra la ideología y las costumbres de los profesores de filosofía. Pero en ningún momento manifiesta la más mínima duda acerca del valor de su obra, sino que, por el contrario, sabe perfectamente qué tendría que añadirle para que gustara, justo lo que no estaba dispuesto a hacer porque está en las antípodas de su pensamiento: un cierto fondo de teología especulativa y un canto a las excelencias de la razón, lo que no deja de ser, según Schopenhauer, demagogia fácil para los lectores y el núcleo del dogma optimista que él mismo ha combatido enérgicamente.

Son muchos los pasajes de su obra en que Schopenhauer parece como si se complaciera contándonos los horrores, los dolores y las tribulaciones del mundo; parece como si pusiera una especial dedicación en pintar la barbarie y el desorden para despertar al mundo del sueño dogmático, para despertarnos del sueño y de las fábulas de

la razón. La rapiña, la lucha y el desorden existen en la naturaleza; la voluntad es ciega, es como una loba jadeante que va satisfaciendo sus necesidades con una fuerza devoradora.

En realidad, no se siente con deseos de ceder ante las veleidades del gusto y las modas del pensamiento. Más bien, se mantiene en la creencia de que los problemas que ha resuelto y la verdad que ha descubierto se han de imponer. Más tarde o más temprano, tendría que disolverse la nebulosa del hegelianismo y tendrían que aceptar que la razón no es el fundamento del universo, que la razón es de naturaleza femenina y que solo podría dar después de haber recibido; es decir, que la razón no es fundamentadora y constituyente, sino que está fundada y constituida en la voluntad, que es precisamente lo que está carente de razón.

Hasta ahora, el orden del universo y la potencia ordenadora de la razón había sido un tópico en la historia de la filosofía y de la ciencia. Pero esta concepción no deja de ser más que la ilusión de un optimismo ingenuo y absurdo. En realidad, no hay indicios claros que nos permitan pensar en la posibilidad de una inteligencia ordenadora. «Además, toda explicación del mundo a través del *nous* de Anaxágoras, es decir, a través de una voluntad iluminada por el conocimiento, dice Schopenhauer, invoca necesariamente como excusa un optimismo que ella expone y defiende a continuación, a pesar del testimonio escandaloso de un mundo completamente repleto de dolor» (1984: 1342).

La propia naturaleza del mundo nos permite refutar las bases del racionalismo y nos muestra con absoluta claridad que la esencia del universo ha de ser irracional. Solo atendiendo a una voluntad ciega y sin razón puede haber llegado el mundo a la situación en la que se encuentra. No sería posible subordinarlo a una razón productora porque entre la razón como causa ordenadora y los efectos del mundo no hay ninguna proporción ni armonía. En una vida condenada

a la destrucción y a la muerte no parece que hayan motivos para el optimismo y para la confianza. La existencia no tiene un sentido puramente racional, «tantos esfuerzos, la tensión de todas nuestras fuerzas, con las preocupaciones, la angustia y las miserias perpetuas, con esta inevitable destrucción que aguarda a toda vida individual, no encuentran la menor compensación en esta vida efímera» (1984: 1342), según palabras del propio Schopenhauer.

El principio de razón rige solamente lo fenoménico; pero la verdad es que, si nos conformáramos solo con esto, nos moveríamos como en un mundo de sombras, sin haber llegado hasta las esencias. Todas las fuerzas de la naturaleza, la de los vegetales, la que cohesiona los cristales, la de la gravedad, etc., aun siendo diferentes en cuanto fenómenos, son lo mismo en cuanto cosa en sí, la voluntad, «la esencia de todas las cosas, el fondo de todos los fenómenos» (1984: 162), como dice Schopenhauer, la esencia que se manifiesta en todos los individuos del universo. Todo lo que hay, entonces, se puede reducir a esto: una voluntad que se manifiesta. «La voluntad, como cosa en sí, es absolutamente diferente de su fenómeno e independiente de todas las formas fenoménicas en las que ella penetra para manifestarse» (1984: 155). Y un poco antes había dicho: «Fuera de la voluntad y de la representación no podemos pensar nada» (1984: 147).

La ventaja que tiene para Schopenhauer asumir la fuerza en la voluntad, dicho sea de paso, no es la de producir una concepción animista de la naturaleza porque no tendría ningún sentido equiparar la piedra o la planta al comportamiento voluntario del hombre; la mayor ventaja es que, al tomar la esencia de todas las cosas en la voluntad, podemos acceder a ella de una manera inmediata y absoluta. Por supuesto, sería imposible conocer el mundo, independientemente de las representaciones, es decir, si no tuviéramos cuerpo, si fuéramos, como dice Schopenhauer, un sujeto cognoscente puro, un

sujeto alado e incorpóreo. Es a través del cuerpo como nos abrimos, por una parte, a la realidad exterior, al mundo como representación regido por el principio de razón y, por otra parte, a lo nouménico, a la voluntad que escapa de lo racional.

Así pues, no nos puede extrañar que este irracionalismo encuentre como límite los conocimientos de la ciencia, aunque los datos de la ciencia se agoten en los fenómenos y no nos proporcionen ninguna información sobre la cosa en sí. La voluntad solo está sujeta al principio de razón en la medida en que se manifiesta, pero la voluntad como cosa en sí es irracional. Es, por consiguiente, imposible reducir el conocimiento de la realidad a los datos que nos suministra la ciencia. Nos podemos afanar en conocer, podemos proporcionar todas las leyes y las reglas que queramos, pero siempre habrá un núcleo irreducible al conocimiento.

Admitiendo, entonces, que esas dos esferas, lo fenoménico y lo nouménico, sean inseparables, podríamos pensar que en nuestra experiencia del mundo encontramos el orden y el desorden, lo racional y lo irracional, que a partir de la voluntad podemos comprender la multiplicidad y la variedad de los fenómenos sin que haya menoscabo de su unidad, de la misma manera que un haz de luz de la linterna mágica nos permitiría percibir una cierta multiplicidad de imágenes.

El pensamiento moderno se había levantado a partir de la necesidad de fundamentar el edificio del conocimiento desde sus cimientos y nos permitía confiar en que la razón alumbraría todos los rincones del universo. En cambio, el panorama ha cambiado: ya hemos perdido la confianza en la razón universal. «La esperanza de recoger todos los procesos naturales en el marco de un pequeño número de leyes «eternas» ha sido totalmente abandonada» (1983 a: 17). Estas palabras que acabamos de citar son de Ilya Prigogine, pero podrían haber

sido perfectamente de Schopenhauer. Nos encontramos ahora con la necesidad de renunciar al marco de la racionalidad clásica porque la cosa en sí y la raíz de la realidad escapa precisamente a la razón. Es necesario renunciar al marco de la física clásica con su confianza en el sistema de la verdad única. El orden ha dejado de ser eterno. Prigogine, como Schopenhauer, renunció al modelo único de la ciencia, a la descripción global y homogénea del universo, sus construcciones científicas nos permiten pensar la autogeneración del universo, la generación del orden a partir del desorden. «La ciencia enseña que el desorden puede dar vida a las cosas, a la naturaleza y a los hombres» (1983 a: 272), dice Prigogine. La propia ciencia se había encargado de colonizar parte de lo que podríamos considerar como el legado más importante del irracionalismo de Schopenhauer. La razón constituyente y fundadora ha pasado a un segundo plano. La voluntad, que es la esencia de todas las cosas, no está sometida a la razón nada más que como fenómeno.

### 3

EL PANORAMA SOMBRÍO DIBUJADO por Schopenhauer no es ni más ni menos que el efecto de haber roto con el optimismo ingenuo del racionalismo. Su pesimismo procede de la necesidad de situarse ante una nueva concepción de la realidad, ante una nueva visión de la naturaleza y ante un nuevo modelo del saber. El deseo de felicidad es como una trampilla que nos desvela esta necesidad de la que acabamos de hablar: en primer lugar, nos ata al deseo, al aburrimiento y al hastío; en segundo lugar, nos muestra la realidad insoslayable del hombre, la soledad insuperable del individuo; y, por último, la evidencia de los conflictos, de la crueldad y de las guerras, todo lo cual se ha generado desde la ceguera de la voluntad, raíz íntima de la realidad, que no es más que un esfuerzo ciego, un impulso oscuro

desprovisto de todo conocimiento. «En el fondo, la razón de esto es que la voluntad debe nutrirse de sí misma ya que, fuera de sí misma, no hay nada y porque ella misma es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, la ansiedad y el sufrimiento que la caracterizan» (1984: 203). Difícilmente se puede ser optimista y confiar en la razón si ya partimos de que la naturaleza humana está abocada a la destrucción, si pensamos que vivir es destruirse individualmente por estar condenados a morir, pero también a nivel global porque la voluntad, en función de su propia unidad, ha de devorarse a sí misma.

Así es la voluntad en sus últimos niveles, en lo que tiene de más primitivo, esa es la raíz de la naturaleza en la que no vemos más que un fiel reflejo de la ceguera y de la voracidad de la voluntad. La naturaleza nos ofrece un gran espectáculo de lucha y crueldad. «En el mundo animal, esta lucha estalla de la forma más significativa; el animal se nutre de plantas y cada individuo se convierte en alimento y en presa de otro (...) la voluntad de vivir constituye su propio alimento. En fin, el género humano (...) termina de manifestar de la manera más evidente este divorcio de la voluntad; así se verifica el adagio del *homo homini lupus*» (1984: 195). Edgar Morin, que ha teorizado sobre categorías tales como la complejidad, el azar y el desorden, desde las visiones de la termodinámica y la biología, nos da unos argumentos sobre el desorden y la lucha en la naturaleza muy parecidos a los que acabamos de ver. A fin de cuentas, dice Morin, la cadena trófica no es más que una cadena fágica, en los bosques se desencadena todo tipo de luchas y tretas entre las plantas que inician una especie de guerras químicas, lanzando hormonas, inhibidores, antibióticos, etc., para tomar una posición favorable y orientarse hacia el sol. La idea de Morin, paralela a la de Schopenhauer, Prigogine y Monod, es que ya se ha terminado el orden de relojero impuesto por el pensamiento clásico. «Sería sorprendente que en este universo

trágico, que se desintegra al mismo tiempo que se construye, hubiera un Todo omnisciente y creador, o también que este universo pudiera ser considerado como una totalidad organizada y sobrepensante» (1983: 36-37). El orden y la organización proceden del desorden, desechando la idea de una inteligencia centralizada y ordenadora, pero recurriendo a una organización informacional y comunicacional de todas las partes del universo, justo lo que se puede hacer a partir de la revolución de Watson y Crick que hicieron posible la aplicación del modelo cibernético e informacional a la organización biológica.

Y de la misma manera que no existe una causa ordenadora, tampoco encuentra Schopenhauer una finalidad última hacia la que haya de tender el universo. No tendría sentido, por tanto, preguntarse por el fin de la voluntad porque esta solo sabe lo que quiere cuando se ve asistida por el entendimiento, lo que ocurre solamente en ciertos momentos, solo en casos particulares, pero no generalmente. «En resumen, la voluntad sabe siempre, cuando la conciencia la ilumina, lo que quiere en un momento y en un entorno determinado; lo que quiere en general no lo sabe nunca» (1984: 216). Es decir, que la finalidad se ha de restringir a la esfera de lo fenoménico. Pero esa armonía y esa finalidad restringida que nosotros podemos encontrar no logran eliminar los desacuerdos, los conflictos y la guerra sin cuartel que se libra en las profundidades de la voluntad.

Cuando hablamos de pesimismo y de irracionalismo, también hemos de hablar de la lucidez y de la mirada penetrante con que Schopenhauer supo captar el final del optimismo racionalista. Cuando hablamos de irracionalismo, no tiene sentido revivir antiguos estigmas y anatemas, sino que hemos de comprender que en sus críticas a la razón podemos encontrar un acicate importante para nuestro pensamiento: el replanteamiento y la revitalización de la razón. Nos abre la posibilidad de un pensamiento desconfiado y crítico que se

comprometa a seguir las vías abiertas en *El mundo como voluntad y representación*, que acepte la pluralidad, que se someta al tiempo y al devenir, aunque esto último no se hubiera dado en la obra de este pensador tosco y huraño.

La tragedia consiste, con palabras de Jacques Monod, en que se ha roto la antigua alianza, en el despertar de ese sueño milenario, expresión muy parecida a la utilizada por Nietzsche para indicar la mentira de milenios, la falsa concepción del platonismo. La situación planteada por Monod concuerda con la postura planteada, casi un siglo antes, por Schopenhauer. «Si acepta este mensaje con su entera significación, le es muy necesario al Hombre despertar de su sueño milenario para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un Zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes» (1972: 186). A pesar de que las palabras del biólogo están dirigidas a exponer, en un contexto distinto, la situación en la que desemboca el desarrollo de la ciencia y el desfase del desarrollo social y moral, a pesar de todo, mantiene la necesidad de replantearse el sentido de la racionalidad, la necesidad de plantearse el sentido de una realidad que no está fundada ni ordenada por el *Logos*. «La antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar» (1972: 193). Aun aceptando, entonces, las diferencias notables entre las dos posiciones, mantenemos que se ha roto la antigua alianza, que la voluntad se ha liberado, que se ha deshecho el sueño de la razón, que es absolutamente necesario revisar el modelo del racionalismo clásico y las relaciones que el hombre tiene consigo mismo y con el universo.

Hay algo en todo pesimismo que nos resulta indecente e inaceptable. Parece que un pensador, aunque tenga razones para ser pesimista, no debiera agobiar a sus lectores con un *pathos* tan inconveniente. Pero Schopenhauer no tiene la delicadeza de evitarnos los razonamientos más agrios ni las evidencias más pesadas. Su pesimismo es incómodo. Su individualismo y su mal carácter le permiten pensar, expresar y teorizar acerca de lo que, en principio al menos, parecía impensable. Tanto Schopenhauer como Nietzsche, posiblemente por ser dos desclasados que quedaban fuera del sistema, se han permitido pensar contra el sentido de un modelo de pensamiento que era ya milenario.

A pesar de todo, el irracionalismo era necesario. Sus críticas al racionalismo eran acertadas: el optimismo racionalista había llegado a corromper el sentido de la realidad. Bastaría con dar un paseo y echarle un vistazo a los lazaretos, a los hospitales, a las salas de tortura, a los barracones de los esclavos; e incluso, sin tener que exagerar, bastaría con pensar sobre las dificultades de la vida para convencernos de que no vivimos en un mundo construido y fundado en la razón y de que este no es el mejor de los mundos posibles.

Ahora bien, el acierto de Schopenhauer no consiste solo en haber desligado el entendimiento de la voluntad y, por lo tanto, en haberle puesto límites a la razón, sino en haber intentado superar esos límites abriendo la actividad del hombre hacia la estética y la ascética. Posiblemente una de las dificultades de su pensamiento consiste en que se haya intentado superar el principio de razón no estableciendo puentes entre la razón y lo otro, en que se haya intentado conjurar la razón a través de una práctica que, como el arte o la ascética, elevan al individuo por encima de sus necesidades y terminan por anularlo. La dificultad no estriba, entonces, en haber liberado a la voluntad y haberle dado primacía con respecto a la razón, ni tampoco en haber

abierto caminos que podrían haber ensanchado y vivificado los senderos de la racionalidad, sino en haber cerrado el sistema sin crear los mecanismos por los que se comunicaran esas esferas tan distintas. Al final, toda la fuerza y la energía que se habían liberado quedan necesariamente determinadas a fundirse y a aniquilarse en la unidad indiferenciada de la voluntad. La reacción nietzscheana asumió, como indica Julio Quesada, esta necesidad de aniquilar la individualidad. «Contra esta aniquilación de la individualidad, de la voluntad de vivir y de la sexualidad arremeterá Nietzsche separándose radicalmente de Schopenhauer» (1988: 35). En su contra podemos asumir la consigna nietzscheana de que el individuo recupere la fuerza de sus instintos, lo cual no significa, por supuesto, que aumente la brutalidad, sino que se inserte en la realidad, un imperativo de enraizarse en las condiciones de la vida y de un mundo que ha perdido la unidad y el centro que le daba Dios.

Ahora bien, como la inteligencia estaba ligada al conocimiento de la materia y a la satisfacción de las necesidades, necesitaba Schopenhauer desligarse del conocimiento intelectual para acceder hasta la voluntad. Son, entonces, el arte y el genio los que se permiten sobrepasar los límites estrictos de la razón y lo fenoménico. El hombre vulgar está atado irremisiblemente a la naturaleza que lo produjo y no puede desprenderse ni remontarse sobre sus necesidades naturales; es incapaz de contemplar la vida desinteresadamente: su conocimiento solo logra iluminar fugazmente algunas parcelas muy limitadas de la realidad. En cambio, el genio dispone de un sol que ilumina la totalidad del universo; es el genio, cuando se ve liberado de las cargas de la individualidad, el que puede acceder hasta la cosa en sí a través de la contemplación. Es la creación de la verdad a través del dolor y la belleza, como había dicho Mann, la creación desde el individuo, la superación de la individualidad. «Y así como, de acuerdo con una

gracia y un don antiguos, de acuerdo con un parentesco profundo que existe entre el sufrimiento y la belleza, el dolor se redime en la obra de arte mediante la forma, así la belleza garantiza la verdad» (1984: 24).

El dolor y la belleza, entonces, nos redimen y nos liberan de los límites y de las parcialidades del individuo. El arte es la contemplación del sujeto puro cognoscente, es el consuelo, aunque sea parcial, del genio. El arte forma parte de esa elaboración del pensamiento por la que se espera suspender, aunque solo sea temporalmente, la voluntad individual. La contemplación es el ejercicio del espíritu por la que el individuo se convierte en un sujeto puro e involuntario, ejercicio que nos permite alejarnos del juego de los conceptos abstractos para acceder hasta las ideas eternas, objetivaciones de la voluntad. «El que se ha visto arrebatado en esta contemplación no es ya un individuo, dice Schopenhauer, porque el individuo se ha aniquilado en esta contemplación, sino que es el sujeto cognoscente puro, liberado de la voluntad, del dolor y del tiempo» (1984: 231).

La verdad es que Schopenhauer está muy cerca de una ontología pluralista. En *El mundo* hay muchas descripciones de la pluralidad, del devenir y del continuo quehacer que hemos de sufrir para satisfacer nuestros deseos. Pero, a pesar de todo, en su obra hay una doble renuncia: a la individualidad y a la multiplicidad; es una renuncia de origen moral asentada en la necesidad de superar las desgracias, los sufrimientos y la crueldad de la vida que vivimos, y que le lleva a considerar la pluralidad como una simple manifestación, como el negativo fotográfico de la unidad de la voluntad.

Como vemos, su concepción ontológica es deudora de las concepciones más clásicas. Existe la multiplicidad y el devenir de la realidad, pero solo es puro fenómeno, es decir, simple manifestación de la voluntad que es unidad irreductible. Es decir, que la diversidad, la

heterogeneidad y la lucha no le afectan nada más que a lo fenoménico, lo que en el pensamiento platónico es considerado como aparente e ilusorio, mientras que la voluntad, que es la verdadera esencia de la realidad, permanecería siempre como la unidad idéntica, indivisible y acorde consigo misma. «Mientras que los individuos, los innumerables individuos en los que la voluntad se manifiesta, están sometidos irrevocablemente al devenir y a la muerte, la voluntad permanece idéntica e inalterable en su unidad» (1984: 220).

Posiblemente sea una especie de sentimiento de culpa, que lo ata a la maldad y a la locura del mundo, la que le impida desarrollar al máximo la crítica de la razón. El conocimiento claro, que nos estaba vedado, aparece ahora como posible. El arte es el espejo puro y claro que nos permite conseguir lo que no podía la ciencia: eliminar de la realidad el devenir y acceder hasta las ideas eternas. Pero esta redención de la multiplicidad y la diversidad, esta salvación a través del arte, lo mantienen en el marco de una ontología platónica, le impiden fluidificar las cristalizaciones de la razón clásica.

Curiosamente esperaba un renacimiento de la filosofía oriental, un renacimiento similar al de la filosofía y de la literatura griegas. Las religiones orientales le proporcionaban una garantía estable contra la voracidad del deseo. La bondad y el desprendimiento de los santos es la única forma que encuentra para expiar la locura y la crueldad. Lo que ha de hacer, entonces, la filosofía es reformular lo que ya había sido una práctica de las almas bellas, nobles y santas de los cristianos y de los budistas: la abolición de la voluntad individual que es lo que ha de permitirnos la ascensión hasta la unidad de la voluntad.

La conciencia más elevada no procede, por tanto, del conocimiento intelectual, sino de un acto de amor desinteresado en el que el individuo habrá de aniquilarse como individuo. Este es el mejor consuelo que nos pueden proporcionar las religiones. En realidad,

no es una casualidad que hayan sido practicadas por millones de personas. Al eliminar las diferencias individuales, hará suyo el hombre todos los dolores, se apropiará de todos los sufrimientos de la humanidad. Ahora bien, la filosofía no viene a dar cuentas de la práctica de las religiones, sino que se limita mostrarnos el sentido de la conducta humana: «la abnegación, la lucha contra el egoísmo y el ascetismo» (1984: 481). Es el horror a la vida y al mundo el que nos impulsa a la abnegación y a la negación de la voluntad de vivir. Pero es el conocimiento el que puede hacerlo: la intuición es la guía hacia la resignación absoluta, la que ha de anular la voluntad que, por sus conflictos, nos había empantanado en un mundo en el que imperaba el dolor.

La consecuencia de la negación de la voluntad de vivir es nefasta porque, al suprimir esa voluntad individual para eliminar las miserias y las desdichas que nos afligen, caeríamos en la nada, pero debemos aceptar esa consecuencia como algo necesario. Así es como prefiere Schopenhauer salirle al paso de una de las posibles objeciones que se le podrían hacer por aceptar la realidad de la nada, afirmando que «negación, supresión y conversión de la voluntad significan al mismo tiempo supresión y aniquilación del mundo, que es el espejo de la voluntad» (1984: 514). Nuestra voluntad se resiste ante esta idea de suprimir la voluntad individual porque el individuo siente un auténtico horror al vacío. Pero, desde luego, si superáramos el marco estrecho de la individualidad, si comprendiéramos la abnegación y la renuncia de los santos que vencieron al mundo, si lográramos, como ellos, vencer las pasiones y apaciguar las esperanzas vanas, «encontraríamos una paz más valiosa que todos los bienes de la razón, un océano de quietud, un reposo profundo del alma» (1984: 515).

LA IMAGEN DEL MUNDO Y DE LA NATURALEZA que tenía la ciencia moderna ha cambiado radicalmente: el orden del universo había resultado ser solo aparente. El origen del universo es una gran catástrofe. Tanto en el microcosmos como en el macrocosmos reina un desorden que es el origen del orden y la organización. Nuestros modelos de conocimiento han de acusar el recibo de la teoría de la relatividad, del principio de la indeterminación, de la evolución de la termodinámica, de la teoría de las catástrofes, de los desarrollos de la biología en las últimas décadas, de los avances de la astrofísica y de la informática. Cualquier intento de pensamiento requiere la necesidad de aceptar la complejidad y la irreductibilidad de la realidad. Pero tampoco podemos desentendernos de las obras de pensadores fundamentales como Schopenhauer. Su irracionalismo abre caminos de un gran interés. Nos permite concebir la razón desde el fondo de la voluntad, la representación desde el fondo oscuro e irracional de la cosa en sí. En una línea nietzscheana nos permite comprender nuestro cuerpo como la fuente de nuestros valores y de nuestros conocimientos. Desde el fondo de la voluntad, ascienden a la conciencia las pulsiones hasta convertirse en representaciones. La irracionalidad de la voluntad alimenta a la razón.

A partir del siglo XIX, tanto desde la filosofía como desde la ciencia, se ha ido fraguando la posibilidad de contar con un pensamiento desconfiado que aceptara la pluriversidad, que se sometiera a las condiciones del tiempo y que reconociera los límites de la razón. La radicalización del pensamiento, a la que antes hacíamos referencia, va en esta línea asumida por pensadores como Nietzsche, Bergson y Prigogine, de reconocer la necesidad del devenir y de la duración, es decir, la necesidad de introducir el tiempo en nuestros modelos. No se ha tratado, claro está, de plantear de una manera lineal la relación

de estos pensadores con Schopenhauer, sino de mostrar, de una manera breve y casi telegráfica, la línea de pensamiento que se puede construir a partir de ellos.

En *El pensamiento y moviente*, Bergson intenta tomar distancia de Schopenhauer para que nadie los confunda por haber recurrido a la intuición. Y poco importa que se equivoque Bergson y confunda el sentido que tenía la intuición en el pensamiento de Schopenhauer. En lo que acierta profundamente Bergson es en mostrar la necesidad de cambiar de perspectiva, de abandonar la idea de conocer la realidad *sub specie aeternitatis*, y de asumir la *duración real*. «Habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas, *sub specie durationis*» (1976: 120). Y cuando hablamos de asumir la duración real, se entiende que el tiempo hace mella en las cosas, que la realidad es un continuo proceso de cambios, que «la realidad se nos ofrece como un ininterrumpido brotar de novedades» (1973: 53).

Prigogine también le dedicó muchas páginas de sus libros a reconocer este carácter cambiante de la realidad, algo a lo que no eran ajenos, desde luego, pensadores considerados irracionalistas como Nietzsche o Bergson. Y, así, considera como una condición básica de la nueva física la aceptación del tiempo, del devenir, de la duración, que se habían escamoteado en la ciencia clásica. En *La nueva alianza* podemos leer: «La visión de la naturaleza ha sufrido un cambio radical hacia lo múltiple, lo evolutivo y lo complejo» (1983 a: 12). En esa misma línea de pensamiento que pasa por Nietzsche y por Bergson, Prigogine tiende a considerar la realidad como creación continua y, además, asume la creación como una de las propiedades básicas de la naturaleza y, por tanto, de la propia realidad física. Después de reconocer extensamente la deuda que tenía contraída con estos pensadores irracionalistas, afirma que «la creación ya no nos parece el máximo atributo del hombre, sino una dimensión de la propia naturaleza»

(1983 b: 83). En términos que haría sonrojarse a más de un físico y de un filósofo, niega la determinación y afirma, en consecuencia, el carácter azaroso del mundo y la imprevisibilidad del futuro en unos términos que podrían ser suscritos por cualquiera de los pensadores que se han venido considerando de una forma un tanto timorata irracionalistas. «Nos encontramos en un mundo azaroso, un mundo en el cual la reversibilidad y el determinismo son solamente aplicables a situaciones límite y casos simples, siendo al contrario la regla la irreversibilidad y la indeterminación» (1983 a: 19).

La renuncia al ciclo abierto por el deseo había supuesto para Schopenhauer la negación de la vida y el mundo pluralista, azaroso y cambiante. En esta necesidad de reducir la voluntad de vivir a la nada, ya sea a través del arte o, de una manera más radical, a través del ideal ascético, radica una de las posibles insuficiencias de su sistema filosófico. Vivir moralmente implica la necesidad de rechazar la voluntad de vivir. Pero, en realidad, esto no es ninguna novedad: el ideal ascético, recordemos a Nietzsche, ha sido la expresión más clara de la actitud vital del filósofo. Para salvar la voluntad, ganamos el odio a los sentidos, el odio a la vida e incluso el odio a la razón y además terminamos fortaleciendo aquel deseo, tan antiguo como la filosofía misma, de abandonar la multiplicidad, las apariencias, los cambios, el dolor y la muerte. El ideal ascético, dice Nietzsche, es «una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad*» (1972: 186). E inmediatamente después añade: «Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la *nada* a *no querer*».

La nueva voluntad que propone Nietzsche contra los trasmundanos, y también contra Schopenhauer, claro está, es el valor para sacar la cabeza de la arena celeste, es un nuevo orgullo, el amor a la

vida, la aceptación del devenir y las apariencias. Espera la redención de la voluntad, pero por unos caminos totalmente distintos. «Ahora osad ser hombres trágicos: pues seréis redimidos» (1973: 164). Y para que no queden dudas al respecto, en un *Ensayo de autocrítica* que Nietzsche le añade a *El nacimiento de la tragedia* en 1886, dice lo que entiende por *redención*: «El mundo, en cada instante la alcanzada redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la apariencia se ha de redimir» (1973: 31). Lo que nos permite, entonces, el pensamiento de Nietzsche, contraponiéndolo al de Schopenhauer, es la posibilidad de agilizar la relación de unos mundos con otros, de no establecer unos límites tan rígidos entre la voluntad y la representación. Así, podríamos asumir la pasión, la voluntad y la belleza conjuntamente con la esfera de la razón, de lo múltiple y del devenir, que habían quedado relegados.

En este ensamblaje es donde podríamos situar el proyecto de una metafísica y de una ontología pluralista y afirmativa como el proyecto filosófico que Eugenio Trías presenta en *Los límites del mundo* desmarcándose explícitamente de Schopenhauer. «Frente a las «dialécticas negativas» que tienen en Schopenhauer su más genial promotor, se abre, pues, una filosofía radical y afirmativa» (1985: 282). Esa filosofía es justo la que se inicia con Nietzsche, a partir del *Dios ha muerto*: uno de los primeros pasos para levantar lo que, con expresión de Trías, podemos llamar un *pluralismo ontológico*. La voluntad es ahora voluntad creadora: la multiplicidad, el devenir, la creación son atributos de esa nueva concepción de la realidad. Al invertir la perspectiva de la metafísica clásica, al abandonar la división maniquea de lo esencial y lo aparente, el mundo se nos desvela más profundo de lo que había creído la razón. La noche también puede ser un sol.

Schopenhauer lo había comprendido y, sin embargo, no llegó, como Nietzsche, a una crítica del racionalismo a un nivel ontológico, no llegó a abrir esos nuevos caminos para la ontología, la afirmación del devenir y el azar, la indeterminación, el amor por el desconocimiento del futuro, todo eso que podemos leer en aquellas palabras metafóricas del *Zarathustra* : «¡Oh cielo por encima de mí, tú, puro y elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos» (1973: 236).



## BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa, Madrid, 1973.

— *El pensamiento y lo moviente*, Espasa, Madrid, 1976.

JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*,

Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Bruguera, Barcelona, 1984.

MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1984.

MORIN, E., *El método: la vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983.

NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1970.

— *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.

— *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1973.

PRIGOGINE, I., *La nueva alianza*, Alianza Universidad, Madrid, 1983 a.

— *¿Tan solo una ilusión?*, Tusquets, Barcelona, 1983 b.

QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo*, Athropos, Barcelona, 1988.

SCHOPENHAUER, A., *Le monde comme volonté de représentation*, PUF, Paris, 1984.

TRÍAS, E., *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona, 1985.