

## Lecturas ejemplares

# ACERCA DE LA DOCTRINA DE LA INDESTRUCTIBILIDAD DE NUESTRO VERDADERO SER POR LA MUERTE\*

ARTHUR SCHOPENHAUER

"Acerca de la doctrina de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por la muerte" es un escrito complementario del famoso capítulo 41 del Tomo II de *El mundo como voluntad y representación*, que lleva el paradójico título: "Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí". El título es paradójico porque Schopenhauer habla de "nuestro ser en sí" y no parece fácilmente concebible la adscripción del posesivo "nuestro" a lo que "es en sí", o sea, a lo que existe independientemente de nosotros. Sea de ello lo que fuere, el escrito aquí presentado al lector de habla hispana, junto con el mencionado capítulo 41 de la obra principal de Schopenhauer, constituye la contribución del filósofo al tema de la muerte, o mejor, a la liberación del miedo a la muerte. Schopenhauer consideraba correcto el pensamiento de Montaigne según el cual la filosofía es una preparación para la muerte, e hizo propia, así mismo, la concepción que tenía Epicuro de lo que debería ser la misión de la filosofía: liberar a los hombres del temor a la muerte. Por estar estrechamente ligado ese temor a la idea del *Yo*, una liberación del temor a morir pasa por una disminución del valor de lo que somos. Es éste uno de los puntos de convergencia principales entre Schopenhauer y el budismo. De la tranquilidad de ánimo que producen las reflexiones de Schopenhauer sobre la muerte dio cuenta admirablemente Thomas Mann en *Los Buddenbrock*, cuando Thomas Buddenbrock, desconsolado con el sin sentido que cree haber caracterizado a su vida, lee el Capítulo 41 de *El mundo como voluntad y representación* y con seria circunspección, pero sin desasosiego, enfrenta una muerte prematura y en el fondo grotesca.

---

\* ["Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod". Traducción de Luis Eduardo Hoyos. El texto aparece originalmente en el capítulo 10 del Tomo II del libro de madurez de Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* (de las *Sämtliche Werke*, ed. por Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1986, T. V: 316-33). La numeración de los párrafos corresponde a la de la versión original. La traducción, inédita hasta ahora, fue cedida por la editorial Norma.]

## § 134

Aunque he tratado este objeto en mi obra principal, en conjunto y detalladamente,<sup>1</sup> creo, sin embargo, que una pequeña lectura adicional de consideraciones sueltas sobre el tema, las cuales arrojarían de todos modos algo de luz a aquella exposición, no sería nada infructuosa para algunos.

Hay que leer *Selina*, de Jean Paul,<sup>2</sup> para ver cómo un espíritu, en sumo grado eminente, riñe con los absurdos que se le imponen por un concepto falso al cual no puede renunciar porque ha hecho pender de él su corazón, pero en torno al cual permanece constantemente desasegado por los sinsentidos que no puede digerir. Se trata del concepto de la permanencia<sup>3</sup> individual en la existencia de nuestra completa conciencia personal después de la muerte. Esa riña y esa lucha de Jean Paul prueban, justamente, que los mismos conceptos, conformados por algo falso y por algo verdadero, no constituyen, como se afirma, sanos errores, sino que ellos son, más bien, definitivamente nocivos. Pues por medio de la falsa oposición de alma y cuerpo, como también por medio de la exaltación de toda la personalidad al nivel de cosa en sí misma que debe existir eternamente, no sólo se hace imposible el verdadero conocimiento de la indestructibilidad de nuestro propio ser, como un ser no afectado por el tiempo, la causalidad y la alteración –conocimiento que descansa en la oposición entre fenómeno y cosa en sí–, sino que aquel falso concepto no puede ni siquiera ser mantenido como representando el puesto de la verdad, porque la razón se indigna siempre una y otra vez contra el absurdo contenido en él. Pero entonces tiene que renunciar también a aquello verdadero que se encuentra amalgamado con él, ya que lo verdadero sólo puede a la larga consistir en su nitidez, pero mezclado con errores se hace partí-

<sup>1</sup> [En *El mundo como voluntad y representación*, T. II, Cap. 41 (en: *Sämtliche Werke*, T. II: 590-651).]

<sup>2</sup> [Llamado en realidad Johann Paul Friedrich Richter, pero más conocido como Jean Paul (1763-1825). Importante escritor romántico entre cuyas novelas ganaron celebridad: *Selina* (1827) y *Titan* (1800/03). También es conocido por su obra sobre estética: *Vorschule der Ästhetik* (1804). Jean Paul es, curiosamente, el autor de la primera reseña de *El mundo como voluntad y representación* de 1819 (primera edición). En esa reseña se puede leer:

“*El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer: una obra filosófica genial, atrevida, multifacética, llena de agudeza y profundo sentido. Pero con frecuencia de una desconsoladora profundidad sin fondo, comparable al lago melancólico en Noruega desde el que, en el sombrío muro de empinadas rocas que lo rodean, nunca se divisa el sol, sino en lo profundo tan sólo el cielo diurno estrellado; y sobre el cual no pasa ni un ave ni una nube. Por suerte sólo puedo alabar el libro y no suscribirlo.”]

<sup>3</sup> [“Permanencia en la existencia” = “Fortdauer”. (También traducido por: “continuación en la existencia”).]

cipe de la caducidad de éstos; tal como se desborona el granito cuando el feldespato se descompone, aun cuando el cuarzo y la mica no estén sometidos a tal descomposición. Y de este modo, no se está en ninguna buena situación con relación al sucedáneo de la verdad.

### § 135

Cuando en el trato cotidiano uno es interrogado por mucha de la gente que todo lo quiere saber, pero nada quiere aprender, acerca de la continuación de la existencia tras la muerte, la respuesta más adecuada y, en principio, la más correcta es la siguiente: “Después de tu muerte serás lo que eras antes de tu nacimiento”. Pues ella implica la inversión de la exigencia según la cual el tipo de existencia que tiene un principio debe carecer de final. Esa exigencia contiene, además, la insinuación de que habría una doble existencia y, en correspondencia con ello, una doble nada. Con todo, se podría afirmar igualmente: “Sea lo que fuere aquello que llegues a ser después de tu muerte, así sea nada, te será en su momento tan natural y adecuado como te es ahora tu existencia orgánica individual, es decir, tendrías que temer a lo sumo el momento del tránsito. Es más, puesto que una consideración madura del asunto arroja como resultado que a una existencia como la nuestra le sería preferible el completo no-ser, por eso mismo el pensamiento del cese de nuestra existencia o de un tiempo donde nosotros ya no estuviéramos nos puede afligir tan poco, como el pensamiento de que nunca hubiéramos sido. Ahora bien, puesto que esta existencia es esencialmente una existencia personal, entonces tampoco se ha de ver, por consiguiente, el final de la personalidad como una pérdida.”

A aquella persona que, habiendo perseguido por la vía objetiva y empírica el plausible hilo del materialismo y llena de miedo por la completa aniquilación por la muerte –que la mira de frente fijamente– se dirige a nosotros, podríamos tal vez proporcionarle alguna tranquilidad si le indicáramos la diferencia entre la materia y la fuerza metafísica que está temporalmente siempre tomando posesión de esa materia; por ejemplo, en el huevo de un ave, cuyo líquido tan homogéneo y amorfo, tan pronto como se presenta la temperatura apropiada, asume la forma tan complicada y tan exactamente determinada del género y la especie del ave correspondiente. En cierta medida, este es un tipo de *generatio aequivoca*, y con mucha probabilidad la serie ascendente de las formas animales ha surgido debido a que alguna vez, en el tiempo más remoto y en la hora afortunada, dio el salto desde el tipo de animal al cual pertenece el huevo, hacia un tipo superior. En todo caso, se echa de ver aquí del modo más evidente algo diferente a la materia, especialmente debido a que esto no se presenta cuando hay

las más mínimas circunstancias desfavorables. Por tal razón, se vuelve perceptible el que después de ser producido un efecto, o posteriormente impedido, ese algo diferente a la materia puede separarse de ella dejándola aparte, incólume, lo cual indica una permanencia [*Permanenz*] en el tiempo de un tipo totalmente diferente a la de la materia.

### § 136

Ningún individuo es apto para la continuación eterna en la existencia. Todo individuo sucumbe con la muerte. Pero ahí no perdemos nada ya que a la existencia individual le subyace otra completamente diferente, de la cual aquélla es su manifestación. Esta existencia subyacente no conoce ningún tiempo, esto es, ni permanencia ni decadencia.

Si nos figuramos un ser que conociera, comprendiera y abarcara todo, la pregunta de si continuamos existiendo después de la muerte no tendría probablemente ningún sentido para ese ser puesto que más allá de nuestra existencia actual temporal e individual, continuar existiendo y terminar de existir no tendrían ninguna significación y serían conceptos no diferenciables. Según esto, ni el concepto de decadencia ni el de continuación en la existencia encontrarían aplicación para nuestro ser real y verdadero, o para la cosa en sí que se presenta en nuestro fenómeno, pues estos conceptos son tomados del tiempo, que es tan sólo la forma del fenómeno. Sin embargo, podemos figurarnos la *indestructibilidad* de aquel núcleo de nuestro fenómeno solamente como una *continuación* del mismo *en la existencia* y, por cierto, propiamente según el esquema de la *materia*, como quiera que ella permanece en el tiempo bajo todos los cambios de las formas. Pero si se le niega a aquél núcleo esa continuación en la existencia, entonces vemos nuestro fin temporal como una aniquilación según el esquema de la *forma*, la cual desaparece cuando a ella se le quita la materia que la soporta. Ambas cosas constituyen, no obstante, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (un "tránsito a otro género"; [Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, I: 268b1]), es decir, un traspaso de las formas del fenómeno a la cosa en sí. Pero de una indestructibilidad que no fuera continuación en la existencia apenas si nos podemos formar algún concepto, ya que carecemos de toda intuición que lo ilustre.

Sin embargo, el permanente surgimiento de nuevos seres y el aniquilamiento de los existentes se ha de ver, en verdad, como una ilusión, producida por el aparato de dos pulidos lentes (funciones cerebrales), tan sólo gracias a los cuales podemos ver algo: ellos se llaman espacio y tiempo y, en su mutua penetración, causalidad. Pues todo lo que percibimos bajo esas condiciones es mero fenómeno, pero no conocemos las cosas tal como ellas sean en sí mismas, es decir, como puedan

ser independientemente de nuestra percepción. Este es en realidad el núcleo de la filosofía kantiana cuyo contenido no es, con frecuencia, fácil de traer a la memoria después de un período en el que la charlatanería venal, por medio de su proceso de estupidezación, ha expulsado de Alemania a la filosofía en medio de la complacencia voluntaria de gente a la que la verdad y el espíritu les son las cosas más indiferentes del mundo, pero en cambio el sueldo y el honorario les son las más importantes.

Aquella existencia que permanece sin ser afectada con la muerte del individuo no tiene ni el tiempo ni el espacio como formas; pero todo lo real para nosotros aparece en estas formas, de ahí que la muerte se nos presente como aniquilación.

### § 137

Cada uno siente que es algo distinto de un ser creado por otro a partir de la nada. De ahí le surge a cada uno la confianza en que la muerte puede, ciertamente, llevar a un fin su vida, pero no su existencia.

Gracias a la forma de conocimiento del *tiempo*, el hombre (es decir, la afirmación de la voluntad de vivir en su más alto nivel de objetivación), se presenta como un género de hombres que continuamente ha vuelto a nacer y después muere.

El hombre, y también el animal, son algo diferente a una nada vivificada.

¿Cómo se puede presumir ante el espectáculo de la *muerte* de un hombre que ahí una cosa en sí llega a ser *nada*? Que es más bien un fenómeno en el tiempo, esa forma de todos los fenómenos, el que encuentra su fin sin que por ello sea atacada la cosa en sí misma, es un conocimiento inmediato e intuitivo de cada ser humano. Por eso ha existido en todos los tiempos el esfuerzo por articular ese conocimiento en las más diversas formas y expresiones, las cuales, empero, por ser tomadas del fenómeno, tan sólo se refieren a él en su sentido propio.

Quien cree que su existencia se restringe a su vida actual se tiene a sí mismo por una nada vivificada: pues hace treinta años no era nada y dentro de treinta años será nuevamente nada.

Si hubiéramos conocido por completo nuestro propio ser hasta llegar a lo más íntimo de él, nos parecería ridículo exigir la no transitoriedad del individuo, porque eso significaría sacrificar a aquel mismo ser a cambio de una de sus innumerables manifestaciones (fulguraciones).

## § 138

Mientras más claramente sea uno consciente de la caducidad, de la nulidad y de la naturaleza semejante a los sueños de todas las cosas, tanto más claramente se hará consciente también de la eternidad de su propio ser interior, porque es propiamente en oposición a éste que se reconoce aquella naturaleza de las cosas, así como el recorrido fugaz del barco sólo se percibe cuando se ve la orilla fija y no cuando se mira hacia el barco mismo.

## § 139

El *presente* tiene dos partes iguales: una *objetiva* y una *subjetiva*. La objetiva únicamente tiene la intuición del tiempo como forma y por eso continúa girando inconteniblemente; la subjetiva permanece fija y por esa razón siempre es la misma. De aquí surge nuestro recuerdo vívido de lo pasado hace tiempo y la conciencia de nuestra no transitoriedad, pese al conocimiento de la fugacidad de nuestra existencia.

De la frase con la que yo inicio: "El mundo es mi representación", se sigue, en principio: "Primero soy yo, después el mundo." Esto se debería aprehender fijamente como antídoto contra la confusión de la muerte con el aniquilamiento.

Cada uno piensa que su núcleo más íntimo es algo que contiene el *presente* y esto le preocupa.

Sea cual fuere el tiempo que vivimos, siempre estamos con nuestra conciencia en el centro del tiempo, nunca en sus puntos terminales, y de ahí podemos extraer que cada uno lleva en sí mismo el punto medio inmóvil de todo el tiempo infinito. Esto es también lo que, en el fondo, le brinda a cada uno la confianza con la que vive sin un permanente estremecimiento ante la muerte. Ahora bien, quien gracias a la fuerza de su recuerdo y de su fantasía se puede hacer presente lo pasado hace tiempo en su vida del modo más vívido, será más claramente consciente que los otros de la *identidad del ahora en todo el tiempo*. Quizás valga inclusive más correctamente esa frase al revés. En todo caso, tal conciencia más clara de la identidad de todo ahora es un requisito esencial para la creación filosófica. Por medio de ella se capta lo completamente fugaz, el ahora, como lo único permanente. Quien llega a saber de ese modo intuitivo que el *presente*, que es la única forma de toda la realidad en el sentido más estricto, tiene su fuente *en nosotros*, esto es, que brota desde adentro y no desde afuera, no puede dudar de la indestructibilidad de nuestro propio ser. Por el contrario, esa persona comprenderá que en su muerte, ciertamente, el mundo objetivo junto con el medio de su representación, el intelecto, desaparece para él, pero que eso no afecta su existencia ya que hubo tanta realidad al

interior como al exterior. Esa persona dirá con pleno entendimiento: *Ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγονός καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον*<sup>4</sup> ("Yo soy todo lo que fue, es y será." [Florilegio de Estobeo, vol. II: 201]).

Quien no haga valer nada de esto tiene que afirmar lo contrario y decir: "El tiempo es algo puramente objetivo y real que existe con total independencia de mí. Yo estoy tan sólo arrojado casualmente en él, llegando a ser una pequeña parte del mismo y por esa razón he alcanzado una realidad pasajera como muchos otros antes de mí, que ahora mismo, justamente, ya no son nada; y tampoco seré nada muy pronto. El tiempo, en cambio, es lo real: él sigue extendiéndose sin mí." Pienso que lo fundamentalmente equivocado, más aún, lo absurdo de esa concepción se hace perceptible por la forma decidida de su expresión.

De acuerdo con todo esto, la vida puede ser vista, por lo demás, como un sueño y la muerte como el despertar. Pero entonces la personalidad, el individuo, corresponde a la conciencia que sueña y no a la conciencia que está despierta, razón por la cual la muerte se presenta a cada uno como aniquilación. En todo caso, sin embargo, la muerte no ha de ser considerada, desde ese punto de vista, como el tránsito a un estado totalmente nuevo y extraño para nosotros, sino más bien solamente como el regreso a un estado que nos es originalmente propio, como quiera que la vida sólo fue un corto episodio de él.

Con todo, si un filósofo tuviera de algún modo la presunción de encontrar en la muerte un consuelo propio para él únicamente, o, de todos modos, una diversión en el hecho de que se le solucionara con eso un problema que lo ha ocupado con tanta frecuencia, entonces a él probablemente le irá como a aquel a quien justo cuando tiene ya, de hecho, asido lo buscado, se le apaga la lámpara.

Pues en la muerte desaparece, por supuesto, la conciencia pero de ningún modo aquello que hasta ese momento la ha creado. Es que la conciencia descansa, en principio, sobre el intelecto, pero él sobre un proceso fisiológico ya que es, evidentemente, la función del cerebro y por eso está condicionado por la acción mutua del sistema nervioso y del sistema arterial. Más exactamente, ese proceso se halla condicionado por el cerebro que es alimentado, vivificado y permanentemente sacudido desde el corazón. El fenómeno del mundo objetivo y el engranaje de nuestros pensamientos tienen lugar gracias a la estructura artificial y misteriosa del cerebro; estructura que la anatomía describe pero la fisiología no comprende. Una conciencia individual, es más, en general una conciencia, no se puede pensar en un ser incorpóreo, porque la condición de aquella conciencia, el conocimiento, es necesariamente una función del cerebro (en realidad porque el intelecto se representa objetivamente como cerebro). Por tanto, así como el intelecto aparece fisiológicamente, por consiguiente, en la realidad empírica,

<sup>4</sup> [Inscripción en el templo de Isis, en Sais.]

esto es, en el fenómeno, como algo secundario, como un resultado del proceso vital, del mismo modo él es fisiológicamente secundario en contraposición a la voluntad, que es únicamente lo primario y en todas partes lo originario. Así, inclusive el mismo organismo en realidad no es más que la voluntad que se representa intuitiva y objetivamente en el cerebro, por tanto, en sus formas de espacio y tiempo, tal como lo he explicado tan frecuentemente, en especial en *La voluntad en la naturaleza* (cap. 3: 377) [“Anatomía comparada”] y en mi obra principal (II, cap. 20).<sup>5</sup> Así pues, como la conciencia no está ligada inmediatamente a la voluntad sino que está condicionada por el intelecto y éste por el organismo, entonces no queda ninguna duda de que la conciencia se extingue a causa de la muerte, como de hecho también ocurre a causa del sueño y de cada desmayo.<sup>6</sup>

Pero, ¡consolaos! ¿Qué clase de conciencia es ésta, acaso? Una conciencia cerebral, animal, una conciencia algo más potenciada que la animal, en cuanto que la tenemos esencialmente en común con toda la serie de animales, aunque en nosotros haya alcanzado su cima. Ella misma es, como lo he probado suficientemente, según su fin y su origen una mera μηχανή (un mecanismo artificial) de la naturaleza, un medio de orientación para auxiliar al ser animal en sus necesidades. Mientras que el estado en el que la muerte nos vuelve a situar es nuestro estado originario, es decir, el mismo y propio estado<sup>7</sup> del ser cuya fuerza originaria se representa en la creación y mantenimiento de la vida que ahora mismo se está terminando. Es el estado de la cosa en sí en oposición al del fenómeno. Ahora bien, un recurso de necesidad como el conocimiento cerebral, ese conocimiento sumamente mediado y por esa misma razón suministrador de meros fenómenos es, en ese estado originario, completamente superfluo. Justamente por esa razón lo perdemos. Su eliminación es una junto con la cesación del mundo del fenómeno para nosotros. Ese conocimiento es mero medio de ese mundo y no puede servir para nada distinto. Es más, si se nos ofreciera la conservación de aquella conciencia animal en ese estado originario, la arrojaríamos a un lado como haría con las muletas el inválido que es curado. De este modo, quien lamenta la inminente pérdida de esa conciencia cerebral, sólo conforme al fenómeno y sólo apta para él, es comparable a aquellos conversos de Groenlandia que no querían ir al cielo cuando supieron que allí no habría focas.

Por lo demás, todo lo dicho aquí descansa en la presuposición de que *nosotros* no podemos representarnos un estado *no carente de con-*

<sup>5</sup> [Die Welt als Wille und Vorstellung, en: *Sämtliche Werke*, II: 317.]

<sup>6</sup> Ciertamente sería de lo más agradable si el intelecto no desapareciera con la muerte: entonces uno se llevaría al otro mundo, completamente listo para su uso, el griego que aprendió en éste.

<sup>7</sup> [“El mismo y propio estado del ser” = “Der selbst-eigene Zustand des Wesens”.]

*ciencia* de otro modo que siendo ése un estado *cognoscente*; por consiguiente, la forma fundamental de todo conocer porta en sí la separación en sujeto y objeto, en un *cognoscente* y un conocido. Sólo que tenemos que mencionar que toda esa forma del conocer y del ser conocido está condicionada únicamente por nuestra naturaleza animal, o sea, por nuestra muy secundaria y derivada naturaleza. Esa forma no constituye en modo alguno, por tanto, el estado originario de toda esencia y existencia, el cual puede ser por eso completamente diferente y, *sin embargo, no sin conciencia*. Es más, nuestro propio ser presente es, en la medida en que somos capaces de seguirlo en su interior, solamente *voluntad*, pero ésta es ya en sí misma algo desprovisto de conocimiento. Así, al perder el intelecto por causa de la muerte, somos trasladados debido a ello a un estado originario *sin conocimiento*, el cual no por ello es, sin más, un estado *carente de conciencia*, sino más bien un estado que llegará a estar por encima de aquella forma, esto es, un estado en el que desaparece la oposición de sujeto y objeto porque en él son realmente lo mismo e inmediatamente uno lo que se ha de conocer y el que conoce. En él falta, por consiguiente, la condición fundamental de todo conocer que es justamente aquella oposición. (Compárese con esto como explicación: *El mundo como voluntad y representación*, II: 273 [cap. 22].)<sup>8</sup> La sentencia de Giordano Bruno se ha de ver como una expresión distinta de esto mismo aquí dicho: *La divina mente, e la unità assoluta, senza specie alcuna è ella medesima lo che intende, e lo ch'è inteso*. (“La mente divina y la unidad absoluta sin ninguna clase de diferencia es ella misma y en sí lo que conoce y lo que es conocido.”)

También podrá sentir alguna vez cada uno en su más profundo interior una conciencia de que a él le sería adecuado y le correspondería un tipo de existencia completamente distinto a esta existencia indeciblemente baladí, temporal, individual, preocupada de tanta miseria. Y entonces cada uno piensa en ese momento que la muerte podría llevarlo de nuevo a aquella existencia.

## § 140

Si, en contra de este tipo de tratamiento orientado hacia el *interior*, miramos ahora de nuevo hacia *afuera* y captamos de modo completamente objetivo el mundo que se nos representa, la muerte nos aparece, ciertamente, como un tránsito hacia la nada, pero el nacimiento, por su parte, también como un surgimiento a partir de la nada. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro puede ser incondicionadamente verdadero ya que sólo posee la realidad del fenómeno. El hecho de que en algún

<sup>8</sup> [Die Welt als Wille und Vorstellung, en: *Sämtliche Werke*, II: 352ss.]

sentido deberíamos sobrevivir a la muerte no es tampoco todavía un milagro mayor al de la procreación que se nos presenta diariamente a la vista. Lo que muere se dirige hacia donde proviene toda vida y también la suya. En ese sentido los egipcios han llamado al orco *Amenthes*, lo cual, según Plutarco (*De Iside et Osiride*, cap. 29), significa: *ὁ λαμβάνων καὶ δίδους* ("el que recibe y el que da"), para expresar que se trata de la misma fuente a la que todo regresa y de la que todo proviene. Desde ese punto de vista nuestra vida habría de verse como un préstamo tomado de la muerte; el sueño sería, según eso, el interés diario sobre ese préstamo. La muerte se da a conocer abiertamente como el fin del individuo, pero en ese individuo reside el germen de un nuevo ser. Por consiguiente, nada de lo que allí muere, muere para siempre, pero tampoco lo que nace recibe fundamentalmente una nueva existencia. Lo que muere desaparece, pero permanece un germen a partir del cual surge un nuevo ser que entra en la existencia sin saber de dónde viene y por qué él es justamente tal como es. Este es el misterio de la *palingenesia*.<sup>9</sup> El capítulo 41 en el segundo tomo de mi obra principal puede ser considerado como explicación de ese misterio. Según eso, es claro para nosotros que todos los seres vivientes en este momento contienen el núcleo real de todos los seres que llegarán a vivir en el futuro, es decir, que éstos últimos en cierta medida ya existen ahora. Del mismo modo parece clamar cada animal que se halla en su pleno esplendor: "¿Por qué te quejas sobre la transitoriedad de los seres vivientes? ¿Cómo podría yo existir si no hubieran muerto todos aquellos seres pertenecientes a mi especie que existieron antes de mí?" En consecuencia, del mismo modo como cambian las piezas teatrales y las máscaras en el escenario del mundo, asimismo permanecen en todas ellas los mismos actores. Estamos sentados juntos y conversamos y nos excitamos, y los ojos brillan y las voces resuenan más y más. Exactamente del mismo modo estuvieron *otros* sentados hace miles de años; fue lo mismo y fueron *los mismos*, exactamente así será dentro de mil años. El mecanismo por el cual no nos damos cuenta de eso es el *tiempo*.

Se podría muy bien distinguir *metempsicosis*, en cuanto tránsito de toda la así llamada alma a otro cuerpo, y *palingenesia*, en cuanto *descomposición* y nueva configuración del individuo ya que únicamente su voluntad permanece y, asumiendo la forma de un nuevo ser, recibe un nuevo intelecto. Así pues, el individuo se descompone como una sal neutral cuya base se une posteriormente con otro ácido para producir otra sal. La diferencia entre *metempsicosis* y *palingenesia*, que Servio, el comentador de Virgilio, acepta y que es presentada brevemente en la *Disertación sobre la metempsicosis* de Wernsdorffi (p. 48), es evidentemente falsa y nula.

<sup>9</sup> [Reencarnación.]

Del *Manual of Buddhism* de Spence Hardy (pp. 394-96. Compárese con: pp. 429, 440 y 445 del mismo libro), también de *Burmese Empire* de Sangermano (p. 6), así como de los *Asiatic Researches* (vol. VI: 179 y vol. IX: 256) se desprende que en el *budismo*, en relación con la continuación de la existencia después de la muerte, hay una doctrina exotérica y una esotérica: la primera es justamente la *metempsychosis*, como en el brahmanismo, la última, en cambio, es una *palingenesia* mucho más difícil de comprender que se halla en gran concordancia con mi doctrina de la permanencia metafísica de la voluntad a través de la constitución meramente física del intelecto y de su correspondiente carácter transitorio. Παλιγγενεσία (reencarnación), aparece ya en el Nuevo Testamento.<sup>10</sup>

Ahora bien, si para penetrar más profundamente en el secreto de la palingenesia nos apoyamos aquí en el capítulo 43 del segundo tomo de mi obra principal,<sup>11</sup> entonces nos parecerá que el asunto, visto de cerca, se presenta del siguiente modo: a lo largo del tiempo el sexo masculino es el guardián de la voluntad mientras que el femenino es el guardián del intelecto del género humano, gracias a lo cual éste posee existencia duradera. Según esto, cada uno tiene un componente paterno y uno materno, y así como estos componentes se unen a través de la procreación, así también se disgregan por la muerte que es el fin del individuo. Ese individuo es aquello de cuya muerte tanto nos condelemos con el sentimiento de que realmente se pierde ya que es una mera unión que cesa de modo irrecuperable. Sin embargo, en todo esto no debemos olvidar que la herencia del intelecto de parte de la madre no es tan definitiva e incondicionada como la de la voluntad por parte del padre, debido a la esencia secundaria y meramente física de aquél y a su total dependencia del organismo, no solamente con respecto al cerebro sino también de diversos modos, tal como está expuesto en el capítulo mencionado. De paso menciono aquí que coincido, ciertamente, con Platón en cuanto él también diferencia en su así llamada alma una parte mortal y una inmortal. Sólo que él entra en diametral oposición conmigo y con la verdad por cuanto considera, según el modo de todos los filósofos que me han antecedido, al intelecto como la parte inmortal, mientras que tiene a la voluntad, es decir, a la sede de los deseos y las pasiones, como la parte mortal, tal como se puede colegir del *Timeo* (pp. 386, 387 y 395, edición Bipontini). Aristóteles sostiene lo mismo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> [Mateo 19, 28: "Resurrección de los muertos"; Tito 3, 5: "Transformación de los viejos hombres en nuevos" (N. del editor alemán).]

<sup>11</sup> [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, en: *Sämtliche Werke*, II: 660-78.]

<sup>12</sup> En *Acerca del alma* (I, 4: 408), se le escapa de paso, justo al principio, su opinión tan apreciada según la cual el *νοῦς* sería el alma propiamente tal e inmortal, cosa que prueba con falsas afirmaciones. Odiar y amar no pertenecerían al alma sino a su órgano, a su parte transitoria.

Sea cual fuere el modo como lo físico gobierna admirable y preocupantemente, a través de la procreación y la muerte, junto con la visible composición del individuo de voluntad e intelecto, y la posterior disolución de los mismos, de todos modos, lo metafísico que le subyace a él es de una esencia tan heterogénea, que no es afectado por tal gobierno de lo físico y podemos estar consolados.

Por consiguiente, se puede considerar a todo ser humano desde dos puntos de vista opuestos: desde un punto de vista él es el individuo que empieza y termina temporalmente, el individuo fugazmente transitorio, *σκιᾶς ὄναρ* ("sueño de una sombra"), que adolece gravemente de defectos y dolores. Desde el otro punto de vista, él es el indestructible ser originario que se objetiva en todo ser existente y puede, como tal, decir, como la imagen de Isis en Sais: *Ἐγὼ εἶμι πάν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον* ("Yo soy todo lo que fue, es y será."). Claro está que tal ser podría hacer algo mejor que presentarse en un mundo como éste, pues este es el mundo de la finitud, del sufrimiento y de la muerte. Lo que es en él y a partir de él tiene que culminar y morir. Sólo lo que no es ni quiere ser a partir de él lo cruza con todo el poder, como un rayo que se dirige con fuerza hacia arriba y no conoce ni tiempo ni muerte. Conciliar todas estas oposiciones es propiamente el tema de la filosofía.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Creer que la vida es una novela a la cual le falta la continuación, como al *Geisterseher* (*Vidente de espíritus*) de Schiller, sobre todo porque ella, como el *Sentimental Journey* de Sterne, se interrumpe con frecuencia en la mitad, es un pensamiento, tanto estética como moralmente, completamente indigerible.

Para nosotros la muerte es y permanece como algo negativo: como la cesación de la vida. Sólo que ella ha de tener también una parte positiva que nos permanece oculta porque nuestro intelecto es completamente incapaz de comprenderla. De ahí que reconozcamos lo que perdemos por la muerte pero no lo que ganamos por ella.

La pérdida del intelecto, pérdida que sufre por la muerte la voluntad, la cual es el núcleo del fenómeno que aquí desaparece y es, en cuanto cosa en sí, indestructible, es justamente el leteo de esa voluntad individual. Sin esa pérdida la voluntad se acordaría de los muchos fenómenos de los cuales ella ya ha sido el núcleo.

Al morir, uno debería botar su individualidad como si se tratara de un vestido viejo y alegrarse por la individualidad nueva y mejor que asumirá a cambio desde ahora según la enseñanza recibida.

Si se le reprochara al espíritu del mundo que él aniquila a los individuos después de una corta existencia, él diría: "Sólo mira a esos individuos, mira sus defectos, ridiculeces, maldades y atrocidades. ¿Debería acaso dejar que existieran por siempre?!"

Al Demiurgo yo le diría: "¿Por qué, en lugar de crear nuevos hombres sin interrupción debido a un milagro y de aniquilar a los que ya viven, no te conformas de una vez por todas con los existentes y los dejas continuar existiendo por toda la eternidad?"

Probablemente él respondería: "Es que ellos mismos quieren crear más, y ahí es donde tengo que preocuparme por proveer el espacio. ¡Si eso no fuera así! Aunque,

## § 141

### Pequeño divertimento dialógico para terminar

TRASÍMACO: Brevemente, ¿qué soy yo después de mi muerte? ¡Claro y preciso!

FILALETES: Todo y nada.

TRASÍMACO: Ahí tenemos, pues; ¡como solución a un problema una contradicción! El silbato está ya gastado.<sup>14</sup>

FILALETES: Responder preguntas trascendentes en el lenguaje creado para el conocimiento inmanente puede conducir, de hecho, a contradicciones.

TRASÍMACO: ¿A qué llamas conocimiento trascendente y a qué conocimiento inmanente? Esas expresiones me son ciertamente conocidas de mi profesor, pero sólo como predicados de Dios bendito con los cuales, exclusivamente, tenía que ver su filosofía, tal como realmente debe ser. De modo que si se introduce Él en el mundo es inmanente, pero si se halla en alguna parte afuera, entonces es trascendente. ¿Ves? ¡Esto es claro y comprensible! Ahí sabe uno a qué se ha de atener. En cambio, nadie entiende ya tu lenguaje kantiano artificioso y pasado de moda. La conciencia del tiempo de la época presente, visto desde la perspectiva de la metrópolis de la ciencia alemana...

FILALETES (en voz baja, para sí): de la fanfarronería filosófica alemana...

TRASÍMACO: ...y gracias a una completa sucesión de grandes hombres, especialmente gracias al gran Schleiermacher y al enorme espíritu de Hegel, ha sido rescatada de todo eso, o mejor, incentivada de tal modo al progreso que todo eso ha quedado atrás y ella misma ya no sabe nada de ese lenguaje. Entonces, ¿qué más podemos hacer con eso?

FILALETES: El conocimiento trascendente es aquel que, yendo más allá de toda posibilidad de la experiencia, aspira a determinar el ser de las cosas tal como ellas son en sí mismas. Mientras que el conocimiento inmanente es aquel que se mantiene dentro de los límites de la posibilidad de la experiencia y también por eso sólo puede hablar de fenómenos. Tú, como individuo, llegas al final con tu muerte. Sólo que el individuo no es tu ser verdadero y último sino más bien una mera manifestación del mismo. El individuo no es la cosa en sí misma sino solamente su fenómeno que se presenta en la forma del tiempo y, de

---

dicho aquí entre nos, un género que por siempre continuara existiendo así y que por siempre siguiera avanzando así, sin otro fin que el de existir de ese modo, sería objetivamente ridículo y subjetivamente aburrido. Mucho más de lo que te puedas imaginar. ¡Figúrate eso únicamente y verás!”

Yo: “Pero ellos podrían prosperar, de cualquier modo”.

<sup>14</sup> [“Chiste viejo y mal contado”, podríamos tal vez decir en nuestra lengua.]

acuerdo con esto, tiene principio y fin. En cambio, tu ser en sí mismo no conoce ni tiempo, ni principio, ni fin, ni el límite de una individualidad dada; de ahí que no pueda ser excluido de ninguna individualidad sino que está en cada una y en todas. Así pues, en el primer sentido quedas reducido a nada por la muerte; en el segundo sentido eres y permaneces totalmente. Por eso fue que dije que después de tu muerte serías todo y nada. Difícilmente tu pregunta permite ofrecer una respuesta breve más correcta que exactamente esa, la cual contiene, por supuesto, una contradicción, ya que justamente tu vida está en el tiempo, pero tu inmortalidad en la eternidad. Por eso también se le puede llamar a ésta una indestructibilidad sin continuación en la existencia, lo cual viene a parar nuevamente en una contradicción. Pero así es cuando lo trascendente debe ser traído al conocimiento inmanente: a éste último le ocurre ahí una suerte de violencia ya que se hace una utilización abusiva de él para algo para lo cual no ha nacido.

TRASÍMACO: Escucha, sin la continuación de mi individualidad en la existencia no doy ni un centavo por toda tu inmortalidad.

FILALETES: Pero tal vez permitas que se llegue a un trato contigo. Supón que yo te garantizara la continuación de tu individualidad en la existencia, pero que te pusiera como condición que antes de la resurrección antecediera un sueño como de muerte, completamente carente de conciencia, de tres meses.

TRASÍMACO: Metámonos en eso, a ver.

FILALETES: Ahora bien, como en un estado completamente carente de conciencia no tenemos en absoluto una medida de tiempo, entonces nos da exactamente lo mismo si entre tanto, mientras yacemos en tal sueño como de muerte, han transcurrido en el mundo en el que se es consciente tres meses o diez mil años. Pues al despertar tenemos que aceptar de buena fe tanto lo uno como lo otro. Por consiguiente, te puede ser indiferente que se te restituya tu individualidad o después de tres meses o después de diez mil años.

TRASÍMACO: En el fondo eso no se puede negar.

FILALETES: Pero si después de haber pasado los diez mil años olvidan completamente despertarte, entonces creo que después de que un no-ser tan largo, que ha seguido a una existencia tan breve, se te ha vuelto costumbre, la desgracia no sería tan grande. Es cierto que no podrías sentir nada de eso. Y te consolarías sobre este asunto si supieras que el secreto mecanismo propulsor que mantiene tu actual fenómeno en movimiento tampoco ha cesado un instante, durante aquellos diez mil años, de presentar y mover otros fenómenos del mismo tipo.

TRASÍMACO: ¡¿Cómo?! ¿Y de ese modo piensas engañarme poco a poco e inadvertidamente acerca de mi individualidad? De *mí* no se burlan tan fácil. La continuación en la existencia de mi individuali-

dad me la he reservado y con relación a ella no me pueden consolar resortes propulsores y fenómenos. Ella es para mí sumamente valiosa y yo no me separo de ella.

FILALETES: ¿De modo, pues, que consideras tu individualidad tan agradable, excelente, completa e incomparable que no puede haber ninguna preferible y por eso no quisieras cambiarla por cualquier otra de la cual se afirmara algo así como que en ella se pudiera vivir mejor y más fácil?

TRASÍMACO: Mira. Mi individualidad es, finalmente, como es; eso soy yo.

Nada me sobrepasa en el mundo,  
pues Dios es Dios y yo soy yo.  
[Goethe, *Satyros* 2, 17]

¡Yo, yo, yo quiero existir! *Eso* es lo que me importa y no una existencia de la cual se tiene primero que cavilar tanto que sea la mía.

FILALETES: ¡Mira a tu alrededor! Lo que ahí grita: “¡Yo, yo, yo quiero existir!” no eres tú solamente sino todo, absolutamente todo lo que tiene apenas un rastro de conciencia. En consecuencia, ese deseo en ti es precisamente lo que *no* es individual sino común a todos sin distinción. Ese deseo no surge de la individualidad sino de la existencia en general; él es esencial a todo lo que *existe*, es más, es aquello *por lo que* ello existe y es, de acuerdo con esto, un deseo que se satisface con la existencia en *general*, como quiera que él se refiere únicamente a ella, pero no exclusivamente por medio de cualquier existencia individual determinada ya que él no está dirigido en absoluto hacia una tal existencia, aunque dé siempre la apariencia de tal cosa, puesto que él no puede acceder a la conciencia sino en un ser individual y por eso siempre parece que se refiriera únicamente a él. Sin embargo, esto es una mera apariencia, una ilusión a la que se adhiere el desconcierto del individuo, pero que la reflexión puede destruir y de la que nos puede también liberar. Pues lo que la existencia exige de un modo tan fogoso es tan sólo *mediatamente* el individuo, inmediata y propiamente es la voluntad de vivir en general, la cual es en todos una y la misma. Como la existencia misma es su libre obra, más aún, su mero destello, entonces no puede escapar a ella. Pero la voluntad de vivir se satisface sólo provisionalmente con la existencia, es decir, en la medida en que lo eternamente insatisfecho puede satisfacerse. Las individualidades le dan a ella lo mismo. La voluntad de vivir no habla en realidad de ellas, aunque parece que le hablara de ello al individuo que la capta inmediatamente en sí. Debido a esto se genera el hecho de que ella cuida de su propia existencia con tal dedicación que de no ser por esa indiferencia respecto del individuo no se daría semejante cuidado y es justamente gracias a esto que ella asegura la conservación de la espe-

cie. De aquí resulta que la individualidad no es una perfección sino una limitación. Por eso es que separarse de ella no es una pérdida sino más bien una ganancia. Que se vaya por eso una angustia: aquella que aparecería a ti infantil y completamente ridícula si conocieras tu propio ser en su totalidad y hasta sus fundamentos, es decir, si lo conocieras como la voluntad universal de vivir que tú eres.

TRASÍMACO: Infantil y completamente ridículo eres tú mismo y todos los filósofos; y sólo ocurre por diversión y como por pasatiempo que un hombre de mi posición se inmiscuya un cuarto de hora con ese tipo de locos. ¡Ya mismo tengo cosas más importantes qué hacer, tal como Dios manda!