

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Filosofía

Alumno: Rodrigo Soria

Director: Dr. Sergio Sánchez

Codirector: Lic. José Jatuff

*Trabajo final para el grado de Licenciado en Filosofía*

# Pesimismo y redención estética en la filosofía de Schopenhauer

## Contenido

Introducción .....	4
Capítulo 1. Teoría schopenhaueriana del conocimiento .....	6
Capítulo 2. Metafísica de la voluntad. ....	17
Capítulo 3. Redención estética.....	28
Conclusión. ....	41
Bibliografía .....	44
Bibliografía específica. ....	44
Bibliografía general. ....	45

## Introducción

Se podría considerar a Schopenhauer como el autor de una única gran obra, tal que todos sus otros escritos fueron escritos preparatorios o ampliaciones posteriores de la obra mayor. Por supuesto, hablamos de *El mundo como voluntad y representación*. Incluso se afirma que Schopenhauer es pensador de una sola idea que atraviesa todo su trabajo. Esto muestra la consistencia y coherencia que mantuvo a lo largo de toda su actividad filosófica, su pensamiento expresa que el mundo es voluntad y que a través de la autoconciencia comprendemos la profunda contradicción de la vida, y porque esta es esencialmente sufrimiento y la humanidad fundamentalmente maldad. Ya desde muy joven el filósofo de Danzig expresó: “La vida es un asunto desagradable: he decidido pasarla reflexionando sobre ella”<sup>1</sup>. Partiendo de esta inquietud supo desde muy temprano que su medio sería la filosofía.

Schopenhauer entiende que el mundo es *fenómeno* y *cosa en sí*, en donde el *fenómeno* está constituido por el sujeto con sus formas cognitivas. En este sentido, el *fenómeno* es ideal, por lo cual está en nuestra mente y tendría, según sus dichos, la misma realidad que la de los sueños. Esta realidad fenoménica está articulada por el principio de razón suficiente del cual Schopenhauer se ocupó en su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Es por esto que considera al mundo con el que interactuamos como *representación*, es decir como apariencia. En términos de teoría del conocimiento Schopenhauer se siente deudor de Kant con quien tiene una relación de asimilación y rechazo. Si bien podría decirse que se mueve dentro de los límites de un universo inaugurado por Kant, las diferencias con éste quedan debidamente tratadas en el apéndice de *El mundo como voluntad y representación*, “Crítica a la filosofía kantiana”, que aparece junto a la primera edición de la obra. En esta línea Schopenhauer avanza en el análisis del mundo como *representación* hasta los límites del mismo. Esta frontera final no es consecuencia de una limitación propia del sujeto cognoscente, sino de un impedimento inherente a la materia estudiada: la realidad misma tal como la percibimos en condiciones normales. Pero Schopenhauer a través del hilo conductor del cuerpo accede o cree acceder a lo que está más allá de la *representación*. El sujeto es cognoscente pero también *cosa en sí* autocognoscente; esta vista privilegiada de su propio ser abre las puertas del conocimiento metafísico. Dentro de los límites de la experiencia, las características del mundo metafísico

---

<sup>1</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 11)

descubiertas son negativas en cuanto a legitimidad y expectativas de sentido. Esta vista privilegiada lo es en el sentido de que además de percibirse a sí mismo como *representación*, el sujeto, también puede hacerlo desde una perspectiva no representacional. Entonces ahí aparece el objeto de la metafísica schopenhaueriana: la voluntad. Las características de esta son en su totalidad negativas en cuanto a inteligibilidad y expectativas de sentido. Esto es así porque esencialmente la voluntad se manifiesta como un deseo oculto detrás de cada objetivación de la naturaleza donde la característica más distinguible es la insaciabilidad.

Esto lleva a Schopenhauer a tener una concepción distinta del conocimiento del propio racionalismo; la voluntad y sus oscuras connotaciones como fondo último de lo real plantean en esta perspectiva la necesidad de redención. Ya en sus escritos de juventud aparece esta idea condensada en el título de *conciencia mejor*; luego, en *El mundo como voluntad y representación* aparece en una doble forma, estética y ético-religiosa. Nuestro interés será la explicitación de la redención estética para lo cual es necesario tener siempre en cuenta la redención ético-religiosa. Para plantear el problema de la emancipación estética Schopenhauer recurre a Platón. Las ideas de talante platónico juegan un papel fundamental en este sistema, ellas tendrían una posición intermedia entre la objetivación del mundo, que ahora llamamos *representación*, y la voluntad. Esto es debido a que las ideas serían la objetivación primera y más perfecta de la voluntad; posteriormente, su captación en la intuición del sujeto facilitaría vislumbrar este trasfondo oscuro del cual somos víctimas. En este sentido, el artista jugaría un rol muy importante debido a que este sería capaz de captar de manera más clara y prolongada las ideas platónicas, las cuales posteriormente transmite mediante su arte y así, de alguna manera, invitaría al espectador a captarlas. Los pormenores de esta concepción del mundo serán nuestro tema de estudio.

# Capítulo 1. Teoría schopenhaueriana del conocimiento

## Legado kantiano

En reiteradas oportunidades Schopenhauer expresa que sus mayores influencias son los *Upanishads*, Platón y Kant<sup>2</sup>. Si bien en la época de sus primeros manuscritos filosóficos Schopenhauer no recibió de buena manera la filosofía de Kant<sup>3</sup>, al poco tiempo pasó a considerarse su discípulo. De esta manera ya en 1815 y por más que Schopenhauer aún no contaba con las precisiones conceptuales que fue desarrollando a lo largo de su carrera, en sus escritos de juventud ya se puede encontrar el núcleo central de su filosofía con claro punto de partida en la filosofía de Kant. Sin embargo, desde esta primera etapa Schopenhauer marcó distancia y diferencias con su maestro. Podemos ver cómo Schopenhauer quería alcanzar el corazón de las cosas, para lo cual el criticismo kantiano le es insuficiente, entonces lo combinó con la contemplación de raíz platónica.

La *voluntad* es la *cosa en sí* de Kant, mientras la idea platónica representa el conocimiento plenamente adecuado y exhaustivo de la *cosa en sí*, al constituir la voluntad en cuanto objeto. Su reproducción participativa es el arte. El conocimiento conforme al *principio de razón* no es el conocimiento de la idea, sino que, considera con toda exactitud, suponer tan solo el conocimiento del propio principio de razón.<sup>4</sup>

Cuando Schopenhauer publica *El mundo como voluntad y representación* en 1819, le dedica un gran apéndice a la filosofía kantiana en donde podemos encontrar una lectura muy particular de esta, como así también, una constante toma de distancia de ella. “Lo único que me propongo

---

<sup>2</sup> “Así pues, la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer. —Pero si además el lector ha parado en la escuela del divino Platón, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. Y si encima ha participado del beneficio de los Vedas, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las *Upanishads*, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, todavía joven, puede ostentar frente a los anteriores; pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV: así pues, como digo, si el lector también ha recibido y asimilado la iniciación en la antigua sabiduría hindú, entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle.” (Ibíd., p. 34).

<sup>3</sup> En un escrito inédito de Schopenhauer de 1810 se pudo leer: “*La crítica a la razón pura* podría ser re bautizada como el suicidio del entendimiento en la filosofía” (Schopenhauer, Escritos inéditos de juventud, 1999, p. 26)

<sup>4</sup> (Ibíd., p. 80).

en este apéndice a mi obra es justificar la doctrina expuesta en ella, en tanto que en muchos puntos esta no coincide con la filosofía kantiana o incluso la contradice”<sup>5</sup>. Podemos comprobar que esta estrecha relación con la filosofía kantiana la mantuvo a lo largo de toda su vida, ya que incluso en su adultez en 1851 cuando publica *Parerga y Paralipómena* en un capítulo dedicado a su propia filosofía vuelve a referirse a la filosofía kantiana en un tono aún más crítico. Esta vez por medio de una cita de Pope se refiere a la filosofía de su maestro de la siguiente manera: “Puesto que es razonable dudar de la mayoría de las cosas, deberíamos ante todo dudar de esta razón nuestra, que pretende demostrar todo”<sup>6</sup>. El filósofo de Danzig hereda de la filosofía kantiana la concepción de las categorías *a priori* del pensamiento: las formas de la intuición, espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento reducidas a la sola categoría de la causalidad. Estas categorías *a priori* son dispositivos de los que estamos provistos en cuanto sujetos; estas no remiten a lo trascendente, sino que son las condiciones, las meras formas de cualquier experiencia posible. Dentro de la filosofía de Kant el análisis trascendental consiste en mostrar que no podemos, y por qué no podemos, tener conocimiento de lo trascendente. Lo que sucedería es que nuestro entendimiento ordena los datos de la experiencia siguiendo los principios de causalidad, en este planteo la causalidad no es algo que exista en el mundo exterior sino que es un esquema en nuestro intelecto.

Kant con su criticismo logró inaugurar un nuevo capítulo en la historia de la filosofía, instaurando la moderna teoría del conocimiento. Schopenhauer admiró y defendió este aporte aunque marcando algunas diferencias con su maestro. En 1819 escribe:

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo [...] Por eso, la filosofía es para él una ciencia a partir de conceptos, para mí es una ciencia en conceptos, elaborada a partir del conocimiento intuitivo -la única fuente de toda evidencia- y captada y fijada en conceptos generales. Él pasa por alto todo este mundo intuitivo, multiforme y rico en significación que nos rodea, y se atiene a las formas del pensamiento abstracto.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 480)

<sup>6</sup> (Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, 2009, p. 112)

<sup>7</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, pág. 518)

Kant parte del pensamiento abstracto, por eso para él los elementos esenciales del conocimiento abstracto brindarían todos los mecanismos que ponen en movimiento el teatro del mundo intuitivo. Schopenhauer le reprocha a Kant no haber expresado claramente ese principio de su método y no haberlo seguido consecuentemente, ya que al menos debería haber distinguido con claridad lo intuitivo de lo abstracto para evitar las muchas confusiones que se generaron a partir de ahí.

Aquello de lo que se hace abstracción aquí es, tal y como espero que después resulte cierto a todos, únicamente la voluntad, lo único que constituye el otro aspecto del mundo: pues, así como por un lado este es en todo *representación*, por el otro es de parte a parte voluntad. Mas una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí (en el que también, por desgracia, degeneró en Kant la *cosa en sí*), es un absurdo soñado, y su suposición un fuego fatuo de la filosofía.<sup>8</sup>

Schopenhauer hace notar como agudo lector de Kant las diferencias entre la primera y segunda edición de la *Crítica a la razón pura*. A juicio de Schopenhauer, Kant fue idealista puro en la primera edición y realista en la segunda. En la primera edición reconoció bajo una forma absoluta y sin restricciones el principio de que no hay objeto sin sujeto; pero, como asustado de su atrevimiento, en la segunda edición rectificó y afirmó que existiría una realidad externa, que ciertamente no puede ser conocida sino bajo las condiciones del pensamiento pero que no deja por eso de existir. Según Schopenhauer, Kant intenta demostrar la existencia de este objeto (más allá de la experiencia) pero no lo consigue por falta de lógica, ya que Kant afirma que las sensaciones de nuestros órganos deben tener una causa externa. Pero la ley de causalidad según él lo demostró es *a priori*, es una función de nuestra inteligencia, por ende por completo subjetiva. Entonces Schopenhauer marca distancia con su maestro y da el paso definitivo al idealismo, entendiendo que la dependencia en que está el objeto respecto del sujeto constituye la idealidad del mundo como *representación*. Una muestra que ofrece Schopenhauer de esto es que al pensar o imaginar no podemos eliminar de nuestro pensamiento el espacio, como sí podemos borrar de él cualquier otra cosa, no podemos liberarnos de la idea de espacio porque desde ella

---

<sup>8</sup> (Ibíd., p. 52).

surgen todas las representaciones. Esto según Schopenhauer constituye una muestra de que el espacio forma parte de nuestro entendimiento.

Las cosas están, en palabras de Schopenhauer, en el cerebro y como tales poseen un grado muy bajo de realidad. El esquematismo kantiano desemboca aquí en un vaciamiento ontológico que por ello tiene connotaciones negativas, la cuestión de la redención está en parte ligada a este vacío ontológico. Más adelante algo más diremos al respecto.

Entonces no hay relación entre las cosas del mundo externo y la mente, las cosas pasan a ser parte de nuestro entendimiento. Así comprendemos que el mundo es un engaño en el sentido de que no es algo externo a nosotros; ya desde Kant vemos que tiempo, espacio y causalidad no están fuera de nuestro entendimiento sino que son parte de él. Todo el esquematismo y la forma de criticar a Kant tienen el propósito de nihilizar el mundo, ahí surge la necesidad de redención.

## Diseño y teoría del conocimiento schopenhauerianos

El mayor aporte de la filosofía de Kant es la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, y la demostración de que entre la cosa y nosotros media siempre la inteligencia. De la misma manera un factor primordial del pensamiento de Schopenhauer es la división del universo en dos esferas: *representación* y *voluntad*. Dentro del mundo como *representación* encontramos dos polos, por un lado tenemos al sujeto cognoscente y por el otro la materia bruta, estos extremos son conocidos solo por abstracción. Luego dado que, por ejemplo, las formas del conocer están en el propio sujeto, suponer que este pueda observarse a sí mismo, es como imaginar un ojo que está en la mira de sí. De esta manera el mundo externo y el intelecto son considerados correlatos. Ambos unidos constituyen el mundo como *representación*, lo cual sería para Schopenhauer lo que Kant denominó el *fenómeno*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> El mundo presentado por Schopenhauer se plantea tanto contra el subjetivismo como en contra del materialismo. En la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1858) se puede leer, en contra de este último y con típico y ardiente tono: "...el absurdo fundamental del materialismo consiste en que parte de lo objetivo, en que toma como fundamento explicativo último un ser objetivo, bien sea la materia [Materie] in abstracto, tal como es simplemente pensada, o bien ya ingresada en la forma, empíricamente dada, o sea, el material (Stoff), acaso los elementos químicos con sus combinaciones próximas. Tales cosas las toma como existentes en sí y de forma absoluta, para hacer surgir de ahí la naturaleza orgánica y al final el sujeto cognoscente, explicándolos así completamente; -Pero en verdad todo lo objetivo, ya en cuanto tal, está condicionado de diversas maneras por el sujeto cognoscente con las formas de su conocer y los tiene como supuesto, por lo que desaparece totalmente si se elimina el sujeto." (Ibíd., p. 76)

Así vemos que el filósofo de Danzig considera un logro innegable por parte de Kant la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, pero Schopenhauer va más allá y considera que no puede existir objeto alguno sin sujeto. Como ya adelantamos, Schopenhauer niega que la relación sujeto-objeto esté regida por la *ley de causalidad*. La relación fundamental es la de sujeto-objeto; luego las demás relaciones la suponen, de esta manera se niega la posibilidad de objetos que podrían estar más allá de la *representación*. El objeto no pertenece al pensamiento como para Kant, este se forma en virtud del *principio de razón suficiente*, guiado por el entendimiento en el seno de la intuición<sup>10</sup>.

El punto de partida de Schopenhauer es la oposición sujeto-objeto, en donde los objetos son representaciones, con la particularidad de que estas no se refieren a algo ajeno a ellas, exceptuando al sujeto. Estas representaciones están vinculadas y ordenadas mediante la ley de causalidad, además esta ley está estrechamente relacionada, o más bien dispuesta por el tiempo<sup>11</sup>. De esta manera y dado que para Schopenhauer tiempo, espacio y causalidad son formas *a priori* de nuestro conocimiento toda causalidad, materia o realidad efectiva existe en el entendimiento. Los sentidos aportan datos y el entendimiento los ordena, de modo no discursivo y de acuerdo con el principio de razón suficiente. El resultado es una intuición intelectual<sup>12</sup>, pero no referida a un objeto inteligible, sino alusiva a un mundo que se presenta ante el sujeto, el mundo como *representación*. Schopenhauer describe la *representación* objetiva como la interacción entre la afección sensorial, la intuición del mundo objetivo y la ley de causalidad. Aquí la sensación es un mero dato para el entendimiento, único capaz de concebirlo como efecto de una causa.

---

<sup>10</sup> Para Schopenhauer el conocimiento intuitivo es el más perfecto, por estar relacionado con los particulares. En contraposición del conocimiento conceptual el que está relacionado con la pluralidad. Confrontar: (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 177)

<sup>11</sup>“Una de las funciones esenciales de la causalidad es la de unir el tiempo y el espacio: cada uno de ellos tiene propiedades que se excluyen, más la causalidad los concilia haciendo posible el acuerdo entre el flujo inestable del tiempo y la persistencia inmutable del espacio. En el tiempo puro, no hay coexistencia; en el espacio puro, no hay ni antes, ni ahora, ni después: en la existencia real lo que hay esencialmente es la simultaneidad [...] de muchos estados.” (Ribot, 1975, p. 68)

<sup>12</sup> Para Schopenhauer todo concepto es una eliminación, con lo cual los conceptos no pueden ser la base del conocimiento. No existen conceptos simples que no se puedan descomponer en conceptos más elementales, de lo contrario sería un concepto vacío. Lo que en verdad tenemos cuando se suele tildar un concepto como “simple” es conocimiento intuitivo. Por otro lado un concepto al no ser temporal no puede insertarse en la línea del tiempo, para que esto pueda suceder tiene que rebajarse a la naturaleza de las cosas particulares, tiene que descender al nivel de las palabras las cuales son el signo sensible del concepto. Confrontar con: (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 95). Más adelante se lee: “Los conceptos reciben su material del conocimiento intuitivo, por eso nuestros pensamientos descansan en el mundo de las intuiciones” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 101)

De este modo comprendemos que la esencia del mundo, según Schopenhauer, no sería alcanzable por el entendimiento ni por la razón, debido a sus propias limitaciones críticas, es decir acá nos topamos con la limitación del sujeto en cuanto tal, que constituyen un mundo cognoscible pero fenoménico que no puede rebasar. “[...] Es necesario que nos quedemos fijos en el examen de aquel aspecto del mundo del que partimos, el de su cognoscibilidad, y no tener reparo en considerar como mera *representación* y calificar de tal cualquier objeto existente, incluso el propio cuerpo.”<sup>13</sup>

Como vemos, incluso nuestro propio ser, desde este punto de vista, es mera *representación*, igual que todos los demás objetos del mundo externo. Sin embargo al cuerpo podemos acceder por una vía distinta a la que utilizamos para la captación de otros objetos.

## Filosofía del cuerpo

Cada *cosa* en el mundo, aunque especulemos con que pueda tener una realidad más allá de la *representación*, no es una *cosa en sí*. Este es el esquema básico y aparentemente infranqueable, pero ahora Schopenhauer nos advierte de una posible puerta donde asomarnos a lo que está más allá de la *representación*. Esta posibilidad viene dada por el cuerpo, ya que a nuestro cuerpo lo conocemos de dos maneras, una como a todos los demás objetos del mundo externo, pero también desde adentro, desde un interior que no sería *representación*. Obviamente para esta exploración no son adecuadas las ciencias positivas, sino que es un campo de estudio pertinente a la metafísica, por esto y como veremos, el zócalo donde se apoyan las deducciones de Schopenhauer es indemostrable<sup>14</sup>. En este sentido Schopenhauer no procura una metafísica meramente conceptual sino que pretende una base experiencial para su filosofía. Respecto a esta base Schopenhauer hace dos observaciones, en primer lugar destaca el carácter *a priori* de nuestro conocimiento; luego indica que las experiencias en cuestión, referidas al sujeto, son tanto externas como internas. A partir de esta consideración la tarea de Schopenhauer es mostrar cómo sería una forma de conocimiento del sujeto no afectada por la ley de causalidad.

---

<sup>13</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 52)

<sup>14</sup> La filosofía de Schopenhauer no pretende competir con las ciencias explicativas de la naturaleza. Por eso es más una hermenéutica de la existencia que pretende comprender el mundo partiendo de la voluntad vivida por dentro. En este sentido se busca más un significado que una explicación.

Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el sujeto. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento. Mas objeto lo es ya su cuerpo, que por eso denominamos, desde este punto de vista, *representación*. Pues el cuerpo es un objeto entre objetos y se encuentra sometido a las leyes de los objetos, aun cuando es objeto inmediato. Como todos los objetos de la intuición, está inserto en las formas de todo conocer, en el tiempo y el espacio, mediante las cuales se da la pluralidad. Pero el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien está ya supuesto por ellas: así que no le conviene ni la pluralidad ni su opuesto, la unidad. No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce.<sup>15</sup>

Aquí nos encontramos con lo insólito, lo que Kant considero totalmente incognoscible, lo que está más allá de la *representación*, lo *en sí*; a esto Schopenhauer lo identifica con lo más próximo a nosotros y más directamente cognoscible: nuestro cuerpo entendido como una manifestación objetiva de la voluntad.

Ya quedaron expuestas las razones por las cuales existen límites *a priori* en el acceso a la *cosa en sí*. Ya en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* los límites estaban siendo prefigurados a la vez que quedaba establecida la condición del sujeto volente que al mismo tiempo es sujeto y objeto. De este modo Schopenhauer abre el camino hacia la subjetividad volitiva, acudiendo a una estrategia no derivada de la dialéctica sino que basada en un hecho inmediato, a saber: el cuerpo.

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como *representación* en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad. Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente

---

<sup>15</sup> (Ibíd., p. 53)

y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición.<sup>16</sup>

A través del cuerpo y sus movimientos Schopenhauer parece haber descubierto el camino a la *cosa en sí*. Este camino conduciría a descifrar el enigma del mundo, el cual no puede resolverse por medio de fundamentaciones o nuevos métodos más precisos de observación, ya que nunca con los métodos de las ciencias positivas podría salvarse la brecha entre sujeto y objeto. Como ya dijimos, la clave está en que cuando observamos cosas en el mundo solo tenemos acceso al *fenómeno*, pero cuando observamos nuestro propio cuerpo, además de una observación subjetiva, también poseemos acceso directo, desde dentro, tenemos un *vía directa* al *en sí* de nuestro ser. Aquí de cierta manera el sujeto se nos hace presente cuando consideramos que cada acto de la voluntad es un movimiento del cuerpo. Si bien se podrían estudiar esos movimientos como el de cualquier otro objeto, la importancia de estos en particular, para descubrir la *cosa en sí*, radica en que de estas manifestaciones tenemos conocimiento inmediato, y por eso diferentes del conocimiento fenoménico.

De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo. En el tratado *Sobre el principio de razón* se ha presentado la voluntad o, más bien, el sujeto del querer, como una clase especial de representaciones u objetos: pero ya allí vimos que ese objeto coincide con el sujeto, es decir, que cesa de ser objeto: allá denominamos esa coincidencia el milagro *κατ'εξοχην* [Por antonomasia]. Se puede dar la vuelta a su expresión de diversas formas y decir: mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; - o: lo que en cuanto *representación* intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; o: mi cuerpo es la objetividad de mi voluntad - o aparte de ser mi *representación*, mi cuerpo es también mi voluntad; etcétera.<sup>17</sup>

En el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, se consideró el cuerpo como todos los demás objetos del mundo: como una mera *representación*. Pero ahora también lo

---

<sup>16</sup> (Ibíd., p. 152)

<sup>17</sup> (Ibíd., p. 154)

consideramos de una forma totalmente diferente: como voluntad. Hay que advertir que si bien esta identidad entre cuerpo y voluntad en el hombre permite el acceso a la *cosa en sí*, no hay que caer en la tentación de reducir está a sus manifestaciones. Lo que tenemos es la voluntad que se manifiesta como el *en sí* del propio cuerpo, como aquello que ese cuerpo *es* además de ser objeto de la intuición o *representación*. Esta voluntad se manifiesta en los movimientos del cuerpo, en la medida que estos no son más que la visibilidad de los actos de voluntad individuales que asoman inmediatamente y en total simultaneidad o análogamente a aquellos. Estos movimientos de la voluntad reflejados en el cuerpo solo se diferencian por la forma de la cognoscibilidad en la que han transmutado, es decir, se han convertido en *representación*.

Pero esos actos de la voluntad tienen todavía una razón fuera de sí, en los motivos. Sin embargo, estos nunca determinan más que lo que yo quiero en este momento, en este lugar y bajo estas circunstancias, y no que yo quiero en general, ni qué quiero en general, es decir, la máxima que caracteriza el conjunto de mi querer. Por eso mi querer no puede explicarse en toda su esencia a partir de los motivos, sino que estos determinan simplemente su exteriorización en un instante dado, son la simple ocasión en la que se muestra mi voluntad: esta misma, en cambio, queda fuera del dominio de la ley de motivación: solamente su *fenómeno* en cada instante dado está determinado necesariamente por ella.<sup>18</sup>

La voluntad es un deseo o fuerza que se manifiesta a través de sus objetivaciones. En el ser humano esta realidad de fondo se vuelve conocida, sin embargo, y aunque en otros niveles este esclarecimiento no tenga lugar, no por ello debemos pensar que en dicha realidad de fondo no opere el mismo deseo ciego y constante.

Schopenhauer entiende que la filosofía kantiana al proceder en términos conceptuales deja trunca la posibilidad del conocimiento metafísico.

Kant se había esforzado empero en evitar que se interpretase su filosofía como si el pensamiento, el sujeto del conocimiento, construyese a partir de sí mismo la dimensión interna (la "*cosa en sí*") del mundo exterior. Con todo, la filosofía poskantiana, conjeturando que el temor a errar es ya un error, había seguido el rastro de aquella vacilante suposición de Kant. Fichte primero, y Schelling y Hegel después de él, se propusieron <<deducir de la

---

<sup>18</sup> (Ibíd., p. 158)

conciencia, y de sus formas *a priori*, desde lo más pequeño hasta lo más grande, desde la constitución de la misma hoja de hierba hasta el movimiento de los cuerpos celestes>> (Fichte). Tal es la inmediatez de la filosofía de la reflexión: parte de la corriente del pensamiento y supone que todo consiste en seguir el rastro de esa corriente. El sujeto del conocimiento debe contemplarse a sí mismo ejecutando sus acciones cognoscitivas; debe pues, en cierta medida, ponerse a espaldas de sí mismo. Fichte y Schelling llamaron a eso <<intuición intelectual>>. El conocimiento íntimo de la fábrica de pensamientos nos abrirá las puertas del enigma del mundo. Se trata, pues, de buscar en uno mismo la solución de ese enigma – Algo que también Schopenhauer pretendía -. Pero Schopenhauer no entendió nunca de esa manera su trayectoria hacia el mundo interior: En vez de partir del sujeto del conocer toma su punto de partida en el sujeto del querer, es decir en algo distinto de la razón.<sup>19</sup>

Como dijimos, en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, se había explicado que el sujeto del conocer nunca puede conocerse a sí mismo. Ya que cada vez que el conocer pretende conocerse a sí mismo, convirtiéndose en objeto de conocimiento, hay que presuponer antes al sujeto cognoscente. Para Schopenhauer la razón no es más que el conocimiento de lo abstracto y en este caso se trata de comprender la esencia particular del mundo. En este sentido se mencionan diversas pruebas científicas, estas son confirmaciones empíricas no concluyentes, pero que constituyen situaciones límites cuyo desciframiento viene dado por la filosofía, en donde se intuye una presencia oculta más allá de los *fenómenos* científicamente tratados. Donde se sigue que por sí mismos no servirán para demostrar la existencia de la *cosa en sí*. Son simplemente señales.

### Necesidad metafísica

Kant instauró los límites y condiciones bajo las cuales sería viable una metafísica pero Schopenhauer es quien se lanza a construirla. Para este último la metafísica es una necesidad concreta del hombre; en las reflexiones sobre esta materia, afirma que en el animal no se ha separado la voluntad del intelecto, pero en el hombre la prominencia del intelecto sobre la voluntad provoca en él asombro y extrañeza ante el mundo, esta sensación viene ligada al

---

<sup>19</sup> (Safranski, 2008, p. 275)

conocimiento de la muerte y a la toma de conciencia del sufrimiento que implica la existencia. Estos serían los elementos que generan el mayor impulso hacia la reflexión filosófica y la interpretación metafísica del mundo. En estos temas la ciencia es infructuosa ya que al no poder superar el mundo fenoménico, no puede dar respuestas sobre la realidad más allá de las circunstancias empíricas que nos rodean. Lo que buscan los sistemas metafísicos son propuestas que superen el mundo empírico fruto de nuestro aparato cognoscitivo.

Pero por muchos progresos que pueda hacer la física (entendida en el sentido amplio de los antiguos), con ello no se habrá dado el menor paso hacia la metafísica, del mismo modo que una superficie no puede llegar a tener contenido cúbico a base de ampliarla. Pues tales progresos completarán siempre únicamente el conocimiento del *fenómeno*, mientras que la metafísica se eleva por encima del *fenómeno* hasta aquello que se manifiesta en él.<sup>20</sup>

En esta búsqueda Schopenhauer también delimitó cuales son los contornos del conocimiento racional, para verificar que este no puede satisfacer dichas urgencias metafísicas, es por esto que plantea una alternativa y esta se plasma como la posibilidad del conocimiento intuitivo. Este se plantea como un modo de acceso a lo que está más allá del mundo como lo conocemos, a lo *en sí*, para desde este nuevo ámbito ensayar una respuesta a esta apremiante necesidad. Pero dado que lo que encuentra en este nuevo ámbito no es feliz, luego, planteará la necesidad de redención o escape de esa naturaleza oprimiente. Para esto en la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, la cual veremos a continuación, estudia las posibilidades de acceso y las características de este trasfondo del mundo tal como lo conocemos, para seguidamente en el tercer y cuarto libro de la misma obra plantear la necesidad de redención o escape de eso que se encontraría tras el muro de las representaciones.

---

<sup>20</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 216)

## Capítulo 2: Metafísica de la voluntad

### Animal metaphysicum

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia. La tranquilidad de los animales ante ella se justifica porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente. Pero la objetivación de la *voluntad de vivir*, tras ascender por el reino de los seres inconscientes, luego por la amplia serie de animales, llega finalmente al hombre dotado de razón. Justo ahí surge la reflexión. Entonces esta voluntad de vivir objetivada se asombra de sí misma y se pregunta por sí.

[...] Su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente a la muerte y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la necesidad de una metafísica, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. En los albores de su conciencia también él se toma como algo que se entiende por sí mismo. Pero eso no dura mucho, sino que muy pronto, al tiempo de su primera reflexión, irrumpe ya aquella admiración que un día habrá de convertirse en madre de la metafísica.<sup>21</sup>

Como ya vimos el sujeto del conocimiento, en cuanto que es un cuerpo, tiene acceso inmediato a la *cosa en sí*. Esa *cosa en sí* es la base de nuestro ser manifestándose en cuanto corporalidad que puede ser intuida.

Cada vez que surge un acto de voluntad de la oscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognoscente se produce un tránsito inmediato hasta el *fenómeno* por parte de la *cosa en sí* ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de voluntad es sólo el *fenómeno* más próximo y claro de la *cosa en sí*; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás *fenómenos* tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos. En este sentido mantengo yo la teoría de que la

---

<sup>21</sup> (Ibíd., p. 198)

esencia íntima de todas las cosas es voluntad y llamo a la voluntad la *cosa en sí*. De esta forma se modifica la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la *cosa en sí*.<sup>22</sup>

Se le podría objetar a Schopenhauer este razonamiento por analogía. El cual, partiendo del conocimiento inmediato de su ser *en sí*, luego generaliza y supone que el ser *en sí* de cada *fenómeno* también es la misma voluntad manifestada en cada uno de los otros seres. Ya que por más que se guía por un muy cuidado estudio de casos de toda índole, el mismo afirma que podemos conocer estos *fenómenos* como lo que son: “*fenómenos*”, y no su ser *en sí*. Este es un punto delicado, ya que de no aceptar esta analogía todo el esquema de la metafísica de la voluntad caería. Aunque hay que considerar, y como el mismo lo expresa, que no se dirige a la naturaleza con ánimos de explicar, sino de comprender. En este sentido la comprensión que busca Schopenhauer parte desde la experiencia interna de la voluntad y desde ahí hacia el mundo externo.

[...] No buscamos un conocimiento relativo sino incondicionado de la esencia del mundo, seguimos el camino opuesto y partimos de lo que nos es conocido inmediata y completamente, de lo que nos resulta plenamente familiar y se halla más cercano, para comprender lo que conocemos meramente a distancia, unilateral e indirectamente: y a partir del *fenómeno* más poderoso, significativo y claro pretendemos llegar a comprender el más imperfecto y débil.<sup>23</sup>

Así desde lo más inmediato e intuitivo Schopenhauer avanza hacia la comprensión metafísica del mundo, pero no deja la cuestión en un ámbito de oscuridad e inmediatez, sino que desde la inmediatez puede dar cuenta de distintos *fenómenos* palpables para todo el mundo. La voluntad como orden primordial del mundo y captada intuitivamente queda en su correspondiente lugar en las siguientes constataciones:

Primero: Se considera a la inteligencia al servicio de la voluntad porque el cuerpo es una objetivación de la voluntad y en él la inteligencia es una mera función. La voluntad es la esencia del hombre mientras que la inteligencia es un accidente. Lo que sucede en el hombre es que la conciencia ilumina al deseo, revelando su naturaleza ciega y desenfrenada.

---

<sup>22</sup> (Ibíd., p. 235)

<sup>23</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 178)

Segundo: La base de la conciencia en todo animal es el deseo. Esto se traduce como una tendencia a conservar la vida, a procurarse el bien y a reproducirse. En ese sentido la diferencia entre el hombre y la más diminuta bacteria es solo el conocimiento. Entonces la voluntad es el hecho primitivo y esencial, la inteligencia el hecho accidental y secundario.

Tercero: Si se recorre la serie animal se puede encontrar a la voluntad en cada uno de los seres, hasta en el más diminuto insecto luchando por sobrevivir, procurándose el bien y la reproducción, por más que sea totalmente carente de razón.

Cuarto: La inteligencia se fatiga, la voluntad es infatigable. Al ver como en la vejez hasta los hombres más brillantes van perdiendo la lucidez y van retrocediendo en sus capacidades intelectuales, fruto del desgaste del cerebro, se hace evidente que la inteligencia depende de un órgano el cual es, como dijimos, una objetivación de la voluntad; mientras que la voluntad de vivir permanece intacta.

Quinto: Se conocen constantemente casos de enfermos terminales que comprenden que no tienen escapatoria de una muy pronta muerte, y a pesar de que saben que esta pondría fin a sus penurias y dolores, la voluntad de vivir no decae y hace que el pobre moribundo se aferre con todo su ser a los últimos destellos de vida, simplemente prolongando la agonía.

Sexto: si la voluntad se derivase de la inteligencia como se suele hacer, las personas de gran inteligencia serían portadoras de una gran voluntad, pero se sabe que no es así. La inteligencia es solo una herramienta de la voluntad, como el martillo para el herrero.

Séptimo: las virtudes del alma son las recompensadas por todas las religiones, y no así las virtudes intelectuales. De la misma manera las amistades duraderas son las basadas en acuerdos de voluntades y no en su análogo intelectual. Esto nos muestra que las virtudes y defectos del espíritu y del intelecto están separadas o son independientes las unas de las otras.

Octavo: la identidad de las personas no descansa sobre la materia del cuerpo ni sobre su inteligencia, ya que estas van cambiando con el transcurso de los años, incluso las capacidades intelectuales por una enfermedad o accidente pueden ser destruidas, pero la identidad de la persona persiste. Esto es porque el hombre esta interiorizado en el corazón y no en la cabeza, donde el corazón es el símbolo de la voluntad.

Noveno: la voluntad de vivir y el horror a la muerte que resulta de ella son anteriores a toda inteligencia e independiente de esta.

Y así podríamos continuar con más argumentos ofrecidos por Schopenhauer respecto a la primacía de la voluntad sobre la razón<sup>24</sup>.

## La objetivación de la voluntad

Para Schopenhauer la objetivación de la voluntad es el presentarse en el mundo corpóreo, pero este movimiento está condicionado por el sujeto cognoscente, con lo cual fuera del conocimiento resulta imposible esta objetivación. Para Schopenhauer el cuerpo es la voluntad misma que se presenta en la intuición del cerebro y en consecuencia se inscribe en sus formas cognoscitivas, de esta manera el cuerpo es la *representación* de la voluntad en la intuición, es decir la voluntad misma intuida objetivamente gracias a las funciones del cerebro.

Una de las consecuencias de este modo de ver la realidad es que, por ejemplo, la voluntad no se ve afectada ni por el tiempo ni por el espacio, dado que lo primero es la voluntad, luego se da su objetivación y recién en ella y solo cuando esta toma la forma de cuerpo humano se presentan las formas generales de *representación*: tiempo y espacio. Como ya sabemos este esquema es de clara herencia kantiana, de la misma manera que en este modelo solo podemos tener conocimiento acabado y exhaustivo de las representaciones, pero no de lo que se esconde detrás de ellas. Esto es así porque nuestro fundamental recurso para el conocimiento, el principio de razón suficiente, solo establece el manifestarse no lo que se manifiesta: solo la forma y no el contenido.

Por eso, aun cuando toda la matemática nos da un conocimiento exhaustivo de lo que en los *fenómenos* hay de tamaño, posición y número, en suma, de relaciones espaciales y temporales; y aun cuando toda la etiología nos ofrece las condiciones regulares bajo las que aparecen en el tiempo y el espacio los *fenómenos* con todas sus determinaciones, si bien con todo eso no enseña más que por qué en cada caso, cada *fenómeno* determinado se ha de manifestar precisamente ahora y precisamente aquí; pese a ello, con su ayuda no penetramos en la esencia interior de las cosas y queda siempre algo que no se atreve a explicar sino que supone: las fuerzas de la naturaleza, la determinada forma de acción de las cosas, la cualidad, el carácter de cada *fenómeno*, lo carente de razón, lo que no depende de la forma del

---

<sup>24</sup> Continúa la enumeración de argumentos en el libro segundo de *El mundo como voluntad y representación*, tanto del volumen primero como del segundo.

*fenómeno* -el principio de razón-, aquello a lo que esa forma es en sí ajena pero se ha introducido en ella y ahora se manifiesta conforme a su ley; si bien esa ley determina solamente el manifestarse y no lo que se manifiesta, solo el cómo, no el qué del *fenómeno*, solo la forma, no el contenido.<sup>25</sup>

Uno de los aspectos más singulares del diseño schopenhaueriano es que en esté la objetivación de la voluntad no sería uniforme en todo el universo, sino que se daría en grados. Por ejemplo en los grados inferiores de objetivación se encuentran los seres inanimados como las rocas, seguido de los insectos, los animales y en una de las cumbres: el hombre. Pero incluso anteriores a estos se encuentran grados más elementales: las fuerzas naturales, tales como la fuerza de la gravedad o las propiedades de la materia como la impenetrabilidad. En el otro extremo tendríamos la objetivación más elevada de la voluntad: las ideas (platónicas). Ideas, eternas y perfectas. Estas ideas estarían en la naturaleza y de la misma manera que en el platonismo y todo lo demás en la naturaleza es una copia o participación de ellas. Así la objetivación de la voluntad se hace gradualmente más inteligible, esto se manifiesta, por ejemplo, en el reino vegetal, cuyos *fenómenos* están ya ligados entre sí por excitaciones y no por meras causas puras y simples. Sin embargo la voluntad sigue siendo en sí una fuerza inconsciente y ciega.

Entonces tenemos que la naturaleza en su conjunto es objetivación de la voluntad, la cual está conformada por fuerzas naturales, objetos, animales, personas, etc. Luego todo ello se ve relacionado y enlazado por regularidades propias de la naturaleza, pero hay que advertir que estas regularidades no pertenecen a la *cosa en sí*, sino que son propias de sus objetivaciones, es decir solo pertenecen al mundo fenoménico. Por lo tanto toda causa natural es ocasional, es decir que solo da causa o motivo a *fenómenos* de aquella voluntad única e indivisible, que es el en sí de todo *fenómeno* y cuya objetivación gradual constituye todo este mundo visible.

Únicamente la manifestación, el hacerse visible en ese lugar y en ese tiempo, es producido por la causa y en esa medida dependiente de ella; pero no la totalidad del *fenómeno*, no su ser interior: este es la voluntad misma, a la que el principio de razón no encuentra aplicación alguna y que, por lo tanto, carece de razón.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> (Ibíd., p. 174)

<sup>26</sup> (Ibíd., p. 197)

Por otro lado tenemos que donde no hay causas hay motivos, es decir, tenemos la acción del hombre. Pero tanto en uno y en el otro caso lo que se manifiesta ahí es la voluntad, multiplicada en los innumerables *fenómenos*, solo en ellos la voluntad es sometida al principio de razón, pero en sí sigue siendo libre.

Pues aquí como allá es una y la misma voluntad la que se manifiesta: sumamente distinta en los grados de su manifestación, multiplicada en los *fenómenos* de estos y sometida al principio de razón con respecto a ellos, pero en sí libre de todo ello. Los motivos no determinan el carácter del hombre sino únicamente el *fenómeno* de ese carácter, o sea, las acciones, la forma externa de su curso vital, no su significado y contenido internos: estos surgen del carácter, que es el *fenómeno* inmediato de la voluntad, así que carece de razón.<sup>27</sup>

Recapitulando, podemos decir que todo *fenómeno* tiene otro *fenómeno* como causa de sí, pero nunca que la voluntad es causa de un *fenómeno* determinado; por más que esta voluntad es causa de todo los movimientos. Esto, en un sentido pesimista, se observa como la lucha de cada *fenómeno* por su permanencia, en donde la naturaleza en su conjunto es básicamente esa lucha constante entre *fenómenos*, ya que por ejemplo, podemos observar cómo algunos animales se alimentan de vegetales para poder sobrevivir, luego otros animales comen a los primeros, a continuación el hombre a estos, seguidamente las guerras y ambiciones entre los hombres se llevan la vida de los vencedores anteriores y así se produce el “*homo homini lupus*”<sup>28</sup>. Esta batalla sin fin no es más que la ciega voluntad encarnizada consigo misma. Esto porque la voluntad no deja de impulsar a los *fenómenos* para saciar su propio deseo, deseo el cual es su propia esencia, por ende insaciable. Entonces vemos como la voluntad se presenta como un ciego afán, una oscura agitación alejada de toda posible cognoscibilidad conceptual. Este empeinado afán se presenta incluso en la materia inorgánica como fuerzas de la naturaleza. Fuerzas que se repiten en infinitud de seres sin huella de un carácter individual, sino que simplemente se multiplican en virtud del tiempo y el espacio, es decir se multiplican en virtud del *principium individuationis*.

---

<sup>27</sup> (Ibíd., p. 191)

<sup>28</sup> (Ibíd., p. 201)

Podemos también observar estos movimientos en los grados ascendentes de objetivación, donde los individuos ya no pueden aguardar pasivamente la coincidencia de su ser con el alimento, estos ya seleccionan específicamente sus provisiones, entonces en este nivel los movimientos por simple estímulo van dejando lugar a los movimientos por motivación. A continuación, junto a las motivaciones y a razón de estas, surge el conocimiento, el cual aparece como un recurso de los grados superiores de objetivación. Este recurso necesario para la conservación del individuo y la propagación de la especie surge con la forma concreta del cerebro.

Junto a esta última objetivación de la voluntad asoma el mundo como *representación* con todas sus formas: objeto, sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad.

El mundo muestra entonces su segunda cara. Hasta el momento mera voluntad, ahora es al mismo tiempo *representación*, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de sus *fenómenos*, precisamente los más perfectos.<sup>29</sup>

Hasta entonces la voluntad seguía su impulso a oscuras pero sin fallos, entonces se enciende la luz de la *representación*. La seguridad y regularidad infalible que hasta ahora actuaba en la naturaleza orgánica y vegetativa se debía a que actuaba en su ser originario, como ciego afán o voluntad sin la ayuda pero también sin la perturbación de este segundo mundo totalmente diferente. El mundo como *representación* no es más que el reflejo del mundo como voluntad, pero de naturaleza por completo diferente; el hombre como *fenómeno* de esta voluntad ahora interviene en la conexión de los demás *fenómenos*. De este modo cesa su infalible seguridad. Los animales están expuestos ahora a la ilusión y el engaño; sin embargo, solo tienen representaciones intuitivas, no conceptos ni reflexión, con lo que están solo ligados al presente y no consideran el futuro. Pero el hombre, complicado, sumamente necesitado y expuesto a innumerables agresiones, para poder subsistir tenía que estar iluminado por un doble

---

<sup>29</sup> (Ibíd., p. 205)

conocimiento, además del conocimiento intuitivo surgió la razón como capacidad de comprender y elaborar conceptos abstractos.

Tanto el conocimiento racional como el intuitivo nacen de la voluntad y pertenecen a grados superiores de objetivación, en calidad de medio para la conservación de la especie, como cualquier otro órgano o facultad. El conocimiento racional está destinado, en un principio y como todo lo demás, a servir a la voluntad. No obstante en el siguiente capítulo veremos cómo desde el conocimiento surgiría la posibilidad de la emancipación de la voluntad. Y esta posibilidad de libertad surge como necesidad luego de que comprendemos (gracias al idealismo) que en el mundo de los *fenómenos*, sometidos a las formas del tiempo, espacio y causalidad, todo parece nacer y morir; pero esto no obstante sería solo una apariencia, una ilusión que tiene su fundamento en la inteligencia, por la cual exclusivamente subsiste y con la cual desaparece también nuestro ser verdadero que cae fuera del tiempo con lo cual el nacer y el morir no tendrían significado a ese nivel. Entonces vemos como la inteligencia que en apariencia solo era destinada a la supervivencia del individuo, desde este punto de vista, es el yugo que tortura al individuo con el conocimiento de la caducidad de su ser, el principio de objetivación o la ilusión de la individualidad, al modo del velo de Maya de los pensadores de oriente<sup>30</sup>.

Desde los niveles más bajos de la objetivación de la voluntad hasta los superiores se hace indudable un parentesco de familia entre los *fenómenos* de la naturaleza, lo que para Schopenhauer hace evidente una única realidad en sí. Según él, esto también es puesto en evidencia por la estrecha relación y vinculación entre todos los *fenómenos* de la naturaleza, así vemos, desde los órganos internos de cada animal funcionando en perfecta sincronización, o en el apoyo de todos los individuos para la subsistencia de la especie, o cómo estas se complementan para la supervivencia de la naturaleza en su conjunto. Por otro lado, si bien cada objetivación de la voluntad parece ser una pieza componente de una máquina donde todo tiene su lugar determinado y fijo, se da que el carácter del hombre no se halla comprendido en la especie.

Como vimos la diversidad de las formas naturales y la pluralidad de los individuos no pertenece a la voluntad en sí, sino a su objetivación. Schopenhauer deduce de esto que ella es indivisible y está presente por completo en cada *fenómeno*, aunque los grados de objetivación serían muy diferentes, partiendo desde los más básicos hasta los más elevados que son las ideas.

---

<sup>30</sup> Las lecturas de Schopenhauer sobre estos últimos, y respecto a este tema en particular, de alguna manera, le dieron confianza al confirmaron sus planteos.

La novedad es que estas ideas son actos de la voluntad particulares y simples en sí mismos, y que los individuos son a su vez *fenómenos* que participan de esas ideas.<sup>31</sup>

## Pesimismo<sup>32</sup>

Si se considera el asunto de manera puramente objetiva, parece como si la naturaleza solo se interesase en que no se pierda ninguna idea, pues los individuos somos efímeros y desechables para ella, pero las ideas son eternas. En este respecto Schopenhauer nos ilustra con una serie de ejemplos de la vida insectívora y animal, muestra como cada miembro de la especie empeña su vida en pos de engendrar crías solo para que estas al final vuelvan a repetir el ciclo y así indefinidamente. Entonces surge la pregunta de cuál es el propósito, recompensa o fin de tanto e interminable esfuerzo ya que si consideramos los placeres que obtenemos, al ver que son tan escasos y efímeros en comparación con los sacrificios y dolores, comprenderemos que todo el asunto del vivir no tiene sentido. Las mismas penurias, pero más disimuladas, se observa en la vida de los hombres. Schopenhauer da muchos y variados ejemplos sobre el sufrimiento de los individuos, para ilustrar o intentar una comprensión del trasfondo íntimo del mundo, ya que no se alcanzaría esta intuición cuando se construye desde conceptos y observamos solo la superficie fenoménica, pues partiendo de conceptos como dice Schopenhauer: “se construyen castillos en el aire”<sup>33</sup>. En un examen más íntimo se descubrirá que esta voluntad de vivir que se esconde detrás de los *fenómenos* es un afán ciego, un impulso carente de motivo y fundamento, ya que la ley de motivación afecta solo a las acciones individuales y no al querer en conjunto y general.

Schopenhauer afirma que si un individuo observase este panorama, viese y comprendiese el sufrimiento que es la vida en general, notara y entendiera como incesantemente luchamos por

---

<sup>31</sup> Schopenhauer da ejemplos de los diversos grados de objetivación de la voluntad. Desde los grados inferiores donde tenemos por ejemplo los cristales, los cuales no tiene más que una manifestación de vida. En un nivel más elevado tenemos por ejemplo a las plantas, aunque ya en estas no se expresa la idea de una sola vez, sino que a través del desarrollo en el tiempo. Luego ascendemos hasta los animales que desarrollan sus organismos del mismo modo pero en una sucesión de formas a menudo muy distintas, además este no se completan sino con la acción, en la que se expresa su carácter empírico, que en el caso de los animales es el mismo carácter en toda la especie y que contemplando la manifestación física más el carácter constituyen la revelación completa de la idea. Pero en el caso del hombre el carácter empírico es ya particular en cada individuo.

<sup>32</sup> Schopenhauer tiene un modo particular de clasificar las religiones. La diferencia fundamental para el no consiste en si son, por ejemplo, monoteístas o politeístas, sino que más bien, en si son optimistas o pesimistas, es decir si consideran la existencia como algo bueno o como algo malo. Clasifica los sistemas filosóficos bajo las mismas categorías. Clara está su inclinación hacia el pesimismo y su repudio de las consecuencias derivadas de todo pensamiento optimista.

<sup>33</sup> (Ibíd., p. 177)

una recompensa que puesta al lado del sacrificio luce insignificante y si notáramos cómo luchamos constantemente por evitar la muerte, que en definitiva no es más que aplazarla momentáneamente; si el individuo a conciencia pudiese realizar el balance entre beneficios y penas, sin dudas abandonaría el juego. Pero por el contrario el individuo confía, a fuerza de fe, en que el empeño vale la pena. Por eso Schopenhauer afirma que estas marionetas que somos, no estamos movidos desde afuera, sino que somos empujados por un perverso mecanismo interno del que resultan nuestros movimientos, estamos hablando de la *voluntad de vivir*. Esta se muestra como un incansable mecanismo que no tiene su razón suficiente en el mundo externo. Ella es quien no deja escapar a los jugadores de la explainada y es además el original impulsor de sus movimientos.

Esta concepción pesimista de Schopenhauer es respaldada por su apreciación de que el dolor es lo positivo y el placer lo negativo. En el sentido de que el deseo, es decir la carencia, es anterior a toda satisfacción o condición previa de todo placer.

Mas con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad: pues a esa clase pertenece no solo cualquier sufrimiento real y manifiesto sino también cualquier deseo cuyo carácter inoportuno perturbe nuestra tranquilidad, o incluso también el mortífero aburrimiento que hace de la existencia una carga.<sup>34</sup>

Por eso es que a cada intención se le opone una dificultad, y a cada paso se acumulan los obstáculos, pero si por fin logramos superarlos todos, solo nos habremos liberado de la necesidad original que nos impulsó a actuar y tan solo habremos arribado al punto previo a la aparición de aquella penuria, con lo que nos encontramos como al inicio del periplo. Solo la carencia nos es inmediatamente dada, la satisfacción es mediata, siempre a posteriori de una necesidad. Y si se da la rara situación en que toda carencia es superada, nos domina un infierno tal vez más cruel: el hastío.

A partir del mecanismo pre configurado de la voluntad se comprende que ella es la que quiere vivir y no el hombre. Por eso, por ejemplo, con frecuencia se observan desesperados esfuerzos por parte de convalecientes por mantenerse con vida, mientras lo único que hacen es

---

<sup>34</sup> (Ibíd., p. 377)

prolongar su dolor y el sufrimiento, lejos de un juicio objetivo lo que se presenta en esos casos en la cruda y ciega voluntad, que se expresa como alegría de vivir; impulso de vivir o animo de vivir.

En todas estas consideraciones se nos pone en claro que la voluntad de vivir no es la consecuencia del conocimiento de la vida, no se trata de una *conclusio ex praemissis* ni en general es algo secundario: antes bien, es lo primero e incondicionado, la premisa de todas las premisas y precisamente por eso, aquello de lo que ha de partir la filosofía; pues no se presenta la voluntad de vivir como consecuencia del mundo, sino el mundo como consecuencia de la voluntad de vivir.<sup>35</sup>

Encontramos variantes del pesimismo del que habla Schopenhauer también en la mayoría de las religiones y sistemas filosóficos, exceptuando el Helenismo y el Islam que podrían considerarle sistemas metafísicos optimistas, claramente repudiables por Schopenhauer. En este sentido pueden considerarse la mayoría de las religiones en menor o mayor medida como pesimistas. Así podemos ver, por ejemplo, que Adán personifica las tendencias animales y finitas del hombre, o la afirmación de la voluntad de vivir encarnada; por otro lado, Jesús es el hombre libre y eterno, la negación de la voluntad de vivir. Posteriormente todo individuo humano está implícitamente representado al mismo tiempo en Adán como en Jesús. Así vimos cómo la mayoría de las religiones, algunas de manera más perfecta que otras, han enseñado o promovido, de un modo u otro la abnegación de sí mismo. En este sentido, el cristianismo antiguo no tendría rival más que el budismo. Es decir, las religiones que promueven el celibato en cierto sentido están promoviendo la negación de la voluntad de vivir, por más que luego la justificación no sea la correcta o el sentido íntimo quede oculto u olvidado bajo un manto de oscuras alegorías.

En la tercer parte de *El mundo como voluntad y representación* encontraremos la estética de Schopenhauer, está planteada como un posible primer paso hacia la negación de la voluntad. La estética nos encamina a una conclusión mucho más alegre que a las sombrías reflexiones de la cuarta parte, si bien en un principio podría considerarse la estética como un opio, esto lo veremos en el desarrollo del siguiente capítulo.

---

<sup>35</sup> (Ibíd., p. 405)

## Capítulo 3. Redención estética

### Conocimiento de la idea

En el primer capítulo del presente escrito describimos el mundo como mera *representación*, objeto para un sujeto; en el segundo capítulo lo descubrimos desde otro punto de vista: como voluntad, que resultó ser lo único que el mundo es fuera de la *representación*. Schopenhauer en el capítulo tercero de *El mundo como voluntad y representación* establece que cuando el conocimiento se aleja de la relación entre las cosas y se aparta de la voluntad en las cosas individuales puede llegar a conocer lo esencial, llegar a conocer a toda la especie reflejada en el individuo, por consiguiente intuir *la idea*. Ese es el elemento puramente objetivo, de esta manera la idea se presenta como objeto en la intuición. La idea es una forma inextensa que comunica la forma de la materia. Pero la idea no revela el ser *en sí*, sino solo el carácter de la cosa, el *en sí* continua siendo inaccesible debido a que el conocimiento de la idea sigue siendo un conocimiento objetivo. Como desde un principio la estrategia de Schopenhauer es combinar el platonismo con el kantismo, por eso es que en esta instancia interpreta la *cosa en sí* de Kant y las ideas platónicas no como idénticas, pero sí como dos ideas muy afines, ya que sin dudas para Schopenhauer el espíritu de ambas doctrinas es el mismo; el añadido singular de Schopenhauer es que para él la idea, aunque en condiciones muy particulares, se puede presentar en la intuición del sujeto.

[...] Pese a la concordancia interna entre Kant y Platón, y a la identidad del fin que imaginaron ambos o de la concepción del mundo que les impulsó y condujo a la filosofía, para nosotros la idea y la *cosa en sí* no son estrictamente una y la misma cosa: antes bien, para nosotros la idea es solo la objetividad inmediata y, por ello, adecuada de la *cosa en sí*, que es la voluntad, pero la voluntad en cuanto no está aún objetivada, no se ha convertido en *representación*. Pues, según Kant, la *cosa en sí* debe estar libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal: [...] no es más que un defecto de Kant el no haber contado entre esas formas, por delante de todas las demás, la de ser objeto para un sujeto; porque precisamente esta es la forma primera y más general de todo *fenómeno*, es decir, *representación*; por eso debería haber negado expresamente de la *cosa en sí* la condición de objeto, lo cual le habría preservado de aquella gran inconsecuencia

tempranamente descubierta. En cambio, la idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una *representación*; y precisamente por eso, aunque solo por eso, distinta de la *cosa en sí*.<sup>36</sup>

La idea al igual que la *cosa en sí* no está sometida al principio de razón suficiente, y aunque la idea no es la *cosa en sí*, si es su objetivación inmediata o adecuada. La idea es la *cosa en sí* pero bajo la forma de la *representación*. Es aquí donde se da la gran coincidencia entre Platón y Kant. Aunque en el sentido más estricto no hablan de lo mismo.

De esta manera la idea queda situada como el intermediario entre el mundo de la *representación* fenomenal y el mundo de la voluntad. La idea en esta metafísica se concibe como la voluntad desenfrenada y ciega que se enmienda gradualmente por el olvido de sí misma y de sus necesidades. Es la imperfección, que trabaja por su propio anonadamiento. La idea es uno de los grados en el proceso hacia la nada, debido a que esta es libre de los límites de la *representación* y de la tiranía de la voluntad, es el verdadero símbolo del arte, que alejado por igual de la ciencia y del interés, aspira a la belleza por esta doble renuncia e invita a las almas a la abnegación suprema de la moral.

Si consideramos a la idea como el mediador entre la voluntad y la inteligencia tenemos que el primer resultado del conocimiento de las ideas es la supresión del individuo. Porque el sujeto individual está sometido a las formas de la razón suficiente, pero como las ideas escapan a esta ley el único camino para conocerlas es el de sacrificar la individualidad. Como vimos la inteligencia está al servicio de la voluntad y no es más que un instrumento de la facultad superior, pero cuando se cancela la individualidad, acontece el conocimiento de las ideas, la inteligencia deja de ser esclava, se hace libre y se convierte en puro sujeto de conocimiento, constituyéndose en fin para sí misma. Aquí tanto la idea como el arte que le sirve de objeto son libres: escapan al egoísmo de la voluntad del mismo modo que a los límites de la inteligencia. “En tal contemplación la cosa individual se convierte de un golpe en idea de su especie, y el individuo que intuye, en puro sujeto de conocimiento. El individuo como tal conoce solo cosas particulares; el sujeto puro de conocimiento, solamente ideas.”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> (Ibíd., p. 228)

<sup>37</sup> (Ibíd., p. 234)

Cuando el espíritu participa de los caracteres de absoluto y de eternidad, entonces sustituye poco a poco a la voluntad, cuyos defectos corrige con su inteligencia, y desde esta nueva posición tiende a la absorción del universo en una intuición desinteresada.

Quien, conforme a lo dicho, se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta el punto de no existir ya más que como puro sujeto cognoscente, se percata inmediatamente de que él es en cuanto tal la condición, el soporte del mundo y de toda existencia objetiva, ya que esta se presenta a partir de entonces como dependiente de la suya. Así pues, él implica a la naturaleza en sí mismo de modo que la siente como un accidente de su ser. En ese sentido dice Byron: *Are not the mountains, waves and skies, a part of me and of my soul, as I of them?*<sup>38</sup>

Quien alcanza la objetividad total, requerida para captar la idea, en ese momento escapa de la voluntad por ende del deseo, y por más que esa instancia sea momentánea en ella se alcanzaría un éxtasis o felicidad plena, producida por un apartamiento del apetito ciego del que somos constantemente víctimas. “El delicioso éxtasis anejo de la contemplación se cifra en que nos libera de los tormentos del *querer*, convirtiéndonos en un puro sujeto cognitivo que se toma vacaciones y festeja el Sabbath y de los trabajos forzados impuestos por la volición.”<sup>39</sup> En el instante mismo en que conocemos la idea, lo que sucede es que el sujeto se pierde en el objeto olvidando su individualidad constituyéndose en sujeto puro de conocimiento, en esa misma operación la cosa individual de un golpe se convierte en idea de su especie.

Así como al surgir la idea en ella no se pueden ya distinguir el sujeto y el objeto, porque solo en la medida en que ambos se llenan y compenetran mutuamente resurge la idea, la adecuada objetividad de la voluntad, el verdadero mundo como *representación*, así tampoco se diferencian en cuanto *cosa en sí* el individuo que aquí conoce y el conocido. Pues, prescindiendo de aquel mundo como *representación*, no queda nada más que el mundo como voluntad. La voluntad es el en sí de la idea que la objetiva perfectamente; es también el en sí de la cosa individual y del individuo que la conoce, los cuales la objetivan imperfectamente. En cuanto voluntad, fuera de la *representación* y todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose en esa contemplación, se hace

---

<sup>38</sup> (Ibíd., p. 235)

<sup>39</sup> (Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud*, 1999, p. 50)

consciente de sí mismo como sujeto puro. De ahí que ambos no sean diferentes en sí mismos: pues en sí son la voluntad que aquí se conoce a sí misma [...]»<sup>40</sup>

Así como la historia estudia el hilo conductor de los *fenómenos* y la ciencia estudia las razones, el arte genial puede presentarse como el estudio de las ideas captadas por la pura contemplación, por ende de lo esencial y permanente. En ese sentido, según Schopenhauer, los grandes poetas lejos de referirse a la naturaleza de ellos mismos, en sus obras reflejan pensamientos impersonales y objetivos. El conocimiento de la idea debería inspirar en los iniciados un carácter de serenidad magistral, de esta manera la razón ya emancipada no debe dar a entender que se acuerda demasiado de su esclavitud. La contemplación de la idea debe ser sosegada, es como un deleite anticipado del entero descanso que exhorta la sabiduría india, en donde se borra el individuo y se desvanece la personalidad, quedando solamente el genio, que es algo así como el liberado, el mensajero de la abnegación.

El genio es el maestro del arte, ya que en él predomina la intuición y la contemplación sobre la voluntad; su misión es la de conocer la idea con independencia del principio de razón suficiente y su naturaleza estriba en permanecer, en mayor medida que el resto de los mortales, siendo sujeto puro de conocimiento sin dejarse afectar por las miserias ni las debilidades de la individualidad.<sup>41</sup> El genio se aísla en una suerte de esfera donde solo aparece la vida para ser contemplada y embellecida<sup>42</sup>. Por el contrario la ciencia se encierra en el círculo de la *representación*, procurando adaptar a las formas del entendimiento las múltiples manifestaciones de la voluntad única. Mientras que en la ciencia la inteligencia se reduce al servicio de la voluntad, por el contrario en el arte se coloca por encima del principio de razón suficiente,

---

<sup>40</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, pág. 234)

<sup>41</sup> “La capacidad preponderante para la forma de [...] la que nacen todas las obras auténticas del arte, la poesía y hasta la filosofía, es propiamente lo que se designa con el nombre de genio. Puesto que tiene como objeto las ideas (platónicas) pero estas no son captadas in abstracto sino intuitivamente, la esencia del genio ha de hallarse en la perfección y energía del conocimiento intuitivo” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 423)

<sup>42</sup> Schopenhauer entre los años 1810 y 1811 y con motivo de una excursión a la montaña, al experimentar desde las alturas una suerte de conciencia diferente sobre el mundo circundante, al quedar lo cotidiano en la lejanía y muy por debajo de su horizonte escribe algo que podría considerarse una anticipación a su imagen de la visión del genio en el arte, en ese sentido el joven escribe: “...Al borde del abismo y contemplar ese verde valle que ha quedado abajo, experimentara una poderosa sensación de vértigo, pero habrá de sobreponerse a ella y sujetar a la roja aunque sea con su propia sangre. Pronto tendrá el mundo a sus pies, de forma que se difuminen sus pantanos y desiertos, quedando uniformada cualquier irregularidad hasta patentizarse su redondez, y dejen de importunar sus disonancias. Y en medio de semejante atmosfera, tan pura como refrescante, nuestro excursionista ve ya el sol aun cuando ahí abajo reine todavía la negra noche” (Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud*, 1999, pág. 27)

adquiere la inteligencia el derecho de obrar con libertad y servirse de fin a sí misma. En esta búsqueda el genio desprecia todo lo que sea *útil*, porque siempre lo es para la voluntad, la cual como vimos es de lo que el genio intenta escapar o aquello a lo cual quiere debilitar, por esto y en este sentido el arte se puede jactar de ser inútil como la filosofía, si se la considera en ese mismo sentido. Conforme esto el genio debería ser enemigo de las ciencias abstractas por ser ámbito de reunión de la *representación* y la voluntad. Por el contrario el genio encuentra particular amistad con la locura, ya que los locos conocen de manera particular el presente. Tanto el loco como el genio carecerían de memoria; viven solo el presente y su única facultad es la intuición.

Hay que distinguir dos aspectos en la estética: por un lado el subjetivo en el que encontramos al sujeto puro de conocimiento; por otra parte tenemos el aspecto objetivo en el cual hallamos el conocimiento mismo de la idea. Comencemos por el lado subjetivo:

Schopenhauer cuando se refiere al estado puro de conocimiento, lo describe como el estado sin dolor, como la liberación de la servidumbre hacia la voluntad. Es por eso que plantea al arte como una especie de purificación como símbolo de luz y ropaje de bien aventurados. Este regocijo consiste en que se da la correlación y condición del conocimiento contemplativo, el único conocimiento que no está en relación inmediata con la voluntad. Relacionado a esto tenemos lo bello y lo sublime. Para Schopenhauer, estos no son sentimientos que solo pueden ser despertados en nosotros por la naturaleza o alguna obra de arte, sino que también pueden ser producidos, entre otras cosas, por el lenguaje estético.

Así pues, lo que diferencia el sentimiento de lo sublime del de lo bello es esto: en lo bello el conocer ha obtenido la supremacía sin lucha, ya que la belleza del objeto, es decir, la condición que tiene de propiciar el conocimiento de su idea, alejó de la conciencia sin resistencia e imperceptiblemente la voluntad y el conocimiento de las relaciones entregado a su servicio, quedando la conciencia como puro sujeto del conocimiento, de modo que no permaneció recuerdo alguno de la voluntad: en cambio, en el caso de lo sublime aquel estado de conocimiento puro solo se gana tras desprenderse consciente y violentamente de las relaciones del mismo objeto con la voluntad, conocidas como desfavorables, a través de una elevación libre y consciente por encima de la voluntad y el conocimiento referente a ella.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 256)

Lo sublime: este sentimiento puede ser evocado por ejemplo ante la inmensidad de una obra, por la violencia de una tempestad, por la firmeza de un carácter. Si bien lo sublime con diferencia de lo bello, según Schopenhauer, puede ser alcanzado por almas menos sensibles, hay que tener en cuenta que en ocasiones la diferencia entre estos dos estados puede ser muy sutil. El sentimiento de lo sublime surge por ejemplo ante la inmensidad de la naturaleza, cuando el hombre toma conciencia de su escala sintiéndose reducido a la nada. También puede surgir ante las grandes obras del hombre, algunos objetos de nuestra intuición pueden suscitar lo sublime por su enorme permanencia en el tiempo o por su dimensión. Ante lo sublime nos sentimos la nada misma, pero es un sentimiento que se disfruta. Lo sublime y lo bello se contraponen a lo atractivo, por ser esto último, una belleza hipócrita ya que invita al sujeto a regresar a la voluntad de la cual se intenta escapar. Esto es así porque lo atractivo en el arte es aquel halago a los sentidos que lejos de permitirnos escapar de la voluntad nos seduce cayendo de nuevo en su servidumbre. Es por eso que lo atractivo debería ser eliminado de los dominios del arte. Luego, según Schopenhauer, se puede decir que una cosa es más bella que otra si esta nos facilita en mayor medida la contemplación objetiva facilitándonos revelar la idea de sí misma.

Hasta aquí el componente subjetivo del conocimiento estético, en este punto se separa el discípulo del maestro, ya que para Kant la belleza es algo puramente subjetivo puesto que solo concierne a la contemplación y a lo que se genera en el sujeto, para él la belleza no parece tener existencia fuera del alma humana. Sin embargo Schopenhauer entiende que la belleza no puede quedar encerrada en el alma, ya que las ideas en las cuales descansa lo bello son anteriores a la naturaleza, en lo que concierne al autor de Danzig queda liberada la belleza en lugar de confinada al egoísmo personal y la objetividad.

Entonces veamos la contraparte, el elemento objetivo: el conocimiento de las ideas. Las ideas y el sujeto que las conoce son de la misma naturaleza, y juntos logran igualmente un estado de objetividad en el cual la voluntad se desvanece, por eso y según Schopenhauer, en el artista se encuentra la esencia de la naturaleza, es decir la voluntad objetivándose.

Pues, como dijo Empédocles, lo semejante sólo es conocido por lo semejante: solo la naturaleza puede entenderse a sí misma; solo la naturaleza se sondea a sí misma: pero tampoco el espíritu es percibido más que por el espíritu.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> (Ibíd., p. 277)

La belleza misma se manifiesta en el sujeto mediante las ideas, pues una es la esencia de ambos términos, acá el elemento subjetivo y el objetivo se identifican mutuamente. El artista al contemplar la naturaleza reconoce en ella la imagen cuyo modelo lleva en su inteligencia. Además el artista la contempla añadiéndose a ella y traduciendo de forma clara en su obra lo que escucha en la naturaleza.

Schopenhauer no hace del conocimiento de la idea una operación lenta y discursiva, sino que la plantea como fruto de una intuición inmediata y directa, de este modo sigue marcando la diferencia entre las ideas y las concepciones abstractas. Pero llega el momento de marcar también distancia con Platón. Para Schopenhauer el filósofo griego no noto esa diferencia entre la captación de las ideas y la aprehensión de conceptos abstractos, la diferencia es muy importante ya que las nociones abstractas tienen el carácter de sucesivas en cambio las ideas son inmediatas y no restringidas por las formas del tiempo y del espacio. Schopenhauer nos ofrece diversos ejemplos metafóricos respecto de esta dualidad, por ejemplo muestra a la intuición como comparable a un cuadro de Rafael mientras que los conceptos no serían más que porcelana china. Siempre como si quisiera significar con estas imágenes el carácter mezquino y estéril de las nociones abstractas contraponiéndola el poder y penetración de las ideas captadas por la intuición.

La idea es la unidad disgregada en la pluralidad en virtud de la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva: en cambio, el concepto es la unidad restablecida desde la pluralidad a través de la abstracción de nuestra razón: se la puede designar como *unitas post rem* y aquella como *unitas ante rem*.<sup>45</sup>

Finalmente, la diferencia entre el concepto y la idea se podría ilustrar diciendo que del concepto no se puede extraer nada que no se haya introducido previamente en él por medio de la reflexión sintética, en cambio la idea es como un organismo vivo del cual florece mucho más de lo que estaba incluido en él. Por lo dicho es evidente que el concepto sea muy útil para las ciencias, pero estéril en el mundo del arte. En cambio, la idea es la única fuente de toda obra de arte auténtica.

---

<sup>45</sup> (Ibíd., p. 289)

La intuición es la que contiene a la belleza y la que constituye el genio de los artistas, así el arte no es algo que se limite a reproducir particularidades individuales, sino que por el contrario se dirige a las fuerzas reales y a la esencia de las cosas. Así el mundo fenoménico no es más que una sombra de las ideas, las cuales son la realidad más pura y libre de los vicios de la inteligencia.

## El genio

Dado que el hombre en su inteligencia y por medio de la intuición pura conoce lo bello en la idea, esto lo convierte en el más bello de los seres. De esto se desprende que el arte podría considerarse como una interpretación desinteresada de la vida ya que se eleva sobre el mundo. Además, la intuición estética brindaría la posibilidad de descifrar el enigma del mundo. Por el contrario, la ciencia presa de la voluntad se sumerge cada vez más en categorías mientras que el arte ya liberado de todo yugo puede ascender y observar desde la cima.

Pero la idea no representa solo al género, sino que también al individuo, lo cual es un problema a la hora de representar al hombre. A este dilema Schopenhauer lo resuelve separando el carácter de la especie del carácter del individuo:

[...] El más característico león, lobo, caballo, oveja o toro era siempre el más bello. La razón de ello es que los animales poseen solo el carácter de la especie y no carácter individual. En la *representación* del hombre se separa el carácter de la especie del carácter del individuo: aquel se denomina ahora belleza (en sentido plenamente objetivo) mientras que este mantiene el nombre de carácter o expresión; y aparece la nueva dificultad de representar ambos a la vez en el mismo individuo.<sup>46</sup>

Schopenhauer en su estética da cuenta de las fuerzas naturales de la naturaleza. Partiendo de las manifestaciones más débiles de la voluntad, tales como la pesantez, la cohesión, la fluidez, la fijeza y la reacción contra la luz. De hecho, sobre estas últimas cualidades es sobre las cuales descansa la arquitectura, por lo tanto para Schopenhauer este es un arte que manifiesta los grados más bajos de la objetivación de la voluntad.

---

<sup>46</sup> (Ibíd., p. 277)

Schopenhauer, fiel a su espíritu, en su estética hace presente una escala de jerarquías respecto a las artes, así en la base de estas y apenas considerada un arte dispuso a la arquitectura, a continuación se coloca la escultura. En este arte lo principal sigue siendo la objetivación de la voluntad en el espacio pero se le suma la gracia, que es la objetivación de la voluntad en el tiempo. Este arte también tiene sus límites aunque menores que en la arquitectura, la cual tiene que conciliar la utilidad con la belleza, saliendo perjudicada por lo general la estética. En ese sentido si bien la escultura es mucho más libre que la arquitectura, las restricciones materiales son inevitables, como por ejemplo la limitación discutida con respecto a la obra “El grito imposible de Laocoonte” del artista italiano el Greco<sup>47</sup>. En la escultura la belleza y la gracia son los motivos principales, es por eso que la simpleza en las formas es una característica muy bien valorada en este arte, es por esto que la escultura gusta de la desnudez. En la escultura al igual que en la oratoria los espíritus pobres, según Schopenhauer, gustan de las formas rebuscadas y oscuras, al contrario de los espíritus más bellos.

Ascendiendo por la escala de las artes llegamos a la pintura, Schopenhauer coincide en este punto con la mayoría de sus contemporáneos filósofos y críticos, al considerar que la escultura es un arte clásico y la pintura un arte romántico. Si la escultura de alguna manera se centraba más en la especie, la pintura se dirige a los rasgos particulares del sujeto, el carácter y la expresión. La pintura es la unión del carácter y la belleza, debe ser a la vez ideal y característica, como de la misma manera debe tener en cuenta los rasgos individuales de la historia, como así también las alegorías simbólicas. La pintura se puede considerar la traducción de la idea humana, debiendo en ella mezclarse por iguales partes lo ideal y lo individual. Dentro de la pintura para Schopenhauer los máximos representantes son Rafael y Correggio:

[...] dentro de los cuadros que tienen por objeto la historia o mitología judía y cristiana hay que distinguir bien aquellos en los que se revela a la intuición el espíritu verdadero, es decir, ético, del cristianismo, representando hombres que están llenos de ese espíritu. Esas representaciones son de hecho los supremos y más admirables resultados del arte pictórico, logrados únicamente por los máximos maestros de ese arte, en especial Rafael y Correggio, [...] En sus gestos, en particular en los ojos, vemos la expresión o el reflejo del más perfecto conocimiento: el que no está dirigido a cosas individuales sino a las ideas; es decir, aquel conocimiento que ha captado plenamente la total esencia del mundo y de la vida, y que,

---

<sup>47</sup> Confrontar: (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 281)

repercutiendo sobre su voluntad, no le proporciona ya motivos sino que, al contrario, se ha convertido en un aquietador de todo querer [...] <sup>48</sup>

Pero las pinturas meramente históricas no pueden considerarse dentro de esta categoría, por ocuparse, solamente, de lograr bellas composiciones y retratar un momento histórico determinado, es decir un momento particular y singular.

Luego de que la pintura alcanzara la elevación en los grandes maestros y se agotara su capacidad para representar las ideas, solo queda la poesía y la música. Respecto de la poesía, lo que se trata de expresar es todavía la idea objetiva, más el lenguaje en ella es abstracto, por esto se aproxima a la intuición por medio de imágenes y de metáforas. Su principal objeto es el hombre, la poesía objetiva la idea de hombre a la cual corresponde representarse en los caracteres más individuales. Entonces los diferentes géneros de la poesía se clasifican teniendo en cuenta el mayor progreso de la transición de la subjetividad a la objetividad, así tenemos en orden ascendente: la canción, el romance, el idilio, la novela, el poema épico y el drama. En este sentido puede considerarse en el extremo opuesto a la arquitectura el drama, por tratar las ideas más significativas para el espíritu humano.

En la poesía dramática cada individuo es una idea, y esta se manifiesta por la elección de las situaciones, pero la cúspide de la poesía misma es la tragedia, la cual es la más fiel intérprete del dolor humano. Es de destacar que el objeto más alto de la poesía son los horrores que sufre la humanidad, se muestra el triunfo de lo perverso y la ruina de los inocentes, lo que se presenta aquí es la lucha de la voluntad consigo misma. Los sufrimientos que aquí se muestran provienen en algunos casos del error, de la casualidad, pero en su mayoría provienen de la humanidad misma, de la propia vileza del hombre. Siempre es la misma voluntad que obra, luchando consigo misma, esta se manifiesta en algunos individuos como violenta, en otros como pasiva, en otros fuerte, en otros débilmente. En ocasiones un personaje se deja guiar por la luz del conocimiento y en la cumbre del sufrimiento mismo alcanza el punto en el cual no se deja engañar más por el velo de Maya, las formas, las apariencias son penetradas por aquel conocimiento, entonces muere el egoísmo que se sustentaba en el principio de individuación, y pierden su poder los motivos en otros tiempo enérgicos, permaneciendo solamente la inacción de la voluntad, la resignación, la renuncia, no solo de la vida sino también de todo instinto de ser.

---

<sup>48</sup> (Ibíd., p. 287)

Esto se representa en cada tragedia mostrando cómo el héroe luego de largas batallas y embates, termina por renunciar al objeto que perseguía con tanto ardor y pasión. Todos los héroes citados por Schopenhauer mueren purificados por sus sufrimientos y derrotando en ellos el deseo de vivir. Es por esto que Schopenhauer cita a Pedro Calderón de la Barca cuando este dice: “*El delito mayor / Del hombre es el haber nacido*”<sup>49</sup>.

Así se podría considerar a la poesía como la verdadera interpretación de la vida, si se quiere como una moral estética, antesala de la moral propiamente dicha, es como la expresión misma del pesimismo. Podría decirse que es la mejor *representación* de la existencia, si no fuera por la música. Respecto a esta, Schopenhauer junto con Leibniz, la concibe como un “*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*”<sup>50</sup>. A tal punto Schopenhauer considera a la música de manera diferente a las demás artes porque no la coloca por debajo de la órbita de las ideas, como a las otras, sino que también la supone independiente del mundo de las apariencias. La música para Schopenhauer es una objetivación inmediata de la voluntad como lo son las ideas. Por lo tanto la música no es una imagen de las ideas, como si lo es todo lo demás con lo que tenemos contacto. La música es el acceso inmediato a la voluntad. Si bien la música no es una objetivación de las ideas ambas tienen en común que son objetivaciones directas de la voluntad, por lo cual es de esperar que encontremos similitudes o analogías entre ellas.

Así pues, el bajo fundamental es a la armonía lo que al mundo la naturaleza inorgánica, la masa bruta en la que todo descansa y de la que todo surge y se desarrolla. - Además, en las voces de relleno que producen la armonía, entre el bajo y la voz cantante que lleva la melodía, reconozco toda la gradación de las ideas en las que la voluntad se objetiva. Las más próximas al bajo son los grados inferiores, los cuerpos todavía inorgánicos pero que se manifiestan ya de diversas maneras: las que están más arriba representan el mundo de las plantas y los animales.<sup>51</sup>

Por otra parte, debido a su carácter, la música se acerca a lo universal. En este sentido Schopenhauer expresa que: “Los conceptos son los *universalia post rem*, la música ofrece los *universalia ante rem* y la realidad los *universalia in re*.”<sup>52</sup> Por eso la música, para Schopenhauer,

---

<sup>49</sup> (Ibíd., p. 310)

<sup>50</sup> (Ibíd., p. 312)

<sup>51</sup> (Ibíd., p. 314)

<sup>52</sup> (Ibíd., p. 319)

es la mejor *representación* independiente de la voluntad, es el lado más favorable y el único inocente de la vida, por eso podemos considerar al arte como el mayor progreso de la humanidad y el mayor desenvolvimiento de la esencia misma de la voluntad. Si el mundo como *representación* no es más que la objetivación de la voluntad, el arte es la más acabada explicación de esa objetivación.

El arte, en especial la música, se presenta como un alivio al doloroso mundo del que Schopenhauer dio cuenta, la exaltación que hace olvidar al artista las penurias de la vida, reposan sobre la consideración de que la voluntad y la existencia son ambas un sufrimiento tan triste como doloroso, mientras que el mundo como *representación* condensado en el arte ofrece un espectáculo encantador. Este aspecto del conocimiento puro y de la contemplación artística son los elementos del artista que constituyen su fin.

No solo la filosofía, también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Pues en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración puramente objetiva del mundo, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia. Porque solo eso tiene interés para el intelecto como tal, es decir, para el sujeto de conocimiento liberado de los fines de la voluntad, o sea, puro; lo mismo que para el sujeto cognoscente en cuanto mero individuo no tienen interés sino los fines de la voluntad.<sup>53</sup>

El arte no libera de la vida al hombre, solo hace su existencia más llevadera: es un consuelo pasajero, un alivio momentáneo. El arte, en la perspectiva de Schopenhauer, se propone como una instancia previa, no necesariamente temporalmente pero si cualitativamente anterior, a lo que se podría considerar el quietismo total de la voluntad. Las reflexiones sobre esta última posibilidad son ofrecidas por Schopenhauer en la cuarta parte del texto que venimos utilizando, como bibliografía fundamental, en este escrito: *El mundo como voluntad y representación*.

Como hemos visto el mundo schopenhaueriano está conformado por dos realidades. El mundo como *representación* constituido por el sujeto, es cognoscible pero ilusorio. Por debajo de las ilusiones encontramos la realidad metafísica a la cual accedemos a través de nuestro cuerpo, cuyas características dan forma al irracional mundo que habitamos. La íntima contradicción del mundo verdadero constituye un escenario de dolor ineludible para el ser

---

<sup>53</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 454)

humano. Esta descripción que en principio aparece como absolutamente cerrada tiene la posibilidad de un mejoramiento a través de lo estético y lo moral. En lo moral (tema que queda por fuera de nuestra investigación) el mejoramiento llega de la mano de un puñado de santos que bajo el orden de la gracia instruyen un orden moral. En el plano estético la redención se produce cuando el sujeto accede a un tipo de contemplación donde se produce un desligamiento de la voluntad y por lo tanto del reino de la necesidad. Tenemos que pensar que en la experiencia estética el tipo de conciencia esclava de la voluntad se transforma en una conciencia libre y desligada de ella, lo que Schopenhauer llama el mero ojo del mundo. Todo lo que vemos, lo vemos en función del deseo ciego que nos habita, es decir, lo vemos bajo el signo de la necesidad. Pero cuando esta otra contemplación sucede abandonamos la necesidad y la carencia homologándonos a la idea. Es esta la redención momentánea del mundo, una liberación donde el ser humano puede por fin ver y liberarse.

## Conclusión:

En ocasiones nos encontramos con textos filosóficos que pueden ser considerados como obras maestras de la filosofía, pero que sin embargo no logran conmovernos. Algo muy diferente sucede cuando nos encontramos con la obra de Arthur Schopenhauer.

Si consideramos la elegancia de su pluma, la coherencia que mantuvo desde sus primeros escritos de juventud hasta los últimos; si atendemos a la pasión con que defendió su obra partiendo desde las críticas recibidas por parte de su propia madre hasta los inconvenientes editoriales sufridos durante prácticamente toda su vida pero que, sin embargo, no hicieron mella en la convicción del filósofo; o, por ejemplo, si vemos con la fuerza, por no decir furia, con que enviste contra quienes él considera que perjudican a la filosofía y con ello tal vez a toda la humanidad; todo esto sumado a la profundidad de los temas tratados ya que ciertamente el núcleo de sus pensamientos no fueron temas menores, o temas que solo le competen a especialistas de una determinada área del conocimiento; por el contrario, se encargó de cuestiones dirigidas a la esencia misma del hombre. Teniendo en cuenta estos elementos es difícil transitar por semejante autor sin verse conmovido o transformado. Pero a un nivel profundo y concreto, es decir, como tener un pensamiento optimista después de él, como leer, entre otras, la palabra “absoluto” sin total desconfianza o desprecio, o como considerar de la misma manera, por ejemplo, a las religiones y a las artes.

Schopenhauer es el filósofo del dolor, de la profanidad, de la pérdida de toda confianza originaria, a pesar de esto sigue existiendo en Schopenhauer una búsqueda metafísica y una consternación profunda por la ferocidad del deseo de vivir. Pero no solo eliminó a los dioses de antaño sino que también a los dioses sustitutos como el positivismo y la razón autoproclamada como toda poderosa. Schopenhauer trató de pensar la totalidad del mundo y de la vida aunque sin esperanzas de salvación para la totalidad. En una realidad sin sentido ni garantías de destino, reflexionó sobre las tres grandes humillaciones de la humanidad, enumerémoslas:

- a) La humillación cosmológica, donde dejamos de ser el centro del universo:

En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa

mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo.<sup>54</sup>

- b) La humillación biológica, donde entre la esencia del hombre y el del animal solo encontraríamos una diferencia de grado:

[...] Todos los animales, hasta los más imperfectos, tienen entendimiento: pues todos ellos conocen objetos y ese conocimiento determina sus movimientos como motivo.-El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más.<sup>55</sup>

- c) Por último la humillación psicológica, de la que nos ocupamos en mayor medida en el presente escrito, en donde queda en evidencia que la razón no es señora en su morada, sino esclava:

[...] Estamos acostumbrados a considerar como nuestro verdadero yo el sujeto del conocimiento, el yo cognoscente, que se fatiga por la tarde, desaparece en el sueño y por la mañana brilla con nuevas fuerzas. Pero este es la mera función cerebral y no nuestro yo más propio. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. Es este el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto.<sup>56</sup>

Schopenhauer de esta manera, por ejemplo, se adelantó a Freud por varias décadas y presenta por primera vez una filosofía explícita del inconsciente y del cuerpo. Según Schopenhauer el ser determina la conciencia y el cuerpo que es lo que nos iguala a todo, pero también es lo que nos enemista con todo lo que vive. Schopenhauer habló del cuerpo, de la razón, de la vida, pero no es ni nuestro cuerpo ni nuestra razón lo que nos redimirá. La esperanza

---

<sup>54</sup> (Ibíd., p. 31)

<sup>55</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I, 2009, p. 69)

<sup>56</sup> (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol II, 2009, p. 279)

de Schopenhauer fue que la razón escapase por un instante de la voluntad para que esta, al menos por ese instante, no dirigiese la jugada, en donde este movimiento podría ser promovido por medio del arte, de la filosofía y sobre todo por la música. En este sentido es estremecedor su filosofar respecto a la música, tal vez ningún otro filósofo logró este nivel de especulación respecto a ella.

Pero su sueño fue más allá, influenciado por la mística de la filosofía oriental, su anhelo era la negación definitiva de la voluntad. En su vida existieron estos instantes los cuales denominó “conciencia mejor” que le permitieron experimentar ese aplacamiento de la voluntad. Entendemos que con su obra pretendía romper el velo de Maya, aunque hay que admitir que Schopenhauer quedó atrapado en el mundo del cual intentaba escapar, ya que anheló con ahínco hasta el final de sus días el reconocimiento, que tardó, pero llegó. Schopenhauer ni fue un Buda ni tampoco trató de serlo, no se torturó tratando de hacer coincidir su vida cotidiana con lo que promulgaba en los más elevados momentos de su fecunda creatividad filosófica. Consideramos que con su filosofía nos ayuda de la misma manera que lo hacen las artes por medio de figuraciones, Schopenhauer lo hace por medio de razonamientos. Como vimos, el camino hacia la ruptura del velo de Maya no se alcanza por medios racionales pero, si atendemos a las enseñanzas de Schopenhauer, su filosofía al menos nos puede ayudar a no tomar el camino equivocado.

## Bibliografía:

### Obras:

- Schopenhauer, A. (1996). *Manuscritos Berlineses*. Pre-Textos.
- Schopenhauer, A. (2007). *Notas sobre oriente*. (A. M. Fernandez, Trad.) Milano: Alianza editorial.
- Schopenhauer, A. (2008). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Losada.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación. Vol I*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación. Vol II*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. (S. XXI, Ed., & P. L. Maria, Trad.) Madrid .
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena (Vol. II)*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena (Vol. I)*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2012). *Diarios de Viaje*. Madrid: Trotta.

### Bibliografía específica:

- Artola, B. (1987-1989). "El discurso schopenhaueriano sobre la *cosa en sí*." En *Anales del seminario de metafísica* (23), (págs. 83-118.)
- Bodei, R. (2006). "Los dos niveles: Locke y Schopenhauer." En *Destinos Personales* (págs. 51-80). Buenos Aires: El cuenco de plata S.R.L.
- Doñate y Pesquero. (1989). "Pesimismo y Nihilismo: de Schopenhauer a Heidegger." En *Curso de verano organizado por la Universtdad Complutense de Madrid* (págs. 201-210). Madrid: El Escorial.
- Grave Tirado, C. (2002). "Schopenhauer. El arte: Contemplacion y expreción de la idea." En *Verdad y belleza un ensayo sobre ontologia y estetica* (págs. 136-249). Mexico: Universidad autonoma de Mexico.
- Oldenberg, H. (1946). "Tercera parte: Las doctrinas del budismo." En O. Herman, *Buda: Su vida, su obra, su comunidad* (págs. 213-326). Argentina: Kier.

- Paflón, M. (1992). "La voluntad como energía." (Universidad Complutense, Ed.) En *Anales del seminario de metafísica* (Extra), (págs. 119- 133).
- Schweitzer, A. (1997). "La aparición de la negación del mundo y de la vida en el pensamiento de la India." En S. Albert, *El pensamiento de la India* (págs. 28-37). Mexico: Fondo de cultura económica.
- Simmel, G. (2005). "La metafísica del arte." En *Schopenhauer y Nietzsche* (págs. 93-123). Prometeo libros.
- Spierling, V. (1989). "El pesimismo de Schopenhauer sobre la diferencia de la voluntad y la *cosa en sí*." (U. Complutense, Ed.) En *Revista de filosofía*, (págs. 53-63).

#### Bibliografía general:

- Bodei, R. (2006). *Destinos personales*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Borges J. L. y Jurado, A. (1976). *Que es el budismo*. Barcelona: Alianza.
- De Sanctis, F. (1954). *Schopenhauer y Leopardi y otros ensayos críticos*. Buenos aires: Losada.
- Ferrater Mora, J. (1982). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Alianza.
- Gardiner, P. (1975). *Schopenhauer*. Méjico: Fondo de cultura económica.
- Lange, F. A. (1903). *Historia del materialismo*. (V. Colorado, Trad.) Madrid: Daniel Jorro.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra.
- Mann, T. (2010). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Moreno Claros, F. (2004). *Schopenhauer, vida del filósofo pesimista*. Madrid: Algaba.
- Oldenberg, H. (2007). *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. New York: Cosimo Classics.
- Oxenfor, J. (2009). *Schopenhauer, o de la iconoclasia en la filosofía alemana*. Madrid: Encuentro.
- Rabade, O. (1989). "La filosofía de Schopenhauer como crítica a la Ilustración." (U. Complutense, Ed.) En *Anales del seminario de metafísica* (23), (págs.11-46).
- Renou, L. (1962). *El hinduismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ribot, T. (1975). *Schopenhauer*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-Textos.
- Safranski, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Buenos Aires: Fabula Tusquets Editores .

- Schiller, F. (1795). *Cartas sobre la educación estética del hombre*.
- Schweitzer, A. (1997). *El pensamiento de la India*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Caronte Filosofía.
- Spierling, V. (1989). "El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico." (Universidad Complutense, Ed.) En *Anales del seminario de metafísica* (23), (págs. 47-58).
- Spierling, V. (1992). La provocación cosmológica de Schopenhauer. (U. Complutense, Ed.) *Anales del seminario de metafísica*(Extra), (págs. 389-406).
- Veiga, M. (1989). "La génesis del nihilismo europeo." En *Anales del seminario de metafísica*(23), (págs. 59-81).
- Zimmer, H. (2010). *Filosofía de la India*. (J. Vazquez, Trad.) Madrid: Sexto piso.