

ISSN 2683-3263

ATIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La locura en la filosofía de Arthur Schopenhauer: entre la
ruptura de la identidad y la supervivencia

Madness in Arthur Schopenhauer's Philosophy: Between
the Breakdown of Identity and Survival

La folie dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : entre
la rupture de l'identité et la survie

Norma Julieta Lomeli Balver
<https://orcid.org/0009-0000-0805-2276>
Universidad Nacional Autónoma de México
Coyoacán, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Lomeli Balver, Norma Julieta. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-151>

Recepción: 23-02-26

Fecha Aceptación: 07-05-26

Email: julieta.lomeli.balver@gmail.com

**LA LOCURA EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR
SCHOPENHAUER: ENTRE LA RUPTURA DE LA
IDENTIDAD Y LA SUPERVIVENCIA¹**

**MADNESS IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY:
BETWEEN THE BREAKDOWN OF IDENTITY AND SURVIVAL**

**LA FOLIE DANS LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR
SCHOPENHAUER : ENTRE LA RUPTURE DE L'IDENTITÉ
ET LA SURVIE**

Norma Julieta Lomelí Balver²

Resumen: El presente artículo examina la concepción de la locura en la filosofía de Arthur Schopenhauer a partir de los límites estructurales del autoconocimiento y del problema de la identidad personal. Se sostiene que la identidad subjetiva carece de unidad estable debido a la escisión entre lo aprendido por medio de la consciencia intelectual y lo sentido por medio de la autoconscien-

1 Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, por el apoyo brindado para la realización de este artículo. Asimismo, agradezco enormemente el diálogo, la inteligencia y asesoría del Doctor Carlos Viesca Treviño, quien me insta en todo momento a escribir. Asimismo, agradezco al Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina y a la Facultad de Medicina, por las facilidades prestadas para la ejecución de mi proyecto académico.

2 Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. de México, México.

cia de la voluntad, esta última que se muestra inaccesible al conocimiento representacional. Ante esta imposibilidad, la continuidad del yo se construye mediante una identidad narrativa sostenida por la memoria, la cual organiza retrospectivamente la experiencia vivida. Cuando la memoria se fractura y pierde su capacidad integradora, se rompe la congruencia narrativa del sujeto, dando lugar a la locura. Desde esta perspectiva, la locura no constituye un defecto del entendimiento, sino una reorganización patológica de la memoria impulsada por la voluntad, cuyo fin último es preservar la vida. El artículo concluye con una lectura bioética que propone despatologizar la locura y comprenderla como un recurso extremo de supervivencia frente a un sufrimiento intolerable.

Palabras clave: Subjetividad, voluntad, memoria, identidad narrativa, locura.

Abstract: This article examines the conception of madness in Arthur Schopenhauer's philosophy through the lens of the structural limits of self-knowledge and the problem of personal identity. It argues that subjective identity lacks stable unity due to a constitutive split between what is apprehended through intellectual consciousness (*Vorstellung*) and what is immediately felt through the self-consciousness of the will (*Selbstbewusstsein*), the latter remaining inaccessible to representational cognition. Confronted with this limit, the continuity of the self is not given but constructed in the form of a narrative identity sustained by memory, which retrospectively organizes lived experience into a coherent temporal sequence. When memory fractures and loses its integrative function, the narrative coherence of the subject collapses, giving rise to madness. From this perspective, madness does not amount to a deficit of the understanding (*Verstand*), but rather to a pathological reconfiguration of memory under the primacy of the will (*Wille*), whose ultimate aim is the preservation of life. The article concludes with a bioethical reading that seeks to depathologize madness by interpreting it as an extreme strategy of survival in the face of otherwise intolerable suffering.

Key words: Subjectivity, Will, Memory, Narrative Identity, Madness.

Résumé: Cet article examine la conception de la folie dans la philosophie de Arthur Schopenhauer à partir des limites structurelles de la connaissance de soi et du problème de l'identité personnelle. Il soutient que l'identité subjective est dépourvue d'unité stable en raison de la scission constitutive entre ce qui est appréhendé par la conscience intellectuelle (*Vorstellung*) et ce qui est immédiatement éprouvé par l'autoconscience de la volonté (*Selbstbewusstsein*), cette dernière demeurant inaccessible à la connaissance représentationnelle. Face à cette impossibilité, la continuité du moi ne se donne pas d'emblée, mais se construit sous la forme d'une identité narrative soutenue par la mémoire, laquelle organise rétrospectivement l'expérience vécue en une séquence temporelle cohérente. Lorsque la mémoire se fracture et perd sa fonction intégratrice, la cohérence narrative du sujet s'effondre, donnant lieu à la folie. Dans cette perspective, la folie ne constitue pas un déficit de l'entendement (*Verstand*), mais plutôt une reconfiguration pathologique de la mémoire sous la primauté de la volonté (*Wille*), dont la finalité ultime est la préservation de la vie. L'article se conclut par une lecture bioéthique qui propose de dépathologiser la folie en la comprenant comme une stratégie extrême de survie face à une souffrance autrement intolérable.

Mots-clés: Subjectivité, volonté, mémoire, identité narrative, folie.

1. Introducción

En el presente artículo argumentaré que, en la epistemología de Arthur Schopenhauer³, la identidad subjetiva —debido a su propia naturaleza estructural— carece de unidad estable, lo cual, en ocasiones, conduce al individuo a la locura en el afán de completar la autorepresentación deficiente que tiene sobre sí mismo. De tal modo, expondré la problemática en la epistemología del filósofo alemán alrededor de la escisión estructural entre el yo cognoscitivo, —o la consciencia de sí mismo a partir de su propia experiencia— y el yo volitivo, —o la consciencia inmediata de sí mismo a partir de su autoconsciencia—. Estructura que vuelve al individuo incapaz de concebir un conocimiento pleno de lo que él es, debido a que su naturaleza más profunda —su propia voluntad—, se da a través de una vivencia inmediata que no puede ser entendida bajo conceptos racionales ni ser objeto de ninguna representación abstracta.

La sugerencia final del presente artículo es de carácter bioético, la idea es despatologizar la locura, y en este sentido, comprenderla como una forma de supervivencia, como el recurso alternativo que el individuo utiliza al no lograr articular con congruencia lo percibido por su autoconsciencia con la representación narrativa hecha sobre sí mismo. De tal modo que, para solventar la crisis de identidad que le provoca el sentirse extraño o fragmentado, extenderá su narrativa personal más allá de lo realmente

3 La traducción utilizada en el presente artículo de *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*El mundo como voluntad y representación*] es la de Pilar López de Santa María (Trotta, 2004). No obstante, en todas las citas se indicará la paginación alemana de la edición canónica, esto es, la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher (*Sämtliche Werke*, Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), cuya numeración es reproducida en la traducción de Trotta en caracteres de menor tamaño al margen del texto. Este mismo criterio se aplicará a *Parerga und Paralipomena*.

vivido, morando en el campo de la ilusión. Esto significa que la locura, para el filósofo alemán, tiene la función de completar una subjetividad rota, una que, en el deseo de integrar su vivencia inmediata con una identidad narrativa unitaria, yerra en la consideración de su pasado, desvariando en su relación con lo presente y el futuro⁴.

El límite del autoconocimiento en la epistemología de Schopenhauer

Schopenhauer en los *Complementos* al *El Mundo como Voluntad y Representación*, se pregunta ¿en qué se basa la identidad de un individuo?, ¿cómo podemos asegurar que una persona sigue siendo ella misma a pesar del paso de los años y las enfermedades, de los cambios en la forma de su cuerpo, o del declive de sus facultades cognitivas y motoras? El filósofo alemán cree que es nuestra propia voluntad, objetivada en un carácter inmutable e inteligible, la que nos da una identidad propia. Pero debido a lo complicado que resulta conocer nuestro carácter, y, por tanto, conocernos a nosotros mismos cabalmente, nuestra identidad última no puede ser explicada desde el paraje de la razón, pero sí ha de sentirse mediante la intuición inmediata, esto es, desde la autoconciencia del propio cuerpo. Escribe el filósofo: “Por muy viejos que nos hagamos, en nuestro interior nos sentimos los mismos que éramos de jóvenes y hasta de niños. Eso que sigue siendo invariablemente lo mismo y que no envejece es precisamente el núcleo de nuestro ser, que no se halla en el tiempo”⁵, la voluntad.

4 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, en *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, vol. 2 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), § 36, 226.

5 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, en *Sämtliche Werke*, Ed. Arthur Hübscher, vol. 3 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), Cap. 19, 269.

En este sentido, la identidad del yo para Schopenhauer es un tema complicado y ambivalente, pero básico para comprender cómo podría operar toda subjetividad [*Subjektivität*] humana a un nivel individual, esto significa, cómo es que, desde la estructura trascendental que el filósofo pensó en su epistemología, el individuo logra relacionarse consigo mismo⁶. En este tenor, generalmente —considera el filósofo— creemos que nuestra verdadera identidad, o nuestro verdadero yo, está relacionado con esa facultad cognoscente que ponemos a dormir por la noche, invisibilizándose con el sueño y recobrando su lucidez

6 No pretendo extenderme mucho en la exposición detallada de la epistemología schopenhaueriana, sólo quisiera mencionar, de manera breve, que la conciencia cognoscitiva del individuo se divide primeramente en entendimiento y razón. 1. El primero, el entendimiento (*Verstand*), está constituido por dos formas de la sensibilidad (*Anschauung*), una interna que posibilita la consciencia del tiempo, captando la progresión y el cambio en las cosas que intuye; asimismo, una sensibilidad externa, que es consciente del espacio, de la ubicación o el cambio de sitio que el objeto adopta al ser intuido por el sujeto. Ahora bien, este enlace de espacio y tiempo es lo que constituye la causalidad, la percepción de la materia como algo dinámico y determinado por causas que siempre traen a colación efectos. El entendimiento es común a todo animal, sea o no humano, en este sentido, el entendimiento podría resumirse en la forma como el sujeto cognoscente aprehende las relaciones espaciotemporales y causales entre los objetos, siendo idéntica tanto en seres humanos como en animales irracionales, “pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más” (WWV I, §6, 23/139). La razón (*Vernunft*), por su parte, es la capacidad del sujeto racional para construir pensamiento abstracto. En consecuencia, el animal no racional tan solo intuye causas y efectos, mientras que el sujeto humano intuye, pero también piensa con palabras. La razón es la capacidad discursiva que escuda al ser humano de su vulnerabilidad física frente al intempestivo mundo de los fenómenos naturales y la bestialidad de otros animales más fuertes que él. Empoderándose a partir de su razón, el hombre es un ser de ciencia y técnica, sin embargo, las garantías que la razón le da, para Schopenhauer, no son más que ilusorias. En resumen, la forma en que el individuo se representa el mundo en general, designado bajo el término de *Erkenntniß*, hace referencia a la fórmula básica *a priori* del entendimiento: dividida en sujeto y objeto, del cual participan animales irracionales y seres humanos. La intuición (*Anschauung*) y el concepto (*Begriff*) son las formas generales de las representaciones del entendimiento, y de la razón.

por la mañana, pero no es así, porque ello sólo encarna la función cerebral e intelectual del cuerpo. Nuestra identidad más profunda, esto es, ese “yo” que es la esencia de nuestro ser, se encuentra tras ese paraje cognoscitivo y no sabe nada más que —escribe Schopenhauer al respecto— querer o no querer, desear o no desear, “estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. Es este [yo volitivo] el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto”⁷. Desde aquí se puede ir notando la ambivalente caracterización de la identidad, en la cual parecería que hay dos yo fragmentados en una sola persona: uno referente a ese yo que se representa a sí mismo —y el mundo que le rodea— como un objeto entre objetos, desde su consciencia empírica y una segunda que se ve a sí mismo desde adentro, desde una sensación inmediata del propio cuerpo.

No es que existan dos identidades en un solo individuo, sino dos accesos que configuran el mismo yo, dos formas de entender la vivencia que el individuo obtiene de su propio cuerpo: desde su autoconsciencia inmediata de su fuero más interno —o lo que en ocasiones Schopenhauer también llamaría yo volitivo—, y desde esa consciencia mediada por su entendimiento y razón —esa que lo orilla a narrarse a sí mismo a partir de la justificación de sus acciones, y de los motivos de su conducta—, eso que también llamará como yo cognoscente. Este último siempre estará

expuesto al olvido: a veces, ni siquiera nos acordamos del todo de las acciones de significación moral después de los años, ni

7 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 19, 270.

sabemos con exactitud y detalle cómo nos hemos comportado en un caso crítico. Pero el carácter mismo, del que los hechos simplemente dan testimonio, no lo podemos olvidar: ahora sigue siendo el mismo que antes⁸.

Es el carácter inteligible —como ya lo he comentado antes— el que identifica a la persona desde su sentido más particular, y el modo en que puede ir descifrando la naturaleza de dicho carácter es observando la manifestación de su propia voluntad materializada en las decisiones y conductas que ejerce día con día. Esto es lo que Schopenhauer llama “adquirir carácter empírico”, y es la única vía para tener noción del resorte volitivo más profundo que nos impulsa a actuar. Sobre este asunto, el filósofo considera en el § 20 de su *Opus Magnum*, que el carácter empírico da una razón explicativa de mi conducta, y en ese sentido, nos dice algo, o nos da pistas sobre nuestra propia voluntad, más no es posible conocer esa identidad metafísica e indeleble que sella cada uno de nuestros actos. Sin embargo, “si hago abstracción de mi carácter y pregunto entonces por qué quiero yo en general esto y no aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible al respecto”⁹. Ya que no se puede llegar al fondo del enigma que cada individualidad esconde, y mucho menos por la vía cognoscitiva: “Justamente sólo la manifestación de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, mas no la voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una sinrazón”¹⁰.

Para comprender de mejor manera dicha “sinrazón volitiva” que no puede ser captada por la representación intelectual, me gustaría ilustrar el problema con la metáfora

8 Ibid., cap. 19, 270.

9 Ibid., §20, p.262.

10 Idem.

del espejo utilizado por el italiano Franco Volpi, para comprender también la imposibilidad a la que el individuo encuentra al intentar conocerse a sí mismo de forma profunda. Imaginemos pues que un filósofo mira su silueta en el objeto reflector, mientras se le pregunta: ¿cuándo mira realmente al espejo?, ¿en qué momento su ojo logra ver el espejo? Muchos contestarán dándole demasiadas vueltas a la respuesta —comenta Volpi—, señalando que por medio de dicho artefacto se aprende a conocer la imagen propia, y por ende a comprenderse a sí mismo. Incluso la sabiduría socrática sugirió a sus discípulos mirarse en el espejo con regularidad, para darse cuenta de que también ahí se delata la ausencia de conocimiento de uno mismo.

Volpi continúa barajando posibles respuestas al dilema. Otro filósofo responderá que ve el espejo cuando observa lo que se refleja en él, pero eso sólo significa mirar su imagen representada en el espejo, y no al espejo mismo. Un tercer filósofo, dirá que ve el espejo cuando mira el marco, pero esto tampoco es una solución clara, porque sólo describe “cuando mucho al espejo como objeto de decoración, pero no al espejo como tal en tanto que superficie reflectante”¹¹. Un último filósofo resolverá que ve el espejo cuando mira en él su propio rostro proyectado. Aunque tampoco es una respuesta asertiva, sus colegas le refutan que para afirmar que el rostro es suyo, primero tendrá que explicar cómo entiende la identidad y la autoconciencia.

Concluye Volpi que en todos los casos lo que ven los filósofos no es el espejo, sino otra cosa: el reflejo, el marco, el rostro: “cada vez que hemos planteado la pregunta acerca del espejo, los largos momentos de vacilación que la han

11 Franco Volpi, “El filósofo ante el espejo,” en *Las Nubes y Claros* (Archivo Cinco) (Universidad de Barcelona, 2007), https://www.ub.edu/las_nubes/archivo/cinco/nubesyclaros/Volpi_espejo.html.

seguido son prueba de los inconvenientes y las dificultades que conlleva [responderla]”¹². Cualquier posible objeción le da al filósofo motivos para desprender de ella toda “una teoría de la identidad o de la relación con el propio cuerpo, y quién sabe qué otros refinamientos que dejo a la fantasía del lector”¹³. La pregunta es problemática y su respuesta da pie a múltiples posibilidades.

Finalmente, imaginemos que el espejo es la voluntad y el ojo que intenta ver el espejo, es la metáfora de las facultades cognoscitivas del individuo que no logran ir más allá de la mera representación de su silueta proyectada en el espejo. Así, cuando el individuo, capaz de conocer, intenta contemplar el espejo mismo —es decir, esa zona profunda donde habitan su querer, sus impulsos, su deseo, o sea, su voluntad— surge la pregunta decisiva: ¿en qué momento el ojo ve realmente el espejo? Desde la filosofía de Schopenhauer, la respuesta es radical: nunca. El ojo jamás ve el espejo, sólo puede ver su silueta reflejada; del mismo modo, no logramos observar directamente nuestro mundo interior, aquello que somos “en sí”. Porque aquello que somos en sí, a pesar de manifestarse empíricamente en el carácter de todo individuo, no se puede conocer porque existe más allá del principio de razón humana.

En este sentido, podemos estar frente al espejo y sentir nuestra propia voluntad —cómo deseamos, por qué elegimos lo que elegimos, hacia dónde nos impulsa la vida—, pero no es posible conocerla con claridad, ni captar su esencia mediante la mirada superficial de ese ojo que se representa el mundo de la experiencia. Esa voluntad, de carácter metafísico, que se manifiesta en el cuerpo y la razón, ese “en sí” que cada uno es, permanece oculto a la superficie reflectante del espejo. En

12 Idem.

13 Idem.

el paraje velado al conocimiento, en ese carácter inteligible, está la esencia de toda existencia humana: la voluntad que se siente, se encarna, se vive, pero no es posible conocer de la misma manera a como se conocen los demás objetos, porque ella misma no es un objeto.

Así pues, como ya he explicado antes, el acceso a uno mismo ocurre en dos registros distintos: mientras la representación sólo puede aprehender aquello que aparece como objeto —incluido el propio cuerpo—, la voluntad introduce una dimensión inmediata que no se deja captar por conceptos ni imágenes. Esta doble vía no implica una contradicción, sino una diferenciación estructural en la experiencia del individuo: por un lado, comprendemos nuestro mundo y nosotros mismos a través de formas intelectuales y sensibles que ordenan lo que aparece; por otro, nos experimentamos a nosotros mismos “desde dentro”, como impulso volitivo que antecede a cualquier pensamiento. Esta coexistencia de dos modos de acceder al sí mismo, abre la pregunta por la articulación interna del yo, o la identidad, una que se puede responder desde la narración y la memoria individual.

En resumen, el paraje cognoscitivo del yo, es decir, el intelecto, es la estructura epistémica necesaria para que el individuo conozca su cuerpo y a sí mismo como un objeto entre otros objetos, esto es, reflexionando —a posteriori a sus decisiones y actos ejercidos— sobre los motivos que lo llevaron a determinar sus conductas, empero, no hay forma de conocer el sustrato último de su ser.

En consecuencia, desde un sentido profundo, no hay autoconocimiento posible ni desde las facultades intelectuales —aunque éstas logren configurar una identidad narrativa— ni desde la consciencia inmediata del propio cuerpo —aunque ésta sea la sensación más directa que se

puede tener de la propia voluntad—. El carácter volitivo de toda identidad queda en la oscuridad, y el individuo tiene que lidiar a lo largo de su vida con esa opacidad e incertidumbre que tiene sobre sí mismo. Conformándose con ir descifrando los galimatías de la manifestación empírica de su carácter y de esa sensación corporal desbordante de impulsos, afectos y deseos más profundos, en la cual las palabras y justificaciones no llegan a explicar el resorte de su ser: su propia voluntad.

Ahora bien, si el individuo no puede conocer su propia voluntad, y, por tanto, el núcleo de sí mismo permanece fuera del alcance del conocimiento representacional, surge una pregunta primordial: ¿cómo es posible reconocerse a sí mismo a lo largo del tiempo? Es decir, ¿sobre qué se sostiene la continuidad del yo, a pesar de que la esencia última de nuestro yo resulte inaccesible al conocimiento conceptual? A continuación, procederé a resolver la pregunta anterior.

Memoria e identidad narrativa: la continuidad del yo

Como he explicado antes, la respuesta sobre la identidad del sí mismo en la obra de Schopenhauer, no puede encontrarse en el intelecto, ya que desde ahí sólo se conoce al cuerpo y a la propia conducta como objetos sometidos a la causalidad. Tampoco se encontraría en la vivencia inmediata que el individuo tiene sobre su propio cuerpo, porque ahí no conoce nada más que la sensación de placer o displacer, el vaivén del ir y venir de sus pasiones. En la autoconciencia inmediata de su propia voluntad, el individuo solo tiene una vivencia sin conceptos de sus impulsos, deseos y afectos, pero eso no implica más información sobre quién es el individuo. Ello sucede debido a la forma en que opera la autoconciencia, sobre esto, escribe Schopenhauer lo siguiente:

la autoconciencia abandona *una* de sus formas fenoménicas, el espacio, y mantiene solo la otra, el tiempo; por eso se manifiesta aquí con mayor immediatez que en ninguna otra parte y según ese, el menos disimulado de todos sus fenómenos, la abordamos como voluntad. Pero en el mero tiempo no puede presentarse ninguna *sustancia permanente* del tipo de la materia (porque) ésta no resulta posible más que a través de la íntima unión del espacio y el tiempo. De ahí que en la autoconciencia la voluntad no pueda percibirse como el sustrato continuo de sus agitaciones ni intuirse como sustancia permanente; sino que solo se conocen inmediata, pero no intuitivamente, sus actos, movimientos y estados particulares (tales como las resoluciones, deseos y afectos), de forma sucesiva y mientras duran. El conocimiento de la voluntad en la autoconciencia no es, por consiguiente, una *intuición* sino un simple percatarse inmediatamente de sus agitaciones sucesivas.

Si el individuo no puede conocer su propia voluntad —por lo ya explicado y porque la naturaleza última que lo determina a sí mismo está fuera de todo conocimiento representacional—, tiene que haber un modo de construir cierta congruencia narrativa en su identidad personal, aunque ésta no resulte transparente en todo momento. En la obra del filósofo alemán, dicha identidad no está dada de manera inmediata ni hay que recurrir a ninguna instancia divina o metafísica para confirmarla. La identidad se construye a partir de la experiencia, esto es, articulando en retrospectiva los acontecimientos significativos de la vida, y almacenándolos en la memoria.

Es gracias a la memoria —a pesar de que el individuo no pueda conocer su más profunda naturaleza

volitiva— que logra reconocerse como idéntico a sí mismo, con el recuerdo de lo que va viviendo a lo largo del tiempo, armando así también el rompecabezas de su propia conducta y carácter. La memoria del pasado está en inextricable conexión con el presente, tener una memoria sana es clave para que el individuo tome decisiones en el futuro. Schopenhauer, en sus *Complementos*, explica cómo opera la memoria: “La memoria no es un depósito sino una capacidad práctica de producir las representaciones deseadas que, por lo tanto, tienen que conservarse siempre a través del ejercicio repetido; porque si no, se pierden paulatinamente”.¹⁴

En la memoria también se puede encontrar impresa la huella de la voluntad del individuo, eso que lo identifica como él mismo, y no alguien más, por lo que, tras la repetición de ciertas conductas, el individuo irá identificándolas como algo muy propio de sí mismo, de la manifestación de su carácter. Así, la memoria “aumenta a instancias de la voluntad [...] conserva a la perfección lo que tiene valor para la pasión predominante. El enamorado no olvida ninguna ocasión propicia; el ambicioso, ninguna circunstancia que se adecue a sus planes; el avaro no olvida nunca la pérdida que ha sufrido”¹⁵, etcétera.

Empero, la memoria no es el registro fiel ni cabal de lo experimentado por el individuo, sino que selecciona, reorganiza y reconfigura los hechos a posteriori a lo vivido. Por ello, la identidad está constituida en retrospectiva por lo que la memoria tampoco es el conocimiento de la voluntad o del carácter inteligible, sino tan sólo la narrativa propia del individuo para darle congruencia a su identidad,

14 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 15, 154.

15 Ibid, cap. 19, 249.

formándose un concepto congruente de sí mismo, de su yo a lo largo del tiempo.

Esta continuidad narrativa, la identidad del yo instaurada por la memoria, a pesar de no ser el del sustrato más profundo de nuestros deseos, sí es el faro que nos orienta en el mar de los pensamientos. La memoria enlaza el pasado, el presente y el futuro bajo la forma de una historia subjetiva que le apuesta a la congruencia. Aunque dicha historia —venida de un intelecto humano que por naturaleza es defectuoso— se encuentre colmada de lagunas, olvidos y reinterpretaciones que no cumplen con fidelidad lo representado en la vivencia original, es de sumo beneficio para el individuo, porque tales historias integradas por la memoria dan sentido y coherencia a su existir: “La memoria es un ser caprichoso e inconstante [...], a veces niega de forma totalmente inesperada lo que cien veces ha entregado, y más tarde, cuando ya no se piensa en ello, lo ofrece espontáneamente.”¹⁶

La memoria, como todo lo humano, no es garantía de infalibilidad, la integración plena entre la experiencia inmediata del individuo y el lenguaje que media la explicación de tal experiencia, siempre va a tener fallas, sobre todo porque toda experiencia es el aroma ese de algún o algunos estados anímicos potentes, que se fundan en una voluntad incognoscible. Schopenhauer sabe bien esto, y como buen antecesor del concepto de inconsciente, escribe en el *Capítulo 14* de sus *Complementos*:

Son raras las ocasiones en que todo el
proceso de nuestro pensamiento y decisión se

16 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band, en *Sämtliche Werke*, vol. 6 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), § 37, 55.

mantiene en la superficie [...] aun cuando nos esforcemos en ello para poder rendir cuentas a nosotros y a los demás, habitualmente es en la oscura profundidad donde rumiamos el material recibido de fuera para convertirlo en pensamientos; y ese proceso se lleva a cabo de forma casi tan inconsciente como la transformación del alimento en jugos y sustancias dentro del estómago. De ahí viene el que con frecuencia no podamos dar cuenta del nacimiento de nuestros más profundos pensamientos: ellos son el producto de nuestro secreto interior. Juicios, ocurrencias, y decisiones ascienden desde aquella profundidad de forma inesperada y para nuestro propio asombro¹⁷.

Y aunque algunos impulsos, pasiones menguadas y experiencias incompletas no logren salir a flote del todo en su narrativa identitaria, el individuo hace planes y forja su vida a partir de la narrativa que se da a sí mismo de su pasado y su proyección al futuro; sin memoria no podría lograr nada. En este sentido, la sana salud de la memoria “se cifra en una perfecta *retroevocación*. [En la cual] el camino vital que hemos dejado atrás va estrechándose a los ojos del recuerdo en la mezcolanza de los tiempos [...] todo precedente significativo e idiosincrático tiene que ser redescubierto de alguna manera en el recuerdo”¹⁸.

Recapitulando, la memoria no es un acceso privilegiado ni del todo transparente al núcleo de la voluntad, o del carácter inteligible, pero sí es un conector

17 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 15, 148.

18 Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, ed. Roberto R. Aramayo (Pre-Textos, 1996), §133, 136.

narrativo por medio del cual el individuo logra afirmar la identidad de sus pensamientos, acciones y conducta, reconociéndolos como propios a lo largo del tiempo. Finalmente, la función de la memoria es darle un sentido de continuidad a la experiencia, esto es, construir recuerdos ordenados que conecten pasado, presente y lo hagan obrar a futuro del mejor modo.

“A un individuo sano que ha sido testigo de un suceso, su memoria le proporciona una certeza sobre él que puede ser considerada tan firme y segura como su percepción presente de una cosa”¹⁹, sin embargo, cuando esta llega a fallar, cuando el individuo —o quienes lo rodean— empiezan a dudar de la verdad de sus recuerdos, cuando la memoria no logra cumplir la función de orientar temporalmente la vida del individuo, éste se sentirá sin brújula, perdido y confundido en la entropía de sus recuerdos, y entonces se abre un problema decisivo: ¿qué ocurre con la subjetividad del individuo cuando la narrativa identitaria que la sostiene, se fractura, volviéndose insuficiente?

A partir de aquí, procederé a examinar el quiebre de la identidad narrativa, esto es, el fallo de la memoria y su relación con la locura.

Locura y supervivencia

En ocasiones lo que se cuenta el individuo no garantizará una integración realista o congruente entre lo sucedido y la narrativa traída por la memoria. Existen así casos límite en los que la experiencia no logra reflejarse fielmente en los recuerdos, y algunos acontecimientos son omitidos o

19 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 32, 456.

reemplazados por una ficción que termina desbordando la continuidad del yo. Cuando la memoria colapsa, se fractura la congruencia en la identidad narrativa del individuo, abriendo un abismo entre lo que realmente vivió y lo que se cuenta a sí mismo de ello. Explicado en términos operativos, cuando lo anterior pasa, el tránsito entre, la autoconsciencia volitiva y las intuiciones mediadas por el entendimiento de los hechos, no tiene una conexión congruente con la narración construida en retrospectiva de lo vivido. Esto significa que la razón no mantiene un hilo causal congruente con las demás facultades, y la memoria se vuelve fallida, lo cual resultaría en un tipo de falla de la subjetividad. Porque, “lo conocido correctamente por medio del *entendimiento* es la *realidad*, es decir, el tránsito correcto del efecto en el objeto inmediato a su causa. A la *verdad* se opone el *error* como engaño de la *razón*, a la *realidad* la *ilusión* como engaño del *entendimiento*.”²⁰

Como bien se sabe, una vida sin negatividades y tragedias es imposible. En este sentido, ningún trayecto vital carece de turbulencias, y algunos individuos reaccionan de forma menos resiliente a las tragedias. Schopenhauer cree que en ocasiones la articulación de la memoria se vuelve fallida porque decide tomar una dirección evitativa, esto es, prefiriendo la ilusión o la fantasía, al recuerdo falible pero sumamente doloroso de algún posible trauma. Es así como deviene lo que el filósofo denomina “locura”, que principalmente resulta de una falla de la memoria, porque en la mayoría de las veces quien la padece no yerra “en el conocimiento de lo inmediatamente *presente*, sino que su desvarío se refiere siempre a lo *ausente* y lo *pasado*, y solo por eso a su relación con lo presente. [En ellos] se ha roto el hilo de la memoria, se ha suprimido su conexión

20 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 6, 28.

continuada, y no es posible un recuerdo del pasado conectado regularmente”²¹.

En la locura, la alteración fundamental no está en la sensibilidad o en el entendimiento de la causalidad, sino que se concentra en la articulación de los recuerdos, en la rememoración fallida que el individuo hace de los acontecimientos de su pasado, no logrando recuperar de manera congruente y ordenada, los sucesos más significativos. Comprometiendo así la verdad en su identidad narrativa. Cuando la memoria se encuentra obnubilada por la locura, lo que provoca no es sólo un olvido parcial, sino también una confusión de la identidad, en la cual el individuo no sabe a ciencia cierta quién es, o hacia dónde va.

Cuando la continuidad del recuerdo se fractura, las lagunas que deja la memoria se rellenan a toda costa con memorias ficticias, que al final cumplen la función de construir, aunque de modo erróneo, una identidad que lo oriente en la tempestad, una que logre salvarlo de la extinción o del suicidio, un hogar mínimamente habitable en el cual resguardarse del sufrimiento que le provocan traumas del pasado. Schopenhauer describe el proceso: “hay lagunas que llenan con ficciones; estas, o bien son siempre las mismas y se convierten en ideas fijas, dándose entonces la locura obsesiva o melancolía, o bien son en cada caso distintas, ocurrencias momentáneas: entonces se llama desvarío”²². Pero estas lagunas no son la causa principal de la locura, sino la articulación defectuosa hecha por la memoria de imágenes falsas, memorias ficticias e independientes unas de otras, que son conectadas de modo

21 Ibid., § 36, 226.

22 Idem.

desordenado e irracional en el presente inmediato del individuo.

En este sentido, la locura no es la pérdida de la memoria en su totalidad, sino, de la integración de representaciones del pasado que puedan ser fielmente ordenadas, en el cual se desconocen las relaciones entre unos y otros, y por ello, se hace una retrospectiva deficiente a partir del momento actual. Aunque el presente se intuye de manera correcta, este queda contrariado por la conexión irreal de un “pasado ilusorio: por eso se identifican a sí mismos y a otros con personas que solo existen en su pasado fingido, no reconocen en absoluto a algunos conocidos y, representándose correctamente al individuo presente, establecen una falsa relación entre él y el ausente”²³.

Pero si la locura se torna mayormente grave, entonces sí se produce una completa ausencia de memoria, por lo que el individuo estará sometido a la amnesia total de su pasado, quedando a expensas del instante, del humor presente. De un humor que será determinado por las ficciones completamente erradas que se haga de un pasado inexistente, lo cual lo vuelve peligroso, debido a que ha reemplazado todas las memorias reales, y por lo tanto, su identidad mínimamente funcional es reemplazada por recuerdos falsos que nadie más comprende, y que sólo existen para él.

Pero todo este tema de la locura tiene aún una explicación más profunda, antes que meramente operativa. Para Schopenhauer la distorsión o supresión total de la memoria es provocada en última instancia por la propia voluntad, esto es, porque “determinados acontecimientos o circunstancias se sustraen al intelecto porque la voluntad

23 Ibid, § 36, 227.

no puede soportar verlos; y si después, por exigencias de la coherencia, la laguna que de ahí nace se llena arbitrariamente, entonces se produce la locura”²⁴. En este sentido, la locura no es una negación o abolición de la identidad, sino, una reorganización irreal de la misma, pero que finalmente logra conservar la vida de quien la padece. Así, la locura es una reestructuración extraordinaria de la subjetividad, rehaciéndola cuando la articulación veraz del pasado resulta insoportable e incluso podría orillar al individuo al suicidio.

Escribe Schopenhauer, tratando de ejemplificar lo vulnerable que puede ser cualquiera a la locura, lo siguiente: “Un débil análogo de aquel tipo de tránsito del dolor a la locura es este: que todos nosotros, cuando nos asalta repentinamente un recuerdo penoso, como mecánicamente, mediante cualquier expresión ruidosa o movimiento, intentamos ahuyentarlo, desviarnos de él y distraernos a toda costa”²⁵. La diferencia es que, quien padece locura, ha permitido la supresión total del intelecto, y la eliminación momentánea del ejercicio de la razón. De tal modo, su voluntad ha quedado sin contención, apoderándose de su memoria para reorganizarla de manera arbitraria, dando lugar a una locura melancólica, obsesiva o delirante.

Sobre el delirio, el filósofo intenta hacer un aporte que su época parecía exigirle para estar a la altura de psiquiatras como Philippe Pinel, quien en su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*²⁶,

24 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 32, 458.

25 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 36, 228.

26 Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* (Richard, Caille et Ravier, 1801).

pensó en una etiqueta psiquiátrica para denominar un tipo de locura particular: la *manía sine delirio*. De la cual explica, que la manía no siempre implica una destrucción del entendimiento, pues el raciocinio puede subsistir intacto durante las crisis, o, reaparecer súbitamente cuando algún objeto llama la atención del sujeto²⁷. Esto lo leyó Schopenhauer, y quiso hablar de dicha categoría clínica, tan en boga en su siglo, pero llevándola más allá del ámbito descriptivo.

Para el filósofo, la manía *sine delirio*, nunca es, al igual que otros tipos de locura, un defecto del intelecto, sino que su causa más profunda está puesta en la intervención directa de la voluntad. En este sentido, el delirio, “se puede explicar diciendo que la voluntad se sustrae periódicamente al dominio y dirección del intelecto [...] con lo que aparece como una fuerza natural ciega, impetuosa y destructiva, manifestándose como una manía de destruir todo lo que se le pone en el camino”²⁸.

Una mirada bioética de la locura

Schopenhauer construyó una visión humanista y adelantada a su época de la locura, al esmerarse en explicar sus causas más allá de la descripción mecanicista, orgánica y clínica tan común de su tiempo. El filósofo concede dignidad a

27 El psiquiatra describe la *manía sine delirio* de la siguiente manera: “La reflexión y el raciocinio están aparentemente dañados o destruidos en la mayor parte de los paroxismos de la manía; pero también podemos citar casos en que ambas funciones intelectuales subsisten en toda su energía, o se restablecen prontamente cuando un objeto fija la atención de los locos en medio de sus distracciones quiméricas”. [Philippe Pinel, *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma, o manía*, trad. Luis Guarnerio y Allapena (Imprenta Real, 1804), 70].

28 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, § 32, 460.

quien la padece, también ve en él a un ser humano que no está ausente de sus facultades intelectuales: “Ni la razón ni el entendimiento pueden negarse a los locos: pues ellos hablan, perciben y con frecuencia concluyen correctamente”²⁹. Asimismo, su interpretación de la locura se alejó de la demonización, la estigmatización moral y religiosa que eran comunes en su siglo. Schopenhauer mira en el fenómeno de la locura, no una falta de inteligencia, sino una suspensión temporal del correcto funcionamiento de la memoria. Provocado por un arrebató desbordado de la voluntad para dar paso a una reestructuración alternativa en la identidad del individuo, esto es a una subjetividad que, en la supresión momentánea del recuerdo fiable de un dolor o sufrimiento insoportable, logre preservar su vida. Así, para el filósofo, la locura es, antes que algo rotundamente negativo, un mecanismo de defensa para que el individuo pueda mantenerse a flote, y sobrevivir.

Schopenhauer escribe algo que claramente en nuestro tiempo sigue siendo vigente, que “aún, no se ha alcanzado una comprensión clara y completa de la esencia de la locura, un concepto correcto y nítido de lo que propiamente distingue al loco del cuerdo”³⁰. Quizá jamás se logre. La constante evolución en la clasificación de los trastornos psiquiátricos ha cambiado innumerables veces, al igual que los criterios para evaluar síntomas y sugerir tratamientos. La mente y sus patologías posiblemente sigan siendo un enigma sin solución. Empero, lo que puede enseñar la visión complementaria de la filosofía, es la necesidad de una óptica integral y multidisciplinaria de la psiquiatría, en la cual se mire con severidad los atropellos inhumanos del

29 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 36, 226.

30 Idem.

pasado, como la estigmatización clínica y social de quienes sufrieron y sufren padecimientos psiquiátricos; sin olvidar las fallas presentes. Mismas que desde una visión muy general recaen en dos polos: en la perspectiva meramente biológica del paciente reducido a un usuario al que solo se le suministran fármacos, olvidándose del enfoque humanista. O, por otro lado, abusando de las tendencias antipsiquiatrías, que llegan incluso a negar la existencia de las enfermedades mentales y el campo de acción de los tratamientos psiquiátricos.

Si algo seguirá vigente en la visión —entonces disruptiva y claramente humanista— de Schopenhauer, es la exigencia de pensar el sufrimiento psíquico desde una dirección no reduccionista. Incluso hoy, cuando un individuo es atravesado por “un violento sufrimiento o espantosos acontecimientos inesperados [...], cuando esa aflicción, ese conocimiento o recuerdo doloroso es tan atroz que resulta absolutamente insoportable, pudiendo sucumbir a él”³¹, resulta ineludible un abordaje que combine la dimensión farmacológica y clínica con el trabajo terapéutico. De otro modo, se pierde de vista que en situaciones límite, “la naturaleza angustiada —como ya advertía Schopenhauer— se aferra a la *locura* como último recurso de salvación de la vida”³².

En síntesis, la lectura bioética de la filosofía schopenhaueriana de la locura permite pensar al fenómeno más allá de los reduccionismos, para analizarlo desde una mirada fenomenológica y que profundice la experiencia subjetiva del sufrimiento. Allí en donde la memoria ya no puede integrar el pasado, a menos que aniquile al

31 Ibid., § 36, 228.

32 Idem.

individuo, la locura podría ser una intervención extrema que reconfigurará, de manera distorsionada y no veraz, la experiencia subjetiva, con tal de afirmar la vida de quien enloquece. Comprender la locura desde una clave más amplia, no necesariamente significa romantizarla o negar la intervención clínica del fenómeno, pero sí, reconocer que incluso en sus manifestaciones más radicales, podría seguir operando una lógica de sentido y autopreservación de la existencia, a pesar de faltar a la congruencia y a la verdad de lo sucedido. Desde esta visión, elaborar el fenómeno de la locura a partir de la integración subjetiva del sufrimiento individual, no implica eliminar su dimensión médica, sino devolverle la dignidad bioética a quien la padece: comprenderla como una respuesta límite ante la imposibilidad estructural del autoconocimiento y la fragilidad constitutiva de toda identidad narrativa y, por lo tanto, humana.

Referencias bibliográficas principales

Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Richard, Caille et Ravier, 1801.

Pinel, Philippe. *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma, o manía*. Traducido por Luis Guarnerio y Allapena. Imprenta Real, 1804.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 2. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 3. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 1. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2004.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 2 (Complementos). Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2004.

Schopenhauer, Arthur. *Manuscritos berlineses*, editado por Roberto R. Aramayo. Pre-Textos, 1996.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 6. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Vol. 1. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2006.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Vol. 2. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2009.

Franco Volpi. “El filósofo ante el espejo.” En *Las Nubes y Claros (Archivo Cinco)*. Universidad de Barcelona, 2007.
https://www.ub.edu/las_nubes/archivo/cinco/nubesyclaros/Volpi_espejo.html

Referencias bibliográficas secundarias

Schopenhauer, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 4. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Ueber das Sehn und die Farben*. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 1. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. En *Sämtliche Werke*,

editado por Arthur Hübscher, vol. 1. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Cartas desde la obstinación*. Traducido por Eduardo Charpenel Elorduy. Los Libros de Homero, 2008.

Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*. Texto establecido por Franco Volpi. Herder, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 1. Traducido por Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 2 (Complementos). Traducido por Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Schopenhauer, Arthur. *Epistolario de Weimar*. Selección de cartas de Johanna Schopenhauer, Arthur Schopenhauer y Johann Wolfgang Goethe. Traducido por Luis Fernando Moreno Claros. Valdemar, 1999.

Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por Pilar López de Santa María. Siglo XXI, 2009.

Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Trotta, 2001.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducido por Leopoldo-Eulogio Palacios. En *Schopenhauer I*. Gredos, 2010.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre la visión y los colores*. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2013.