

Las no contradicciones del suicidio por inanición según la filosofía de Schopenhauer

The Non-Contradictions of Suicide by Starvation According to Schopenhauer's Philosophy

As não contradições do suicídio por fome de acordo com a filosofia de Schopenhauer

Paolo Gajardo Jaña 

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En la filosofía de Schopenhauer el suicidio es condenado como una acción fútil, porque opera solo a un nivel fenoménico, sin afectar a la cosa en sí (la voluntad). Sin embargo, existe una peculiar excepción respecto a la muerte por mano propia, este es el caso del suicidio por inanición cometido por el más alto grado de ascetismo. A primera vista podría parecer que este reconocimiento entrañaría profundas contradicciones subyacentes al concepto de muerte que trabaja Schopenhauer. No obstante, al profundizar en este tipo de suicidio a la luz de la doctrina schopenhaueriana de la palingénesis y de la negación de la voluntad de vivir, se revela que la muerte por voluntaria inanición se articula dentro de su filosofía sin inconvenientes. La correcta comprensión del suicidio ascético matiza el juicio condenatorio de Schopenhauer sobre la muerte voluntaria, de esta forma, se contribuye a ahondar críticamente en la coherencia interna de su filosofía y tener una adecuada visión de conjunto en su análisis del suicidio. El peculiar reconocimiento del suicidio por inanición marca un precedente respecto a las formas de aproximarse al fenómeno de la muerte voluntaria, esta posición y tratamiento excepcional representan una contribución a los estudios sobre el suicidio.

Palabras clave: Suicidio, palingénesis, ascetismo, inanición, muerte

Abstract

In Schopenhauer's philosophy suicide is condemned as a futile action, because it operates only at a phenomenal level, without affecting the thing in itself (the will). However, there is a peculiar exception regarding to death by own hand, this is the case of suicide by starvation committed by the highest degree of asceticism. At first sight, it might seem that this acknowledgment would imply deeper contradictions underlying Schopenhauer's concept of death. Nevertheless, when delving into this type of suicide in the light of the Schopenhauerian doctrine of palingenesis and negation of the will to live, it is revealed that the death by voluntary starvation is articulated within his philosophy without inconvenience. A correct understanding of ascetic suicide nuances Schopenhauer's condemnatory judgment of voluntary death, thereby contributing to a critical deepening of the internal coherence of his philosophy and an adequate overview of his analysis of suicide. The peculiar recognition of suicide by starvation marks a precedent with respect to the ways of approaching the phenomenon of voluntary death, this exceptional position and treatment represents a contribution to suicide studies.

Keywords: Suicide, palingenesis, asceticism, starvation, death

Resumo

Na filosofia de Schopenhauer, o suicídio é condenado como uma ação fútil, porque opera apenas em um nível fenomenal, sem afetar a coisa em si (a vontade). No entanto, há uma exceção peculiar em relação à morte pelas próprias mãos, é o caso do suicídio por inanção cometido pelo mais alto grau de ascetismo. À primeira vista, pode parecer que este reconhecimento implicaria contradições mais profundas subjacentes ao conceito de morte de Schopenhauer. No entanto, ao se aprofundar nesse tipo de suicídio à luz da doutrina schopenhaueriana da palingênese e da negação da vontade de viver, revela-se que a morte por inanção voluntária se articula em sua filosofia sem inconvenientes. A correta compreensão do suicídio ascético qualifica o julgamento condenatório de Schopenhauer sobre a morte voluntária, dessa forma, contribui para aprofundar criticamente a coerência interna de sua filosofia e ter um panorama adequado em sua análise do suicídio. O peculiar reconhecimento do suicídio por inanção marca um precedente quanto às formas de abordagem do fenômeno da morte voluntária, esta posição e tratamento excepcionais representam uma contribuição aos estudos sobre o suicídio.

Palavras chave: Suicídio, palingenesis, ascetismo, inanção, morte

DOI: 10.5281/zenodo.5204568

*Contacto: paolo.gajardo@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, alumno de Magister en Filosofía por la misma institución. Sus líneas de investigación abarcan el pesimismo, nihilismo y metafísica, enfocándose en autores como Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche y Cioran. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer," *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, Volumen 25 (2020) 79-97. "El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran," *Revista Mutatis Mutandis*, Volumen 10 (2018), 75-92.

1. INTRODUCCIÓN

Ya en 1813 el joven Arthur Schopenhauer apunta que el nivel más alto de ascetismo culmina en la muerte por inanición, es decir, que la negación de la voluntad de vivir en su más alto grado, termina por una suerte de un lento suicidio que mortifica la voluntad:

El *ascetismo* supone la negación de la consciencia empírica y el hedonismo su afirmación. El núcleo de tal afirmación es la satisfacción del impulso sexual, de ahí que la castidad suponga el primer escalón del ascetismo y constituya el tránsito de la virtud hacia dicho ascetismo. Su nivel más alto es la *muerte por inanición libremente asumida* (1999 34).

Años más tarde –en el §69 de su obra principal– retomará la temática del suicidio, condenándolo como un error y como un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad de vivir. Sin embargo, hacia el final del mismo parágrafo, se guarda un lugar para aquella excepción que fue tempranamente advertida: “Hay un peculiar tipo de suicidio que parece completamente distinto del habitual y que quizá no se haya constatado suficientemente todavía. Es la muerte por inanición elegida voluntariamente por el grado más alto del ascetismo” (Schopenhauer 2010a 683). Esta particular excepción sobre el suicidio por inanición llamó reiteradamente la atención del padre del pesimismo, así puede verse que también lo comenta en su *Metafísica de las costumbres* (2001 187) y en las póstumas *Notas sobre oriente* (2011 145, 164). ¿Qué es aquello que permite hacer la diferencia entre estas dos formas de suicidio, a saber, entre el habitual y el ascético? ¿por qué el primero es duramente criticado, mientras que el segundo es elogiado?

Esta particular forma de darse muerte a sí mismo –que el mismo Schopenhauer reconoce que no ha sido debidamente indagada– podría dar pie a aparentes contradicciones con su sistema filosófico, si es que no se profundiza en ella suficientemente.

El primero de estos problemas es constatar la ambigüedad del término “suicidio,” que en ciertas ocasiones puede ser un fenómeno de la más acérrima afirmación de la voluntad, y en otras circunstancias, de su más contundente negación.

En segundo lugar, surge el problema de hasta qué punto cabe elogiar y atribuirle cierto honor al asceta o santo que opta por dicha forma de suicidio, ya que ello haría pensar que él ha *preferido* o *querido* dicha muerte, estando en un completo estado de *no desear*.

Por último, si atendemos al fenómeno de la muerte y el sufrimiento, resulta complicado tratar de explicar cómo es que algunos pocos están en condiciones de ponerle fin al sufrimiento optando por una muerte por inanición, mientras que otros han de evitar tratar de escapar del sufrimiento por medio de un suicidio acelerado.

Todas estas aparentes inconsistencias –así como otras supuestas contradicciones internas del sistema schopenhaueriano en relación al suicidio y la muerte– han sido advertidas anteriormente por Dale Jaquette (1999 310-314); (2000 52-54); (2005 140-143)¹. Quien plantea que aquel reconocimiento de la excepción del suicidio por inanición generaría una serie de contradicciones en la filosofía de Schopenhauer, difíciles de conciliar.

Para dilucidar cómo estos conflictos internos tienen solución y explicación dentro del sistema schopenhaueriano, es pertinente abordarlos desde ciertos conceptos esenciales que permitan disolver las aparentes contradicciones del suicidio por inanición. Para ello en una primera sección, se tematizarán los conceptos de voluntad y representación en su relación con la muerte y el planteamiento schopenhaueriano de la palingenesia. En una segunda sección, se analizará la relación del sufrimiento y el conocimiento con la negación de la voluntad de vivir. En tercer

¹En estas tres obras las críticas al suicidio por inanición son las mismas, razón por la cual se aludirá solo a la primera para evitar confusiones entre los textos y su paginación.

lugar, se procederá a explicar la crítica de Schopenhauer al suicidio comúnmente entendido, distinguiéndolo de la vía de la negación de la voluntad de vivir. Por último, se tematizará el suicidio ascético por inanición y se pondrán de manifiesto sus no contradicciones con el sistema schopenhaueriano.

2. LA PROPUESTA DE LA PALINGENESIA PARA ENTENDER LA MUERTE FRENTE A LA ESCISIÓN DEL MUNDO EN VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Como ya el título de la obra principal de Schopenhauer lo sugiere, el mundo ha de ser entendido mediante dos aspectos: como voluntad y como representación. Consecuentemente, para analizar el abordaje de la muerte en esta filosofía, es pertinente tener claridad respecto a estos dos aspectos del mundo, pues cada uno determinará una forma distinta de considerar el fenómeno de la muerte.

La escisión entre lo real y lo ideal es lo que caracteriza el peculiar idealismo trascendental schopenhaueriano. Por una parte, ha de reconocerse que el mundo que comúnmente tenemos ante nuestros ojos no es más que nuestra representación, es decir, que este no existe externamente independiente del sujeto que se lo representa. Tal es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, que Schopenhauer identifica como válida *a priori* en el primer párrafo de su obra capital (2010a 113). A este primer aspecto del mundo corresponden la pluralidad de los fenómenos, que llegan a ser percibidos como tal, gracias a nuestras formas del conocer: el tiempo, el espacio y la causalidad, las cuales no existen fuera del cerebro del sujeto que representa su realidad empírica (Schopenhauer 2010b 23). Por otra parte, el mundo como representación estaría compuesto por fenómenos mentalmente contruidos, donde se propone que este aspecto es netamente ideal, ya que cada objeto está condicionado por el sujeto material y formalmente (McDermid 2012 71).

La idealidad trascendental del mundo como representación no se configura de modo caótico y azaroso, sino que está dotado de una regularidad que lo hace comprensible para todo sujeto por igual, dicha consistencia viene dada por el principio de razón suficiente: “el mundo se da como lo que es, como representación y ciertamente como una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón. El mundo en cuanto tal resulta comprensible para el sano entendimiento, incluso según su significación más íntima, y le habla con un lenguaje perfectamente claro” (Schopenhauer 2010a 130). Esta inteligibilidad del mundo idealmente construido permite que el sujeto pueda indagar en él, dentro de sus límites, experimentando y conociendo las relaciones entre los objetos. La adecuada indagación de estas relaciones es la ciencia, esta es el conocimiento sistemático guiada por el hilo conductor del principio de razón, este saber es sumamente útil dentro de los límites ideales del mundo como representación, no obstante, jamás encontrará una meta final ni dará un veredicto sobre la totalidad, no puede trascender aquellos límites (Schopenhauer 2010a 150). El autor dedicó buena parte del primer apartado de su obra capital en detallar su teoría del conocimiento, circunscrita al mundo como representación, enfatizando así su idealismo trascendental.

Sin embargo, el mundo no se limita a ser la mera representación en el cerebro de un sujeto: “el mundo como representación, no es la única cara del mundo, sino tan solo por decirlo así, la cara externa del mundo, el cual tiene todavía otra cara entera y absolutamente distinta que es su esencia más íntima, su núcleo, la cosa en sí” (Schopenhauer 2010a 153). Aquella otra cara más profunda y esencial del mundo es la voluntad de vivir. Este principio metafísico que es la voluntad se encuentra más allá de nuestras formas del entendimiento (tiempo, espacio y causalidad), es el nómeno volente, lo único que propiamente existe. El acceso a este ser en sí no puede ser concedido desde el plano de la mera representación porque esta solamente ofrece lo ideal, al contrario, el acceso hacia lo real tiene que venir desde una vía interior en la introspección de cada cual (Schopenhauer 2006 54). Este nómeno trascendente (que constituye el mundo como voluntad) se objetiva en los diversos fenómenos (dando lugar al mundo como representación), presentándose como cada uno de los diversos objetos cognoscibles: “Lo que

subyace como fundamento al fenómeno en su conjunto, lo único existente y originario en sí mismo, es exclusivamente la *voluntad*, pues ella es la que, en virtud de este proceso, adopta la forma de la *representación*, esto es, entra en la existencia secundaria de un mundo objetual o la cognoscibilidad” (Schopenhauer 2010b 363). En la medida en que la voluntad tiene un único y ciego afán (vivir), cada una de sus respectivas objetivaciones será últimamente movida por ese deseo que le hace persistir en la existencia. Este principio común está igualmente presente en cada uno de los individuos que conforman el mundo como representación: “La voluntad en cuanto cosa en sí es el material común de todos los seres, el elemento universal de las cosas: por lo tanto, lo tenemos en común con todos y cada uno de los hombres, y también con los animales, e incluso con los seres inferiores” (Schopenhauer 2009 610).

Ambas formas de comprender el mundo están fuertemente entrelazadas, han de ser entendidos unitariamente: “el mundo como voluntad y el mundo como representación no son dos mundos que existen separadamente, sino que el mundo, en tanto que representación y voluntad, debe comprenderse como una unidad” (Košler 2011 38). Así pues, la existencia individual de cada ser participa de ambos mundos. Por un lado, su ser en sí es pura voluntad de vivir, mientras que, por otra parte, es la mera instancia en que dicha voluntad se ha objetivado, adoptando aquella forma en particular, ubicada en un tiempo y en un espacio determinado. El caso del ser humano no es la excepción, participamos simultáneamente de la voluntad atemporal y de las múltiples y fugaces representaciones: “el hombre participa, a la vez que de lo esencial –o sea, de lo eterno, uno y libre–, de lo inesencial –o sea, de lo pasajero, múltiple y necesario” (Cordero 2007 25).

La existencia de cada una de estas objetivaciones de la voluntad de vivir no es ni amena ni agradable, pues en su afán por existir, cada uno entra en una lucha con los otros, lo que resulta en que la vida de cada uno esté plagada de tormento, dolor, angustia y necesidad. Respecto a la menesterosa vida humana –impulsada por la voluntad– Schopenhauer señala que es similar a un péndulo que oscila entre el dolor y el aburrimiento (2010a 552). No obstante, cada individuo se aferra a ella y teme su término, a pesar de que, considerada objetivamente, una existencia así ha de ser repudiable, esto ocurre porque la voluntad hace aferrarse irracionalmente a una vida que no vale la pena (2010b 473). El hecho de que cada individuo tema a la muerte como el mayor de los males se explica porque esencialmente no es más que voluntad de vivir objetivada en un determinado cuerpo, impulsado por un querer insaciable, irracional e inconsciente, que no se da cuenta que la vida a la que se aferra no tiene nada de bueno: “Así pues, aquel poderoso apego a la vida es ciego e irracional: solo se explica porque todo nuestro ser en sí es una voluntad de vivir y a dicha voluntad la vida le ha de parecer el supremo bien por muy amarga, corta e incierta que pueda ser, así como porque tal voluntad es de suyo originariamente ciega e inconsciente” (*Id.* 610-611).

La muerte es, ciertamente, tenida como el mayor de los males. Incluso cuando la vida no sea más que una serie de miserias y necesidades, dejar de existir como aquel individuo en particular es tenido como la peor de las desgracias para cualquiera. No obstante, desde la filosofía de Schopenhauer se ha de considerar la muerte desde ambos aspectos: desde la voluntad y desde la representación, pues, viéndola desde ambas perspectivas se entiende que esta solo afecta a una parte del individuo.

La destrucción que la muerte entraña solo afecta al mundo como representación, es decir a los fenómenos individuales, pero no a su ser en sí, es decir al mundo como voluntad. Esta última permanece inalterada a pesar de la constante destrucción de los individuos, pues este núcleo metafísico se encuentra más allá del tiempo: “la muerte en su manifestación no estorba al núcleo de la vida, a la voluntad [. . .] La muerte es el final cronológico del fenómeno temporal, pero en cuanto eliminamos el tiempo deja de haber final alguno y esta palabra pierde todo significado” (Schopenhauer 2010b 635).

Sin embargo, desde la sesgada perspectiva del individuo que desconoce su ser en sí, la muerte representa su total aniquilación. Pues para alguien así, lo real es idéntico a lo espacio-temporal, en la medida en que sólo es consciente del mundo en cuanto representación, que efectivamente dejará de ser tal en cuanto aquel individuo deje de representárselo: “aquella existencia que

permanece indiferente a la muerte del individuo no tiene por forma el espacio y el tiempo; pero todo lo que es real para nosotros aparece en ellos: de ahí que la muerte se nos presente como una aniquilación” (Schopenhauer 2009 286).

Al contrario, si se adopta un punto de vista más elevado, cobrando clara consciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí, entonces se entenderá que la muerte solo atañe al fenómeno, permaneciendo indestructible nuestro ser en sí. Dicha indestructibilidad y persistencia nada tiene que ver con nuestra individualidad, a saber, quien fuimos, en qué lugar y en qué tiempo vivimos, nuestros recuerdos y todo lo concerniente a nuestra persona individual. Lo que Schopenhauer plantea no es la inmortalidad del individuo en una suerte de alma inmortal, que trascienda nuestra muerte y siga siendo consciente hasta el fin de los tiempos, según él, anhelar algo así no sería más que perpetuar un error infinitamente (2010b 646). Si hubiera una suerte de espíritu del mundo personificado, a cargo de los incesantes nacimientos y muertes, y se le reprocharan estas últimas, Schopenhauer piensa que la respuesta de este hipotético ser sería “Míralos, estos individuos, contempla sus errores, sus ridiculeces, sus maldades y atrocidades ¡¿Debería dejarles vivir para siempre?!” (2010c 70). Lo único que muere es el error, el individuo. Lo que hay en cada ser que es verdaderamente indestructible es su incesante querer: la voluntad (2010b 651).

En tanto cada individuo no es más que una determinada objetivación de la voluntad, se ha de considerar que la parte mortal, pasajera y corruptible de nuestro ser, corresponde a nuestro aspecto fenoménico (considerándonos como seres cognoscentes), mientras que nuestro aspecto esencial nunca muere y es indestructible (si nos consideramos como seres volentes) (Cordero 2019 101-102). Este último aspecto nuestro, en la medida en que no es cognoscente, persiste en su único afán irracional: vivir. Por lo que, al morir y quedar disuelto el fenómeno particular en que anteriormente se objetivó, la voluntad que yacía en nuestro núcleo volverá a objetivarse en otro individuo, de igual forma que aquella voluntad está siempre aferrándose a la existencia en cada uno de los restantes eres.

Para Schopenhauer, las constantes muertes y nacimientos no son más que la reiterada objetivación de la voluntad en nuevos seres: “muerte y nacimiento son la perpetua restauración de la consciencia de la voluntad, que de suyo no tiene comienzo ni final y es lo único que, por decirlo así, constituye la sustancia de la existencia” (2010b 657).

Según el filósofo alemán, aquel remanente trascendente que queda tras la muerte, en su irracional afán busca otra nueva individualidad en la cual objetivarse y comenzar a vivir nuevamente. Lo cual es un proceso que está continuamente ocurriendo, pues la voluntad está ya en cada individuo que vive, que nace y que muere. Consecuentemente, para nuestro ser en sí, la muerte no es más que una modificación de la individualidad: “La muerte es entonces la pérdida de una individualidad y la recepción de otra, o sea un cambio de individualidad bajo la exclusiva guía de su propia voluntad” (Schopenhauer 2010b 660). La muerte puede ser entendida como aquel cambio en la medida en que la voluntad está ya en cada uno de los individuos del mundo como representación. Ella no se desvanece con la muerte del sujeto, pero tampoco va a ningún otro lado, sino que sigue el curso que continuamente ocurre: aferrarse irracionalmente a la vida.

En términos generales, el gran inconveniente que entraña la muerte es que no es un fin definitivo para la voluntad de vivir, por ello, tampoco implica un término del sufrimiento. Al contrario, es un retorno, que conlleva a la continua reiteración de individuos que viven y padecen el dolor de la existencia, para que, una vez fallecidos, comiencen el ciclo otra vez. Desde esta cosmovisión, una muerte absoluta y definitiva que no implique volver a existir sería algo deseable: “A la muerte se le reprocha que no logre matar, que no introduzca ninguna verdadera modificación en el curso de la vida (en el ejercicio de la voluntad). Feliz y deseable sería una muerte que hiciese fracasar el principio de repetición: afortunada sería una desaparición radical que introdujese la novedad de una ausencia” (Rosset 47).

Si seguimos este planteamiento del padre del pesimismo hasta sus últimas consecuencias en lo concerniente a su concepción de la muerte y la indestructibilidad de la voluntad, hemos de desembocar en su propuesta de la así llamada *palingenesia*. Pues tratar de comprender la noción

de muerte en Schopenhauer sin recurrir a esta doctrina sería abordar el asunto de un modo incompleto. La palingenesia es un sistema de disolución individual en la muerte y reconstitución fenoménica, en este sentido implica la continuidad de la existencia desde la vida a la muerte, la única limitación de dicho sistema es que no incluye nuestro cuerpo, consciencia, ni individualidad para persistir (Scullion 26). Es decir, deja fuera todo nuestro aspecto fenoménico, quedándose con lo nouménico: la voluntad.

Schopenhauer al proponer su teoría de la palingenesia lo hace distinguiéndola de la *metempsicosis*, es decir, la creencia en la reencarnación o transmigración de las almas. Esta doctrina habría sido sostenida por Pitágoras, Empédocles y Platón, encontrando en este último su máximo perfeccionamiento ético (Strainge 86). Estos pensadores habrían admirado y aplicado la representación mítica de la metempsicosis, lo que ciertamente involucra cierto grado de creencia (Schopenhauer 2010a 618). Según el filósofo de Danzig, esta última propuesta fallaría en su concepción individual y temporal del asunto: “la doctrina de la *metempsicosis* sólo se aparta de la verdad en una cosa y es en trasladar al futuro lo que ya está ahí ahora; mantiene que mi yo íntimo vivirá en otro ser tras la muerte, cuando lo cierto es que ya sucede así y la muerte solo viene a suprimir el engaño” (1996 200). Es decir, según la metempsicosis, tras morir el individuo, este pasaría a reencarnarse en otro, existiendo una sucesión, una determinada vida antes y otra distinta después, el error está en concebir el proceso en términos temporales (antes y después).

En cambio, según la propuesta schopenhaueriana, la palingenesia implicaría que lo único verdaderamente existente (la voluntad) estaría ya objetivada en múltiples seres. Por lo que, a pesar de la sesgada mirada del sujeto cognoscente atrapado en la ilusión del velo de Maya, su ser en sí estaría igualmente en cada uno de los individuos que lo rodean. Para comprender bien la propuesta de la palingenesia se ha de dejar de lado toda limitante temporal e individual, pues en este proceso no persiste nada del individuo salvo su ser en sí: “Se podría muy bien distinguir entre la *metempsicosis*, en cuanto tránsito de la denominada «alma» a otro cuerpo, y la *palingenesia*, como *desintegración* y reconstitución del individuo, en cuanto únicamente permanece su *voluntad*, y al tomar la forma de un nuevo ser recibe un nuevo intelecto” (Schopenhauer 2009 291). En otras palabras, la palingenesia podría ser descrita como el mismo proceso de metempsicosis, pero poniendo el foco en la cosa en sí (la voluntad) más que en el fenómeno (el individuo hipostasiado en un «alma»). De hecho, esta última no tiene cabida en la filosofía Schopenhauer, por lo que su propuesta de palingenesia minimiza al máximo el rol de la individualidad, cerrándose a la posibilidad de algún tipo de “alma” inmaterial del sujeto (Raj 2007 103).

La palingenesia sería un tipo de metempsicosis depurada de su ropaje mítico, ambas presentes en el budismo, sumamente apreciado por Schopenhauer. La metempsicosis equivaldría a la doctrina exotérica del budismo, mientras que la palingenesia se encontraría en su doctrina esotérica (Aramayo 2018 60). Esta última prescinde de términos míticos como el de alma.

Consecuentemente, para Schopenhauer, la muerte del individuo no hace que una sustancialidad interna (alma) se traslade a otros seres posteriores, sino que aquel ser en sí (voluntad) está ya en todo el mundo como representación. Aquello que se reencarna una y otra vez no es el sujeto con su determinado intelecto, sino que lo que continuamente se objetiva es la voluntad de vivir, en un proceso que seguirá hasta adquirir la suficiente consciencia de sí como para negarse hasta su total anulación: “Estos continuos renacimientos constituyen entonces la sucesión de los sueños vitales de una voluntad en sí indestructible, hasta que instruida y mejorada por tantos y tan diversos conocimientos sucesivos bajo una forma continuamente renovada, se suprime a sí misma” (Schopenhauer 2010b 661). Cada individuo no es más que uno más de los continuos sueños vitales que experimenta la voluntad, adoptando la forma objetivada del mundo como representación.

La culminación del proceso no es otra cosa que la voluntad tomando consciencia de sí por medio del intelecto humano, optando por desmarcarse de la continua afirmación por los continuos sufrimientos que la existencia acarrea. El sujeto que haya optado por esta resolución seguirá la vía de la negación de la voluntad de vivir, para que una vez que su muerte llegue, su voluntad mortificada no se objete en ningún otro ser, saliendo así de la rueda de la voluntad que se

devora a sí misma. Ciertamente, la posibilidad de salir del continuo proceso de objetivación no estaba contemplada en la doctrina de la metempsicosis pitagórico-platónica, pues la propuesta de Schopenhauer es una especie de combinación de aquella doctrina con la del nirvana budista (Aramayo 2001 137), en la cual la completa extinción en la nada es la finalidad a la que se ha de aspirar.

Es así como el momento de la muerte es el instante decisivo en que se resuelve si el individuo saldrá para siempre del círculo de la voluntad que se devora a sí misma, o si acaso volverá a entrar deseosamente en él, dependiendo de si su voluntad fue negada o afirmada: “En la hora de la muerte se decide si el hombre vuelve al seno de la naturaleza o deja de pertenecer al mismo y por el contrario. . . : para este contraste nos faltan imágenes conceptos y palabras justamente porque todo esto se toma de la objetivación de la voluntad” (Schopenhauer 2010b 804-805). Aquello hacia donde se desemboca al desmarcarse de la voluntad no puede ser expresado ni intuido por nuestras limitaciones cognoscitivas, por lo que solo es concebible como una *nada* relativa a todo cuanto conocemos (Schopenhauer 2010a 700).

3. DEL SUFRIMIENTO A LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la muerte no es el fin absoluto para la voluntad, solo para el individuo, y la finalidad de todos aquellos procesos de continuas muertes y nacimientos explicadas por la palingenesia no es más que abrir una y otra vez la posibilidad para que la voluntad tome consciencia de sí y se anule, entonces ha de haber una instancia en la que los seres humanos puedan “despertar” definitivamente del sueño de la vida. Para Schopenhauer dicha posibilidad solo se consigue de un modo definitivo mediante la vía de la negación de la voluntad de vivir. Este camino no significa primariamente negar o tratar de destruir algo físico (como el propio cuerpo), sino que, es más bien, el radical cesar de todo desear en esta vida, es decir, domar nuestra voluntad de vivir restringiéndole todo querer: “la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer; lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*” (2009 327).

Sin embargo, optar por un camino tan radical no es nada sencillo, en efecto, se trata de impedirle realizar su única actividad a nuestro ser en sí. Schopenhauer propone que podemos conseguirlo por medio de dos formas: a través del conocimiento, o bien, a través del sufrimiento.

El primer camino es el más difícil de seguir, pues implica que la razón humana tome consciencia de la esencial insatisfacción de la voluntad de vivir propia de su persona y de todos los fenómenos del mundo. Esta mera comprensión teórica del sufrimiento universal ha de ser suficiente para aquellos capaces de indagar adecuadamente en ello, por lo que el mero conocimiento actúa como *aquietador* de su voluntad (Schopenhauer 2010a 650). Estos seres privilegiados por el saber son capaces de ver a través del velo de Maya (más allá del principio de razón suficiente) e identificarse con cada uno de los seres del mundo, por tanto, se identifican en cada uno de los sufrimientos particulares. Ante una visión así, el sujeto no puede seguir queriendo, pues sentirá una aversión hacia la voluntad de vivir y consecuentemente, optará por negarla (*id.* 651), domándola hasta el momento de su muerte.

No obstante, como la posibilidad de que el mero saber teórico baste para la toma de consciencia es bastante escasa, Schopenhauer propone una segunda vía: la del sufrimiento. Este segundo camino es mucho más arduo, pero tiene una mayor posibilidad de surtir efecto, de ahí que el filósofo de Danzig lo denomine como el *deuteroplous* para la negación de la voluntad, es decir, como aquella segunda mejor manera de viajar empleada en la navegación cuando es necesario recurrir a los remos, ya que las condiciones climáticas no son propicias para servirse de las velas:

El sufrimiento en general, tal como es impuesto por el destino es un segundo camino (*deuteroplous*) para conseguir esa negación: sí, podemos admitir que la mayoría sólo

llegan a ella por este camino y que es el sufrimiento sentido por uno mismo, no el meramente conocido, lo que conduce con mayor intensidad hacia la plena resignación, a menudo sólo en las cercanías de la muerte (Schopenhauer 2010a 670).

De esta forma, es el sufrimiento gravemente sentido por el individuo lo que acaba por depurar su visión de la realidad, de modo tal que llegue a resignarse ante la futilidad y desconuelo de la existencia en cuanto tal. El sufrimiento personal solo es valorable en la medida en que puede llegar hasta el extremo de “despertar” al sujeto y darse cuenta del engaño en que estaba sumido. De esta naturaleza son una serie de conversiones religiosas que Schopenhauer recopila para ilustrar el sufrimiento como aquella segunda vía hacia la negación de la voluntad (2010b 836-841). El sentido interno que impulsa al sujeto que opta por la vía de la renuncia y negación de la voluntad es que:

Se ha reconocido digno y capaz de una existencia mejor que la nuestra y quiere reforzar y mantener esa convicción despreciando lo que este mundo le ofrece, rechazando todos sus placeres como carentes de valor y esperando con tranquilidad y confianza el fin de esta vida suya despojada de vanidosos cebos, para dar un día la bienvenida a la hora de la muerte como la de la salvación (Schopenhauer 2009 333).

Mediante la constante mortificación de la voluntad –negándole la satisfacción a sus continuos deseos– el sujeto aspira a liberarse totalmente de ella, hasta el punto que, cuando acaezca la muerte, dicha voluntad ya no anhele objetivarse en ningún otro individuo. Por ello la muerte representa la salvación para aquellos que hayan tomado plena consciencia de la voluntad y los sufrimientos de la vida. Al acabar su fenómeno también cesa definitivamente su nómeno, que largamente mortificado ya no anhela volver a adoptar la forma de ningún otro individuo: “finalmente, llega la muerte que liquida este fenómeno de esa voluntad, cuya esencia había muerto aquí hace tiempo merced a la libre negación de sí misma, hasta reducirlo a ese débil resto que aparecía como aliento de este cuerpo; así la muerte es bienvenida y recibida con alegría, como una salvación largamente añorada” (Schopenhauer 2010a 655).

En cambio, si el sujeto no llega a tal grado de iluminación merced al sufrimiento o al conocimiento, entonces vivirá preso de la ilusión que el velo de Maya pone frente a él, agitándose de un deseo hacia otro, sufriendo incansablemente. Y, consecuentemente, al momento que llegue la muerte, su ser en sí seguirá deseoso de volver a objetivarse en otro individuo para comenzar el ciclo de nuevo.

Ciertamente, la muerte del renunciante es bastante diferente a la del sujeto que afirma la voluntad de vivir –entregándose al placer o la ignorancia–, pues para el primero, morir implica desligarse definitivamente de la voluntad, mientras que, para el segundo, la muerte no es más que volver a caer en las insaciables garras del nómeno volente.

Ambas posibilidades están continuamente presentes, cada vez que la voluntad se objetiva y adopta su forma más elevada (la del ser humano). Tras cada nacimiento humano yace la oportunidad de desgarrar el velo de Maya y poner un fin definitivo al ciclo, o bien, caer en el engaño del principio de individuación y afirmar ciegamente la voluntad, ser esclavo de sus deseos y padecer los continuos sufrimientos. Si bien esta segunda opción es lo que mayoritariamente ocurre, siempre permanece latente aquella recóndita posibilidad de detener la rueda de la voluntad, ya sea aquietándola por el conocimiento o por el propio sufrimiento. La voluntad ensaya en cada individuo ambas posibilidades, una y otra vez, hasta que la muerte acabe en cada caso con el determinado fenómeno particular, dando la posibilidad de que aquel fallecimiento represente un fin definitivo o un nuevo comienzo de sufrimientos:

La vida presenta a la voluntad (de la cual es reflejo y espejo) facetas continuamente nuevas, da vueltas sin cesar –por decirlo así– ante su mirada, le permite ensayar

distintos y siempre diferentes modos de verse a ella misma, para que en cada una de tales perspectivas la voluntad decida afirmarse o negarse, siendo así que ambas posibilidades están continuamente abiertas, salvo cuando una vez adoptada la negación todo el fenómeno cesa para ella con la muerte (Schopenhauer 2010b 697).

Cada individuo es una instancia nueva en que el conocimiento (o bien el sufrimiento) puede hacer que la voluntad sea controlada y negada hasta la hora final. No obstante, si esto ha de ocurrir, se ha de permanecer en la continua y constante mortificación de la voluntad de vivir hasta los últimos instantes. Adelantar la propia muerte no garantizaría la total negación de la voluntad de vivir, al contrario, resolverse a cometer suicidio es altamente contraproducente.

4. SOBRE LA AFIRMACIÓN O LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD MEDIANTE EL SUICIDIO

Según Schopenhauer, el suicidio es la antípoda del camino de la negación de la voluntad de vivir: “lejos de ser una negación de la voluntad, el suicidio es un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad” (2010a 679-680). Esto porque, en última instancia el suicida sigue preso de la voluntad de vivir, pues es llevado a la situación límite en la que su querer se ve tan impedido por las circunstancias que su acto capital es signo del deseo de acabar con los impedimentos que obstruyen su voluntad: “El acto de darse muerte a sí mismo es el resultado de afirmar en la adversidad las *ganas* de haber llevado una vida más afortunada, sin tormentos, sin embargo, al no haber podido *satisfacer* en esencia ya nada en ella, el suicida suprime el fenómeno, en este tiempo y en este lugar, dejando la cosa en sí intacta” (Baquedano 2007 118).

El móvil del suicida no es otra cosa que el *deseo de evadir* el sufrimiento personal que implica mantener su existencia en condiciones que su voluntad no consigue lo que anhela, es decir, en última instancia, es movido y manejado por la misma voluntad de vivir queriendo afirmarse hasta el último momento (Gardiner 287).

La condena schopenhaueriana del suicidio estriba en considerarlo metafísicamente erróneo, es decir, su pretensión de extinguir el sufrimiento es infructuosa por motivos ontológicos. En la medida en que el suicidio es la mera destrucción de algo físico (el propio cuerpo), no puede aniquilar algo no-físico (la voluntad)². Consecuentemente, ni siquiera un suicidio colectivo ni una bomba de proporciones planetarias aniquilaría el núcleo metafísico que es la voluntad de vivir, pues ambos casos son meras destrucciones físicas que operan al nivel fenoménico, sin alterar al nómeno volente, que al no ser substancial no puede ser destruido por dichos medios (Béziau 131). Inclusive, si dicho suicidio o destrucción planetaria ocurriera eventualmente –de modo que todo ser vivo pereciera–, ello no evitaría que aquellos individuos podrían re-emerger, y así la voluntad que no ha sido negada, nuevamente se objetivara (Masny 17).

Como puede notarse, la crítica del filósofo de Danzig frente al acto de darse muerte a sí mismo se ampara en su división ontológica del ser en sí (voluntad) y el fenómeno (representación). Lo único que el suicidio consigue al destruir el fenómeno que es el cuerpo, es acabar con la consciencia individual, sin que la voluntad experimente cambio alguno (Roland 7). Consecuentemente, al disolverse dicha consciencia, la voluntad seguirá anhelante de vivir y devorarse a sí misma, por lo que volverá a adoptar la forma objetivada de otro individuo que será sometido al constante primado de sus deseos. La muerte del que así perece no es una escapatoria de la voluntad, pues –según la propuesta schopenhaueriana de la palingenesis– al ser despertados del sueño de la vida

²Su crítica al suicidio amparada en tales razones influyó en otros pensadores, por ejemplo, en Durkheim y Wittgenstein. Al respecto de este último véase “Wittgenstein and Schopenhauer and the Metaphysics of Suicide” (Gómez) y “Wittgenstein and Schopenhauer on Suicide: Contrast Between their Conceptions of the Will” (Maruyama). Respecto al primero véase “Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer’s Philosophy” (Meštrović 285) y “Durkheim and Schopenhauer: New Textual Evidence on the Conceptual History of Durkheim’s Formulation of the Egoistic-Altruistic Types of Suicide” (Morrison).

por la muerte, de nuevo nos tornamos pura voluntad (aquel remanente indestructible nuestro), y si este ser en sí no ha sido negado, entonces no salimos del círculo de la voluntad (Béziau 130). A menos que durante la vida el sujeto tome consciencia de ello mediante el conocimiento o el sufrimiento plenamente experimentado, y opte por una vía de negación que garantiza no volver a caer en la rueda del nómeno volente.

No obstante, la crítica contra el suicidio esgrimida por el padre del pesimismo fue matizada por él mismo años más tarde, pues si bien Schopenhauer considera la muerte por mano propia como un error acorde a su filosofía, dicha equivocación dista mucho de ser un pecado o un crimen. Según el filósofo de Danzig, el único argumento contra este acto capital “consiste en que el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una sola aparente. Pero de este extravío a un crimen, como lo tildan los eclesiásticos cristianos, hay todavía un largo camino” (2009 324). En consecuencia, se propone que cada ser humano tiene derecho sobre la vida de sí mismo, por lo que este acto no se ha de condenar en términos legales ni religiosos, así como tampoco se ha de asociar cada caso de suicidio con trastornos mentales, como si ello fuera su única causa (Raj 2007 110). No obstante, existen aquellos casos en que la muerte auto inducida si es producto de una condición patológica.

Schopenhauer propone que algunos individuos serían más propensos a cometer suicidio, en tanto son más sensibles a las impresiones desagradables (*discolía*), en dicho caso, el acto ocurre por motivos patológicos que bien podrían ser hereditarios (2000 87). De ahí que llegue a clasificar entre dos tipos de suicidios: “Dejando de lado los estados transitorios y medios, hay, por tanto, dos tipos de suicidio, el del enfermo por *discolía* y el del sano por desgracia” (*Ibid.*).

De todas formas, el principio que opera en ambos casos es el mismo, solo que en diferente medida. El sufrimiento insoportable puede inducir a cometer suicidio, solo que, para algunos, dicho umbral es mucho más bajo que para otros.

No se ha de perder de vista que, a pesar de todos aquellos matices introducidos por Schopenhauer, el suicidio en cuanto tal no deja de ser metafísicamente erróneo. Si bien no es un pecado, ni un crimen, y hasta se reconoce que en ciertos casos tiene una explicación patológica (posiblemente heredada), ello no exime a dicho acto de ser un fenómeno de la más potente afirmación de la voluntad de vivir. En todos aquellos casos –incluyendo los estados intermedios–, el suicidio se revela siempre como una acción insensata y estéril, puesto que, pretende acabar con el sufrimiento sin conseguirlo, negando la vida del fenómeno particular, no la voluntad que lo anima (Schopenhauer 2001 185).

A diferencia de la negación de la voluntad, todos estos tipos de suicidio caracterizados son formas de capitular ante la voluntad de vivir en su plena afirmación. El nómeno volente opta por la indiferencia ante aquel individuo en particular que ya no es útil para sus fines, pues este está tan impedido de saciar cualquier deseo por mucho que lo quiera e intente. Consecuentemente, la voluntad prescinde indiferente de dicho fenómeno que se suprime a sí mismo (Raj 2007 51). En lugar de confrontar, superar y acabar negando la voluntad, el individuo –agobiado por el sufrimiento que superó su umbral para soportarlo– cede ante su constante querer, optando por la muerte antes de apaciguar y negar su querer: “Justamente porque el suicida no puede dejar de querer, cesa de vivir, y aquí se afirma la voluntad justamente por la supresión de su fenómeno, dado que no puede seguir afirmándose de otro modo” (Schopenhauer 2010a 681). La voluntad prescinde del individuo, porque lo que tiene en miras siempre es la especie, esta última le garantiza la constante posibilidad de nuevos individuos de los que servirse para objetivarse una y otra vez.

Hasta aquí podría pensarse que, según la filosofía de Schopenhauer, toda muerte auto inducida es necesariamente un caso de afirmación de la voluntad de vivir. No obstante, existe una excepción que el padre del pesimismo consideró en su análisis del suicidio: la muerte libremente elegida por inanición. La consideración de esta peculiar forma de suicidio (por inanición) hace que no pueda calificarse a Schopenhauer como un filósofo que se oponga estrictamente a la muerte por mano propia (Stellino 74).

5. EL SUICIDIO POR INANICIÓN Y SUS NO-CONTRADICCIONES

En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer reconoce este particular caso de suicidio que se distingue de todos los demás por no constituir una afirmación de la voluntad, sino su negación: “Hay un peculiar tipo de suicidio que parece completamente distinto del habitual y que quizá no se haya constatado suficientemente todavía. Es la muerte por inanición elegida voluntariamente por el grado más alto del ascetismo” (2010a 683).

Ciertamente, salta a la vista que el móvil que dirige a quien resuelve terminar con la propia vida mediante la inanición es bastante diferente de aquellos que cometen los así llamados suicidios “habituales.” El individuo que opte por darse muerte a sí mismo negándose a alimentarse no lo hace porque su umbral de sufrimiento haya sido superado, ni porque su voluntad anhele otras condiciones mejores en las que no se vea impedida para seguir afirmándose. Al contrario, dicha muerte es resultado del grado más alto de negación de la voluntad de vivir, es consecuencia del ascetismo más extremo, que más allá de mortificar la voluntad mediante la castidad y pobreza voluntaria, llega al punto culmine de dejarse morir voluntariamente de hambre (Schopenhauer 2011 145). En este último nivel de la ascesis, el ayuno se torna definitivo, porque la voluntad se le ha negado que sus más primordiales deseos se cumplan, a saber, el anhelo del alimento que le permite mantener al individuo en la existencia: “la completa negación de la voluntad de vivir podría alcanzar un grado tal en que llegase a quedar eliminada incluso esa voluntad imprescindible para la vida vegetativa del cuerpo cual es la ingestión de alimento” (Schopenhauer 2010a 683).

A diferencia del resto de las formas de acabar con la propia vida, el suicidio por inanición es una muerte de carácter *pasivo*, no es una acción que pretenda destruir físicamente algo (Béziau 141). En la medida en que la voluntad de vivir es algo meta-físico, no puede ser destruida por la fuerza, es decir, ninguna acción que implique violencia puede quebrantarla (de ahí que el suicidio habitual sea un despropósito), por otra parte, la única forma de desmarcarse de ella es mediante la *no-violencia* de su negación (Raj 2007 52).

Aquellos suicidios “habituales” que ocurren mediante acción violenta son un fenómeno de la afirmación de la voluntad, en ellos el individuo al no poder *dejar de querer* opta por *dejar de vivir*. Al contrario, en el suicidio por inanición, el sujeto *ha dejado de querer*, y por ello *deja de vivir*, la relación entre ambos términos es inversa: “Este tipo de suicidio [por inanición] dista mucho de tener su origen en la voluntad de vivir; antes bien, un asceta plenamente resignado deja de vivir porque ha dejado de querer en absoluto. En este caso no cabe imaginar otro tipo de muerte más que la debida al hambre” (Schopenhauer 2010a 683-684). Siendo este el orden de la relación causal, se entiende que el individuo que se decide ante el suicidio por inanición acepta la muerte en un estado de completa indiferencia, aquello es lo que se le reconoce como elogiado y noble (Jaquette 1999 311).

Así caracterizado este peculiar tipo de suicidio, podría dar pie a aparentes inconsistencias y contradicciones internas del sistema schopenhaueriano. La primera de ellas –y la más notoria–, es la ambigüedad del término “suicidio,” que en ciertas ocasiones implica un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad de vivir, y en este caso particular significa todo lo contrario. Para ambos casos Schopenhauer emplea el mismo término. Si atendemos a esta ambigüedad, entonces la radical crítica que esgrime el padre del pesimismo contra el suicidio, podría quedar vulnerable a una interpretación del caso a caso, lo que la haría dejar de ser una condena metafísica tan contundente y universal.

No obstante, puede resolverse este inconveniente de un modo sencillo. En primer lugar, se ha de entender que Schopenhauer es consciente de que la muerte voluntaria por inanición es un fenómeno poco común, del que no se sabe mucho hasta la fecha, y que usualmente esta imbuido de supersticiones y fanatismos religiosos, todo ello, en suma, lo hace un asunto completamente confuso (2010a 683). Sin embargo, el filósofo de Danzig también reconoce que este tipo de muerte es algo totalmente distinto a las restantes formas de suicidio. Si se consideran

ambos elementos –que es un fenómeno mayoritariamente desconocido y que es algo distinto a los suicidios habituales–, puede pensarse que el hecho de que se mantenga el término “suicidio” para referirse a la muerte voluntaria por inanición tiene como único fin acomodarse a las intuiciones de la audiencia, pero se ha de tener presente que, en sentido estricto, no es un “tipo” de suicidio (Masny 9).

En segundo término, puede plantearse el problema de hasta qué punto cabe elogiar y atribuirle cierto honor al asceta que opta por la muerte por inanición, ya que ello haría pensar que él ha *preferido* o *querido* dicha muerte, estando en un completo estado de *no desear*. Esta aparente inconsistencia puede ser desglosada en preguntas más concretas que ponen de manifiesto los aspectos problemáticos del asunto. Si el estado en que dicho sujeto se encuentra es de total indiferencia ante la vida y la muerte, entonces, ¿por qué preferir la muerte antes que la vida? (Jaquette 1999 312); además si se supone que el sufrimiento santifica, entonces ¿por qué se ha de admirar a aquellos individuos que optan por un suicidio por inanición, privándose de futuros sufrimientos? (*Ibid.*); asimismo, se ha de considerar que la admiración que Schopenhauer plantea ante aquellos que optaron por un suicidio por inanición es producto de que se ve en ellos un extraordinario acto de voluntad, una tenacidad y perseverancia que solo podría explicarse por su acérrima voluntad, empeñada en conseguir un objetivo (*Ibid.*).

Todas estas supuestas inconsistencias podrían hacer dudar al lector sobre la coherencia interna del sistema schopenhaueriano, pues pareciera que el reconocimiento del suicidio por inanición abre profundas grietas en la filosofía del padre del pesimismo. Sin embargo, estas aparentes contradicciones pueden ser resueltas si se miran bajo la luz de los conceptos tratados en los apartados anteriores.

En lo concerniente a la primera interrogante desglosada –sobre la *preferencia* por la muerte en el estado de *indiferencia*– se ha de decir que, propiamente no hay una predilección por cesar de vivir. En sentido estricto, no hay una elección que ponga una opción por encima de la otra, de tal forma que se busquen los medios para dar satisfacción a la elección que se quiere conseguir (es decir, no es una acción sometida a la voluntad). Al contrario, el hecho de morir por inanición es una consecuencia de la total y plena indiferencia ante cada designio de la voluntad –desde la satisfacción sexual hasta la ingesta de alimentos–, es decir, dicha forma de suicidio no es otra cosa que la última consecuencia de negar la voluntad de vivir en todos sus aspectos. En aquel grado supremo de ascetismo se obtiene un estado de no desear, conseguido por el asceta mediante la continua negación de los deseos que su voluntad anhela.

El sujeto que se compromete en esta vía de la negación, sigue teniendo –ciertamente– la capacidad de saciar sus deseos, pero opta *pasivamente* por no hacerlo. Quien así niega su voluntad no obra activamente, el suicidio por inanición no es una acción ejercida contra sí mismo, sino que es más bien una *no-acción*. Así como el asceta que niega el impulso sexual lo hace mediante la castidad (pasividad) en lugar de la castración (actividad), el renunciante que niegue su voluntad hasta el nivel más básico de la alimentación lo hace mediante el dejar de comer (pasividad), en lugar de imposibilitarse físicamente de hacerlo (actividad). Consecuentemente, en dicho estado pasivo de no desear, la muerte no es preferida y buscada activamente, sino que se llega hasta ella con total resignación y paz imperturbable (Schopenhauer 2010a 679). A diferencia del suicidio habitual, el renunciante no busca la muerte, sino que lo único que se busca es negarle toda satisfacción posible a la voluntad de vivir.

Con este primer punto claro, puede procederse a responder la segunda interrogante advertida por Jaquette: si se asume que el sufrimiento santifica, entonces ¿por qué admirar a los renunciantes que negando la voluntad acaban muriendo de inanición, privándose así de una serie de futuros sufrimientos? (1999 312). Para disolver esta inconsistencia se ha de tener presente que para Schopenhauer el sufrimiento no es un fin en sí mismo, sino solo un medio para facilitar la negación de la voluntad: “*El dolor* es también, sin embargo, el *deuterus plous*, el *subrogado* de la virtud y de la santidad y, purificados mediante él, alcanzamos finalmente la negación de la voluntad de vivir, abandonamos la senda errónea y llegamos a la redención” (2011 16). Es decir, una vez que se ha consumado el fin (negación de la voluntad) no es necesario

persistir en el medio (sufrimiento). Si el sujeto ha alcanzado ya la suficiente iluminación a la que el sufrimiento condujo –de modo que se encuentra en la senda de la renuncia y negación–, no necesita seguirse sometiendo al sufrimiento como si este último fuera un fin en sí. La valoración que el sistema schopenhaueriano otorga al sufrimiento es netamente por su carácter de medio, el sufrimiento y dolor son *instrumentalmente buenos* (porque tienen el potencial de conducirnos hasta la salvación), y sólo esta última es *finalmente buena*, porque conlleva el cese absoluto de todo sufrimiento (Masny 12).

Queda todavía pendiente la última interrogante desglosada a raíz del análisis de Jaquette, que cuestiona la admiración que recae sobre la figura del renunciante que muere de inanición, ya que ve en dicho acto un tenaz y extraordinario acto de voluntad (1999 312). Lo primero que se ha de indicar al respecto es que, en el asceta que ha llegado al grado de morir voluntariamente de hambre no hay ningún extraordinario acto de voluntad, ni de perseverancia de ella. Al contrario, su indiferencia ante la voluntad es tal, que no se persevera en ninguno de sus deseos. Lo que lleva al renunciante ante el caso extremo de la muerte por inanición no es una férrea voluntad que desee la muerte, sino una plena indiferencia ante aquella voluntad que desea la vida (Masny 8). En consecuencia, la admiración que Schopenhauer expresa por aquellos casos de voluntaria muerte por inanición, se debe a la total renuncia y apaciguamiento de su voluntad, no a su determinación para conseguir un fin que la misma voluntad imponga.

En base a dicha respuesta se pueden resolver las restantes inconsistencias que Jaquette detecta en la filosofía de Schopenhauer respecto del crédito que recae sobre la figura del renunciante. Si el asceta no posee una férrea voluntad que lo haga escoger deliberadamente un fin y trabajar en pos de ello, entonces ¿en qué redundaría el mérito del santo renunciante, si su muerte por inanición no fue producto de una decisión consciente? (1999 313). A esto se ha de contestar que, no es que el individuo en particular tenga un cierto mérito o crédito por una acción (ello implicaría que él no fuera indiferente ante la opinión ajena), sino que, más bien, lo que se valora es el ejemplo de su *no-acción*, llevada a cabo por el alto grado de conocimiento que posee. Su modelo de vida y muerte es valorada en tanto llevó hasta las últimas consecuencias la indiferencia ante la voluntad, garantizando una total y plena negación de la misma.

Pasando ya a los últimos problemas que genera el reconocimiento de la excepción del suicidio por inanición en el entramado interno del sistema schopenhaueriano, nos encontramos con las dificultades de conciliar la noción de muerte y esta peculiar forma de dejar la vida. En efecto, resulta complicado tratar de explicar cómo sería válido que algunos pocos estén en condiciones de ponerle fin al sufrimiento optando por una muerte por inanición, mientras que otros han de evitar tratar de escapar del sufrimiento por medio de un suicidio acelerado. Al respecto Jaquette comenta que, si la muerte es la meta de la vida, entonces ¿por qué no acelerar su cumplimiento? sobre todo, considerando que tanto la vida como la muerte serían irreales e ilusorios fenómenos del mundo como representación (1999 313).

Para dilucidar la respuesta a esta última interrogante es necesario recurrir a la doctrina schopenhaueriana de la palingenesia en su relación con la negación de la voluntad de vivir. En primer lugar, se ha de distinguir entre ambas formas de suicidio (habituales y ascéticos por inanición). En los suicidios usuales lo que se busca es escapar de los particulares sufrimientos que posee una determinada vida, es decir, se anhela evitar los dolores físicos y espirituales que el sujeto concreto siente, en un determinado tiempo y espacio. Este tipo de actos operan a un nivel meramente fenoménico, es decir, dentro del mundo como representación, por lo que el continuo sufrimiento de la voluntad no cesa: “acabar de esta forma con el yo fenoménico de cada cual no significa extinguir el dolor que implica el fenómeno de la vida” (Baquedano 2017 140). Mientras que, por otro lado, la muerte por inanición acarreada por la plena renuncia a la voluntad de vivir no busca evadir un determinado sufrimiento individual, sino que –en la medida en que el sujeto se reconoce a sí mismo en todos los demás–, se busca anular el principio vital que produce el sufrimiento. El renunciante que opta por la vía de la negación trasciende el plano de la representación, mediante su *no-acción* consigue negar la otra cara del mundo: la voluntad.

El problema estriba en que, si el objetivo que se tiene es limitado, sus resultados serán igual de

limitados. Es decir, si el sufrimiento que se busca acabar es uno determinado y restringido por el principio de individuación, entonces, el resultado de dicha acción será válido solo para el mundo como representación. En otras palabras, quien muere afirmando la voluntad –anhelando una vida mejor– volverá a vivir y sufrir nuevamente: “quien persiste en querer vivir, vivirá aun cuando este cuerpo muera, ya que tanto dure la ilusión, perdurará también su apariencia” (Schopenhauer 2011 76). En cambio, si lo que se tiene en miras no es solo el sufrimiento particular, sino aquello que lo produce (la voluntad), y se intenta extinguir dicha fuente del sufrimiento mediante la *no-acción* de la inanición, entonces, el resultado de este peculiar tipo de suicidio afectará el plano del mundo como voluntad, que habrá sido negado. Al ser negada aquella fuente del sufrimiento (la voluntad), se garantiza que tras la muerte no haya una nueva objetivación, pues el remanente volente que subyace tras la muerte, está tan agotado que ya no persistirá en volver a adoptar una nueva forma fenoménica.

Ahora bien, respecto a la interrogante que abre Jaquette al respecto, de por qué no acelerar la muerte como cumplimiento de la meta de la vida, ya que ambas son irreales e ilusorias (1999 313), se ha de responder que la verdadera y última meta de la vida no es la mera muerte del individuo, sino la negación de la voluntad de vivir. Puesto que, la muerte del individuo no implica un final definitivo del sufrimiento. Al contrario, la muerte de un determinado sujeto que no llegó a la negación de la voluntad por ninguna de las dos vías (conocimiento o sufrimiento) conlleva un retorno y una repetición, en la que volverá a nacer, con un nuevo intelecto, pero con la misma férrea voluntad, acorde a la concepción schopenhaueriana de la palingenesia (Raj 2010 131).

Si se tiene presente la doctrina de la palingenesia tal y como Schopenhauer la plantea, entonces, se comprenderá que acelerar la muerte mediante el suicidio es un error, pues ello implicaría optar por afirmar la voluntad destruyendo el fenómeno particular que somos, haciéndonos re-nacer y padecer nuevos sufrimientos en una vida que seguirá afirmando la voluntad de vivir: “Admitida la palingenesia, se comprende que no es un remedio el suicidio: el único modo de llegar a la aniquilación es *el conocimiento*. [...] al llegar la voluntad a la plena conciencia de sí misma en el cerebro humano, se encuentra colocada en esta alternativa: o afirmar la vida y perpetuar el dolor, o negarla y conseguir el reposo” (Ribot 203). El suicida que pretende acelerar su muerte actuando violentamente contra sí mismo opta por la afirmación de la voluntad. Mientras que, el renunciante que lleva el ascetismo hasta sus últimas y más radicales consecuencias al morir por inanición, opta por la negación de la voluntad.

De hecho, el sujeto que pretenda apresurar su muerte cometiendo suicidio se está privando a sí mismo de la oportunidad de que el futuro sufrimiento gravemente sentido actúe como *deuteros plous*, y lo capacite para seguir la senda de la negación.

En cuanto al carácter ilusorio de la vida y la muerte, se ha de decir que, si bien ambas son “irreales” en cuanto pertenecen al mundo de la representación, en ambas se juega la posibilidad de que dicho engaño se reitere o se detenga. Es decir, si se lleva una vida de plena afirmación de la voluntad, la muerte no será otra cosa que volver a caer en la ilusión de una nueva vida (acorde a la propuesta schopenhaueriana de la palingenesia). En cambio, si durante la vida –y hasta el momento de la muerte– se mantiene una actitud de negación ante la voluntad, entonces, la muerte significará la salida definitiva de la ilusión del velo de Maya.

Consecuentemente, el fin último de la vida humana no es la mera muerte fenoménica, sino el continuo perfeccionamiento hasta la anulación que nos haga despertar del sueño de la vida negando la voluntad de vivir: “Una extrema lucidez nos haría negar la voluntad de vivir, haciéndonos anhelar el despertar definitivo del efímero sueño de la vida, en lugar de contentarnos con transitar de un sueño vital a otro” (Aramayo 2001 138).

6. CONCLUSIÓN

Si bien a primera vista el reconocimiento del suicidio ascético por inanición puede generar ciertas dudas y aparentes contradicciones con la filosofía de Schopenhauer, tales problemas se quedan en un nivel meramente superficial, pues tras profundizar en este sistema pesimista se constata que no hay tales contradicciones.

Evidentemente, si se aborda el suicidio por inanición y se pasan por alto ciertas ideas fundamentales de esta filosofía, se puede caer en problemas que parecen irresolubles. No obstante, al incluir en el análisis del suicidio ascético la doctrina schopenhaueriana de la palingenesia y la idea del sufrimiento como *deuteros plous*, queda de manifiesto que la muerte libremente elegida por inanición está libre de contradicciones internas. Consecuentemente, este peculiar tipo de suicidio tiene su merecido lugar y reconocimiento dentro de la filosofía de Schopenhauer, inscribiéndose como una forma extrema de negar la voluntad de vivir y abrir la puerta hacia la nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- ---. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza editorial, 2018.
- Baquedano, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.” *Revista de Filosofía* 63 (2007): 117-126.
- ---. “La naturaleza del suicidio.” *Revista Jurídicas* 14 (2017): 131-144.
- Béziau, Jean-Yves. “O suicidio segundo Arthur Schopenhauer.” *Discurso* 28 (1997): 127-143.
- Cordero, Francisco. “Schopenhauer: sobre la muerte y la indestructibilidad de nuestro ser en sí.” *Ideas secundarias*, ed. Jorge Cáceres Riquelme. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2019. 79-109.
- ---. *La creación díscola del mundo*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2007.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- Gómez, Modesto. “Wittgenstein and Schopenhauer and the Metaphysics of Suicide.” *Aurora* 30 (2018): 299-321.
- Jaquette, Dale. “Schopenhauer on Death.” *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 293-317.
- ---. “Schopenhauer on the Ethics of Suicide.” *Continental Philosophy Review* 33 (2000): 43-58.
- ---. *The Philosophy of Schopenhauer*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2005.
- Koßler, Matthias. “El *principium individuationis* en Schopenhauer y la Escolástica.” *Schopenhauer en la historia de las ideas*, ed. Faustino Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 19-39.
- Maruyama, Eiji. “Wittgenstein and Schopenhauer on Suicide: Contrast Between their Conceptions of the Will.” *Journal of Innovative Ethics* Special Issue (2019): 107-115.
- Masny, Michael. “Schopenhauer on Suicide and Negation of the Will.” *British Journal for the History of Philosophy* (2020): 1-23.
- McDermid, Douglas. “Schopenhauer and Transcendental Idealism.” *A companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 70-85.
- Meštrović, Stjepan. “Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer’s Philosophy.” *The British Journal of Sociology* 40 (1989): 271-293.
- Morrison, Ken. “Durkheim and Schopenhauer: New Textual Evidence on the Conceptual History of Durkheim’s Formulation of the Egoistic-Altruistic Types of Suicide.” *Durkheimian Studies* 4 (1998): 115-123.
- Raj, Ravindra. *Death, Contemplation and Schopenhauer*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2007.

- ---. . *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Ribot, Théodule. *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Mariano Ares. Salamanca: Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879.
- Roland, Christopher. "Suicide and Freedom from Suffering in Schopenhauer's *Die Welt als Wille und Vorstellung*." *Open Journal of Philosophy* 3 (2013): 5-8.
- Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000.
- ---. *El arte de envejecer*. Trad. Adela Muñoz Fernández. Madrid: Alianza editorial, 2010c.
- ---. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2010a.
- ---. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2010b.
- ---. *Manuscritos berlineses*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- ---. *Manuscritos inéditos de juventud (1808 - 1818)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- ---. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.
- ---. *Notas sobre oriente*. Trad. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- ---. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2006.
- ---. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- Scullion, Jeff. "The Problem of Death as a Relief of the «Individual» in Schopenhauer's Pessimistic System." Tesis. University of Guelph, 2004.
- Stellino, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide. Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*. Lisboa: Palgrave Mcmillan, 2020.
- Strainge, Herbert. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato*. New Jersey: Princeton, 1948.