



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PLATONISMO E IDEA EN LA METAFÍSICA DE ARTHUR
SCHOPENHAUER

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JULIO CÉSAR LÓPEZ PULIDO

TUTORA:

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F. FEBRERO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Ediciones y abreviaturas	5
Introducción	6

Capítulo I

La visión schopenhaueriana del mundo	11
1 Dolor y filosofía	12
1.1 El sufrimiento y la necesidad de la metafísica	12
1.2 Mundo y representación	15
1.3 Mundo y voluntad	17
2 Acerca de la rueda de Ixión	20
2.1 Inconsciencia de la voluntad y sin razón del mundo	20
2.2 Giramos en la rueda de Ixión	22
2.3 La belleza: por unos instantes la rueda de Ixión se detiene	25
3 Libertad, moral y ascetismo	27
3.1 Libertad de la voluntad y responsabilidad	27
3.2 El ámbito de la moral	30
a) Remordimiento de conciencia, justicia y caridad	32
b) La compasión como fundamento	33
3.3 Religión y ascetismo liberador	36
a) Valoración positiva de la religión	36
b) El ascético camino hacia superación de la voluntad de vivir	37

Capítulo 2

Elementos de platonismo schopenhaueriano	41
1 Hacia un platonismo anerótico	42
1.1 La <i>Metafísica del amor sexual</i>	42
1.2 Eros sin platonismo	45
a) Eros sin elevación	47
b) Eros sin trascendencia	48
c) Eros sin alma	48
1.3 La cancelación de la vía erótica	49

2 Platonismo schopenhaueriano	53
2.1 El <i>divino Platón</i> en la obra de Schopenhauer	53
2.2 El proceder de la filosofía: una importante regla de método	55
2.3 El asombro filosófico	58
2.4 La existencia pesarosa	59
2.5 Nihilidad de la existencia y sospecha metafísica: la vida es como un sueño	62
2.6 La caverna y la metafísica	65
a) El interior y la consciencia	65
b) El exterior y la metafísica	66
3 Afinidad y diferencia entre los dos mayores filósofos de occidente	69
3.1 Un Kant platonizado	69
3.2 Platón y Kant vinculados en la tradición del <i>ser ausente</i>	74
3.3 Crítica de la <i>idea trascendental</i> kantiana y preferencia declarada por Platón	76

Capítulo 3

La idea y su papel central tanto en la metafísica de la naturaleza como en la metafísica de lo bello	80
1 Idea y naturaleza	81
1.1 La idea como modelo eterno del fenómeno espacio-temporal	81
1.2 El deseo de la voluntad y la discordia que introduce	86
1.3 Idea y atributos estéticos de la naturaleza	89
2 La metafísica de lo bello y los componentes de la vivencia estética	92
2.1 El puro sujeto del conocimiento y su correlato	93
2.2 El goce estético	95
2.3 El ámbito artístico	97
a) El genio y el espectador	97
b) Platonismo por analogía: el genio artista y el demiurgo	100
c) Más amigo del arte que de Platón	102
d) La idea y el artefacto	103
3 El componente objetivo de la vivencia estética: la idea	105
3.1 La idea y el concepto	105
a) De su distinción	105
b) El origen de su confusión	108
3.2 La realidad de la idea al margen del principio de razón suficiente	109

a) Las ideas no son reales en términos absolutos	109
b) Sólo las ideas, sin embargo, poseen realidad <i>propia</i> mente dicha	110
3.3 La belleza y las artes particulares	113
a) Idea y belleza	113
b) Idea y artes particulares	116
Conclusiones	126
Bibliografía	131

Ediciones y abreviaturas:

Tratándose de las obras de Platón, siempre remitimos a las traducciones de la editorial Gredos. En el caso de Schopenhauer, estas son las ediciones y abreviaturas usadas:

(PRS) De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, trad. de Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1989.

(MVR I) El mundo como voluntad y representación I, trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2004.

(MVR II) El mundo como voluntad y representación II (complementos), trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003.

(EW) Epistolario de Weimar, selección y traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.

(MB) Lecciones sobre metafísica de lo bello, trad. de Manuel Pérez Cornejo, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2004.

(LA) Los dos problemas fundamentales de la ética I. Sobre el libre albedrío, trad. de Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1982.

(FM) Los dos problemas fundamentales de la ética II. El fundamento de la moral, trad. de Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1971.

(NO) Notas sobre oriente, selección, estudio y notas de Giovanni Gurisatti, trads. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Alianza, Madrid, 2012.

(PP I) Parerga y Paralipomena I, trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2006.

(PP II) Parerga y Paralipomena II, trad. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009.

(VN) Sobre la voluntad en la naturaleza, trad. de Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 1987.

Al citar o referirnos a **MVR I**, **MVR II**, **PP I** y **PP II**, esto es, en el caso de las obras de Schopenhauer publicadas por editorial Trotta, hemos puesto entre paréntesis cuadrangulares [] la paginación incluida de la edición alemana que se traduce; ésta es la de Arthur Hübscher, publicada en siete volúmenes como **Jubiläumausgabe**, Brockhaus, Mannheim, 1988.

No pudiendo acceder a dicho original, nosotros hemos tenido en cuenta la siguiente edición en alemán de **El mundo como voluntad y representación**:

Die Welt als Wille und Vorstellung (zwei Bänden), textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Introducción

En la exposición escrita de una filosofía no es poco frecuente hallar que, al referirse a las influencias recibidas por ésta, se termine señalando, en realidad, meros antecedentes generales suyos, los cuales son entendidos, además, en función de implícitos que facilitan el pasar, a veces quizá demasiado rápido, a la revisión de otro de los aspectos de la misma. Quedando aquellas influencias, por lo tanto, únicamente en un apunte mientras no se abunde más ni se especifique cómo es que efectivamente han operado.

En este respecto, el caso de la filosofía de Schopenhauer puede resultar ejemplar. En prácticamente toda exposición general de la misma, y aun en la más especializada, es infaltable la mención a Platón y a Kant como sus dos máximas fuentes de inspiración, explicitándose, enseguida, el modo en que la segunda de estas figuras está presente en ella; pero olvidando precisar de manera suficiente cómo es que esto ocurre cuando se trata del ateniense. Es cierto que en dichas exposiciones suele recordárenos la enorme importancia concedida a la idea platónica en estética por parte de Schopenhauer: pero, contra lo que pudiera pensarse, ello no basta para dejar saldada la cuestión, cuando también aquí se incurre en la omisión y no se detallan muchos pormenores del tema, tal vez por incluirlos en el supuesto de lo obvio. No obstante, aquello que se apoya en lo que parece ser una obviedad puede acabar convirtiéndose sólo en un lugar común, que no basta, por no aclarar mucho y, por el contrario, sí acaba generando ciertas dudas.

Plantear estas dudas más concretamente, tratándose de Schopenhauer, y puesto que él admite una relevante presencia de platonismo en su pensamiento, nos conduce a preguntar: ¿cómo se da tal influencia platónica en el conjunto de su obra?, y aun más precisamente, ¿cómo y en qué partes de dicha obra se halla presente la figura de quien creo la teoría de las ideas? Además, con relación a éstas últimas y para ir más allá de su mera mención, se puede plantear: ¿cuál es la manera en que ellas son en realidad retomadas?, esto es, ¿se trata de una manera completamente apegada a lo dicho por Platón, o de una en la cual se han introducido variaciones que merecen ser destacadas?

Dar respuesta a tales preguntas es el propósito de este escrito de titulación. Propiamente hablando, dicha respuesta constituye nuestra tesis, según la cual sostenemos que *en Schopenhauer hay un platonismo legítimo, aunque con características peculiares, así como un tratamiento de la idea igualmente singular que no siempre lo hace coincidir plenamente con Platón; pero sí lo suficiente para avalar su pretensión de estarlo siguiendo en lo sustancial*. En la medida en que Schopenhauer asume su filosofía fundamentalmente como una *metafísica*, el título que usamos queda justificado.

Todo lo anterior lo iremos mostrando sucesivamente, más de una vez y en más de un punto, a lo largo de los siguientes capítulos. En el primero de ellos, de carácter básicamente expositivo, llevamos a cabo un recuento del grueso del pensamiento de Schopenhauer, el cual, nos indica él mismo, se trata de un “*único pensamiento*” cuyas partes guardan entre sí “la más completa unidad”, como si se tratara de un *todo orgánico*.¹ Así, leyendo en la principal obra schopenhaueriana, *El mundo como voluntad y representación*, aunque sin dejar de lado el resto de sus escritos complementarios, exponemos las líneas generales de los cuatro momentos que lo integran: teoría del conocimiento, metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello y ética. Sobra decir que no hemos tratado de agotar –ni siquiera hubiéramos estado cerca de lograrlo– todos y cada uno de los temas presentes en ellos. La justificación de un capítulo como éste deriva de la necesidad de establecer como contexto la filosofía de Schopenhauer, para que al abordar los temas que hemos indicado, el platonismo y la idea presentes en ella en tanto metafísica, tengamos siempre los aspectos imprescindibles de la misma que nos permitan comprenderlos mejor; aspectos entre los cuales destacamos, desde luego, el papel central que desempeña la voluntad en tanto esencia afligida del mundo.

Las páginas de nuestro segundo capítulo están dedicadas a poner de manifiesto los elementos por los que puede justificarse un platonismo schopenhaueriano: alusiones, indicaciones y claros reconocimientos del autor de *El mundo* acerca de cómo recupera lo dicho por el fundador de la Academia. Se

¹ Véase *MVR I*, p.31 [VII-VIII].

trata de otros tantos aspectos de su pensamiento ante los cuales, no obstante, se suele pasar de largo sin concederles la atención debida y, por lo mismo, sin reparar en toda la importancia que varios de ellos poseen.

Asimismo, hemos encontrado necesario mostrar ciertos puntos en los cuales Schopenhauer se distancia, incluso completamente, de las propuestas platónicas, pues así puede apreciarse mejor, y como por contraste, en qué medida está nuestro filósofo próximo a las mismas, cuando lo está.

Nuestro tercer y último capítulo trata sobre el modo en que Schopenhauer retoma y comprende la Forma platónica. También con relación a este tema establecemos lo lejos y lo cerca que él se encuentra de Platón, procurando destacar, cuando sea el caso, la originalidad de su acercamiento. Intentando averiguar en qué consiste éste indagamos en esa parte tan poco estudiada de su filosofía que es su *metafísica de la naturaleza*, así como en su mucho más reconocida *metafísica de lo bello*.

En nuestros tres capítulos hemos procedido abocándonos al estudio sucesivo de diversos pasajes de los textos schopenhauerianos, principalmente, según hemos señalado, de *El mundo como voluntad y representación*. No está de más señalar que al realizar esta labor no siempre hemos respetado el orden con el que aparecen en el original, y que tampoco hemos dudado en relacionarlos con otros pertenecientes a un texto schopenhaueriano distinto, si con ello, pensamos, podemos fundamentar también nuestra tesis.

Al proceder así no debe temerse, sin embargo, que hayamos desmembrado o desarticulado por completo la filosofía schopenhaueriana y, por lo mismo, que hayamos atentado literalmente contra su integridad. Puesto que de inmediato el carácter orgánico que ella posee saldrá al paso para atajar semejantes inquietudes. Como Schopenhauer apunta, mientras que en un “*sistema de pensamiento*” con características *arquitectónicas* puede darse el que una parte sostenga a otra u otras, cual el caso de un cimiento, sin que necesariamente sea sostenida por ésta o éstas,² en un pensamiento como el suyo, en cambio, dotado de la unidad de “un organismo”, cada parte apoya a las otras como éstas a

² *Idem*.

aquella, implicándose de tal manera “que ninguna parte sea la primera y ninguna la última”, y que ninguna pueda comprenderse cabalmente sino integrándose en el conjunto, ni éste más claramente sino a través de ellas.³

Conforme avancemos en nuestra indagación podremos constatar que Schopenhauer no nos miente al concebir así su filosofía; dándonos cuenta de cómo prácticamente cada parte o pasaje abordado se integra sin mayor problema con otros⁴, y a la vez que adquiere pleno significado gracias al contexto en que se constituye el todo del pensamiento schopenhaueriano, no deja de echar luz sobre el mismo.

Diciéndolo todavía con más precisión por cuanto nos incumbe: aquello que contribuye a iluminar y lo iluminado es ese *único pensamiento* de Schopenhauer en que consiste su filosofía, y a nosotros nos interesa *mostrar la importancia que lo platónico posee para el mismo*.

Tal es el asunto que nos ocupa en las siguientes páginas. Queda en el lector juzgar hasta qué punto hemos podido dejar constancia de que ello es así.

³ *Ibidem*, pp. 31-32 [VII-VIII].

⁴ La excepción quedará, asimismo, señalada puntualmente.

Capítulo I:

LA VISIÓN SCHOPENHAUERIANA DEL MUNDO

Exponemos a continuación las líneas generales de la filosofía de Schopenhauer con la intención de tenerlas como referente para lo que se dirá en los próximos capítulos. Está de más agregar que hemos dejado fuera muchos aspectos y temas, así como que, desde luego, no hemos dicho la última palabra sobre los abordados.

1. DOLOR Y FILOSOFÍA

1.1 El sufrimiento y la necesidad de la metafísica.

A nuestro parecer, podríamos caracterizar gran parte de la filosofía de Arthur Schopenhauer diciendo que se trata de un pensamiento que termina por contrariarnos, o, por lo menos, que insiste en lograrlo. Para este filósofo, nacido en Danzig, los seres vivos muestran, en la existencia, el rictus de dolor de quien padece los tormentos del infierno; por todas partes impera el malestar. Por lo cual, concluye, todo este mundo de fenómenos es una broma muy cruel que, puesto que no puede ser de otra manera, sería mejor que no fuera en modo alguno.

El ser humano, como producto más elaborado de la vida en cuanto a intelecto, ejemplifica este calvario en grado sumo con todas las flagelaciones que soporta a lo largo de la vida. Siendo consciente, el hombre habita en una de las millones de esferas que pueblan el universo, junto a millones de criaturas de su especie, y en donde *se atormentan* unas a otras.⁵ Buscando cada uno de ellos siempre y antes que nada su propio beneficio, resulta inevitable el choque de intereses; por lo que parece que “cada uno ha de ser el diablo para los otros”,⁶ torturándolos al intentar pasarles por encima, en tanto representen un obstáculo a la realización de sus objetivos personales.

Cada hombre, cada uno de nosotros, sufriría en la medida en que, por supuesto, no saldría ileso en su confrontación con dichos *obstáculos*; a lo cual habría que agregar el saber horrible del obstáculo que nadie es capaz de vencer: la muerte, que acaba con toda existencia individual y lleva, a la vez, a quien

⁵ Véase *MVR II*, p. 31 [3].

⁶ *Ibidem*, p. 632 [663].

reflexiona a preguntarse si acaso hay un fin verdaderamente significativo, o si todo objetivo personal ha de quedar teñido con cierta banalidad.

Mientras tanto, proseguimos nuestra vida todo el tiempo posible con gran interés y mucho esmero, igual que hinchamos una pompa de jabón tan grande y todo el tiempo como sea posible, aunque tenemos la firme certeza de que estallará. *MVR I*, p. 369 [367].

Ciertamente que, visto así el asunto, puede compararse el afán autoafirmativo de la vida humana con un navegar entre escollos teniendo la conciencia, la dolorosa conciencia que a veces quisiera ignorarse, de que por más esfuerzos que se hagan se ha de terminar naufragando⁷; notando al momento que no se sabe de qué puerto se ha partido ni a cuál hay que llegar.

El filósofo, en opinión de Schopenhauer, recibe de esta nada optimista visión de la existencia el principal incentivo a su labor de comprensión, pues la reflexión y el asombro, de los cuales se origina la filosofía, se encuentran ya frente a tal panorama desde el momento en que pueden elevarse de la vulgar cotidianidad intelectual del ser humano.

[...] el asombro filosófico que de aquí nace está individualmente condicionado por un desarrollo superior de la inteligencia, pero no sólo por eso; sino que, sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo. *MVR II*, p. 199 [176-177].

Pero el mundo no se entiende por sí mismo. Es más bien un problema, ya que no se hallaría por ningún lado alguna necesidad o fundamento que llevara a comprender, sin más, *por qué existe*, y además, o por lo menos, *por qué de esa manera*. La metafísica estribaría precisamente en tal conocimiento,⁸ buscar poseerlo habla de la “*necesidad de una metafísica*” en el hombre, de que él mismo es un “*animal metaphysicum*”⁹ que crea religiones (“*metafísica popular*”, según

⁷ *Ibidem*, p. 370 [369].

⁸ *Ibidem*, p. 202 [180].

⁹ *Ibidem*, p.198 [176].

Schopenhauer¹⁰) y sistemas filosóficos (metafísica propiamente dicha) en el empeño por resolver tan inquietante y doloroso enigma.

No obstante, Schopenhauer está consciente de que después de Kant, de quien se considera el auténtico heredero y continuador, ha de especificarse aún más qué se entiende por metafísica. A este respecto comenta cuál ha de ser su base o punto de partida:

No es, desde luego, tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí explicar correctamente la experiencia en su conjunto. De ahí que su fundamento haya de ser empírico. *MVR II*, p. 220 [201].

Ello es así, en parte también porque ha sido descartada toda pretensión dogmática pre-kantiana de tener conocimiento cierto a partir de conceptos puros, habida cuenta de que todo concepto legítimo debe obtener su contenido de una intuición empírica.

Mas también es cierto que el criticismo rechazaba la posibilidad de aplicar las estructuras que rigen la experiencia, la causalidad por ejemplo, para salir de ella y luego pretender explicarla desde fuera. Consciente de ello, Schopenhauer se pregunta: “¿cómo puede una ciencia sacada de la experiencia ir más allá de ella y merecer así el nombre de *metafísica*?”¹¹ Al responder él mismo, menciona la existencia de otra vía privilegiada para dicha ciencia:

La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces tiene que poderse *interpretar, explicar* por sí misma. *MVR II*, p. 221 [202-203].

Aun cuando mencionada en términos generales, la filosofía aludida es la suya propia, como se ve, asumida por él básicamente como metafísica. El profundo *desciframiento* de las cosas estaría expresado sobre todo en su magna obra: *El mundo como voluntad y representación*; como veremos, la experiencia *interna* y *externa* a que se refiere están en una íntima relación, de manera respectiva, con los dos últimos sustantivos del título de la misma, los cuales

¹⁰ *Ibidem*, p.203 [181].

¹¹ *Ibidem*, p. 221 [202].

hablan de las dos consideraciones fundamentales que cabe hacer del mundo. Siguiendo el orden de éstos, veamos primero la representación.

1.2 Mundo y representación.

<<El mundo es mi representación>>¹², con esta frase inicial de su principal obra Schopenhauer parece sacar la consecuencia final de la forma general de todo conocer posible: la relación sujeto-objeto, en cuyo ámbito se da también el primer punto de vista sobre el conjunto de las cosas.

Nada de lo que aparece a la consciencia escaparía a esta relación: cada individuo con intelecto sería portador de este sujeto cognoscente, y todo lo que puede conocer, el objeto, le sería siempre y necesariamente relativo; sería su representación.

Desde el inicio de su obra, Schopenhauer postula al idealismo como una verdad irrefutable, la cual va desarrollando y justificando cada vez más, patentizando que se trata de un idealismo trascendental y no absoluto¹³ a lo largo de las primeras páginas. Dentro del marco de la citada relación se explican cuáles son las modalidades específicas que el objeto puede tener para el sujeto, así como los elementos *a priori* que éste aporta para la conformación del mundo.¹⁴ Quien comprende tal punto de vista, se halla consciente de la ingenuidad del realismo:

Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo. *MVR I*, p. 51 [3].

Primeramente, tiempo y espacio son considerados representaciones peculiares: intuiciones *a priori* con características propias.¹⁵ Ellos a su vez son condición formal para el surgimiento de la experiencia, pues en ellos aparecen todos los objetos empíricos.¹⁶

¹² Véase *MVR I*, p. 51 [3].

¹³ Véase *ibidem*, pp. 51-52, 61-67 [3-4, 15-22] y también *MVR II*, pp. 31-47 [3-22], es decir, el capítulo 1, titulado *Sobre el punto de vista idealista*.

¹⁴ No debe perderse de vista que tal explicación es complementada por, y complementa a su vez, la que Schopenhauer ofrece a todo lo largo de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

¹⁵ Véase *MVR I*, pp. 54-56 [7-10] y también *PRS*, pp. 189-201.

¹⁶ Véase *MVR I*, pp. 56-59 [10-13].

La intuición de estos últimos se lleva a cabo al intervenir el entendimiento con su aplicación de la estructura central del conocer, el principio de razón suficiente (que en el entendimiento asume la forma de la causalidad), a lo simplemente dado en la sensibilidad. Tales datos son entonces asumidos como efectos y referidos a una causa en el tiempo y el espacio: los objetos del mundo propiamente dichos.

A su vez, este mundo de objetos empíricos también se rige según la causalidad, cuando al vincularse o separarse éstos se afectan mutuamente e introducen variaciones en su respectiva configuración. Al interior del mundo, pues, es posible preguntar *por qué* se produce determinada mutación, y es posible hallar la razón suficiente, como causa, tarde o temprano.

Pero entiéndase bien, esto es así porque el intelecto condiciona toda experiencia posible; porque, en suma, ésta es siempre objeto para un sujeto. Debe quedar claro entonces, una vez más, que no conocemos las cosas como son en sí, sino solamente fenómenos, o como prefiere llamarlos Schopenhauer, representaciones.

El contenido de las ciencias en general consiste, precisamente, en estudiar las relaciones causales apuntadas, esto es, las producidas entre los fenómenos de sus respectivos campos. Lograr establecer en dichas relaciones un *porqué* probado es su meta, pues en ello consiste ofrecer una *explicación*. Más allá de ésta ya no cabría seguir preguntando *por qué*, en tanto ella demostraría, al estar fundada en el principio de razón suficiente, que la cosa “no puede ser representada de otra manera”¹⁷.

No obstante, para Schopenhauer es claro que el proceder explicativo de las ciencias no satisfaría jamás la *necesidad metafísica* del hombre, al ir a parar siempre en algo que permanece como incógnita:

Toda explicación que se retrotraiga a una tal relación de la que no se pueda exigir un ulterior porqué se detiene en la suposición de una *qualitas occulta*, pero de esta clase son todas las fuerzas naturales originarias. Cualquier explicación de la ciencia natural ha de pararse al final en una de ellas, o sea, en una completa oscuridad: por eso tiene que dejar tan inexplicada la esencia interior de una piedra como la de un hombre; no puede dar mayor cuenta de la gravedad, la

¹⁷ *Ibidem*, p.131 [96].

cohesión o las propiedades químicas que aquella manifiesta, que del conocimiento y obrar de éste. *MVR I*, p.132 [96].

Además, la explicación del mundo que se realiza de esta manera deja, no obstante, sin resolver el enigma de por qué ha de ser tan lóbrego. Ni siquiera los conceptos, fundados en la intuición, ni los juicios surgidos de ellos y que a su vez se enlazan para formar demostraciones¹⁸, pueden darnos por sí mismos respuesta al respecto. Acaso la solución sea aquello que se encuentra en los fenómenos como su esencia oculta; por ello conviene preguntar: ¿qué es este mundo tan desdichado además de representación? Según veremos, la respuesta hemos de buscarla en nuestro interior.

1.3 Mundo y voluntad.

Para Schopenhauer, el *investigador* que se enfrenta a la representación puede constatar que se encuentra en ella como siendo *individuo*. Ello es así dado que no es “puro sujeto de conocimiento”, mera “cabeza de ángel alada”¹⁹, sino que posee un cuerpo que lo ata al mundo como representación, al quedar sometido al principio de razón (cuerpo cuyas afecciones son el punto de partida para que el entendimiento, al aplicarles la causalidad, construya el mundo externo en el espacio y el tiempo²⁰).

Ahora bien, al considerarnos a nosotros mismos como corporeidad, descubrimos que estamos sometidos a las mismas condiciones espacio-temporales y causales que rigen cualquier fenómeno. Dicho de otra manera, podemos tomar nuestro propio cuerpo como un objeto más entre todos los del mundo como representación y, en esa medida, puede decirse que tenemos una representación externa del mismo. Sin embargo, no es esto lo único que hallamos: con cada movimiento de nuestro cuerpo podemos vivenciar en nuestro interior, de la manera más inmediata, un querer que nos pertenece²¹; en otras

¹⁸ A fin de cuentas, tales demostraciones como enlaces de juicios, se llevan a cabo según otra forma del principio de razón suficiente: *el principio de razón suficiente del conocer*; véase *PRS*, pp., 158-159.

¹⁹ Véase *MVR I*, p.151 [118].

²⁰ *Idem.*

²¹ Ya en su texto acerca del principio de razón suficiente Schopenhauer mencionaba algo que consideraba sorprendente: lo que permite apropiarnos el querer escapa a los límites del entendimiento. En tanto autoconciencia, al mirar al interior, el sujeto cognoscente puede decirse que tiene como objeto al sujeto

palabras, podemos vivenciarlos como voluntad. Toda acción de nuestro cuerpo aparece asociada a un querer, a un acto volitivo, y viceversa, según Schopenhauer; pero, y esta precisión es muy importante, no según la relación causal. No es que mi querer sea causa de mi movimiento, lo que sucede más bien es que ambos “son una y la misma cosa, sólo que dada de dos formas totalmente diferentes”²²: una, el movimiento del cuerpo, en cuanto fenómeno, y como tal sometido a sus condiciones; y la otra de manera inmediata como querer, esto es, como voluntad, y que es como el envés de aquél. Así, para nuestro autor puede afirmarse que cualquier acto corpóreo es, a fin de cuentas, un *acto de voluntad objetivado*²³.

Esta identidad no es algo que se demuestre argumentativamente a partir de un conocimiento más inmediato, sino que es lo más inmediato para la consciencia; un concreto que puede elevarse en todo caso al conocer abstracto de la razón. Es un “conocimiento de clase totalmente peculiar”²⁴, y en cuanto tal se asume como una verdad:

[...] es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con aquello que no es representación sino algo *toto genere* distinto de ésta: voluntad. Por eso quiero resaltar esa verdad sobre todas las demás y denominarla la *verdad filosófica κατ'ἐξοχήν*. 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 la voluntad; o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; etcétera. *MVR I*, p.155 [122].

volente, pero a la vez se sabe identificado con éste. Identificación a la cual llama Schopenhauer el *milagro por antonomasia*, pues “[...] la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra <<Yo>> incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*”, *PRS*, p.206. Con esto puede verse, asimismo, cómo el sujeto, mediante la voluntad, se identifica con su cuerpo o se apropia de él: en tanto Schopenhauer afirma que “el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no es separable del conocimiento de mi cuerpo”, *MVR I*, p.154 [121], y en tanto cuerpo y voluntad son, de hecho, prácticamente identificados por él.

²² Véase *MVR I*, p. 152 [119].

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibidem.*, p. 154 [122].

En suma, y a diferencia de lo que le ocurre cuando mira en el exterior a los entes distintos a él, el individuo tiene la posibilidad de asomarse a los adentros de su ser y de su obrar. En la inmediatez interior, por lo tanto, y en tanto somos ese individuo, se nos revela nuestro ser purificado lo más posible²⁵ de representación. Y lo que allí encontramos es un íntimo querer, una voluntad que se expresa en actos determinados y que es justo llamar nuestro ser esencial, al no tratarse, en sentido estricto, de algo que nos pertenezca accesoriamente; en nuestro ser más íntimo somos esa voluntad, y de nuestro cuerpo bien podemos decir que es la *objetivación de la voluntad*.

Al filósofo de Danzig sólo le resta dar un paso, no menos audaz, en su comprensión del mundo: puesto que no tenemos derecho a suponer que únicamente nosotros somos representación, en tanto cuerpo, poseedores de una esencia en sí, en tanto voluntad, hemos de concluir que detrás de cada fenómeno debe estar algo análogo a nuestra esencia; y como la pluralidad está posibilitada por el *principio de individuación* (así llama a la unión de tiempo y espacio), y aquella esencia se encuentra fuera de éste, debemos concluir también que el en sí de todo fenómeno tiene que ser el mismo y propio en sí, al cual llamamos voluntad. Aquí, al igual que en la doble consideración del movimiento corpóreo, es donde se realiza la conexión de la experiencia *interna* con la *externa*.

Ha de tenerse la mejor intelección posible de lo que dice nuestro filósofo: la voluntad es la esencia del mundo, esencia en sí oculta, pero que se objetiva en representaciones, las cuales son en última instancia manifestaciones suyas. Dicho de otra manera, todo cuanto puede verse en el mundo es expresión de una única, impersonal y omnipotente voluntad que quiere obstinadamente la existencia representativa, ya que es “afán de existencia” o “voluntad de vivir”²⁶ que quiere la vida porque sí; sin más fin, sin mayor objetivo, y también sin término. Ella es la noción que, cual *clave hermenéutica*²⁷, posibilita descifrar la escritura del

²⁵ Decimos *lo más posible*, pues tomamos en cuenta los matices que el propio Schopenhauer hace de su afirmación, al reconocer que el querer en nuestro interior aparece todavía sometido a la forma interior del tiempo, de modo que ahí la voluntad se ha despojado de la mayoría de sus velos; pero aún no está “completamente desnuda”, véase *MVR II*, p. 235 [220]; también *MVR I*, p.154 [121].

²⁶ Véase *MVR I*, pp. 211 [186] y 330-331 [323-324].

²⁷ Véase al respecto Rodríguez Aramayo, Roberto, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza, Madrid, 2001, p.60.

mundo permitiendo comprender su significado, al responder *qué* es, y que, si bien no nos deja saber *por qué* es, según se verá en el siguiente apartado, también nos permite comprender *por qué* es de esa manera.

Ha sido, pues, descifrado el universo.²⁸ La voluntad es la cosa en sí, la única y la misma esencia del mundo; y el proceder analógico mediante el cual se llegó a tal conclusión, no se le escapa a Schopenhauer, posee un carácter interpretativo que tiñe toda su metafísica, y es, piensa, el único camino que le queda a dicha disciplina:

En este sentido, pues, la metafísica va más allá del fenómeno, es decir, de la naturaleza, hasta aquello que se esconde en o tras de ella (τὰ μετὰ τὰ φυσικόν), pero considerándolo siempre como lo que en ella se manifiesta, y no con independencia de todo fenómeno: por eso sigue siendo inmanente y nunca trascendente. Pues no se desgaja totalmente del fenómeno sino que sigue siendo su mera explicación e interpretación, ya que no habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno. Al menos éste es el sentido en el que yo he intentado resolver el problema de la metafísica, teniendo siempre en cuenta los límites del conocimiento humano que *Kant* demostró. Por eso asumo como míos sus *Prolegómenos a toda metafísica*. Ésta, por consiguiente, no sobrepasa nunca la experiencia sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta. *MVR II*, p. 222 [203-204].²⁹

Empero, cualquier euforia a causa de esta comprensión obtenida por la metafísica schopenhaueriana, pasa rápidamente al recordar el desdichado cariz de las cosas, bastante en consonancia con el patético carácter de la voluntad que ahora se descubre.

2. ACERCA DE LA RUEDA DE IXIÓN

2.1 Inconsciencia de la voluntad y sin razón del mundo.

A veces lamentándolo, por sentirse incomprendido, a veces con orgullo, por considerarlo rasgo distintivo de su singular originalidad: Schopenhauer sabía muy

²⁸ Al expresarnos así, desde luego, hacemos eco de los famosos versos de Jorge Luis Borges en su *Otro poema de los dones*: “por Schopenhauer, / que acaso descifró el universo”; véase Borges, Jorge Luis, *Nueva antología personal*, Bruquera, Barcelona, 1980, p.40.

²⁹ Roberto R. Aramayo enfatiza muy bien la consciencia schopenhaueriana de la “capacidad hermenéutica” de la voluntad; véase Rodríguez Aramayo, Roberto, *op. cit.*, p.60. Rüdiger Safranski señala también que, debido a ese procedimiento mediante el cual pasa de “la voluntad vivida por dentro” a la comprensión del mundo, la metafísica schopenhaueriana entraña una “hermenéutica de la existencia”; véase Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, pp. 284 y 296. Por su cuenta, Volker Spierling llama claramente “metafísica hermenéutica” a la de Schopenhauer; véase Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, tr. José Antonio Molina Gómez, Herder, España, 2010, pp. 24 y 99.

bien que su filosofía resultaba desconcertante a sus contemporáneos, al igual que tal vez hoy lo es para muchos.

Tal desconcierto surgía, no solamente de haber establecido que el *quid* del mundo es un impersonal y metafísico querer, sino de haber afirmado que éste no persigue una finalidad última. Pues como apunta Rüdiger Safranski: “El concepto usual de la voluntad en la tradición filosófica, pero también en el uso cotidiano del término, asocia ese término con las nociones de ‘propósito’, ‘objetivo’, ‘finalidad’. Quiero algo y ese ‘algo’ es lo que he imaginado, pensado, visto, etc. En cualquier caso, lo ‘querido’ está ya en mi mente antes de que conduzca a la *acción* del querer. La ‘voluntad’ entendida de ese modo, está por tanto intelectualizada. Pero precisamente Schopenhauer no la entiende de ese modo”.³⁰ No, según nuestro filósofo, ella es primariamente “un ciego afán, una agitación sombría y oscura [...] aspiración inconsciente [...] oscura fuerza motriz”³¹, ímpetu inconsciente e irracional, por lo tanto, voluntad a la que el conocer no es connatural y del cual puede prescindirse a la hora de obrar.

Desintelectualizado, el en sí del mundo, por consiguiente, no persigue una meta última; en él no hay el propósito de construir algo que, como un *para qué* justificatorio, termine iluminando todo su hacer, el cual es el mundo mismo. Si aunado a esto se repara en que, estando esencialmente al margen de la representación y sus formas, no puede haber razón suficiente alguna para la voluntad, la existencia toda adquiere el carácter de lo absurdo: siendo el principio de razón suficiente “lo único que puede justificar un *porque*”³², no puede haber respuesta a la cuestión de por qué ella sea; y en cuanto al mundo como representación, éste existe porque sí, sólo porque la voluntad lo desea ciega y gratuitamente.

En lo anterior se patentiza además el carácter no primordial del intelecto: aunque en sus objetivaciones más refinadas, las que rebasan lo inorgánico y lo vegetal, el conocimiento puede acompañar a la voluntad, lo será como subordinado; es el caso del animal y del hombre, cuyo entendimiento les

³⁰ Safranski, R., *op. cit.*, p. 285.

³¹ Véase *MVR I*, p. 204 [178].

³² Véase *MVR II*, p.634 [665].

proporciona motivos particulares hacia los cuales dirigir su querer general. Expresándolo de la manera más terminante, la filosofía schopenhaueriana dice que la facultad de conocer, el intelecto, ha sido creado por la voluntad para compensar fallas en lo instintual y, así, saber lo que quiere en un momento concreto como motivo que ocasione su manifestación, y saber de los medios que prometen llevar a su consecución; en cualquier caso, ha sido creado como un instrumento más para fluir hacia la existencia representativa y poder mantenerse en ella.

2.2 Giramos en la rueda de Ixión.

En la realización de su deseo de objetivación la voluntad, única en sí, se descompone en una multiplicidad de fenómenos al pasar por el prisma del espacio y el tiempo. Pero cada fenómeno, cada representación individual, no dejará de mostrar un afán constante de perseverar en la vida, heredado de su esencia, y en ese sentido dirigirá todos sus esfuerzos. Con la agregación del conocimiento y junto al ciego empeño autoafirmativo de cada una de ellas, se produce, sin embargo, un autoengaño. Y esto porque en “cada grado que el conocimiento ilumina, la voluntad se manifiesta como individuo”³³. Es decir, la voluntad, al fragmentarse en múltiples seres gracias al principio de individuación, sabrá no sólo *lo que quiere* en un momento dado, sino *que quiere*, adquiriendo una certidumbre de sí distinta en cada uno de ellos; lo cual produce que cada individuo se sienta esencialmente único y diferente de los demás. Esto, en el caso del hombre, lleva a un egoísmo de nefastas consecuencias, pues del solipsismo teórico, que considera a todo lo demás mera representación suya, otorgándose a sí mismo mayor realidad, pero el cual, piensa Schopenhauer, no pasa de ser un mero ejercicio polémico, se pasa a un egoísmo práctico y depredador, fuente inagotable de padecimientos propios y extraños. Éste es el origen de todo sufrimiento y todo mal. A la descripción de los cuales, dedica el de Danzig varias de las páginas más conmovedoras de su ya de por sí sobresaliente prosa.³⁴

³³ Véase *MVR I*, p. 368 [366].

³⁴ Constituyen una multitud los estudiosos y pensadores que han señalado el gran atractivo de la forma de escribir de Schopenhauer. Uno de ellos es Thomas Mann, quien con gran fruición celebra, entre otras

Primeramente, cada ser vivo con algún grado de consciencia temerá, más que a otra cosa, a la muerte –consistente en la pérdida de la individualidad–, creyendo ver en ella el fin del mundo; por lo cual luchará en todo momento, y a costa de grandes padecimientos, contra ella.

Asimismo todo movimiento de un ser hacia algo particular es una muestra del deseo que ese mismo ser tiene de persistir en la vida (lo mismo podría decirse que lo es del deseo que la voluntad de vivir tiene de seguir manifestándose en él); y que tratará de realizar a como dé lugar, y aun a pesar de otros, quienes en cuanto tales, se le aparecen como unos extraños a los que no se debe dudar en destruir si es necesario.

Mas al ser cada uno de ellos la manifestación o fenómeno de un único y mismo ser, ello no puede significar sino que éste “en un violento afán, clava los dientes en su propia carne”,³⁵ que, en una atroz contradicción, se convierte en *víctima y atormentador* de sí mismo.

En el fondo, todo se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento. *MVR I*, p. 208 [183].

El sufrimiento es resultado de obstaculizar y comprimir a la voluntad en sus aspiraciones. Por ello, cada individuo lo padecerá en la medida en que otros se interpongan al logro de sus deseos, y será también causa del sufrimiento de ellos al invertirse los papeles.

Pero aun cuando se logre lo que se quiere, los goces efímeros que siguen, la felicidad, deben ser concebidos negativamente, al consistir en la cesación de un dolor, que es lo único positivo y constante. En esto ha de verse de nuevo el cruel

calidades del estilo schopenhaueriano, su *claridad y coherencia*, la *fuerza y elegancia en la exposición*, el *ingenio apasionado*, y un *rigor grandiosamente sereno*; “calidades todas ellas”, dice, “que jamás se habían visto antes en la filosofía alemana”; véase Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Bruguera, Barcelona, 1984, p.24. Menos efusivo y más lacónico, Alexis Philonenko no deja de reconocer el estilo del filósofo de Danzig: “sin duda el más distinguido de la filosofía idealista alemana”; véase Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, tr. Gemma Muñoz-Alonso López, Anthropos, Barcelona, 1989, p.49. A su manera, el punzante Cioran también realiza un elogio al respecto, cuando, a propósito de la celebre maldición de Schopenhauer, hacia quien en el futuro osara cambiar aunque fuere *un solo signo de puntuación* de sus obras, comenta que el autor de *El mundo* se expresó así porque además de filósofo era un escritor; una combinación bastante rara, dice, “si se piensa en el pésimo estilo de cualquier obra filosófica”. Concluyendo el rumano que, “excepto Platón”, ningún otro filósofo hubiera proferido una maldición como ésa; véase Cioran, E.M., *Del inconveniente de haber nacido*, tr. Esther Seligson, Taurus, México, 1986, p.80.

juego de la vida: todo goce supone como condición un padecimiento en forma de carencia y deseo, al ser satisfecho éste (en el goce) desaparece tal condición, y por lo tanto el goce mismo.

Además, que la voluntad, considerada en sí misma, no posee ningún fin último –fuera de manifestarse en la existencia– se refleja en cada grado de sus manifestaciones: desde la planta que acaba en la semilla, el reinicio de la misma ciega tendencia, hasta su fenómeno más logrado, el hombre, quien mira cómo cada fin alcanzado después de grandes esfuerzos, se transforma en el principio de otra inquietud, de otra aspiración o, diciendo lo mismo, se convierte en el inicio de nuevos sufrimientos. Y cuando no es así, en la tortura del tedio.

Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento sólo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc., etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra el que se hacen entonces ensayos de todas clases. *MVR I*, pp. 372-373 [371].

Igual que las Danaides, los seres humanos parecemos condenados a tratar de llenar un cántaro sin fondo, nos consume la sed de Tántalo y, como Ixión, nos hallamos atados a una rueda que gira eternamente y cae sin cesar³⁶, ya que constitutivamente nuestro querer está imposibilitado de alcanzar una satisfacción última a pesar de todos nuestros esfuerzos; y así, la existencia es un correr constante tras espejismos que prometen apagar una sed que parece no agotarse jamás.

Existen, no obstante, oasis reales en los cuales se detiene el sediento. Aunque pocos y esporádicos, son los momentos en los que el deseo deja de agobiarnos y podemos experimentar al mundo con desinterés; cosa que ocurre con la contemplación de la belleza en la naturaleza y en el arte, a la cual dedica nuestro autor toda la tercera parte de *El mundo como voluntad y representación*.

³⁵ Véase *MVR I*, p. 415 [418].

³⁶ Véanse *MVR I*, p. 250 [231] y *MB*, p. 149.

2.3 La belleza: por unos instantes la rueda de Ixión se detiene.

La belleza tiene el poder de liberarnos momentáneamente de las cadenas del deseo y de su correspondiente zozobra. Gracias a ella, nuestro conocimiento deja de ser mero expositor de motivos para la voluntad, y nos permite contemplar las entrañas mismas del mundo, y a éste como un espectáculo maravilloso; todo ello en un estado en que predomina el sosiego sobre cualquier emoción. Aquietada la voluntad, nos transformamos en un “puro sujeto de conocimiento”³⁷, el cual tiene como correlato, ya no, según dijimos, meros fenómenos como motivos que lo azucen, sino las también más puras y primarias objetivaciones de la voluntad, previas a cualquier multiplicidad; objetos a los que el filósofo de Danzig identifica con las *ideas platónicas*, al considerarlos los profenómenos, los modelos de cualquier otro objeto.

La contemplación de una de estas ideas produce el milagro de la paz tan buscada. Todo lo que hay en torno a este instante está coloreado por la dicha que surge de eliminar cualquier afán. Por fin, las labores de suplicio en el infierno se detienen.

[...] cuando un motivo externo o el ánimo interior nos sacan repentinamente de la interminable corriente del querer; cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, [...] entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene. *MVR I*, p. 251 [231].

Cada obra de arte bella es un vínculo que une a la tierra con ese cielo de paz; obra espacio-temporal en la cual el artista ha plasmado su visión de una objetivación adecuada de la voluntad, o idea, para que, a su vez, el espectador pueda remontarse a la misma.

Desde la arquitectura a la poesía, la magia de las bellas artes no habrá de consistir en otra cosa; si bien, destaca entre todas ellas la música: fluyendo sin concreto espacio, en el tiempo, y mostrándonos no ya una objetivación adecuada

³⁷ Véase *MVR I*, p. 233 [211].

de la voluntad, sino a la voluntad misma. La música “en cierta medida podría subsistir aunque no existiera el mundo”³⁸ porque ella es ya una expresión, bien que más inmediata, de la voluntad; tal y como este mundo, bien que de forma más complicada y dolorosa, lo es por su parte.

Éstos mismos temas serán mayormente desarrollados y comentados en los siguientes capítulos. Mientras tanto, diremos que las hermosas y agradecidas páginas dedicadas por Schopenhauer a la contemplación estética, a lo bello, a las bellas artes, y al estado de dicha que producen, revelan el anhelo de escapar definitivamente de ese amo que fustiga y flagela para seguir arrastrando la carga de la existencia; revelan el contradictorio anhelo de no anhelar más.

El *filósofo del pesimismo*, sin embargo, hará honor a su epíteto y declarará que, en última instancia, es imposible de realizar por la vía artística cualquier liberación definitiva y última como la señalada. Los gloriosos momentos del arte no están al alcance de cualquiera; y aun aquellos que pueden lograrlos han de constatar que esos instantes son mínimos en comparación al conjunto total de su vida, y que su ocurrencia tiene una fugaz duración, viéndose impelidos de nuevo a la terrenalidad de las faenas cotidianas, sufrientes y tediosas de la sobrevivencia.

Al igual que Hanno Buddenbrook, aquel personaje de una novela de Thomas Mann,³⁹ quien sufría las tardes del domingo, después de gozar de la representación wagneriana en el teatro, al pensar que la mañana siguiente era lunes, y venía con éste el inicio de otra hueca semana, así se ha de salir del espectáculo de lo bello para reintegrarse al trajín de la vida. Habiendo estado ausente, la voluntad retorna por sus fueros; vuelve a ser el amo del conocimiento, y lo obliga a exponerle motivos para alimentar su querer.

La belleza nos libera únicamente por unos instantes de la voracidad de la voluntad; pero no la cambia sustancialmente. Y si la quietud última ha de

³⁸ *Ibidem*, p. 313 [304].

³⁹ Véase Mann, Thomas., *Los Buddenbrook*, trad. Francisco Payarols, Plaza y Janés, Barcelona, 1985, pp. 697-698.

alcanzarse, lo será precisamente por la vía de la conversión; posible en el plano distinto de la existencia moral, cuyo último peldaño es el misterioso ascetismo del santo.

3. LIBERTAD, MORAL Y ASCETISMO

3.1 Libertad de la voluntad y responsabilidad.

Previo a la consideración de la moral como asunto propiamente filosófico, Schopenhauer sabe que ha de lidiar con un problema que surge de los supuestos básicos de su doctrina: el de la libertad, noción sin cuya existencia efectiva ninguna moral posee sentido, al diluirse con ella toda responsabilidad de los propios actos.

La postura schopenhaueriana es en primera instancia inequívoca: no es posible en modo alguno cualquier libertad de la voluntad, si por ella se entiende la capacidad no determinada de elegir, en una situación de alternativa, una u otra de las opciones dadas –de modo tal que, de repetirse exactamente la misma situación, un hombre pudiera elegir lo contrario de lo que de hecho eligió–. Semejante capacidad sería, en el mejor de los casos, una ilusión, dado que supondría la cancelación del principio de razón suficiente en el actuar del ser humano. Para Schopenhauer cada individuo poseería atributos distintivos, en tanto manifestación específica de la voluntad, constitutivos de una esencia inmutable o carácter propio; por ello, al estar inscrito en un mundo completamente regido por el principio de razón suficiente, no puede dejar de responder de ciertas maneras –y no de otras– en su relacionarse con otros fenómenos, los cuales se aparecen como motivos al estar mediado su contacto por el intelecto.

Así como cada cosa de la naturaleza posee sus fuerzas y cualidades que reaccionan de forma determinada a determinadas influencias y constituyen su carácter, también él tiene su *carácter*, a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. *MVR I*, p.344 [339].

Ningún acto humano es entonces gratuito, sino, como todo fenómeno empírico, vinculado a una causa que nos explica por qué ha tenido lugar –y hasta que no podía dejar de tener lugar–. Desde el punto de vista esencialista asumido por Schopenhauer, el motivo es la ocasión, la causa ocasional, que propicia que el querer propio, como carácter, se muestre haciendo de cierta manera.

[...] lo mismo que una bola de billar no puede entrar en movimiento antes de recibir un impulso, tampoco un hombre puede levantarse de la silla antes de que lo determine a ello un motivo; pero, entonces, se levanta de una manera tan necesaria e inevitable como la bola se mueve después de haber recibido el impulso [...] Pues el hombre, como todos los objetos de la experiencia, es un fenómeno en el tiempo y en el espacio y como la ley de causalidad es válida *a priori* para todos los fenómenos, y en consecuencia no tiene excepción, el hombre debe estar sometido también a esta ley. **LA**, pp.134-135.⁴⁰

Dentro del mundo fenoménico la necesidad rige en términos tan absolutos que, de conocerse con precisión las variables del obrar humano (el motivo y el carácter),⁴¹ podría preverse sin error el más mínimo acto de cualquier hombre. Pareciendo así no haber sitio alguno para la libertad.

Mas ya sabemos que hay otra consideración del mundo que no es la de la representación: desde la perspectiva de la voluntad como cosa en sí, el asunto puede llegar a lucir de otro modo, en la medida en que la razón suficiente no rige para ella. De forma negativa, pues, como indeterminación de la voluntad, como la imposibilidad para ella de hallarse influida mínimamente siquiera por algo, la noción de libertad adquiere significado.

Al hombre le incumbe esa libertad en cuanto establece la doble consideración *en sí-representación* con respecto a su propia persona. Usando de la terminología kantiana, Schopenhauer sostiene que, al ser pensados como aparte de lo fenoménico, los rasgos esenciales y distintivos de un individuo conforman su *carácter inteligible*. Éste es una manifestación o *fenómeno*

⁴⁰ Al respecto véase también **PRS**, p.207, donde se dice: “En toda decisión percibida en los demás o en nosotros nos tenemos por autorizados a preguntar: ¿Por qué?, esto es, presuponemos como necesario que le haya precedido algo de lo cual es consecuencia, y a lo cual llamamos la razón, y más exactamente, el motivo del acto que resulta. Sin motivo, el acto sería tan impensable para nosotros como el movimiento de un cuerpo inanimado que se llevase a cabo sin impulsión o sin tracción”.

⁴¹ Cosa, por otro lado, prácticamente imposible de lograr; siendo esta incertidumbre en relación al carácter y los motivos la que contribuye en gran medida a crear la ilusión del libre albedrío. Sólo se obtiene conocimiento del carácter de una persona en la experiencia, en cuanto tal como carácter empírico. Es decir, únicamente sabemos cómo está constituido el querer esencial de un hombre –incluido el propio– en su querer y hacer algo específico, mientras tanto sólo podemos especular al respecto; además de que todo lo que vayamos sabiendo por aquella vía puede verse desmentido por una acción imprevista, producida ante un nuevo motivo, llevándonos a concluir que no conocíamos ese carácter tan bien como creíamos, así como que es muy difícil conocer enteramente a un ser humano (véase **LA**, pp.140-142 y **MVR I**, pp.352-354 [349-350]). En lo referente a los motivos tampoco es fácil derivar precisión de ellos, pues un hombre puede reaccionar de diferente manera que otro ante lo mismo; pero lo que complica mayormente el asunto es la diversidad que poseen, pudiendo ser algo que puede verse o algo que está en la mente del individuo, algo del presente o recordado, una imagen o un concepto (véase **LA**, pp.135-136; **PRS**, pp.85-86 y **MVR I**, 345-355 [341-351]). Por último, uno mismo puede ignorar con respecto a sí cuál es el motivo que desencadena un acto propio.

*inmediato*⁴² del libre querer de la voluntad, que tras ingresar en la representación empírica se va desvelando en el espacio y el tiempo, precisamente como carácter empírico, que queda sometido al imperio de la razón suficiente en sus actos. Aunque una cierta necesidad parece acompañar a su carácter inteligible, pues al ser éste un *fenómeno ya determinado*⁴³ de la voluntad, posee una rígida inmutabilidad como atributo, la constitución de tal esencia particular no ha sido determinada, sin embargo, por ningún motivo o causa, al hallarse la voluntad que la origina al margen de lo fenoménico, como cosa en sí, y ser libre según dijimos; por consiguiente no hay ninguna razón determinante y necesaria por la cual se constituyera de esa particular manera, pudiendo haberlo hecho de otra muy diferente.

El fenómeno, el objeto, está necesaria e invariablemente determinado dentro del encadenamiento de razones y consecuencias, que no puede sufrir ninguna interrupción. Pero la existencia en general de ese objeto y la forma de su existencia, es decir, la Idea que se revela en él o, en otras palabras su carácter, es fenómeno inmediato de la voluntad. Así pues, y de acuerdo con la libertad de la voluntad ese carácter podría no existir o ser originaria y esencialmente distinto [...] *MVR I*, pp.343-344 [338].

Cierto que la contingencia ínsita en el carácter inteligible no se traslada a sus actos inscritos en lo empírico, no obstante, el error de pensar que es así viene, a la vez que de la ignorancia de los motivos y de no conocer del todo la constitución propia de ese carácter, de un cierto saber de la libertad que estuvo implicada en el constituirse tal. Saber presentado por la conciencia como la observación de que, pese a lo que pudiera pensarse, se nos pueden imputar todos nuestros actos empíricos particulares.⁴⁴

Solamente teniendo en cuenta lo anterior se comprende que Schopenhauer sea capaz de cuestionar la creencia que tienen los hombres en la libertad empírica, pero no el *sentimiento de responsabilidad*⁴⁵ que poseen respecto a lo que hacen. Según nuestro filósofo, dicho sentimiento es el recordatorio de que ha

⁴² Véase *MVR I*, p.344 [338]. Veremos en el capítulo 3 que la expresión *fenómeno inmediato de la voluntad*, es usada para referirse a las ideas, lo cual implica que el carácter inteligible sería un tipo especial de idea. En términos generales, la expresión se refiere a algo a lo que la única forma de la representación que le corresponde es la ser objeto para un sujeto, o lo que es lo mismo, a un fenómeno previo a los ubicados en las otras formas de espacio, tiempo y principio de razón suficiente.

⁴³ Véase *MVR I*, p.345 [340].

⁴⁴ *Idem*.

habido libertad para ser lo que somos, para poseer ese carácter que luego nos lleva a actuar como actuamos. La imputabilidad de nuestras acciones, entonces, está en función de ese poder haber sido otros, siendo que la voluntad –que también somos en el fondo– nos configuró el carácter presente; esto es lo que la conciencia propia o ajena nos achaca en el fondo.

Gracias a este sentimiento íntimo, a nadie se le ocurre, ni siquiera al que está plenamente convencido del encadenamiento causal de nuestros actos, disculparse por esta necesidad de cualquier falta cometida y echar la culpa a los motivos [...] Pues el reconoce muy bien que esta necesidad tiene una condición *subjetiva* y que *objetivamente*, es decir, en las circunstancias presentes, por tanto, bajo la influencia de los mismos motivos, era perfectamente [posible] una acción muy diferente, e incluso opuesta a la realizada y la hubiera podido efectuar, *sólo si él hubiera sido otro* [...] La *responsabilidad*, de la que es consciente, no se refiere, en primer lugar y al parecer, más que a la acción, aunque en el fondo es a su carácter: de éste se siente responsable: Y los demás también lo hacen responsable de él, al abandonar su juicio inmediatamente la acción para afirmar las cualidades de su autor: “es un mal hombre”, “un malvado” –o bien “es un pillo” o “es un alma pequeña, falsa, mezquina”; así se enuncian nuestras apreciaciones y todos nuestros reproches se derivan de su carácter. *LA*, p.200.

Valiéndose de una imputabilidad que la conciencia se encarga de proclamar, y que según Schopenhauer se encuentra conectada con la libertad de la voluntad como cosa en sí, se logra allanar el camino hacia la vida moral. En cierta forma el sentimiento de responsabilidad es ya parte de ese ámbito, al que ahora llega el turno de ser estudiado.

3.2 El ámbito de la moral.

La filosofía moral schopenhaueriana no pretende ser normativa o dictadora de deberes –ella considera que los manuales de ética son tan inútiles para producir la virtud como los de estética para producir artistas–⁴⁶, lo que busca es comprender ciertos hechos morales ya dados de antemano; si bien, su manera de hacerlo –a partir de su concepto de voluntad, y mostrándolos como prueba inequívoca de que su aquietamiento es posible– adquiere cierto aire aprobatorio de los mismos.

Dichos sucesos morales jamás son puestos en duda. Si alguien no admite en absoluto la existencia de auténticos actos de justicia y caridad, como los actos de mayor elevación moral posible, con él se da por terminada cualquier

⁴⁵ Véase *LA*, pp.199-200.

discusión⁴⁷. Quienes admiten su existencia han de admitir también, como su característica determinante, la ausencia de todo interés personal al ser llevados a cabo. En otras palabras, Schopenhauer piensa que la reflexión filosófica sobre la moral ha de partir de aquellas acciones desinteresadas que, por lo mismo, son comúnmente valoradas como virtuosas, así como de las máximas, leyes o principios en los cuales se recomienda su ejecución; todo ello con el fin de hallar su fundamento, pues no otra es la tarea de tal reflexión. Y en este empeño, nuestro filósofo considera correcto sintetizar la esfera de la vida moral en el siguiente principio:

“Neminem laede, immo omnes, quantum potes juva”(No hagas el mal a nadie; antes bien, ayuda a quien puedas). Este es en realidad el principio que todos los teóricos de la moral se esfuerzan por fundar, el resultado común de sus variadísimas deducciones. Es el ò tí para el que se sigue buscando todavía el òίότι, la consecuencia cuya causa se quiere averiguar [...] La solución de este problema nos proporcionará el verdadero fundamento de la ética, fundamento que, como la piedra filosofal, se busca desde hace milenios. **FM**, p. 51.

Schopenhauer ha dicho ya que fuera de la voluntad no hay nada⁴⁸, de modo que los hechos morales mencionados en el anterior principio tendrán que ser comprendidos como fenómenos de voluntad, bien que distintos a los demás. No pudiendo recurrir a otra instancia, su distinción habrá de proceder de una voluntad transformada; y ello gracias a un conocimiento emancipado de su dominio, pero que a diferencia de aquel implicado en la vivencia estética no se queda meramente en esta superación momentánea, y retorna, libre, sobre la voluntad, para producir el milagro de su conversión, mostrándole que comete un cruel error consigo misma al fracturarse en múltiples seres en el espacio y el tiempo.

El conocimiento del cual hablamos lo explica Schopenhauer como consistente en la superación del principio de individuación, y que, por lo tanto, le

⁴⁶ Véase **MVR I**, pp.428-429 [434-435].

⁴⁷ Véase **FM**, pp. 136-137. En términos generales Schopenhauer no se cuestiona, con relación a los fenómenos morales por él admitidos, por si de veras poseen ese cariz positivo o negativo que la valoración de la moral les concede, y se limita a ver el problema sólo en lo que respecta a su fundamentación. Ésta, que es metafísica, según se verá, le da a su tratamiento sólo un carácter ahistórico; todo lo cual será criticado por Nietzsche, véase por ejemplo el parágrafo 186 de *Más allá del bien y del mal*.

⁴⁸ Véase *supra* p. 23.

mostraría al hombre (y a la voluntad en él), en grados diversos, la realidad única que hay detrás de la variedad fenoménica.

a) Remordimiento de conciencia, justicia y caridad.

Aunque apenas a modo de un “vago sentimiento”⁴⁹, un primer efecto de este saber está constituido por el remordimiento de conciencia, que surge ya en medio del reino de la injusticia. Dentro de este último –el cual no es sino la guerra de todos contra todos, en la que cada esfera de voluntad particularizada, cada individualidad, es invadida por otra ferozmente– el remordimiento aparece como el presentimiento de que el otro, al cual se ha hecho un mal, no es tan extraño como se cree.

La virtud de la justicia se logra, yendo más allá del mero remordimiento de conciencia, con el refrenamiento del avasallador querer; es, por ello, una virtud de tinte negativo, la cual, expresada en el “no hagas el mal a nadie”, impide que en su afirmación alguien dañe a otro, a quien va reconociendo, cada vez mejor, como igual a él en el fondo. El hombre justo, por lo tanto, andará en la vida con sumo cuidado, observando bien por donde pisa, para evitar convertirse en algún momento en atormentador del prójimo, ya sea física o espiritualmente.

No se trata aquí, simplemente, del abstenerse causado por el miedo a un castigo aplicado por un Estado para paliar la injusticia; esto facilita el vivir con otros, la convivencia política, mas no tiene nada de propiamente moral. Lo que otorga el carácter de moralmente justa a una acción es que provenga de una voluntad cambiada por el saber de la unidad del todo. Pero esto podría ocurrir también en un hipotético estado natural –lo mismo que dentro de éste ya se daría la injusticia como algo inmoral–, de modo que para Schopenhauer el plano moral está ubicado más allá de cualquier convención o proceso histórico, debiendo tener una explicación última de índole metafísica.

Otro efecto del mencionado saber –que en realidad podría llamarse un reconocimiento–, y que alcanza un grado mayor que la justicia, es la caridad,

⁴⁹ Véase *MVR I*, p. 394 [395].

entendida como una preocupación real y honesta por las desdichas del otro, que lleva a tratar de aliviarlas en forma desinteresada.

La caridad es la virtud positiva expresada en el “ayuda a quien puedas”; es un amor puro, desinteresado, que nos hace amar a nuestro prójimo en su sufrimiento como a nosotros mismos, y a movernos en su auxilio. Todo lo cual es posible, piensa Schopenhauer, si nos apiadamos o compadecemos de él; y este hecho lleva a nuestro autor a formular el siguiente enunciado: “el amor puro (ἀγάπη, *caritas*) es por naturaleza compasión”.⁵⁰

b) La compasión como fundamento.

No hay entonces porque seguir buscando más: la tan anhelada base, el fundamento buscado “hace milenios”, surge al punto como algo común y evidente; pero en lo cual no se acostumbra reparar. A primera vista no es nada fuera de lo ordinario:

El proceso aquí analizado no es soñado o tomado del aire, sino muy real e incluso frecuente: se trata del fenómeno diario de la compasión, es decir, de la participación directa, independientemente de las demás consideraciones, primero en el dolor de otro, y así, en el impedimento o supresión de este dolor [...] *FM*, p. 143.

Suceso cotidiano, la piedad o compasión adquiere, sin embargo, un matiz extraordinario con su explicación metafísica. Ella es ese conocimiento del cual se ha hablado como consistente en grados ascendentes de superación del principio de individuación, y que nos haría ver de una manera inmediata, en una intuición – pues no es un conocimiento de razón abstracto-reflexivo–, que la separación existente entre los fenómenos sólo es ilusoria y pertenece a la representación, siendo lo verdadero que el ser esencial de cada uno de ellos es idéntico.

En la compasión se descorre el “velo de Maya”⁵¹ que según la sabiduría védica, tan cara a Schopenhauer, enturbia nuestra visión. Espacio y tiempo, es decir, toda distancia entre nosotros y los demás queda suprimida, y reconocemos inmediatamente el sufriente ser de nuestro prójimo como igual al propio; lo cual nos permite sentir remordimiento por el mal que le hayamos ocasionado, ser

⁵⁰ Véase *ibidem*, p. 437 [444].

justos y evitar hacerle más daño, o incluso sentir ese amor puro por él, con sus consecuencias.

Descartada queda cualquier otro tipo de explicación sobre la conmiseración por el pensar schopenhaueriano; en especial, cualquier explicación de corte psicológico según la cual ella quedaría reducida a un desengaño de la fantasía, al ponerse uno, momentáneamente, en la torturante circunstancia del otro y sufrir, por ende, uno mismo en esa posible circunstancia, olvidando en realidad la persona del otro. Lejos de esto, el autor de *El Mundo* sostiene que es *con* y *en* el sufriente donde uno padece; que los dolores asumidos son los de él y no los nuestros en su circunstancia; y que esos dolores pueden decirse nuestros sólo por ese proceso metafísico de identificación en el cual desaparecen las distancias.

Cuando alguien experimenta compasión en algún grado hacia un ser viviente, se acerca en primera instancia, hasta fundirse, a éste; pero también al corazón vital del mundo. Aunque falten los conceptos, en el compadecer se nos revela algo asombroso: la unidad de todo lo aparentemente diverso. De la hermanación intuitiva con quien sufre, podemos pasar a la hermanación con todo lo demás, o al menos vislumbrarla. Y es este proceso de fusión a partir del sufrimiento ajeno el origen real del bien, no una mera confusión psicológica ni ninguna fría cadena de razonamientos:

La participación en los males de otro, participación inmediata, sin apoyarse en ninguna argumentación ni tener necesidad de ella, ésta es la única fuente de toda caridad, de las caritas, de la agape [...] *FM*, p. 168.

Teniendo el fundamento de las virtudes ese carácter intuitivo se explica por qué no pueden ser enseñadas por ninguna ética o filosofía moral. Esta no debe esperar producirlas; todo lo más que puede hacer es comunicar la comprensión conceptual que realiza de su génesis y, a lo sumo, clarificar su esencia y ayudar a su sostenimiento con máximas. Así, la compasión se asemeja a una gracia que ocurre milagrosamente, sin ningún Dios que la otorgue; y su ocurrencia está atestiguada, según Schopenhauer, por el séquito de obras de justicia y caridad que trae consigo, y que efectivamente se dan entre los hombres.

⁵¹ Véase *ibidem*, p. 56 [9] y especialmente 434, 440-441[441, 448].

La acción caritativa es la más elevada acción moral existente; signo indudable de bondad en quien la ejecuta, aparece siempre indisolublemente ligada a la compasión que es su fundamento. Quien vive en la caridad vive con el ser ensanchado; su corazón abierto lo obliga a estar pendiente de los demás, atendiendo a la necesidad ajena antes que a la propia, o procurando remediar el sufrimiento del prójimo aunque ello implique padecer él mismo. Este autosacrificio que parece inseparablemente ligado a ella, contribuye aún más a hacerla refulgir dentro de un cielo de virtudes y valores eternos, recomendables a cualquiera: “todo amor puro y auténtico es compasión”, dice Schopenhauer; pero además, toda otra forma de proceder en bien de los demás que no surja de la piedad, y que busque su propio beneficio con apariencia de desinterés, no es en ningún sentido moral: “todo amor que no sea compasión es egoísmo”.⁵²

A diferencia de quien obra por ese amor puro que es la caridad, el egoísta lo hace inspirado por el deseo básico de la voluntad de vivir, el cual, disfrazado de un amor propio vigilante de sus intereses, lo obliga a buscar la propia pervivencia de la voluntad. La vía sexual es privilegiada para tan astuta autoafirmación; en ella, al tiempo que el individuo cree trabajar únicamente para sí mismo, es la voluntad la que, con el atuendo de Eros, persigue su propio anhelo: reproducir la especie, los individuos y la vida, aunque con ello también se reproduzca el sufrimiento –y de esto último se sigue la condena moral de Schopenhauer–.⁵³

Pero además, nuestro filósofo dice que lo procedente del egoísta amor propio “no puede tener valor moral”⁵⁴, precisamente porque nos mantiene presos en el error representado por el principio de individuación: la moral inicia cuando la compasión quebranta este principio con su visión de la unidad esencial del mundo (con ello se quebranta a la vez el egoísmo, el amor propio). Dar cuenta exacta de este último hecho lleva a nuestro autor a tratar, siempre filosóficamente a su entender, con la religión y el ascetismo, como dos aspectos más de la vida humana que confirman y esclarecen la cuestión.

⁵² Véase *ibidem*, p. 437[444].

⁵³ Véase en *MVR II* el capítulo 44, titulado *Metafísica del amor sexual*. En nuestro siguiente capítulo abundaremos más sobre esta descripción de Eros como solamente un medio más para la objetivación del querer primordial, así como sobre su valoración negativa por parte de Schopenhauer.

⁵⁴ Véase *MVR I*, p. 428 [434].

3.3 Religión y ascetismo liberador

a) Valoración positiva de la religión.

Aun con las críticas dirigidas a las iglesias y a sus respectivos cleros, para ninguno de sus lectores puede pasar desapercibida la, en general, positiva valoración del cristianismo realizada por Schopenhauer. La promesa de redención de esta religión lo explica en parte; pero, sobre todo, el que la virtud cristiana por excelencia sea la misma ensalzada por este filósofo, aquella de la cual hablaba san Pablo:

Y de la triada: Fe, esperanza y caridad,
ahora vigente, la soberana es la caridad.
I Cor. 13:18.

A pesar de ello considera a las religiones hindúes como las mejores entre todas, pues “la necesidad metafísica” humana, esa sospecha de que el mundo como representación no es todo, es resuelta por ellas –bien que, como en toda religión, alegóricamente– de la manera que más se acerca a su propia filosofía. Así, cita más de una vez en sus escritos un pasaje de los *Upanishads* en donde la frase “tat twan asi” (eso eres tú), es pronunciada al pasar los seres del mundo frente a los jóvenes brahmanes que iban a ser iniciados, para mostrar a éstos su esencial identidad con aquéllos a pesar de las apariencias.⁵⁵

Tal como “en todas las personas que se nos aparecen en sueños nos ocultamos nosotros mismos”⁵⁶, detrás de cada objeto del mundo se encuentra un único y mismo ser. Esta verdad es confirmada en la vivencia de la compasión, y la filosofía schopenhaueriana, yendo más lejos que las imágenes religiosas, se habría encargado de hacerla comprensible al ponerla en conceptos; o al menos eso pensaba su autor.

Ahora bien, más allá de la compasión y la caridad existe un conjunto de hechos aún por explicar, ubicados en los lindes de la moral y frecuentemente mezclados con religiosidad: todos incluidos en la ascética negación de la voluntad

⁵⁵ Véase *ibidem*, 416 [420].

⁵⁶ Véase *FM*, p.225.

de vivir. A este asunto dedica el filósofo del pesimismo la última parte de su magna obra.

Cierto que, a pesar de la conmiseración, podemos volver a ser arrastrados por la corriente del querer y, por lo tanto, quedar atrapados de nuevo en el principio de individuación, tratando de resolver nuestros intereses, procurando nuestra conservación; mas la sospecha de que procedemos mal al actuar así habrá sido confirmada ya, y no podremos eliminarla más del fondo de nuestra conciencia. Después de la compasión y la caridad nosotros ya no somos los mismos. En cada acción egoísta el remordimiento, aunque sea como ligero escrúpulo, y la culpa se hallarán presentes; y la palabra *egoísta* podrá ser usada como sinónimo de *pecador*⁵⁷. La culpa y el pecado también son nociones religiosas que revisten el conocimiento básico de la contradicción de la voluntad.

En este punto ser responsables por ser lo que somos es un hecho, según lo dicho arriba, mas sentirse culpable resulta igualmente inevitable, porque al autoafirmarnos también perpetuamos la contradicción de la voluntad en esta vida. Tal es el delito causante de la culpa; delito que por una justicia metafísica es castigado en la vida misma mediante el dolor. Por eso no debería extrañarnos el sufrimiento concomitante a nuestra existencia, como si no lo mereciéramos. Schopenhauer cita a Calderón:

pues el delito mayor
del hombre, es haber nacido.
MVR I, p. 415 [419].

b) El ascético camino hacia la superación de la voluntad de vivir.

En algunos hombres, sin embargo, la intensidad de la compasión es tal, que el sufrimiento y la culpa parecen potenciarse enormemente de una sola vez: el padecimiento de un ser vivo, sentido como suyo, descorre la venda de sus ojos, y ven que nada puede serles ajeno; que es preciso, además, asumir los dolores de todos los otros entes en la existencia, puesto que ellos mismos son ese ser que se afirma y a la vez sufre en cada uno. Ellos no volverán a querer. La visión de la

⁵⁷ Véase **MVR II**, pp. 635-636 [666].

esencia del mundo como un ser autófago les parece terrible: sentirán horror hacia este ser, y decidirán no participar más en su cruel juego.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, traspasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. –Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. *MVR I*, p. 441 [448-449].

Desengañados para siempre, adquirirán la certeza de que la vida es un negocio que “no cubre los costes”⁵⁸, si cada esfuerzo por conservarla va acompañado de miles de tormentos. Dejarán, pues, de afirmarse; y no sólo eso, cargando con una cruz hecha de todos los sufrimientos de la existencia, se negarán a sí mismos, y a la voluntad de vivir en ellos.

Los ejemplos preclaros de este tipo de hombres son los santos ascetas de todas las religiones y épocas. Desde Francisco de Asís hasta los sámanas indios, todos ellos manifiestan estos rasgos comunes: ir más allá de la caridad hasta el completo sacrificio por el prójimo, no hacer lo que primeramente se quisiera y hacer lo que no se quisiera, completa castidad, y desprecio y mortificación del cuerpo; en un comportamiento encaminado a acabar con todo deseo personal, a apagar toda chispa de vida y voluntad que pudiera haber en sus personas. Ellos buscan sin prisa la extinción.

Independientemente de las creencias con las cuales tratan de comprenderse y justificarse a sí mismos posteriormente, su comportamiento confirma que están en posesión de una certeza que puede formularse así: *puesto que toda vida es dolor, sería mejor que no existiera*.⁵⁹

Ya otros han señalado el notable detalle de que la principal obra schopenhaueriana inicie con las palabras “*El mundo*”, y finalice con “*la nada*”; viendo en ello el símbolo de su contenido, el cual narraría “el tránsito del mundo hacia la nada”⁶⁰ para liberarse de sus males.

⁵⁸ Véase *ibidem*, p. 634 [665].

⁵⁹ Véase *ibidem*, pp. 630-634 y 640-643 [661-665 y 672-675].

⁶⁰ Véase lo que dice Ana Isabel Rábade en su introducción a la antología titulada *Schopenhauer*, Península, Barcelona, 1989, p.18. Asimismo, Juanes, Jorge, “Schopenhauer: El Mundo como Voluntad y Representación”, en *Librero* No.20, Julio-Agosto 1992, pp. 5-6.

Así pues, si hemos reconocido el ser en sí del mundo en la voluntad y visto en todos los fenómenos su objetividad; y si hemos seguido ésta desde el afán inconsciente de las oscuras fuerzas naturales hasta el obrar plenamente consciente del hombre, en modo alguno podemos eludir la consecuencia de que con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados de objetividad, en que consiste el mundo y por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo.

Ante nosotros queda, en efecto, solamente la nada. *MVR I*, pp. 473-474 [486].

La nada es lo que queda al extinguirse la voluntad, dice Schopenhauer consecuentemente. No obstante lo cual, nuestro filósofo también agrega algo que no suele ser tenido en cuenta y que matiza, en mucho, toda pretensión de ver en él a un nihilista radical: *la nada* es siempre *un concepto relativo*, pues bien podría afirmarse que este mundo, "con todos sus soles y galaxias," es la nada, en comparación con lo otro, la cosa en sí desnuda, la voluntad ya sin representación, que sería el auténtico ser.⁶¹ Su visión del mundo concluye, así, con el ámbito de eso otro *distinto* de la existencia conocida; en donde no hay tiempo ni espacio, ni tú, ni yo... y en donde es viable pensar que tampoco hay dolor.⁶²

⁶¹ Véase *MVR I*, pp. 475 y 471-472 [487 y 483-485].

⁶² En esta última nota del presente capítulo queremos comentar el tema de la supuesta inconsistencia vital de Schopenhauer con relación a su obra:

El autor de *El mundo* ha sido juzgado, en función de sus escritos, de formas diversas y hasta encontradas; alcanzando a ser famoso como el *filósofo del pesimismo*, según lo hemos llamado; pero también como el *filósofo de la compasión*, el *filósofo de los artistas*, el *filósofo de lo irracional y el inconsciente*, y hasta como una especie de *filósofo de la misoginia*. Ha sido atacado por creerlo un pensador aburguesado, que racionaliza sistemáticamente los temores y frustraciones de su clase, ensalzado como el más grande genio del pensamiento, o, simplemente desdeñado como alguien que no entendió a Kant y escribió puras fantasías (otros juicios sobre Schopenhauer, como el considerarlo un pensador que esgrimía frases a modo de grandes chispazos literarios, o como uno de los padres teóricos del nazismo, son expuestos y acertadamente corregidos por Patrick Gardiner en su *Schopenhauer*, FCE, México, 1975, pp. 31-42).

También el mero contenido de la obra schopenhaueriana ha sido apreciado teniendo demasiado en cuenta la personalidad de su autor, en lo que luce entonces como un círculo. Mas esta vez no resulta en una multiplicidad de epítetos: esta vez se pretende haber obtenido la decepcionante "certeza", que a su vez decepciona, de que Schopenhauer no vivió de acuerdo a lo que decía.

Hay detalles en la vida de Schopenhauer que, verdaderamente, demuestran no seguía los dictados de la ética de compasión y autonegación por él descrita: su desmesurada preocupación por el dinero heredado, las amantes que tuvo, aquel pasaje donde, furioso, saca a una mujer de su vestíbulo, lastimándola y teniendo que indemnizarla después, sus actitud durante el movimiento de 1848, al pedir se colgara a los revolucionarios en vez de fusilarlos, y no hablaremos de su biliosa vida académica.

Por todo ello se le aplica el supuesto según el cual, si un pensador es incapaz de ejecutar aquello mismo que él dice debería hacerse, se le ha de tener entonces en muy poco aprecio, y lo mismo para su filosofía.

En descargo suyo, sin embargo, podemos decir que Schopenhauer dejó en claro que su trabajo ético era solamente explicativo, sin la intención de obligar a nadie, incluido él mismo, y sin reconocer otro compromiso que el meramente filosófico con lo que pensaba era una verdad que debía decirse.

Por otro lado, el supuesto sobre el cual es juzgado podría no estar en lo cierto. Quizá el no ser consecuente con lo que se escribe sea más valioso para el pensamiento que la consecuencia. Tal vez con Schopenhauer habría que hacer el “elogio de la inconsecuencia” del que habla Safranski (*op. cit.*, p. 446), quien se pregunta acerca del supuesto “deber ser consecuente” lo siguiente: “¿no acabará produciendo una autocensura la imposición de este principio? Al final, uno sólo se permite pensar lo que cree poder vivir; o [...] por el hecho de haber sido pensado, hay que vivir algo a cualquier precio; incluso el de la destrucción. En el primer caso, se malogra el pensamiento radical; en el segundo, se sacrifica al pensamiento puro la amalgama de la acción viva” (*Ibidem*, p.461) .

Con Schopenhauer es, más bien, la separación de pensamiento y acción, opina Safranski, parte de lo que le permitió pensar en su tiempo con ese radicalismo: el filósofo Schopenhauer sólo pudo crear su peligrosa filosofía al estar de alguna manera protegido en el seno de la existencia condenada. A este respecto, Safranski continúa expresándose así: “Sólo el que está seguro de su voluntad de vivir tendrá el valor de pensar hasta el final la negatividad y el carácter abisal de la vida. Eso es lo que sucede en Schopenhauer: el pensamiento de la negación de la voluntad queda en él protegido por la voluntad” (*ibidem*, p. 462).

Capítulo 2:

ELEMENTOS DE PLATONISMO SCHOPENHAUERIANO

Juzgamos adecuado el planteamiento de Rüdiger Safranski, según el cual el platonismo es en esencia: “un conocimiento que apunta hacia otro ser”.⁶³ Nos parece así en la medida que ello implique otros rasgos platónicos, algunos de los cuales también son mencionados por Safranski: una postura crítica frente al ser tal como se presenta, el eros, el alma, las ideas, el bien y una cierta transformación vital. Siendo cierto que podrían mencionarse todavía más aspectos del pensamiento de Platón, también lo es que los nombrados son de los más relevantes dentro del mismo. Tan es así que, pensamos nosotros, bastaría que cualquier teoría poseyera uno de ellos, para hallarle semejanza con lo dicho por el ateniense. Mas cuando en dicha teoría aparece más de uno de esos rasgos, vinculados entre sí de forma que confluyen en ese *saber de otro ser*, y asumidos además conscientemente como originados en Platón, la semejanza se torna en un parentesco legítimo.

Que éste último es el caso de Schopenhauer con respecto al fundador de la Academia es lo que trataremos de mostrar en el presente capítulo: Adentrándonos en esos puntos en los que el autor de *El Mundo* dice tomar en cuenta o seguir a Platón veremos que, en esencia, es así; y si bien no siempre lo hace con entera fidelidad, ello es suficiente para reconocer *cualidad platónica* a su filosofía. Antes, empero, consideramos importante revisar ciertos aspectos de la misma en donde la distancia con respecto al autor de los *Diálogos* es patente; esto más que desmentir lo anterior, nos servirá para caracterizarlo mejor.

1. HACIA UN PLATONISMO ANERÓTICO

1.1 La *Metafísica del amor sexual*.

Con su ensayo sobre el amor, más precisamente titulado *Metafísica del amor sexual*, Schopenhauer pretende atar algunos cabos, así como redondear ciertos puntos con respecto al tema de lo erótico. Mas, aun con todo el gran aprecio en que tenía a este ensayo ubicado en el tomo II de *El Mundo*, e incluso cuando a fin de cuentas tuvo el éxito que previó,⁶⁴ su contenido no va mucho más allá de lo

⁶³ Véase Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p.170.

⁶⁴ En su empeño por convencer a su editor para que publicara la segunda edición de *El Mundo*, Schopenhauer encomia y adelanta el contenido de su ensayo: <<Bastará (para que usted se dé cuenta de la originalidad de

asentado en el tomo I de su magna obra. Allí, dicho amor es asumido como uno de los modos del egoísmo del individuo en que se configura la voluntad de vivir y, por lo mismo, condenado, contraponiéndolo al amor puro o caridad que lleva por la vereda de la resignación, al haber nacido de la compasión como un inmediato conocimiento de la esencia del mundo: “El egoísmo es el ἔρωϛ, la compasión es la ἀγάπη”.⁶⁵

Es, no obstante, en sus detalles donde ciertamente el contenido de este opúsculo no deja de poseer ampliaciones importantes, que nos explicitan la visión de su autor sobre el asunto. Según él, el amor:

1.- “[...] tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto”. *MVR II*, p.586 [610];

2.- “[...] las *relaciones amorosas* de la actual generación tomadas en su conjunto constituyen *la meditación acerca de la composición de la generación futura, de la que a su vez dependen innumerables generaciones* de la totalidad del género humano”. *MVR II*, p. 588 [611-612].

Quien usaría de tal instinto, y quien meditaría sobre tal composición, no sería, sin embargo, el individuo, sino el “*genio de la especie*”⁶⁶. Éste trataría a toda costa de lograr la pervivencia de la humanidad, conservando lo más óptimamente su tipo específico. Tarea en la cual se vale de todas las estrategias y medios posibles para lograr que los amantes respondan a dicho fin; siendo el primero y más importante, el de crearles la *ilusión*⁶⁷ de que buscan su propio provecho, cuando en realidad persiguen el de la especie, utilizando así el egoísmo de los mismos:

mis ideas) con que lea mi “Metafísica del amor sexual”, en la cual, por primera vez, reduzco la pasión amorosa a sus verdaderos fundamentos>>>, carta a Brockhaus del 17 de mayo de 1843, citada en Moreno Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Algaba Ediciones, Madrid, 2005, p. 270. El ensayo, decíamos, tuvo a la larga mucho éxito. En el mundo hispánico, por ejemplo, ha sido relativamente famoso, habiendo sido publicado hace mucho junto a otros opúsculos, y ha dado cierta fama a su autor, aunque a la vez ha contribuido al desconocimiento del resto de sus obras; lo cual dio pie a la siguiente observación de Borges en 1940: “Siempre la gloria es una simplificación y a veces una perversión de la realidad; no hay hombre célebre a quien no lo calumnie un poco su gloria. Para América y para España, Arturo Schopenhauer es primordialmente el autor de *El amor, las mujeres y la muerte*: rapsodia fabricada con fragmentos sensoriales por un editor levantino”; véase *Algunos pareceres de Nietzsche*, texto del escritor argentino recogido en Borges, Jorge Luis, *Ficcionario. Una antología de sus textos*, selección, prólogo y notas de Emir Rodríguez Monegal, F.C.E., México, 1985, p.143.

⁶⁵ Véase *MVR I*, p. 437 [444].

⁶⁶ Véase *MVR II*, p. 602 [629].

⁶⁷ *Ibidem*, p.591[616].

No existe, desde luego, una clara conciencia de todo eso; antes bien, cada uno se figura que realiza su difícil elección solamente en interés de su propio placer (que en el fondo puede intervenir aquí), pero la lleva a cabo conforme al interés de la especie bajo el supuesto de su propia corporización, y su tarea oculta es mantener todo lo puro que sea posible el tipo de la misma. El individuo obra aquí, sin saberlo, por encargo de algo superior, la especie [...] *MVR II*, p. 602 [629].

De esta manera cada enamorado, en el anhelo y búsqueda de lo que prefiere y cree le conviene, respondería de hecho al cálculo de dicho genio. Schopenhauer realiza, a continuación, el intento de establecer las pautas generales que éste sigue en tal proceso: lo que persiguen los varones en las mujeres, lo que buscan éstas, lo que repele a ambos, tanto en lo anímico como en lo físico; hasta el modo en que cada uno procura compensar con el otro aquello de lo que particularmente carece o excede⁶⁸. En el fondo, lo que ocurriría aquí sería la determinación de las características de un individuo de la generación futura que sólo ciertos padres pueden engendrar y que, de nuevo, conviene a la especie.⁶⁹

Por lo demás, aunque pretende cierta objetividad en su exposición, y aun con su sentido del humor que a veces parodia los pasos de quien es víctima del amor, al final el autor de *El Mundo* termina introduciendo su consideración moral de la existencia para valorar el asunto. Ello quizá ya desde el momento en que, no sin cierto dejo de regocijada crueldad, señala la decepción de los amantes una vez consumada su pretensión: el pasmo por su *desengaño*⁷⁰ sería la prueba de que han sido víctimas de un terrible embaucamiento.

No obstante, es al reflexionar en lo que se consigue, la perpetuación del género humano y, por ende, de los sufrientes individuos que lo integran, cuando la condena es manifiesta: en el amor hay una afirmación de la vida que aleja de toda salvación, esto es, de la negación de la voluntad; por ello, la perfidia de los amantes hacia el resto de los hombres ha de resultar patente:

⁶⁸ Schopenhauer ofrece ejemplos tan curiosos, como el de los hombres de corta estatura que buscan mujeres altas, y viceversa; véase *ibidem*, p.600 [626-627].

⁶⁹ En su ensayo *Will and Nature*, Christopher Janaway hace un interesante comentario al respecto, refiriéndose al aspecto eugenésico del asunto: “Schopenhauer has a eugenic conception of sexual attraction and human beauty. We are instinctively drawn to those whom we detect features that will enhance the species when we produce offspring with them”; véase en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, USA, 1999, p.152.

⁷⁰ Véase *MVR II*, p.594 [619].

[...] introduzcamos nuestra mirada en el barullo de la vida, veamos a todos los seres ocupados en las miserias y penalidades de la misma, empeñando todas las energías en satisfacer las infinitas necesidades y ahuyentar los sufrimientos de todo tipo, sin poder esperar a cambio nada más que la conservación de esa penosa existencia individual durante un breve lapso de tiempo. En medio del tumulto, vemos las miradas de los amantes encontrarse llenas de deseo: – ¿Pero por qué ese secreto, ese temor y disimulo?– porque esos amantes son los traidores que tratan en secreto de perpetuar lo que en otro caso encontraría un temprano fin, cosa que ellos quieren impedir como antes lo impidieron sus semejantes. *MVR II*, p. 614 [643].

Por lo mismo, piensa el filósofo del pesimismo, su traición queda envuelta en multitud de sensaciones de vergüenza y pecaminosidad, en las cuales se descubre una culpa por la que serán llamados a cuenta para expiarla con su participación dentro del dolor universal de la voluntad.

1.2 Eros sin platonismo.

En lo que se refiere a nuestro tema de tesis, y al margen de los juicios schopenhauerianos de tipo condenatorio, hay otros pasajes de interés en la *Metafísica del amor sexual*. Así, tras reconocer en el fenómeno amoroso uno de los temas centrales de la literatura –de lo cual dejarían constancia grandes obras como *Romeo y Julieta*, *La nueva Eloísa* y el *Werther*–, Schopenhauer insiste en que no debe dudarse de la importancia del mismo en la vida humana, razón por la cual debería también constituirse en objeto de estudio de la filosofía. Pero, a continuación, expresa su *extrañeza* frente a la escasez de un tratamiento de lo erótico por parte de ésta última. En la muy breve revisión que él hace, apenas cinco nombres –entre ellos Kant, Rousseau y Spinoza– le bastan para sostener que no tiene que “utilizar ni refutar a predecesor alguno”⁷¹, habida cuenta de la debilidad e incorrección de sus afirmaciones.

Otro de los que se encuentra en la anterior lista de tales predecesores es el fundador de la Academia, a quien Schopenhauer otorga el mérito de haber abordado con cierta amplitud el amor; pero, en seguida, menosprecia este hecho para pasar a exponer su propia teoría:

Quien lo ha tratado en mayor medida es *Platón*, en especial en *Banquete* y *Fedro*; pero lo que aporta al respecto se mantiene en el ámbito de los mitos, las fábulas y las bromas y en su mayor parte sólo se refiere a la pederastia griega. *MVR II*, p. 586 [609].

⁷¹ *Ibidem*, p. 586 [609-610].

Nos resulta, en verdad, sorprendente la forma en que el de Danzig descarta lo pensado sobre el tema por Platón, tan venerado por él en otros aspectos, según veremos. Aducir como razón simplemente el hallarlo circunscrito a un contexto –la pederastia griega– resulta insuficiente, habida cuenta de que un filósofo con la erudición y altura intelectual que él posee debería ser capaz de distinguir lo que queda atrapado en tal contexto de lo que escapa; de la misma manera en que, desde luego, debe saber bien que la mayoría de lo dicho al respecto por el ateniense no es en tono de broma.⁷² Con respecto al valor que, según él, poseerían mitos y fábulas, es cierto que les niega ser “el depósito de verdades físicas y metafísicas vertidas intencionadamente en él”; pero les concede ser “la expresión de verdades [del mismo tipo] más barruntadas que claramente pensadas”, lo cual basta para que se puedan hacer *interpretaciones alegóricas* de los mismos.⁷³ La pregunta acuciosa que surge es entonces: ¿por qué tratándose de la propuesta sobre *Eros* del fundador de la Academia Schopenhauer no realiza una interpretación semejante, así sea someramente⁷⁴? Que el tema erótico no es el problema se patentiza más adelante en el texto pues, ¿no se atreve él mismo a interpretar los mitos de las Afroditas vulgar y celeste como representando, respectivamente, a un instinto sexual muy general e incapaz de hacer distinciones y a otro más individualizado y selectivo, esto es, no reconoce cierto valor filosófico a

⁷² Un manuscrito inédito de 1815 (alrededor de 3 años antes de la publicación de *El Mundo*) mostraría que, después de todo –y por lo menos en cierta etapa de su pensamiento–, Schopenhauer sí era capaz de reconocer lo que no quedaba preso en el contexto de la pederastia griega, además de que podía tomar en serio lo asentado por Platón en el *Banquete*. En dicho manuscrito, al hablar de la nutrición como “continua procreación” que renueva la forma de un ser vivo, equilibrando así el “constante morir” implicado en su pérdida de materia, remite en una nota al margen, para apoyar lo dicho, precisamente a un pasaje de tal diálogo platónico; concretamente, a la parte en donde Diotima habla a Sócrates de la constante pérdida y renovación de los elementos corpóreos de un individuo como una de las maneras en que lo mortal participa en lo inmortal, así como del papel de *Eros* en ello; véase *NO*, p. 104, y también *Banquete* 207d-208a.

⁷³ Véase *PP II*, p.422 [435]. En la misma página Schopenhauer afirma: “[...] para todo sistema cosmológico e incluso metafísico se puede encontrar una alegoría presente en la mitología”.

⁷⁴ Una vez que ha citado a Aristóteles (“Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico”; *Metafísica* 1000a 18), lo cual lleva a cabo con el propósito de moderar todo entusiasmo desmedido por los mitos, el autor de *El Mundo* hace la siguiente observación: “Por lo demás, Aristóteles se muestra también aquí como las antípodas de Platón, al que *le gusta ocuparse de los mitos pero por la vía alegórica*” (*PP II*, p.422 [435]; las itálicas son nuestras). Luego, no hay duda de que admite esa posibilidad alegórica para Platón, y ello torna más incomprensible el que no la use, para interpretarla, en este asunto de *Eros*.

un asunto de la mitología, aunque pase por lo alegórico?⁷⁵ Por último, al exponer su teoría sobre la estrecha cercanía entre la genialidad y la locura no tiene ningún remilgo, para apoyarla, en recordar la afirmación platónica de que “no puede existir un auténtico poeta sin una cierta demencia”, y la de que quien “conoce las ideas eternas en las cosas efímeras [el genio según Schopenhauer] parece un loco”. Afirmaciones contenidas, como él es consciente, ni más ni menos que en el *Fedro*; pero en relación a la segunda de las cuales, deja de mencionar que esa locura reconocida por Platón es de naturaleza erótica, así pues, ¿por qué tal omisión?⁷⁶

Desde nuestro punto de vista su postura de pasar de largo ante la reflexión platónica sobre el amor debe estar originada en otros aspectos de su propia teoría, más allá de los mencionadas razones; entre otros, los tres que exponemos a continuación.

a) Eros sin elevación.

En primer lugar, a todo lo largo de su ensayo, el autor de *El Mundo* no oculta su empeño por minimizar toda supuesta grandeza y sublimidad del amor, mostrándolo como radicalmente originado en el mero instinto sexual, hasta reducirlo a una forma de éste que no tendería sino a la procreación. Mas al hacerlo así, deja de lado la perspectiva que encuentra asombroso no lo anterior, sino que precisamente el *eros* pueda elevarse y estilizarse hasta alcanzar formas

⁷⁵ Véase *MVR II*, p. 590 [614-615]. En tal pasaje no parece reconocerse a Platón como creador de dichos mitos, lo cual es mayormente justo: más que uno solo, es cierto que había distintos mitos que narraban diversas maneras de nacer para Afrodita, por ello los griegos terminaron asumiendo la existencia de dos diosas, habiendo incluso, y al parecer, templos dedicados a ambas en Atenas (eso es, por lo menos, lo que afirma M. Martínez Hernández, en la nota 45 de su traducción del *Banquete* en ed. Gredos). Pero nos queda la duda de si Schopenhauer no se habrá inspirado en lo dicho por aquél a la hora de hacer la comparación en que se basa su interpretación, ya que, por supuesto, no pudo dejar de notar la referencia a las dos genealogías míticas que hablan de dos Afroditas en el *Banquete* 180d-e (cosa que de hecho entiende así la traductora de la edición de *El Mundo* en Trotta, Pilar López de Santa María, quien en su nota 7 remite a ese lugar del texto platónico). Nos preguntamos también si era imposible que notara que la distinción entre el par de Eros que Pausanias desprende de ello tiene el propósito de diferenciar dos maneras de amar, una de las cuales es mejor que otra (181a). Por otro lado, una muestra más de que tratar el tema amoroso valiéndose de los mitos no es algo que Schopenhauer considere tan vano, la tenemos también en *PP II*, p. 423 [437], donde, al comentar la *Teogonía* de Hesíodo, afirma que Afrodita representa “[...] la procreación *sexual* de meros individuos con vistas a la conservación de las especies [...]”, tarea en la que se ayuda de Eros e Hímeros.

⁷⁶ Véase *MVR I*, p.245 [224], y también *MB*, pp.135-136. Las referencias de Schopenhauer al *Fedro* no son literales; pero lo referido se encuentra, respectivamente, en 245a y 249d-e.

y fines que rebasan, con mucho, el de la mera conservación de la especie. Ésta última perspectiva es, a nuestro entender, más platónica: encontrándose de alguna manera formulada en el *Banquete*, diálogo –no tan apreciado por Schopenhauer como se ve– en dónde lo sexual y la procreación física son considerados sólo como unos de los peldaños de la escalera en que se despliega *Eros*; pero no los más importantes.⁷⁷ Escalera que, precisamente, nuestro filósofo no reconoce.

b) Eros sin trascendencia.

Pero, en segundo lugar, Schopenhauer no la reconoce porque, pese a la importancia concedida al amor al hacerlo objeto de sus disquisiciones, no podía conceder otra faceta importante del mismo, al menos para Platón y otros platónicos: su *carácter integrador*. Faceta tan bien expresada por Eduardo Nicol al abordar el tema: “Su naturaleza es esencialmente la de un vínculo: su función es integradora y aglutinante, lo mismo en las relaciones de los hombres entre sí, que en las de éstos todos con el mundo trascendente”⁷⁸. Habiendo cancelado toda trascendencia metafísica, por su cuño kantiano, Schopenhauer no podía hallar esa cualidad de *demonio mediador*, para usar una expresión de Giovanni Reale⁷⁹, en el *genio de la especie*; siendo tal cualidad la que hace también presentir en las cosas de este mundo su vínculo con algo más, que es distinto y mejor.

c) Eros sin alma.

Sumado a lo anterior se halla la ausencia de uno de los protagonistas de lo erótico: el alma. Ella constituye otro punto que Schopenhauer no se encuentra dispuesto a aceptar, sólo que esta vez lo rechaza mediante una crítica expresa que no deja indemne las propuestas de Platón. Así, en cuanto se asume también

⁷⁷ Como es sabido, para la sabia Diotima lo físico va dejando de ser valioso en cuanto los amantes dirigen su eros hacia el alma de sus amados y lo que ellas son capaces de engendrar; no siendo todavía esto lo más valioso de todo, pues se trata de ascender hasta el final de la escalera para hallar la *Belleza en sí*; véase *Banquete* 210a-211e.

⁷⁸ Véase Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, edición facsimilar de la primera versión, prólogo de María Teresa Padilla Longoria, Herder, México, 2004, p. 372.

⁷⁹ Véase Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, Barcelona, 2004, p.179 y *passim*.

como heredero de Kant (a quien, por cierto, tampoco deja de someter a una clara y abierta crítica), descarta toda verdad en lo que pudiera llamarse *psicología racional platónica*, la cual postula la inmortalidad del alma, y ve en ella “el origen de cierta dianología falsa”⁸⁰, esto es, de la teoría del conocimiento racionalista que intenta hallar en el intelecto, al margen de toda intuición sensible, conceptos o nociones puras que lleven en consecuencia, e indirectamente, a la demostración de la inmortalidad mencionada, pese a la destrucción del cuerpo⁸¹. Por ello mismo, las recomendaciones platónicas de alejarse de los sentidos para lograr conocimiento bien fundado son abiertamente rechazadas, y la propia filosofía de Schopenhauer es traída a colación para enmendar el desacierto:

Si, según eso, la indicación *platónica* de separar y mantener el conocimiento depurado de toda relación con el cuerpo, los sentidos y la intuición resulta ser inadecuada, invertida y hasta imposible, podemos, sin embargo, considerar análoga a ella, pero rectificadada, mi teoría de que sólo el conocimiento que se mantiene puro de toda relación con la *voluntad* y es, sin embargo, intuitivo alcanza la máxima objetividad y, por lo tanto, perfección; – sobre esto remito al libro tercero de mi obra principal. *PP I*, p. 81 [51].⁸²

Más que en un arbitrario desplante, derivado simplemente de su visión pesimista del mundo, podemos concluir por ahora que la no aceptación de la teoría platónica del amor por parte del autor de *El Mundo* se funda en su postura crítica frente a ciertos supuestos metafísicos: la trascendencia y el alma inmortal; lo cual impide pensar a Eros como el factor que los uniría.

1.3 La cancelación de la vía erótica.

Cabe preguntar, sin embargo, si no es posible encontrar siquiera huellas de un erotismo cercano al de Platón en la filosofía schopenhaueriana, y ello pese a lo dicho por el de Danzig. Una respuesta en sentido afirmativo no es, en principio, imposible; a fin de cuentas ya Nietzsche, quizá el más destacado de los schopenhauerianos habidos, detectaba en la estética de su maestro, a propósito

⁸⁰ Véase *PP I*, p. 78 [47].

⁸¹ Schopenhauer nos remite a su maestro de Königsberg: “Así pues, *Kant* dice: existe, en efecto, un conocimiento puro de la razón, es decir, conocimientos *a priori* que preceden a toda experiencia y, por consiguiente, también un pensamiento que no debe su materia a ningún conocimiento mediado por los sentidos: pero precisamente ese conocimiento *a priori*, aunque no extraído *de* la experiencia, únicamente tiene valor y validez *a efectos* de la experiencia [...]”, *PP I*, p.81 [50].

del pasaje de la *rueda de Ixión*, un demasiado interesado anhelo de calma o, si se quiere, de *escapar a una tortura*, en una vivencia, la estética, que Schopenhauer pretende por completo desinteresada⁸³.

Pensamos que ciertas líneas podrían orientarnos en la resolución de esta cuestión; a propósito, considérese la siguiente referencia al estado estético suscitado por la belleza humana contenida en las *Lecciones sobre metafísica de lo bello*:

Justamente porque ningún objeto nos arrebatara tan rápidamente a la pura contemplación estética como un rostro y una figura humanos sumamente bellos –cuya visión nos conmueve mediante un goce instantáneo e inexpresable, elevándonos por encima de nosotros mismos y sobre todo aquello que nos puede atormentar– esta cognoscibilidad clara y purísima de la voluntad basta para trasladarnos fácil y rápidamente al estado del puro conocimiento, en el que nuestra personalidad y nuestro querer, del que procede todo pensar, se alejan de la conciencia tanto tiempo como dura el goce estético. **MB**, p.218.

En la *conmoción* y las figuras de la *elevación* y el *verse trasladado*, presentes en estas líneas, se podría vislumbrar un cierto tipo de acercamiento al asunto que quizá lo vincularían, en nuestro entender, a determinada faceta del platonismo, al menos tal y como éste último es asumido en lo cotidiano para referirse a determinado estado de carácter amoroso. Ante todo, quien en dicho estado se siente atraído por otro lo es porque halla en éste cualidades mejores y que lo distinguen, rasgos que encuentra preferibles, en suma, ciertas perfecciones que no le es tan fácil descubrir en los demás. Frente a ellas su actitud experimenta una variación, pues su avidez habitual, por la cual quiere hacerse de lo exigido por su deseo, incluso hasta llegar a consumirlo por completo, se ve moderada en gran medida, por lo menos por algunos instantes, permitiéndole entonces contemplarlas con cierta calma. Mas dicha quietud inusual está lejos de ser una mera timidez o deficiencia en el atrevimiento, lo que hay aquí es una cierta contención, incluso consentida, que le impide atentar contra esas perfecciones que ahora se destacan mejor y como por encima de cualquier otra cosa. Todo lo anterior le permite, además, hablar del estado en que se encuentra en términos de *elevación*, dado

⁸² El significado exacto de la referencia a su propia *teoría* hecha aquí lo veremos más adelante, en el capítulo 3.

⁸³ Véase Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1994, p.123. Sobre el pasaje de *la rueda de Ixión* véase *supta*, nuestro capítulo 1, apartado 2.3; o de nuevo, *MVR I*, p. 251 [231].

que por contraste se puede ubicar ahora a sí mismo por sobre la horizontalidad del conjunto de su usual experiencia cotidiana, la cual queda momentáneamente abandonada. Tal estado no deja de ser notable para quien lo vive, así sea en diversos modos y medidas, y es que en él tanto las cosas como nuestro modo de vincularnos con ellas se ha modificado al punto de permitirnos reconocer que el mundo parece ser otro.

Curiosamente, puede ocurrir que el ser humano que pase por una experiencia parecida no tenga la más mínima noticia acerca de Platón, pese a bautizarla *platónica*. Averiguar cuándo comenzó a usarse de esta manera el adjetivo *platónico*, y cuándo y cómo se introdujo en el habla cotidiana, cae fuera de los alcances que se propone esta investigación; pero no está de más señalar el parecido de lo así adjetivado con aquel *entusiasmo* amoroso del cual Sócrates hablaba al joven Fedro, es decir, con aquella forma de *locura divina* “que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo” –en la figura de un resplandeciente *rostro* o un *cuerpo*, o en el “semblante amado” por ejemplo–, y parece entonces remontarse a otra Belleza de índole superior, haciendo que olvide las cosas de su entorno⁸⁴. Locura, como se sabe, tan bien descrita en el famoso pasaje que equipara al alma a un carruaje alado y cuenta sus vicisitudes; por lo cual se comprende que en algún momento toda otra experiencia semejante haya sido llamada con un término derivado del nombre del autor de dicha equiparación.

Ahora bien, ¿bastaría lo anterior para sostener un cierto dejo de platonismo erótico en Schopenhauer? ¿Acaso no es la contemplación de la belleza de un hombre que parece remitir a otra instancia, aunque sea a modo de presentimiento, un signo de tal eros?

Ciertamente que, al quedar inscrita tal contemplación en la relación que un *sujeto puro del conocimiento* establece con una idea, en este caso la de ser humano, la manera en que Schopenhauer comprende el asunto es más bien, y sin lugar a dudas, *anerótica*, precisamente debido a esa pureza con respecto a todo querer por parte del sujeto que es condición para que la contemplación, como

⁸⁴ Véase *Fedro* 249d-e, 251a y 253d-254e.

captación de esa idea, pueda darse.⁸⁵ Nuestra respuesta a las preguntas formuladas arriba ha de ser entonces negativa; por lo menos si se atiende sobre todo al modo en que Schopenhauer asume conscientemente el asunto. Inflexiblemente, ante cualquier indicio que nos permitiera interpretar las cosas en el sentido del platonismo apuntado los planteamientos schopenhauerianos explícitos nos salen al paso, impidiéndonoslo.

El filósofo de Danzig ni por asomo está dispuesto a conceder alguna eminencia ni una verdadera capacidad transformadora a lo erótico, ni en su filosofía ni en general. Por el contrario, regresando al ensayo sobre el amor, pareciera querer resolver la cuestión definitivamente al decir del individuo enamorado que:

Lo que en los grados superiores de enamoramiento otorga a sus pensamientos un aire tan sublime y poético, e incluso una orientación trascendente e hiperfísica debido a la cual parece perder de vista su propio fin de carácter físico, es en el fondo lo siguiente: que él está animado ahora por el espíritu de la especie, cuyos asuntos son infinitamente más importantes que los del individuo [...] *MVR II*, pp.607-608 [635].

Resulta claro que para Schopenhauer en este caso el individuo no actúa libre ni conscientemente, por lo cual no puede hablarse de que experimente una auténtica transformación en su persona, a partir de la cual, ya como individuo cambiado y en posesión consciente de su eros, se vinculará también con otra instancia distinta del ser, sino de que es mero instrumento pasajero para la perpetuación de la especie, como lo serían tantos otros. Pero además la cancelación de la auténtica trascendencia metafísica se hace notar otra vez, haciendo que la única trascendencia que Schopenhauer pueda conceder sea ésta que se establece en la relación de un individuo con su especie; no más, de ahí que jamás pueda pensar en alguna instancia amorosa como *copula mundi*, esto es, como vinculando dos ámbitos distintos del universo.⁸⁶

⁸⁵ Volveremos a tratar, con algo más de detalle, este tema del sujeto libre del querer en nuestro siguiente capítulo.

⁸⁶ Pero no debe perderse de vista tampoco que una especie no es sino una idea, aunque en el devenir espaciotemporal, de modo que en cierta medida, en la relación con la suya propia, el individuo sí parece rebasar su particular ser, efímero y contingente, pues a través de ésta, se vincula con la idea; funcionando aquí, consideramos, *un esquema de corte platónico*. El mismo Schopenhauer lo reconocerá así mayormente en su “metafísica de la naturaleza”, según veremos en nuestro capítulo 3, asumiéndolo como otro elemento de

Por todo lo anterior, juzgamos ya sin discusión que si ha de concederse el adjetivo de *platónico* a Schopenhauer no puede ser partiendo de su teoría sobre el amor. Convendrá, pues, cerrar la vía erótica y revisar otras partes de su obra: en contraste, aquéllas en donde se declara seguidor convencido del autor de los *Diálogos*. Lo obtenido hasta aquí, no obstante, ha de servirnos para establecer una de las peculiaridades del *platonismo* que hallemos, pues éste habrá de ser necesariamente un *platonismo anerótico*.

2. PLATONISMO SCHOPENHAUERIANO

2.1 El *divino Platón* en la obra de Schopenhauer.

La figura de Platón aparece tempranamente vinculada con la obra de Schopenhauer, cuando éste declara su admiración y reconocimiento hacia el filósofo ateniense ya en la primera página de su tesis doctoral, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, nombrándolo con el adjetivo que la tradición neoplatónica le ha otorgado, esto es, el de *divino*⁸⁷. Asimismo, está presente ya desde el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. En él da ciertos *consejos* y menciona algunos *requisitos* con que, preferentemente, debería de cumplir su lector para una mejor comprensión de su libro: leer el mismo dos veces, leer antes su tesis doctoral ya mencionada, conocer los principales textos de Kant, además de que sería ideal haber “participado del beneficio” de los *Vedas*.⁸⁸ Agregando un requisito más en medio de los dos últimos:

su platonismo. Pero aun ahí, no concederá ningún papel relevante a lo erótico individual humano, debido a que esto no deja de hacer del individuo sino un instrumento del genio de la especie.

⁸⁷ Véase *PRS*, p.29. Si hemos de hacer caso a sus biógrafos, Platón aparece, junto con Kant, tempranamente también en los inicios de su formación filosófica. Figura clave para que ello fuera así es la de su profesor Gottlob Ernst Schulze, un kantiano de corte escéptico que, a decir de Luis Fernando Moreno Claros, a la vez “era todo un especialista en el gran filósofo ateniense” (Moreno Claros, Luis F., *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, *op. cit.*, p. 150). Fue Schulze “quien aconsejó a Arthur que comenzase a leer las obras de Platón y de Kant, y que se abstuviera de adentrarse en la de otros filósofos tales como Espinoza y Aristóteles hasta que no dominase por completo el pensamiento de los dos mencionados” (*ibidem*, p. 249; véase asimismo Safranski, R., *op. cit.*, p.152.). Se conservan los registros de las obras de Platón y de Kant que inmediatamente en el semestre de invierno de 1810, y durante toda su estancia en Gotinga, Schopenhauer consultó en la biblioteca de la Universidad Georgia Augusta en donde estaba matriculado. Él mismo comenta esta época en su *Curriculum*, afirmando que, además de asistir a clases, procuraba aprovechar el mucho tiempo libre que le quedaba “para dedicarlo a la lectura, preferentemente de Platón y Kant”, véase *EW*, p.258.

⁸⁸ Véase *MVR I*, pp.32-34 [VIII-XII]. En la delimitación de tema que hicimos en nuestra introducción, señalábamos que necesariamente habríamos de dejar varios aspectos de la filosofía schopenhaueriana prácticamente sin tocar y/o desarrollar. Entre éstos está el indagar acerca de su relación con la filosofía

Pero si además el lector ha parado en la escuela del divino Platón, tanto más preparado y receptivo estará a oírme. *MVR I*, p.34 [XII].

Tales consideraciones revelan la importancia concedida a Platón: Schopenhauer se considera a sí mismo como continuador de determinados planteamientos del ateniense, a los que reconoce de por sí un gran peso filosófico. Es importante recalcar esto último –lo de la relevancia *per se* de los avances platónicos–, pues, tratándose de Schopenhauer, uno termina acostumbrándose a que es más bien su propio pensamiento el que concedería todo valor a cualquier aseveración dentro de la historia de la filosofía.

Expliquémonos: en las múltiples y variadas, así como, también, muchas veces arrogantes y desconsideradas alusiones a otros pensadores hechas por Schopenhauer, ellos son puestos en relación con sus propios planteamientos. Al ser éstos, según él pensaba, “lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía”⁸⁹, es decir, el mejor y más logrado pensamiento filosófico jamás creado, todo atisbo de cualquier otro que coincida o no con él, queda

oriental. En primera instancia es innegable, además de bastante conocida, la valía e importancia otorgadas por el de Danzig al brahmanismo, al budismo y, aunque quizá en menor medida, al taoísmo a lo largo de toda su obra (al grado de haber afirmado que el reciente conocimiento del primero, en la forma en que es transmitido a través de los *Upanishads*, es *el mayor privilegio del joven siglo XIX*, augurándole a la literatura sánscrita un futuro semejante al redescubrimiento de los griegos en el siglo XV, véase *ibidem*, p.34 [XII]), La reciente recopilación de varios de sus manuscritos inéditos –llevada a cabo por Giovanni Gurisatti– en *NO* también confirma lo anterior. Mediante tales manuscritos podemos constatar que la presencia de la filosofía de oriente en su propio pensamiento es constante, procediendo de años tan tempranos como 1813-1814 (véase *NO*, p.51, y también el ensayo del propio Gurisatti, titulado *Schopenhauer y la India*, p.195, ubicado al final del mismo libro); hallándola sobre todo en las partes metafísica y ética a través de su asombrada recepción de nociones como *Brahman*, *Maya* y *Nirvana*, así como de su estudio y admiración de la práctica del altruismo y el ascetismo llevada a cabo por los santos hindúes. Que tal presencia tuvo un influjo relevante lo patentiza, entre otras cosas, la forma de retomar ciertas de esas nociones para hacerlas parte de su expresión (el *velo de Maya*, por ejemplo). Pero, en contraste con todo lo anterior, también la manera de expresarse de Schopenhauer hace surgir a veces ciertas dudas en relación con alcance completo de dicho influjo: este es el caso cuando afirma, con cierta arrogancia que apenas disimula, que lo escrito en los *Upanishads* *podría inferirse de su propio pensamiento*, aunque *no a la inversa* (véase *MVR I*, p.35 [XII-XIII]); siendo ésta una atrevida sugerencia que jamás se permitiría tratándose de lo sostenido por el fundador de la Academia o de Kant. Gurisatti nos recuerda, al respecto, el empeño de Schopenhauer por desvincularse y señalar que el pensamiento nacido en la India no pudo “haber contribuido directamente al origen de sus sistema”, habida cuenta del escaso desarrollo de los estudios orientales y de que casi nada se sabía del budismo durante la época de redacción de *El Mundo*, y cómo, por ello, prefería hablar de una *concordancia prodigiosa* cuando de sus afinidades se trata; véase Gurisatti, G., *op. cit.*, pp.187-188 (en su ensayo, Gurisatti realiza asimismo un esbozo crítico acerca de las limitaciones en la comprensión schopenhaueriana de brahmanismo y budismo; véase *ibid.*, pp.210-216). Cabe entonces plantear, por lo menos en forma general, lo siguiente: ¿cuál es la índole exacta de la presencia de la filosofía oriental en Schopenhauer? En fin, aunque no aquí, no descartamos desarrollar el tema en una futura investigación.

⁸⁹ Véase *MVR I*, p.31 [VII].

avalado o no en su verdad por éste mismo. Implícitamente, pues, su filosofía se constituye en piedra de toque de las demás a todo lo largo de la exposición que realiza de la misma

Al reconocer su vínculo platónico, no obstante, Schopenhauer procede de manera diferente. En este caso el filósofo de Danzig parece sentirse deudor: resaltar su parentesco con Platón le permite distanciarse de aquellos malos pensadores enredados en la falsedad, o practicantes de una franca charlatanería, y que según él son legión. Lejos de estos últimos, situarse en la línea de los auténticos buscadores de la verdad –la cual contaría con pocos y muy contados pensadores, con Platón y Kant a la cabeza–, le permite destacar, entonces, su filosofía, la cual, según se ha dicho, alcanzaría el grado sumo de esa verdad tan procurada.

Es cierto que entre Platón y Schopenhauer podrá haber divergencias, que éste señalará sin dudar; pero aun cuando pueda ser sometido a observaciones críticas relevantes –hechas en tono moderado y hasta con la reverencia por delante–, el filósofo ateniense es mayormente reconocido en los textos schopenhauerianos, precisándose en ellos cuáles son los rubros en los que sus méritos serían indiscutibles, y en los cuales el de Danzig habría abrevado, estatuyéndose así en probado seguidor del ateniense.. Veámoslos a continuación:

2.2 El proceder de la filosofía: una importante regla de método.

Usando, como él lo reconoce, palabras más bien kantianas⁹⁰, Schopenhauer dice que el respeto de la *ley de homogeneidad* y de la *ley de especificidad*, es una regla imprescindible “para el método de toda filosofía, y aun de todo saber en general”, como ya Platón había establecido “a su manera”.⁹¹

Por la primera ley, *mediante la observación de la semejanza y concordancia de las cosas*, se ha de reunir lo distinto en especies, y éstas en géneros cada vez

⁹⁰ Véase *MVR I* p.114 [77]. Schopenhauer es muy específico al respecto, y en *PRS* p.29, en una nota a pie de página, remite al “*Apéndice a la dialéctica trascendental*” de la *Crítica de la razón pura* (véase, p. ej. –en la traducción de Pedro Rivas, ed. Alaguara, Madrid, 1997–, p. 540). Si bien, en estricto sentido, no parece que en dicho *Apéndice* Kant esté prescribiendo tales leyes, cuanto describiendo el proceder de la razón con los conceptos del entendimiento.

⁹¹ Véase *PRS*, pp. 29-30.

más abarcentes hasta llegar al mayor. La segunda ley nos manda distinguir “las especies unidas en el concepto del genero que las abarca, y a su vez las variedades superiores e inferiores comprendidas en tales especies”.⁹² Todo ello sin dar *salto* alguno, evitando pasar de un concepto a otro muy superior, o de aquél a uno muy inferior, cuando aún le corresponderían otros intermedios.

Retomar tal precepto de quienes juzga las dos máximas figuras de la filosofía, y atenerse rigurosamente a él, le ha permitido, piensa Schopenhauer, identificar en su tesis doctoral, por primera vez en la historia de esta rama del saber, las cuatro formas específicas de esa raíz común que es el principio de razón suficiente –*principio de razón suficiente del devenir, del conocer, del ser y del actuar*–; es decir, las cuatro maneras, “determinables *a priori*”, en que nuestras distintas representaciones se estructuran y vinculan entre sí.⁹³

De esta manera, no puede pasarse por alto el que Schopenhauer se asuma como seguidor de Platón, a la vez que de Kant, en esta cuestión de método; usando de la unión y de la división, ambas elementos de la dialéctica platónica. Asunción que él mismo intenta fundamentar, remitiendo a tres obras del fundador de la Academia: *Filebo*, *Político*, y *Fedro*⁹⁴.

Nos interesa resaltar además que, ya *sin aludir más a Kant* en ningún momento, el lazo con Platón en este punto será puesto de manifiesto otras veces. Pues no sólo los elementos formales del mundo como representación, es decir, los cuatro modos del principio de razón suficiente, son considerados siguiendo metódicamente la regla citada; también su contenido, en su aspecto esencial, requiere tal abordaje. Así le parece al menos a Schopenhauer, para quien además el trato con la esencia del mundo, con la voluntad, diferencia claramente a la filosofía de la ciencia. Puesto que ahí donde esta última llega a su límite al apelar a la noción de *fuerza*, la cual permanece, no obstante, sin ser explicada, y por lo tanto se convierte en una incógnita, la filosofía reconocería a la *voluntad* y

⁹² *Idem.*

⁹³ Véase *ibidem*, pp.59-60.

⁹⁴ Véase *ibidem*, p.29, nota al pie. Schopenhauer ofrece la paginación de la edición que él poseía, llamada Bipontina; pensamos que los pasajes aludidos podrían ser: *Filebo* 16b-17a, *Político* 262a-263c y *Fedro* 265d-266c.

comprendería que las distintas fuerzas son manifestaciones suyas. La aplicación del precepto metódico señalado permitiría semejante comprensión:

Como observa Platón con frecuencia, es condición de la filosofía el conocimiento de lo idéntico en fenómenos diversos y de lo diverso en los semejantes. Pero hasta ahora no se había conocido la identidad de la esencia de todas las fuerzas que se agitan y actúan en la naturaleza con la voluntad, y de ahí que los variados fenómenos, que sólo son especies distintas del mismo género, no hubieran sido considerados como tales sino como heterogéneos: por esa razón no podía existir tampoco una palabra para designar el concepto de ese género. **MVR I**, p.163 [132].

Asimismo, el condicionamiento de la filosofía a la observancia de las leyes de homogeneidad y especificidad, así como la deuda al respecto con Platón, son mencionadas en cuanto se habla de cómo el pensamiento filosófico se constituye en un saber organizado y permanente que, sin embargo, no tiene su razón última en sí mismo, sino en el mundo:

[La filosofía] ha de ser una expresión *in abstracto* de la esencia del mundo en su conjunto, de la totalidad como de todas las partes. Sin embargo, a fin de no perderse en una cantidad infinita de juicios singulares, tiene que servirse de la abstracción y pensar de forma general todas las cosas individuales, como también sus diferencias: por eso en parte separará y en parte unirá, para transmitir al saber todo lo diverso del mundo en general, según su esencia y resumido en unos pocos conceptos abstractos. Pero con aquellos conceptos en los que ella fija la esencia del mundo ha de conocerse no sólo lo universal sino también lo individual, teniendo que vincularse así con la mayor exactitud el conocimiento de ambos: por eso la capacidad para la filosofía consiste precisamente en aquello en lo que la asentó Platón: en conocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno. Por consiguiente, la filosofía será una suma de juicios muy generales cuya razón cognoscitiva inmediata es el mundo mismo en su conjunto [...] **MVR I**, pp.133-134 [98].

Amén de importante en sí mismo, pues innegablemente lo vincula a Platón, lo sostenido por el autor de *El Mundo* es una muestra de la singular manera en que, por lo general, suele retomar lo dicho por el de Atenas: inscribiéndolo en los aspectos más relevantes de su propia filosofía, como es éste el caso, y siempre otorgándole toda la seriedad debida. Pero el hecho es que pocas veces, o *nunca*, se presta atención al dato de esta importante regla de método que él aduce, ni aun entre los estudiosos de su obra; como tampoco se hace con su declaración acerca de otra de las condiciones indispensables para que se origine la filosofía.

2.3 El asombro filosófico

Para que se logre esa traducción del mundo en conceptos y juicios en que consiste la filosofía, ésta, no deja de reconocer Schopenhauer, necesita originarse antes, según dijimos en nuestro anterior capítulo, de “un *asombro* acerca del mundo y de nuestra propia existencia”⁹⁵, que lleve a considerar a éstos como un *enigma*.

El estado de *admiración* o *asombro* es, de entre todos los seres del universo, patrimonio exclusivo del ser humano:

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos ésta se entiende por sí misma, hasta el punto que ni la notan. **MVR II**, p.198 [175].⁹⁶

Ahora bien, aun cuando rasgo peculiar de la humanidad, la capacidad de asombro estaría mediada por un desarrollo superior del intelecto, pues entre la gran masa de hombres que vivencian poca o ninguna inquietud frente a los fenómenos del mundo, habitaría una especie de aristocracia intelectual en cuyo pináculo se encuentra la aptitud para la metafísica:

La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la *totalidad* del fenómeno en un problema [...] **MVR II**, p.199. [176].⁹⁷

El quehacer filosófico, pues, no puede tener otro origen. El que en sus inicios históricos Platón ya lo hubiera señalado no pasa desapercibido a Schopenhauer, quien lo refiere, relacionándose así una vez más al ateniense, e inscribiéndose de nueva cuenta en la línea de los genuinos pensadores:

El filósofo, en efecto, lo es en virtud de una perplejidad de la que intenta sustraerse y que es el *θαυμάζειν* de Platón, que éste designa como un *μᾶλα φιλοσοφικὸν πάθος*. Pero aquí los falsos filósofos se separan de los auténticos en que en los últimos aquella perplejidad nace de la visión del mundo mismo y en aquellos primeros, en cambio, sólo de un libro [...] **MVR I**, pp.80-81 [38].

⁹⁵ Véase **MVR II**, p.209 [188] y *supra* p. 13.

⁹⁶ En una consideración paralela, Schopenhauer también dice que es la voluntad la que, en el fondo, se admira o no de sí misma, según esté encarnada en un hombre o en un animal: “Sólo después [de que] la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma”, **MVR II**, p.198 [175-176].

⁹⁷ Schopenhauer agrega: “Cuanto más bajo se encuentra el hombre en lo intelectual, menos de enigmático tiene para él la existencia misma: antes bien, con respecto a todas las cosas le parece que el cómo son y el que sean se entienden por sí mismos”, *ibidem*, p.199 [176].

Podrá ser discutible el criterio usado por el de Danzig para distinguir entre unos y otros filósofos; lo que no es discutible, pensamos, es la legítima manera de establecer su relación con el fundador de la Academia: nada más ni nada menos que a través del “platónico θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος”,⁹⁸ al que se refiere también en otra ocasión. En grado tal es ello, que no creemos exagerar si afirmamos que en este punto la filosofía schopenhaueriana no puede entenderse sin Platón, para quien es cierto que asombrarse es el peculiar estado del filósofo, así como el *origen y principio* de su actividad, según se afirma en el *Teeteto*.⁹⁹

2.4 La existencia pesarosa.

El *thaumazein* se produce ante el mundo, sobre todo porque éste no aparece como algo necesario, sino contingente, mas tal perplejidad pronto se convierte en una *meditación sobre la fatalidad*, pues, como se dijo en nuestro capítulo uno, pronto se encuentra ante el drama de la *muerte*, el *mal*, la *maldad* y el *dolor*¹⁰⁰. Ello *eleva* aún más el asombro filosófico, el cual “se halla en el fondo consternado y afligido”¹⁰¹, dado que a través suyo es posible llegar, en último término, a la comprensión de que, si nada sale de la nada, el drama aludido debe derivar de aquello mismo de donde viene el mundo. Mientras tanto, y antes de alcanzar ese punto, ya posee suficiente tristeza:

[...] la filosofía, como la overtura de *Don Juan*, arranca en tono menor. *MVR II*, p.210 [190].

La visión de la vida queda entonces coloreada por la *fatalidad*, y toma el aspecto de un infierno en donde se paga con suplicios de mil clases el hecho de haber nacido. La calamidad amenaza a cada instante, el paso siguiente puede precipitarnos en un abismo y, además, todo está condenado a desaparecer tarde o temprano. La lógica ha de servir aquí para contrariar cualquier optimismo: si el

⁹⁸ Véase *MVR II*, p. 210 [189].

⁹⁹ De tal diálogo es de donde el de Danzig extrae su referencia. Al respecto véase *Teeteto* 155d, donde Sócrates afirma: “[...] pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”. Es también cierto que, en *MVR II*, p. 199 [176], Schopenhauer hace la cita del famoso pasaje 982b de la *Metafísica* de Aristóteles como prueba de la consciencia ya antigua del asombro como origen de la filosofía.

¹⁰⁰ Véase *MVR II*, pp.210-211[189-190].

¹⁰¹ Véase *ibidem*, p.210 [190].

mundo fuera *un poco peor* de lo que es simplemente no podría existir ya, de modo que habitamos en *el peor de los mundos posibles*.¹⁰²

Aun cuando optaran en general por la afirmación de la vida, los griegos, opina Schopenhauer en el tomo II de *El Mundo*, no dejaron de estremecerse de terror ante tales visiones; en apoyo de ello cita unos versos de Teognis:

No haber nacido sería lo mejor para el hombre
No ver nunca los rayos lanzados por el sol.
Y si ha nacido, llamar cuanto antes
A las puertas del Hades y allí descansar en la tierra profunda. **MVR II**, p.642
[673-674].¹⁰³

Agregando, entre otras múltiples citas de la literatura griega y anglosajona, lo siguiente:

Es conocido y demasiado largo de reproducir el pasaje de la *Apología de Sócrates* en el que *Platón* pone en boca de éste, el más sabio de los mortales, que la muerte, aun cuando nos despojara para siempre de la conciencia, sería una admirable ganancia, ya que un sueño profundo y sin ensueños es preferible incluso a la vida más feliz. **MVR II**, p.641 [673].

Schopenhauer parece no reconocer el problema que representa averiguar cuáles son las ideas del Sócrates histórico y cuáles las de Platón en un escrito de éste último; pues para él está claro que: "el Sócrates platónico es una persona ideal, es decir, poética, que expresa los pensamientos platónicos".¹⁰⁴ De modo que en el pasaje de la *Apología* aludido (40c-e) Platón pondría en boca de su maestro sus propias ideas. Más allá de si esto es cierto o no (sobre todo tratándose de un escrito como la *Apología*¹⁰⁵) la interpretación que se hace de

¹⁰² *Ibidem*, p.638 [669].

¹⁰³ La traducción es de Pilar López de Santa María.

¹⁰⁴ Véase **PP I**, p. 76 [44-45]. Entre las escasas menciones del de Danzig a la posible persona del Sócrates histórico está la de considerarlo una especie de *héroe principalmente práctico*, el cual en realidad no debió poseer una gran sabiduría, siendo ésta que se le atribuye más bien *un artículo de fe filosófica*. La argumentación schopenhaueriana para pensar esto último se apoya en las descripciones de su físico: su gran estomago abultado no se halla dentro de *los distintivos del genio*; además el no haber escrito nada indicaría, según Schopenhauer, una falta de *altas capacidades intelectuales* o *de grandeza de espíritu* (véase *ibidem*, pp. 76-77 [44-45]). Así, cuando en el párrafo de *El Mundo* citado arriba en el texto, se le llama "el más sabio de los mortales", Schopenhauer debe estar refiriéndose al Sócrates *ideal* y *poético*, más que al realmente existente. Curiosamente, por otro lado, lo llama *el más sabio* en el contexto de la *Apología*, justo donde Sócrates aparece negando poseer sabiduría alguna (véase *Apología*, en especial 21b y 38c). Es más bien al final del *Fedón* (118c) donde se menciona a Sócrates como el *más inteligente* o *sabio* de los hombres.

¹⁰⁵ Aunque no completamente aceptado, recuérdese que uno de los enfoques para la interpretación de un texto platónico recomienda tomar en cuenta la fecha aproximada en que fue escrito; dentro de él, la *Apología* es comúnmente admitida como un texto de la juventud de su autor: justo cuando la influencia socrática en Platón se suele considerar preponderante.

dicho pasaje se encuentra lejos de ser arbitraria, por lo menos como a muchos pudiera parecer en primera instancia. En efecto, ahí el hijo de Sofronisco habla de la muerte como de una *ganancia maravillosa*, si es que ella consiste en una especie de dormir sin imágenes oníricas. El razonamiento va en el sentido de que la muerte como una larga noche privada de toda consciencia y cualquier sentir representa un descanso sumamente grato, y por demás preferible, frente al resto de los días y noches de la vida que –aunque Sócrates no lo explicita– deben estar llenos de mil turbaciones, en la variada forma del malestar, aun para el aparentemente dichoso sátrapa persa¹⁰⁶: a esto último se reduciría *la vida más feliz*. Luego, innegablemente la lectura schopenhaueriana de este punto es acertada, en la medida en que en el texto platónico se alude a una existencia humana pesarosa.

Empero, Schopenhauer no toma en cuenta que lo dicho por Sócrates se da dentro de una disyuntiva, cuyo segundo elemento es la posibilidad de que haya un seguir existiendo tras la muerte. Aun más: tampoco toma en cuenta que si se tratara de esto, de un *tránsito del alma a otro sitio y allí estuvieran los que han muerto*, entonces Sócrates-Platón lo considerarían *el mayor de los bienes*¹⁰⁷: pues conversar con los héroes, los jueces y los hombres justos fallecidos sería *el colmo de la felicidad*¹⁰⁸. Con lo cual, paradójicamente, se cae dentro de la postura de afirmación vital que el autor de *El Mundo* reconoce propia de los helenos.¹⁰⁹

Tal pasar de largo ante la segunda opción de la disyuntiva tiene que explicarse porque lo omitido ha sido, hasta cierto punto, objeto de crítica en otro lugar de la obra schopenhaueriana que aquí no es mencionado: pero recordemos

¹⁰⁶ Véase *Apología* 40d-e.

¹⁰⁷ *Ibidem* 40e.

¹⁰⁸ *Ibidem* 41a-c.

¹⁰⁹ Pensamos hallar una confirmación de esta *postura de afirmación vital*, e incluso de *autoafirmación vital socrática*, en la lectura que hace Juliana González: Según ella, el Sócrates de la *Apología* no pretende abandonar la *docta ignorancia* al aventurar la doble posibilidad de lo que sea la muerte; y al comentar que la segunda de ellas plantea un *tránsito* dice: “¿y a qué podría serlo, para el hombre de bien, sino *a lo mismo*, como una prolongación, y hasta una acentuación de la propia vida en la sabiduría? Lo que Sócrates proyecta al “mas allá” no es *otra* cosa que la vida vivida aquí; allá seguirá haciendo lo mismo: interrogándose a sí mismo y examinando a los demás [...] Y acaso de las dos posibilidades, aniquilación o tránsito, pudiera resultar la última la más posible para Sócrates, precisamente por su afán vital de prolongar la *praxis* del bien”; véase su ensayo *La ética como forma de vida. Sócrates*, en González, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989, p. 69.

al respecto que la teoría platónica de la inmortalidad del alma es criticada, y descartada, al hallarla parte de la psicología racional que a su vez integra a la metafísica tradicional.¹¹⁰ Sobra decir que obrando así, Schopenhauer no puede conceder que una supuesta *supervivencia del alma*, como la planteada en la *Apología*, pudiera llegar a ser *el máximo de la dicha*, en cuanto implicara la posibilidad de seguir haciendo filosofía; y ni siquiera parece prestar atención al matiz de autofirmación existencial que en última instancia tiñe tal declaración socrático-platónica.¹¹¹

Estamos, pues, ante otro ejemplo de uno de los modos en que Schopenhauer usa de los textos del fundador de la Academia: tomando lo que va en consonancia con su propia filosofía y pasando de largo, en la omisión, frente a lo que resulta discordante; si bien, ha de quedar bien claro, este *pasar de largo* no se hace por descuido o mera conveniencia, sino por considerar el asunto de que se trate críticamente refutado en sus bases; y ello aunque, contra la costumbre del de Danzig (cual en este caso), no se explicita, generándose la impresión de que se toman demasiadas libertades en la interpretación. En cualquier caso, aun cuando pudiese lucir parcial, el proceder de Schopenhauer está lejos de ser arbitrario, y expresa la intención de otorgar reconocimiento a Platón a la menor oportunidad que se ofrezca, a la vez que de apoyar su propia teoría, recurriendo a tan insigne autoridad.

2.5 Nihilidad de la existencia y sospecha metafísica: la vida es como un sueño.

De acuerdo a la sombría visión del filósofo de Danzig, lo más sabio es considerar que el trágico espectáculo ofrecido por la vida está ahí para llevarnos a la conclusión de que nada vale la pena, y provocar la negación de la voluntad.

¹¹⁰ Véase supra, pp.48-49; asimismo *PP I*, p. 78 [47].

¹¹¹ Sólo tomando esto en cuenta puede explicarse el que Schopenhauer se enfoque exclusivamente en la opción del texto platónico que luce antivital, como hace también en las siguientes líneas de *El mundo*: “Si llamáramos a la puerta de los sepulcros y preguntáramos a los muertos si querían resucitar, menearían la cabeza. En este sentido va también la opinión de Sócrates en la *Apología* de Platón [...]”, *MVR II*, p.517 [531]. Sin embargo, a la luz de lo comentado, resulta más bien que “la opinión de Sócrates” (es decir, *la opinión puesta en labios de Sócrates* por Platón, según el supuesto schopenhaueriano) va en el sentido de considerar la muerte *una ganancia* si ella es el cese de la consciencia; pero también de considerarla un *bien mayor* si ella es seguir existiendo y filosofando en otra parte.

Ya la sola consideración del tiempo como el medio corrosivo en el que todo se da, debería llevar a esa conclusión, pues éste:

Es la forma mediante la cual aquella nihilidad de las cosas se manifiesta como fugacidad de las mismas; pues en virtud de él, todos nuestros placeres y alegrías se convierten en nada en nuestras manos; y entonces nos preguntamos asombrados dónde se han quedado. *MVR II*, p.628 [658].¹¹²

La sensación de dicha *nihilidad*, sin embargo, puede a su vez ir acompañada del presentimiento de que no todo queda atrapado en sus garras, es decir, de la sospecha de que al margen del mundo de *fenómenos* que habitamos pueda haber algo más, de lo cual este mundo sería más bien *apariencia* o *manifestación*¹¹³.

Una sospecha metafísica de ese estilo se encuentra ya presente en el escepticismo acerca de que podamos conocer realmente el ser de las cosas. Si bien Schopenhauer descarta el escepticismo meramente especulativo que se opone tanto al dogmatismo realista como al idealista – los cuales, al no tener en cuenta la indisoluble relación sujeto-objeto, son presa fácil de aquél–,¹¹⁴ acepta, no obstante, un supuesto empírico que tornaría comprensible su constante recurrencia en el pensamiento: los *sueños*.

El ámbito onírico da pie a la duda de cuál es el criterio para distinguir entre los sueños y la realidad. Con respecto a lo cual, después de analizar los criterios más usuales, Schopenhauer concluye que no hay ninguno absolutamente confiable. Ello acrecienta la viva inquietud, ya suscitada naturalmente en hombres de todas las épocas, acerca de si, como sugería el tan admirado Calderón de la Barca, no estaremos en algo más bien semejante a un sueño;¹¹⁵ esto es, de si no estaremos habitando en mundo que no acaba de poseer total consistencia en su

¹¹² Al respecto véase también *MVR I*, pp.55-56 [8-9].

¹¹³ En referencia al uso de los términos por parte de Schopenhauer, es interesante y esclarecedor lo que dice Ana Isabel Rábade: “De los dos pares de conceptos contrapuestos establecidos por Kant, fenómeno (*Phänomenon*) y noúmeno, y fenómeno (*Erscheinung*) y <<cosa en sí>>. Schopenhauer sólo utilizará el último de ellos [...] Por otra parte, el doble sentido que la palabra *Erscheinung* presenta en alemán, significando, según lo establecido por Kant, <<fenómeno>>, pero también, por su relación con el verbo *erscheinen*, <<apariencia>> o <<manifestación>>, hace que tal término resulte particularmente adecuado a la comprensión schopenhaueriana del mundo fenoménico”, véase Rábade, Ana I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1995, p.29, nota 13.

¹¹⁴ Véase *MVR I*, pp.61-64, 81-82 [15-19, 39-40], y también pp.156-157 [124-125], ya referidas en nuestro capítulo 1.

¹¹⁵ Véase *MVR I*, pp.64-66 [19-21].

ser, y con dificultades para acceder, por hallarnos como dormidos, a aquello que verdaderamente la poseería. Al respecto, la ocasión es propicia para recurrir de nueva cuenta a Platón, quien, junto a otros, ya había abordado también el tema:

Aquí, de hecho, se nos plantea muy de cerca la estrecha afinidad entre la vida y el sueño; y no ha de avergonzarnos el confesarla, después de que ha sido reconocida y expresada por muchos grandes espíritus. Los Vedas y los Puranas no conocen mejor comparación ni usan otra con más frecuencia que la del sueño para expresar el conocimiento del mundo real, al que denominan <<velo de Maya>>. Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y sólo el filósofo se esfuerza por despertar. *MVR I*, p.65 [20].

Aunque en este punto no menciona ningún texto platónico en particular, el asunto revela la amplia y atenta lectura que el de Danzig hizo de Platón. Pues, en efecto, hay más de una referencia en los escritos de éste en las que se equipara la vida a una especie de dormir soñando, hablándose también del empeño del filósofo por superar tal situación.¹¹⁶

Pero éste es también uno de esos señalamientos schopenhauerianos a los que prácticamente no se presta ninguna atención; siendo esto último tanto más inexplicable e injustificado, cuanto que lo señalado es considerado importante por su autor: el papel de los sueños en tanto acicates para una indagación metafísica. Pues la sensación de insustancialidad de los entes se aviva con su asimilación a lo onírico e incentiva aún más el interrogar del filósofo, abriendo asimismo la posibilidad de hallar algo no atrapado en ella. En el contexto de su propio planteamiento, a Schopenhauer le parece legítimo formular las siguientes preguntas: “¿Qué es este mundo intuitivo aparte de ser mi representación?”, y

¹¹⁶ Steven S. Tigner menciona dos sentidos básicos en que Platón usa la imagen del sueño en sus obras: 1.-, para referirse a un cierto tipo de *doxa*, como un estado o “condición epistemológica” de inestabilidad y falta de certeza con relación al conocimiento, la cual las más de las veces no es notada por quien dice saber algo; pero de la cual se puede salir, “súbitamente o por grados”, con la irrupción de una conciencia despierta (waking consciousness); 2.-, vinculado al sentido anterior, para referirse a la relación entre el ámbito sensible y el de las Formas, por analogía a la que se da entre el sueño y el ámbito sensible: “The dream world is derivative from the sensible world, as is the sensible world from the realm of Forms”(p. 210). Los pasajes a los que Tigner remite (en algunos de los cuales aparecen ambos sentidos combinados), y que Schopenhauer pudo tener en cuenta en su mayoría, son: *Apología* 31a, *Menón* 85c, *Républica* 476c-d, 520b-c, 533b-c y 534c-d, *Banquete* 175e, *Teeteto* 158a-c, *Político* 277d y 278e, *Sofista* 266c, *Timeo* 52b-c y, finalmente, *Leyes* 969b. Véase su ensayo titulado “Plato’s philosophical uses of the dream metaphor”, en *The American Journal of Philology*, Vol. 91, No. 2, (Apr., 1970), pp. 204-212; stable URL: <http://www.jstor.org/stable/293043>.

“¿es por un lado *representación* y por otro *voluntad*, al igual que mi cuerpo, del que soy doblemente consciente?”¹¹⁷

Sabemos ya que su respuesta estribará en afirmar esa doble faz para el mundo; de hecho, toda su filosofía es en cierta medida una profundización de la misma, tratando de mostrar que en el ámbito aprisionador y casi cerrado de la representación puede haber una salida hacia eso otro que es la voluntad.

2.6 La caverna y la metafísica.

a) El interior y la consciencia.

Que el mundo sea representación conlleva necesariamente que la consciencia condicione la presencia de todo objeto; mas no implica que, en tanto sujeto individual, ella ejerza con imperio sobre aquello que contribuye a generar. Antes bien, como en un sueño, se ve inmersa en su propia obra, y aunque los medios productores de la ilusión le pertenecen no está en su arbitrio impedir que funcionen, además de que en principio los desconoce. Cuando por fin es consciente de ellos, es para percatarse de que forzosamente ha de ubicar cualquier cosa –su propio cuerpo incluido– en un espacio traspasado por el tiempo, teniendo asimismo que hilvanarlas, de acuerdo al principio de razón suficiente, en largas cadenas que, amén de lucir inagotables, le permitirían entender en gran medida cómo son ellas; pero le impedirían acceder a su *quid*, a su sustancia última, así como a la del mundo. Es decir, las formas que estructuran el mundo como representación se erigen, a la vez, en limitantes al parecer irrebasables, de acuerdo a lo que Schopenhauer considera dispuesto por Kant.

Para el individuo, pues, el plano fenoménico termina convirtiéndose en una prisión cuyos muros, que ha ayudado a edificar, le impiden ver más allá; quedando a merced, además, del deseo y el dolor, sus dos implacables carceleros. Dentro de ella, lo único captable son cosas atrapadas en un constante devenir que las hace surgir y desaparecer, no pudiendo haber un auténtico conocimiento de la esencia de las mismas:

Mientras estamos limitados a su percepción, nos asemejamos a hombres que estuvieran en una oscura caverna, atados tan firmemente que no pudieran

¹¹⁷ Véase *MVR I*, p.67 [22].

siquiera volver la cabeza y, a la luz de un fuego que ardiera tras ellos, sólo vieran en un muro al frente las sombras de las cosas reales que van pasando entre ellos y el fuego; y tampoco verían unos de otros, e incluso cada uno de sí mismo, nada más que las sombras sobre aquel muro. Su sabiduría consistiría en predecir la sucesión de aquellas formas aprendida por experiencia. *MVR I*, p. 225 [202].

Mas el individuo no puede hallarse sino ubicado en el interior de esa morada, mientras use de las facultades con las cuales genera y conoce sólo la representación; en otras palabras, para Schopenhauer, esa *caverna* es la *cárcel de la consciencia*¹¹⁸.

De esta manera, el autor de *El Mundo* trae a colación lo que considera *el pasaje más importante del corpus platonicum*¹¹⁹; modificándolo o, mejor dicho, adaptándolo. Notablemente, su raigambre kantiana lo conduce a tratar el asunto teniendo siempre de fondo la perspectiva del idealismo trascendental, y a leer, por ende, el interior de la caverna como si se tratara de los adentros de una consciencia anclada en lo fenoménico y al margen de la cosa en sí.

b) El exterior y la metafísica.

Incluso con dicha adaptación de por medio, para Schopenhauer, al igual que para Platón, la caverna no es un lugar por completo cerrado. Lo cual, adelantémoslo, aquilata la influencia del ateniense en su filosofía; justo cuando pudiera pensarse lo contrario, dada la presencia del antimetafisismo propio de lo kantiano.

En el original platónico el camino elevado que recorre quien ha sido recién liberado del fondo de la caverna, posee un sentido que conduce a un ámbito más fundamental; en la interpretación que hace el propio Sócrates, se trata de “el camino del alma hacia el ámbito inteligible” (*República* 517b). Que éste último sea más fundamental no lo es sólo debido a que ahí se hallan las ideas, sino porque en él rige lo que les otorga “el existir y la esencia”, y que es lo mismo que permite a ellas ser captadas (509b). Nos referimos, desde luego, a la idea del Bien. Es ella

¹¹⁸ Coincidimos mayormente, en este punto, con la lectura que hace Volker Spierling en su *Arthur Schopenhauer, op. cit.*, pp. 39-40 y 42. A Spierling le debemos también el que nos recuerde aquellas líneas, sitas casi al final de *MVR II* (p. 700 [737]), en las que Schopenhauer plantea como inevitable que nuestro intelecto, dadas las limitaciones que le son intrínsecas y que nos impone, “tope siempre con problemas insolubles como con los muros de nuestra cárcel”.

¹¹⁹ Véase *MVR I*, p.483 [496].

la que, además y por si fuera poco, “en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta”, es decir, al sol que, considerado así, ya no luce tan destacado ni eminente como aquella, ese otro sol metafísico al que debe su origen.

Aun cuando es cierto que la idea del Bien ni siquiera es discutida por el de Danzig, podemos decir que la lectura del pasaje –y de Platón en general– realizada por él destaca sobre todo esa pérdida de eminencia del ámbito visible, hasta de plano convertirla en una franca devaluación de lo fenoménico. Sólo que esa devaluación se produce frente a la cosa en sí que es la voluntad. Al respecto, recordemos que al final del tomo I de *El mundo* dice del plano de la representación que es *nada*, incluso “con todos sus soles y galaxias”,¹²⁰ para quien ha rasgado el velo de Maya y ha optado por negar al querer y a sí mismo, sabiendo ahora de otro aspecto más original del mundo.

Schopenhauer trata en principio de ser precavido para no caer en los excesos de la forma tradicional de hacer metafísica. Su propia manera de concebir esta disciplina como “doctrina de la totalidad de la experiencia”¹²¹ así lo indica, al dejar de lado cualquier absoluto trascendente, sea la idea del Bien o Dios, como su objeto de estudio por considerarlos fruto un mero abuso conceptual. La auténtica labor de la metafísica consistiría en dar cuenta correctamente de esa “experiencia en su conjunto”¹²², constituida como plano fenoménico, aunque para cumplir con tal tarea se tenga que recurrir a algo *distinto* de este último.

El presentimiento de una pervivencia del ser por debajo de las vicisitudes y cambios que hacen de los entes –incluidos nosotros– fugaces apariciones, apunta ya en esa dirección. Constituido en la sospecha metafísica que Schopenhauer halla ínsita al ser humano, da origen a las más diversas religiones y teologías, así como a la pretensión de la vieja metafísica por aprehender ese ser a través de vías ilícitas. Tal empeño sólo se resuelve adecuadamente, según Schopenhauer, por la senda de la metafísica hermenéutica que él transita, y en la cual se conecta o une la experiencia externa con esa experiencia íntima en que asoma la clave

¹²⁰ Véase *MVR I*, p. 475 [487].

¹²¹ Véase *MVR II*, p. 163 [140].

¹²² Véase *ibidem*, p. 220 [201].

para la comprensión del todo: mediante ella su filosofía se constituye, precisamente, en “desciframiento” de dicho todo.¹²³

Esa clave de la filosofía schopenhaueriana, sabemos ahora, es la voluntad. En metafísica se ha de tener el suficiente cuidado para que ésta no sea, ni de lejos, asumida como “un *ens extramundanum*”, y siempre sea considerada “en sus relaciones y conexiones con el fenómeno”¹²⁴, del cual es *núcleo*. Nunca como algo más allá de la representación; pero sí como algo *oculto en o tras* ella.¹²⁵

No obstante lo cual, la clave para resolver el jeroglífico del mundo fenoménico (o como representación) es algo *diferente* de ese mundo: siendo su núcleo, *no se identifica* con él, *ni se agota* con él;¹²⁶ a pesar de que se manifieste como tal mundo y pueda presentirse a partir suyo. De ello es consciente Schopenhauer, pudiendo entonces precisar:

La filosofía en sentido estricto que resulta de tales investigaciones es entonces *metafísica*; porque no sólo conoce, ordena y examina en su conexión lo existente, la naturaleza, sino que la concibe como un fenómeno dado pero de alguna manera condicionado, en el cual se presenta un ser *distinto* a él mismo que sería, por consiguiente, la cosa en sí. La metafísica intenta conocer ésta mas de cerca: los medios para ello consisten, por una parte, en unir la experiencia externa con la interna; y, por otra, en alcanzar una comprensión de la totalidad del fenómeno a través del descubrimiento de su sentido y conexión; —es comparable a la lectura de los caracteres, hasta el momento enigmáticos, de un escrito desconocido. Por esa vía se llega desde el fenómeno [*Erscheinung*] a lo que *se manifiesta* [*Erscheinenden*], a lo que se esconde tras él; de ahí τὰ μετὰ τὰ φυσικά. **PP II**, p. 48 [19] (las segundas itálicas son nuestras).¹²⁷

Es este el sentido en que la filosofía de Schopenhauer entraña *un conocimiento que apunta hacia otro ser*,¹²⁸ siendo el mismo uno de los sentidos en los que con más precisión se puede afirmar que *hay un platonismo en tal filosofía*.

¹²³ Véase *supra*, pp. 19-20; y asimismo, **MVR II**, p. 221 [202].

¹²⁴ Véase **MVR II**, p. 222 [203].

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ Schopenhauer se refiere incluso a la voluntad como “algo *toto genere* distinto” de la representación; véase **MVR I**, p.155 [122].

¹²⁷ Traemos aquí a colación un interesante pasaje de los *Manuscritos berlineses* de Schopenhauer, que pudo haber servido además de borrador del citado, en apoyo de que él deja más que claro la *diferencia* que posee ese ser, la voluntad, con respecto a lo fenoménico: “La *filosofía* en sentido estricto es *metafísica*, porque, lejos de limitarse a describir lo existente y a examinar la trabazón del mismo, concibe cuanto existe como un fenómeno en el cual se presenta una cosa en sí, un ser *distinto* al de su manifestación, que acredita mediante la interpretación y el comentario del fenómeno en su conjunto”; citado por Roberto Rodríguez Aramayo en **Para leer a Schopenhauer**, *op. cit.*, 2001, p.59 (en este caso las últimas itálicas son nuestras).

¹²⁸ Véase *supra*, p. 42.

Pues, en suma –ya se trate de las ataduras de la consciencia, ya se trate de las precauciones en metafísica–, ni aun en la rigurosa puesta en marcha del conjunto de elementos derivados de Kant con los que intenta comprender el mundo, deja nuestro filósofo de prestar atención a esa noción de *otro ser* con vistas al cual lo que se presenta aparece, incluso, ontológicamente menguado; sólo que, considerada así, dicha noción es más propia de lo platónico que de lo kantiano. Pero de la peculiar relación entre Platón y Kant al interior de la filosofía schopenhaueriana es necesario abundar en los siguientes apartados.

3. AFINIDAD Y DIFERENCIA ENTRE LOS DOS MAYORES FILÓSOFOS DE OCCIDENTE

3.1 Un Kant platonizado.

Para Schopenhauer, la más importante aportación kantiana es “*la distinción entre fenómeno y cosa en sí*”.¹²⁹ Con ella Kant habría dejado en claro, mediante una expresión *abstracta y suprema*,¹³⁰ que el mundo tal y como lo conocemos está mediado en su posibilidad por las facultades de nuestro intelecto, y por lo tanto no sabemos cómo es en sí; que sólo conocemos fenómenos y que el mundo está formado por ellos; pero que a la vez este mundo no agota lo que hay, aunque pudiéramos creerlo así. Mas en ello Schopenhauer no deja de ver la presencia de Platón, así como otra ocasión propicia para recordar y comentar el pasaje de la caverna:

[Kant] presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión. Eso es también lo que expresa en forma de mito en el pasaje más importante de todas sus obras, el comienzo del libro VII de la *República* [...] cuando dice que los hombres encadenados en una tenebrosa caverna, no veían ni la auténtica luz originaria ni las cosas reales, sino sólo la pobre luz del fuego en la caverna y las sombras de las cosas reales que pasaban ante ese fuego tras sus espaldas; no obstante, ellos pensaban que las sombras eran la realidad y que la verdadera sabiduría estaba en determinar la sucesión de esas sombras. *MVR I*, p.483 [496].

¹²⁹ Véase *MVR I*, p.482 [494].

¹³⁰ *Ibidem*, p.226 [202].

Puede resultar sorprendente en un primer momento, además de sumamente arbitraria, esta asimilación de los dos filósofos llevada a cabo por Schopenhauer, quien parece estar consciente de ello, cuando reconoce que la opinión generalizada de su época es que se trata de “los dos filósofos más contrapuestos que quepa imaginar”.¹³¹ Desde luego, dicha opinión es considerada por él como un error, argumentando que quienes así piensan se “atienden simplemente a las palabras”¹³² y no han penetrado en el verdadero sentido de ambas doctrinas. Queriendo decir con esto, que se las ha comparado por donde menos se debía, al tomar únicamente en cuenta expresiones parecidas que encierran teorías contrarias. Veámoslas en columnas:

Kant:	Platón:
Formas de la intuición y el pensamiento que se hallan <i>a priori</i> en nuestra conciencia. Conceptos originarios del entendimiento.	Ideas, asumidas como conceptos originarios, y como recuerdos de una intuición de las cosas verdaderamente existentes anterior a esta vida. ¹³³

Resulta obvio que de una comparación de esta índole sólo podía concluirse que ambas posturas no tenían *nada* en común, pues resultaba que las ideas platónicas eran la negación de las formas kantianas y los límites que imponían a nuestro conocimiento, y así lo reconoce Schopenhauer.

Por lo tanto, el punto en el cual ambas teorías deben ser semejantes ha de ser otro, y éste no sólo es señalado sino que el autor de *El Mundo* lleva a cabo una larga comparación para demostrarlo: tanto Platón como Kant habrían sabido bien que el mundo presente a nuestra vista adolece de una notable insustancialidad; y que este mismo mundo, habitado por una pluralidad de seres contingentes, parece suponer, y apuntar hacia, un ser más genuino.

Así, la filosofía kantiana, tal como Schopenhauer la comprende en su esencia, distinguiría muy bien lo que pertenece al fenómeno –tiempo, espacio, causalidad– y no está presente en la cosa en sí:

Pero dado que toda pluralidad y todo nacer y perecer sólo son posibles en virtud del tiempo, el espacio y la causalidad, se sigue que también aquéllos pertenecen

¹³¹ Véase *MB*, p. 95.

¹³² *Idem.*

¹³³ Véase *MVR I*, p.228 [205]. Más adelante veremos cómo Schopenhauer rechaza, además, que una idea platónica sea lo mismo que cualquier concepto.

en exclusiva al fenómeno y en modo alguno a la cosa en sí. Mas, puesto que nuestro conocimiento está condicionado por aquellas formas, toda la experiencia es solamente conocimiento del fenómeno y no de la cosa en sí: de ahí que sus leyes no tengan validez para ella. *MVR I*, pp.224-225 [201].

Por su parte, Platón habría establecido ya la falta de un *verdadero ser* de las cosas percibidas por nuestros sentidos, las cuales “*siempre devienen, pero nunca son*”.¹³⁴ Igual que los prisioneros de la famosa caverna platónica, únicamente vemos sombras proyectadas sobre un muro frente a nosotros:

En cambio, lo único que se puede denominar verdaderamente existente (ὄντως ὄν) porque *siempre es pero nunca llega a ser ni perece*, eso son los originales reales de aquellas sombras: son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas. A ellas no les corresponde *ninguna pluralidad*: pues cada una es única en su esencia, ya que constituye el original del que son copias o sombras todas las cosas individuales y percederas de la misma clase que se llaman igual que él. Tampoco les corresponde *ningún nacer ni perecer*: pues son verdaderamente existentes y nunca llegan a ser ni sucumben como las sombras evanescentes. (En esas dos determinaciones negativas está contenido necesariamente el supuesto de que tiempo, espacio y causalidad no tienen para ellas significado ni validez, y que ellas no existen en éstos.) *MVR I*, p.225 [202].

De nuevo, en aquellos términos de la filosofía védica tan apreciados por Schopenhauer, podríamos decir que tanto el ateniense como el de Königsberg supieron del *velo de Maya* enturbiador de la visión, y alcanzaron a hacerle una rasgadura. Kant, de una manera directa, al negar toda regencia del tiempo, el espacio y la causalidad sobre la cosa en sí. Platón, de modo indirecto, negando de la idea lo que sólo es posible por dichas formas, esto es, la pluralidad y el devenir.

Lo semejante de ambas doctrinas, su “consonancia y afinidad internas”¹³⁵ estribaría, por lo tanto, en la disposición y sospecha metafísicas: esa capacidad de atisbar que hay algo más originario tras la bruma de lo empírico, a partir de la vivencia de la fragilidad y el carácter apariencial de esto último, mero remedo de aquello.

Es manifiesto, y no precisa de ulterior demostración,¹³⁶ que el sentido interno de ambas doctrinas es el mismo, que ambas interpretan el mundo visible como un fenómeno que en sí es nulo y que sólo en virtud de lo que en él se expresa (en

¹³⁴.- Véase *MVR I*, p.225 [201].

¹³⁵.- *Ibidem*, p.224[201] .

¹³⁶.- No obstante decir esto, Schopenhauer ofrece una nueva y curiosa comparación unos párrafos después, a manera de ejemplo, En ella resalta las similitudes en el hipotético y respectivo decir de Platón y Kant en lo que se refiere a “un animal lleno de vida” (un caballo en sus *Lecciones sobre metafísica de lo bello*); ambos distinguirían claramente entre el en sí del animal y su apariencia. Véase al respecto *MVR I*, pp.226-227 [203], asimismo *MB*, pp.93-94.

una, la cosa en sí, en otra, la idea) tiene significado y realidad prestada [...] **MVR I**, p.226 [202].¹³⁷

Tal vez podría preguntarse si no se trata entonces de considerar a Platón desde un plano kantiano. Nuestro punto de vista es que una respuesta *exclusivamente* afirmativa a esta cuestión sería incompleta, al dejar de lado la posibilidad de comprender que la presencia de Platón matiza de forma peculiar los elementos kantianos del pensamiento de Schopenhauer. Lo cierto es que él parece considerarlos como igualmente valiosos en y por sí mismos; pues, a sus ojos, sus respectivas teorías “constituyen el mejor comentario una de otra”, en tanto se asemejan a “dos caminos muy distintos que conducen a *un fin*”.¹³⁸ Percatarnos, en cambio, de que en el tránsito y exposición de su propio camino nuestro filósofo no mantiene separados el de sus antecesores, mezclándolos en realidad, nos permite comprender el matiz señalado.

Un hecho básico es que ya en su forma de retomar el *gran mérito* kantiano, la distinción entre fenómeno y cosa en sí (que él asimila a su distinción entre representación y voluntad), Schopenhauer realiza una interpretación que, en estricto sentido, no parece hacer justicia a Kant. Como bien observa Ana I. Rábade, puntualizar los límites del conocimiento humano, en la filosofía del de Königsberg, implica determinar como vanas quimeras las pretensiones dogmáticas de aquellos que pretendan rebasarlos; a la vez que circunscribiría tal conocimiento a una esfera donde su aplicación es segura y legítima: “El mundo fenoménico se presenta, pues, para Kant, como el <<territorio>> firme cuya realidad puede ser absolutamente penetrada por el conocimiento, la <<isla>> segura del conocimiento, más allá de la cual sólo podemos encontrar <<el ancho y turbulento mar de la ilusión>>”. Pero, inversamente, en la filosofía de Schopenhauer no se le

¹³⁷ Es importante asentar aquí que Schopenhauer no pretende jamás una identificación absoluta y sin más entre la cosa en sí y la Idea: “[...] *no son idénticas pero sí sumamente afines* [...]”, dice en **MVR I**, p.224[201] (las cursivas son nuestras). Por el contrario, y como se verá, le interesa que se comprenda bien que la cosa en sí es la *voluntad* –en el sentido apuntado en nuestro primer capítulo–, y la idea “la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado”, ídem. En las siguientes páginas también veremos que decir *objetivación inmediata de la voluntad* no es de ninguna manera poco para Schopenhauer; lo importante para nosotros, en este momento, es destacar cómo su insistencia en señalar esta diferencia, tiene el propósito de evitar que el parentesco establecido por él entre la filosofía platónica y la kantiana sea apresuradamente tachado de infundado. Por ello mismo reitera más de una vez dicha distinción, véase por ejemplo: **MVR I**, p.229 [206] y **MB**, pp. 91, 96-97.

concede demasiado valor a esa *isla*, por considerarla más bien un terreno plagado de espejismos: “[...] la necesaria limitación del conocimiento humano a lo fenoménico, a lo que apunta es a lo engañoso de aquel conocimiento para el que está vedada la verdadera realidad del <<en sí>> del mundo”.¹³⁹ Aunado a lo anterior, no olvidemos que Schopenhauer comprende el fenómeno (Phänomenon) como apariencia o manifestación (Erscheinung)¹⁴⁰ de ese *otro ser* que es su <<en sí>>, ni que precisamente por ello en la disposición metafísica se puede alcanzar a entrever la existencia de este ser esencial, a la vez que experimentar recelos acerca de que el fenómeno sea la representación más *adecuada* del mismo.

Resulta entonces obvio que aunque la respuesta schopenhaueriana al problema del mundo pretende asentarse en el terreno ya explorado por la filosofía de Kant, termina yendo más allá de ésta; para lo cual Platón, a quien no olvida en ningún momento, es de enorme importancia. Esto último es ya notable, pensamos, en el tratamiento que el de Danzig hace de la famosa *caverna* platónica: en él, si bien realiza la adaptación antes mencionada para referirse a los meandros de la consciencia y lo fenoménico, también realiza una lectura en donde las figuras de *encierro*, de *sombras de lo real*, de *liberación* y *salida* no son utilizadas sólo para expresar el decir de Kant al modo de Platón, sino que a su vez éstas se encuentran modificando por entero el significado del discurso del autor de la *Crítica de la razón pura*.

En otras palabras, sin negar el determinante y reconocido peso de los planteamientos kantianos en la mayoría de los aspectos del pensamiento schopenhaueriano, la peculiar coloración que reciben éstos también es posible por la efectiva influencia del fundador de la Academia en lo sostenido por Schopenhauer; y ello queremos ponerlo en los términos más claros, por convenir al tema que nos ocupa en este trabajo: en la peculiar amalgama de lo platónico y

¹³⁸ Véase *MVRI*, p.224 [201].

¹³⁹ Véase Rábade, Ana Isabel, *Introducción* a su antología *Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 16. La autora nos remite a la *Crítica de la razón pura*, páginas 235-236 y 294-295, de la primera y segunda edición, respectivamente. Ella también nos recuerda, importante es señalarlo, que la identificación del par fenómeno-cosa en sí con el par representación-voluntad es plenamente de Schopenhauer, ya que éste es consciente de que “Kant no llegó a la identificación del fenómeno con la representación y, sobre todo, de la <<cosa en sí>> con la voluntad, si bien para Schopenhauer el camino quedó ya claramente indicado en Kant en esa dirección”; al respecto véase *ibidem*, p. 15.

lo kantiano realizada por el autor de *El Mundo*, no es un hecho que lo segundo sea lo más significativo, pues nos encontramos ya en su corazón el peso de lo platónico; o si se nos permite la expresión, hallamos un Kant en buena medida *platonizado*.¹⁴¹

3.2 Platón y Kant vinculados en la tradición del *ser ausente*.

Vincular del modo comentado a quienes considera “los dos máximos filósofos de Occidente”¹⁴² le permitiría a Schopenhauer, al fin y al cabo, y alternativamente, emparentar una vez más, directa o indirectamente, con cada uno de ellos, habida cuenta de que se considera su respectivo continuador. En esta forma, nuestro filósofo satisfaría lo que Thomas Mann bien ha llamado su “anhelo de tradición”¹⁴³ y, tal como dijimos antes, su propia obra destacaría aún más, o así lo pensaba él, al tener tan ilustres ancestros.

Ahora bien, quisiéramos hacer notar una peculiaridad de ese linaje, la cual resalta mejor cuando se expone a la luz del siguiente hecho: no es raro hallar a quien, teniendo por exagerada o arbitraria la cercanía entre Platón y Kant establecida por Schopenhauer, acepta sin más –y paradójicamente– la realizada por otros filósofos, quienes poseen como clave interpretativa precisamente el ubicarlos dentro de una tradición, que además denuncian, de depreciación u ocultamiento de lo que consideran el auténtico ser.

Así por ejemplo, uno de estos filósofos a quienes se presta atención es Nietzsche –de quien pensamos no se ha estudiado lo suficiente su veta schopenhaueriana–, el cual repela contra el linaje de filósofos que, según él,

¹⁴⁰ Véase *supra*, nuestra nota 113.

¹⁴¹ Contra el convencimiento de Schopenhauer de que lo platónico y lo kantiano son *dos vías hacia un mismo fin* y su final despreocupación para mezclarlas, no juzgamos de más agregar que se trata, sin embargo, de uno de los aspectos de su pensamiento que más suspicacia ha despertado. Así, es también Ana I. Rábade quien considera que es *a veces excesiva* la *unidad de sentido* que Schopenhauer halla entre Platón y Kant, si bien termina prefiriendo hablar de que el de Danzig manejó en realidad un *eclecticismo* entre los dos últimos; véase *Conciencia y dolor*, *op. cit.*, p.76. Para Alexis Philonenko, el *deseo encarnizado* de llevar a cabo esa unidad genera “una traba en la demostración” de Schopenhauer. El punto principal es que, según Philonenko, “Kant no desvalorizó de ninguna manera el fenómeno”. Además, sostener que para éste la cosa en sí se expresa en el fenómeno sería *inconsistente*. Si Schopenhauer puede hacer esa *síntesis bastante difícil* es básicamente “jugando con el término *Erscheinung*”; véase *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, *op. cit.*, pp.164-165 y 168.

¹⁴² Véase *MVR I*, p.224 [201].

¹⁴³ Véase Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, *op. cit.*, p.35.

devaluarían al ser y a la vida concretos en función de un ser transmundano: Platón y Kant estarían entre ellos, tal y como puede leerse en el conocido pasaje nietzscheano: “Cómo el << mundo verdadero >> acabó convirtiéndose en una fábula”, inscrito en *Crepúsculo de los ídolos*.¹⁴⁴

Toda proporción guardada, por tratarse de un pensador muy diferente, pero con una clave interpretativa semejante, es Eduardo Nicol, a quien también se presta oídos cuando da cuenta de toda una tradición de pensamiento, que él contabiliza de Parménides a la fenomenología, la cual insiste en considerar al *ser como ausente* y en restarle sustancialidad a lo que aparece a los sentidos: Platón y Kant son mostrados como momentos de ella por el autor de la *Metafísica de la expresión*.¹⁴⁵

A nuestro juicio, debe comprenderse que Schopenhauer, al reunir a Platón y Kant, lleva a cabo ya, a su modo, la inclusión de los dos filósofos en una tradición por el estilo; si bien él tiene a esta última por positiva, pues nos permitiría comprender que el verdadero ser efectivamente queda depreciado en su aspecto apariencial o fenoménico –en el cual concomitantemente se produce todo el sufrimiento de la existencia–; por ello, a diferencia de quienes la critican, como será el caso de su discípulo Nietzsche por ejemplo, se ufana de pertenecer a ella.

El hecho mencionado debería servir para prestar mayor atención a lo que Schopenhauer dice. Abordar el modo en que trata de conciliar lo planteado por Platón y Kant, nos ha conducido, pensamos, a su mejor entendimiento; pero también, y en particular, nos ha ayudado a apreciar la enorme relevancia que el primero tiene en su filosofía; cosa que, en general, es preferentemente concedida al de Königsberg.

Recapitulando lo mostrado hasta ahora en nuestro escrito: quedan señalados varios elementos con los cuales se halla presente la figura del autor de los *Diálogos* en la obra de Schopenhauer, así como la manera, no del todo ortodoxa pero por demás importante, en que esto ocurre. Con ellos consideramos

¹⁴⁴ Véase Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp.51-52.

¹⁴⁵ Véase por ejemplo Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, segunda edición, FCE, México, 2003, *passim*, y en especial pp. 113-114.

que puede justificarse la pretensión de éste último de hallarse emparentado a la figura del primero.

Pues, en suma, ahí donde para Platón es gracias a una *paideia* que el ojo del alma puede girar hacia la luz (518c-e), en Schopenhauer son el asombro y la sospecha metafísica, también de índole *platónica*, los que incitan al hombre a lograr el desciframiento del mundo; el filósofo muestra el sendero para que esto último ocurra al traducir tal mundo a conceptos, usando de la *unión* y de la *división* y, con la clave que proporciona (la voluntad), señala que la *caverna*, esa caverna que es el mundo mismo y en cuya interpretación son tan singularmente reunidos lo platónico y lo kantiano, posee una *salida*.¹⁴⁶

Otra elemento de platonismo schopenhaueriano todavía no abordado, y de suma importancia, tiene que ver con la *idea platónica*, tema en el cual Schopenhauer se desvincula de Kant sin dejar ya dudas, según veremos a continuación.

3.3 Crítica de la *idea trascendental* kantiana y preferencia declarada por Platón.

En la exhaustiva crítica realizada al pensamiento kantiano, en el famoso apéndice a *El mundo*, la severidad es la nota preponderante: aunque Schopenhauer es condescendiente con la persona de Kant, se muestra inflexible ante lo que considera sus errores; y de acuerdo la medida de éstos establece cierta distancia frente al autor de las *Críticas*. Podría decirse que Schopenhauer se considera a sí

¹⁴⁶ A decir de Hans Blumenberg, en la interpretación schopenhaueriana de la celebre caverna el tema de cómo logran los prisioneros liberarse de sus cadenas y volverse hacia la luz pasaría a una especie de segundo plano. Esto básicamente porque, 1.-, Blumenberg ubica a Schopenhauer como realizando algo que no está en el original platónico: dando cuenta de la “historia previa” que ha llevado a los prisioneros a ser tales -lo cual, se sobreentiende, hace referencia al proceso por el que la consciencia (o la voluntad a través de ésta) genera el mundo de la representación-; y, 2.-, Blumenberg piensa que dicha liberación, que en el “filósofo moral y político” que es Platón se obtendría por una “formación”, esto es, mediante la acción de una *paideia*, en Schopenhauer sería fruto de un “genio” o “disposición natural” para la filosofía, no suficientemente explicado y sólo al alcance de algunos; véase su texto: “*La prisión de la voluntad*”, en Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, tr. José Luis Arantegui, Antonio Machado, Madrid, 2004, en especial pp. 493 y 498. Admitiendo la verdad de estos dos últimos puntos, discordamos, sin embargo, en que ellos conlleven una menor puesta de énfasis, por parte de Schopenhauer, en la descripción de tal liberación. En su comentario, no siempre de fluida lectura por cierto, Blumenberg olvida que incluso en ese genio o aptitud innata para la filosofía, en cuanto se usa por primera vez, hay un *giro* o *volverse* desde las sombras, que *comienza con el asombro* y viene a culminar en el desciframiento del mundo. Siendo este un tema que Schopenhauer describe ampliamente por hallarlo de lo más relevante; haciendo lo mismo cuando aborda los encuentros del genio

mismo como a un alumno que admira y respeta a su maestro, pues lo reconoce como tal, pero no está dispuesto a vivir para siempre a su sombra, aceptando todo lo que éste diga sin contravenirlo, y que se atreverá a divergir e ir más allá en todo cuanto le parezca, aun cuando ello implique enfrentar a la figura venerada.

En realidad, la alta estima de Schopenhauer por Kant deriva mayormente de la *Crítica de la razón pura*, considerando como muy menores, o hasta prescindibles, el resto de sus obras. Pero aun más: salvo gran parte de la “*Estética trascendental*”, prácticamente nada de lo dicho en la primera *Crítica* sale indemne a su revisión.¹⁴⁷ Así, dentro del marco específico de la “*Dialéctica trascendental*”, Schopenhauer se dirige directamente contra las nociones centrales de dicha sección: las *ideas trascendentales*.

No se trata de negar que tales nociones hayan sido producidas de hecho por el intelecto humano, pues ellas constituyen el objeto de la metafísica tradicional: *alma, mundo y Dios*. Lo rechazado es la manera cómo el de Königsberg las deduce, a partir de un *supuesto*¹⁴⁸ principio de la razón que exigiría lo incondicionado, y que Kant desarrollaría conforme a su innecesario y artificioso “método de la simetría arquitectónica”, según el cual bastaría con saber del uso lógico de la razón para saber de los conceptos puros que lo hacen posible; esto es, yendo de las categorías de relación a los tres tipos de silogismo –categórico, hipotético y disyuntivo–, y de ahí a los tres incondicionados¹⁴⁹.

Si se producen éstos, según la prolija y detallada demostración de Schopenhauer, es debido, en primer lugar, a una confusión en la aplicación del principio de razón suficiente. Éste, en el conocimiento *inmediato* e *intuitivo* que poseeríamos de él, no exige más que la razón suficiente próxima del condicionado, por cuanto en ella se encuentran *la totalidad de sus condiciones*, y no una serie de condicionantes y condicionados que vengan a terminar en el

artista y el santo con la salida de la caverna, lo que privilegia tanto o más que el contarnos de su situación de encierro inicial.

¹⁴⁷ Para una breve, pero precisa, exposición de las objeciones y observaciones schopenhauerianas a las distintas secciones de la *Crítica de la razón pura*, véase la introducción de Pilar López de Santa María a su traducción y edición de Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2000; en especial pp.12-19.

¹⁴⁸ Véase *MVRI*, pp.547-548 [570-571].

¹⁴⁹ Véase *ibidem*, p. 552 [576].

primero. Es sólo al considerar abstractamente el concepto de *la totalidad de las condiciones*, y que su contenido no ha de darse de manera simultánea sino sucesiva, cuando surge la aparente exigencia de una serie como condicionante de un efecto último¹⁵⁰. Aquí haría su aparición, entonces, el presunto principio de la razón con su petición de un incondicionado; mas en realidad se trataría otra vez de una mala aplicación del principio de razón suficiente, cuando un individuo decidiera, por *comodidad* y arbitrariamente, detener su funcionamiento en cierto punto y establecer un absoluto.

Así pues, es en la comodidad, la arbitrariedad y la confusión en el uso del principio de razón suficiente por parte de ciertos intelectos, donde estaría el origen de los pretendidos incondicionados. Mas todavía de otro modo pretende Schopenhauer refutar la pretensión kantiana de fundarlos en esa supuesta exigencia de la razón que, si bien no poseería validez objetiva, sí sería necesariamente subjetiva: el que toda verdad sea subsumida en una cada vez más general, “mientras se pueda”¹⁵¹, no demuestra que sea consustancial a la razón la búsqueda de lo incondicionado, sólo muestra que ella tiene la posibilidad de proceder buscando, precisamente, ese *punto de vista más general* según el principio de razón suficiente del conocer, es decir, el concepto más abarcante o el juicio más universal posible¹⁵².

Partiendo entonces de su argumentación, Schopenhauer pregunta: “¿Cómo habría de ser esencial a la razón suponer algo que tiene que reconocer como un absurdo tan pronto como reflexiona?”¹⁵³ Agregando aún que *alma, mundo* y *Dios* pueden haber llegado a ser *habituales*, como los tres objetos de la metafísica tradicional, pero no por ello ser los productos naturales de la razón; para demostrar esto último haría falta además una “investigación histórica” de otros

¹⁵⁰ Es cierto que esa *razón suficiente próxima* puede ser considerada a su vez como condicionada, debiendo buscarse entonces su respectiva razón suficiente; pero tal exigencia se agotaría nuevamente en una razón suficiente próxima, con la totalidad de sus condiciones ya incluida, jamás se exigiría una serie, piensa Schopenhauer. Para todo este asunto véase *MVR I*, pp.548-549 [571-573].

¹⁵¹ Véase *MVR I*, p.551[575].

¹⁵² El que tal serie de razones del conocer termine necesariamente en una representación intuitiva no autorizaría tampoco a sostener que por ello se prueba que la razón supone un incondicionado, pues esa representación se inscribiría en el dominio de otra forma del principio de razón suficiente y, así, siempre se podría preguntar acerca de su porqué.

¹⁵³ Véase *MVR I*, p. 551[576].

pueblos, *primitivos y no europeos* –y aun de los filósofos griegos más antiguos–. Mas ésta demostraría claramente lo contrario, ya que, por ejemplo, las religiones con mayor número de adeptos en la tierra, budismo y brahmanismo, “no conocen ni admiten”¹⁵⁴ la noción de un incondicionado como causa primera del mundo.

Aunque la falta no menos grave con respecto a estos conceptos de la razón pura, según Schopenhauer, es el nombre de *ideas* con el cual Kant las designa:

[...] el nombre le ha sido arrebatado a Platón, quien designó con él las formas imperecederas que, multiplicadas por el tiempo y el espacio, se hacen visibles de forma imperfecta en las innumerables cosas individuales y efímeras. *MVR I*, p. 554 [578-579].

Tal es el significado original de *idea*, una tradición de veintidós siglos – desde la antigüedad y pasando por la edad media– así lo avalaría, y no tendría por qué ser modificado.

[...] el que más tarde a los ingleses y franceses la pobreza de sus lenguajes les haya llevado al mal empleo de esa palabra es bastante penoso, pero no de peso. Así que en absoluto se puede justificar el uso impropio que hizo Kant de la palabra *idea* mediante la introducción de un nuevo significado que se trae al fino hilo del no ser objeto de la experiencia, significado que es común con las ideas de Platón pero también con toda posible quimera. *MVR I*, p. 555 [579].

A lo largo de su obra son muy pocos los pasajes en los que tan clara y contundentemente Schopenhauer expresa su preferencia por Platón, en detrimento de Kant. Su toma de partido no puede ser más explícita: a diferencia de este último, él pretende hacer uso del término en su “*sentido antiguo, originario y platónico*”.¹⁵⁵ Aunque en realidad hará más que usar sólo el término, convirtiendo a la *idea* en un elemento central de su filosofía; siendo éste el aspecto de la misma en donde, por lo general, nadie se atreve a discutir su filiación platónica.

Falta aún por precisar de qué modo es esto así, y hasta que punto lleva el autor de *El Mundo* su adhesión a Platón en este respecto. Veámoslo a continuación, en nuestro último capítulo, revisando el papel que le asigna a la idea en las esferas de la naturaleza y de lo estético.

¹⁵⁴ Véase *ibidem*, pp. 550 y 552[574 y 577].

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 555[579] (las cursivas son nuestras).

Capítulo 3:

**LA IDEA Y SU PAPEL CENTRAL TANTO EN LA METAFÍSICA DE LA
NATURALEZA COMO EN LA METAFÍSICA DE LO BELLO**

Hacer de las ideas o Formas parte integrante de una filosofía es, por supuesto, el signo más inequívoco de la presencia de Platón en la misma; ya sea aceptando incondicionalmente lo dicho por el ateniense al respecto, ya sea modificándolo o debatiéndolo para asumir una versión distinta, sobre ello, nos parece, no puede caber duda.

Justamente suele mencionarse, hasta casi convertirse en un lugar común, que el haber retomado la teoría de las ideas es el punto en donde más claramente se ve la influencia de Platón en Schopenhauer. Empero, lo que ya no resulta tan claro, entre otras cosas porque tampoco suele abundarse en ello, es la manera en que el de Danzig retoma las Formas; pudiendo entonces generarse dudas acerca de la legitimidad con la cual lo lleva a cabo: ¿se trata de una versión ortodoxa, cercana o que tiene ya muy poco que ver con el original?

En este capítulo final precisamente trataremos de mostrar que el modo en que Schopenhauer asume la doctrina de las Formas conserva rasgos esenciales y suficientes como para emparentarlo, indefectiblemente, a quien la ha creado; aun cuando no siempre siga a éste al pie de la letra. La perspectiva que juzgamos adecuada para ello es la de abordar el tratamiento que nuestro autor hace del tema en dos partes de ese organismo vivo en que consiste su pensamiento: la *metafísica de la naturaleza* y la *metafísica de lo bello*.

1. IDEA Y NATURALEZA

1.1 La idea como modelo eterno del fenómeno espacio-temporal.

La consideración de la naturaleza llevada a cabo por Schopenhauer queda también comprendida entre sus coordenadas de representación y voluntad, ocupando una gran parte del libro 2 de su principal obra. De sus párrafos se desprende que la variedad innúmera de entes que pueblan el mundo no podrá ya desconcertar a quien, en primer lugar, ha llevado a lo abstracto el conocimiento que de sí mismo tiene como voluntad y, a continuación, “mediante una reflexión mantenida”, ha llegado a comprender que el mismo ser que lo constituye en su esencia, está en el fondo de todo lo demás. Quien así haya procedido sabrá que tanto los otros hombres como los animales, lo mismo que la fuerza que “florece y

vegeta en las plantas”¹⁵⁶, la que forma el cristal, la que mueve la aguja hacia el norte, y aun la fuerza de gravedad, son manifestaciones de ese único ser que es la voluntad.

No obstante, es necesario precisar que, mientras en el libro 1 de *El Mundo como voluntad y representación* se trata de lo que aparece, considerado como representación, y de sus condiciones –las cuales propician la pluralidad como una de sus características–, en el libro 2 se aborda al mundo como la objetivación de algo –la voluntad–, o, dicho de otra manera, se trata de la voluntad objetivándose en el mundo y en el aparecer plural de éste. La introducción de tal punto de vista no sólo permite a Schopenhauer resolver el enigma del mundo, como ya se ha dicho, también enriquece su tratamiento de cada aspecto del mismo; así, usando de las nociones de representación y voluntad, la naturaleza es abordada como siendo esta última en cuanto se hace visible a un sujeto, quien en cuanto individuo la enfrenta como a un conjunto dinámico de entes interactuantes y poseedores de una especie de vitalidad poderosa que no deja de maravillarlo.

El tratamiento filosófico más cabal del asunto, como tratamiento de una metafísica de la naturaleza, comienza por considerar que, en tanto cosa en sí, al margen del mundo natural, la voluntad es *una*. De ella no hay una menor porción “en la piedra, y otra mayor en el hombre”, dado que lo relativo a “la parte y el todo” requiere el espacio para tener sentido, mas ella es esencialmente al margen de éste; el más y el menos, por lo tanto, no le afectan, incumbiéndole únicamente a su objetivación. De ésta si es posible decir que “hay un grado superior en la planta que en la piedra, y mayor en el animal que en la planta”¹⁵⁷, pues la voluntad se manifiesta en distintos niveles de claridad y adecuación a lo largo de la naturaleza que constituye:

[...] su irrupción en la visibilidad, su objetivación, posee grados tan infinitos como los que hay entre el crepúsculo más débil y la más clara luz del sol, entre el tono más intenso y el eco más ligero. *MVR I*, p. 181 [152].

Al hablar de estos grados de objetivación de la voluntad, sin embargo, ha de evitarse identificarlos con la pluralidad de los fenómenos espacio-temporales.

¹⁵⁶ Véase *MVR I*, p.162 [131].

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.181 [152].

Nada más lejano de la verdad para Schopenhauer, quien como veremos, los considera tan distintos como el original a la copia.

Hemos asentado ya que, para el filósofo de Danzig, la pluralidad está posibilitada por la unión del espacio y el tiempo (principio de individuación), de modo tal que sin ellos no podrían darse los distintos individuos de cada especie; en cambio, la gradación, si bien es algo que al igual que la pluralidad afecta a la objetivación, permanece al margen de éstos, así como de toda forma del principio de razón suficiente, con lo cual adquiere rasgos singulares.

Ante todo no ha de perderse de vista que cada uno de estos grados de objetivación es, precisamente, una manifestación de la voluntad, es decir, un mostrarse de la misma a través de lo que podría denominarse un acto suyo¹⁵⁸, el cual, puesto que se realiza al margen del espacio y el tiempo, queda plasmado con los caracteres de la unidad y la atemporalidad, no pudiendo entonces devenir.

Teniendo a la vista tales atributos, al momento de establecer la relación de los grados de objetivación de la voluntad con la pluralidad fenoménica, Schopenhauer termina por ubicar las piezas del rompecabezas, estableciendo el papel que juegan ambos elementos en su comprensión del mundo: ajenos al principio de razón suficiente, y luciendo ahora como dotados de una permanente entidad, los grados de objetivación de la voluntad vienen a constituirse en lo que media entre la innúmera multitud de los individuos –para quienes ejercen una función modélica– y la voluntad como cosa en sí. Considerados de esta manera, los grados de objetivación de la voluntad acaban por ser identificados con las *ideas* o *Formas* platónicas:

Por consiguiente, y como ya se le habrá ocurrido a cualquier discípulo de Platón [...] aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para éstos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio –el medio de los individuos– sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquéllos nacen o perecen, siempre devienen y nunca son: esos *grados de objetivación de la voluntad* no son más que *las ideas de Platón*. *MVR I*, p. 182 [152-154].

¹⁵⁸ Véanse *MVR I*, p.209 [184] y *VN*, p.79. En estricto sentido, dentro del mundo fenoménico todo acto se halla condicionado por un motivo así como determinado por el principio de razón suficiente en su cuarta forma –*principio de razón suficiente del obrar*–, por lo cual, el actuar de la voluntad independiente del espacio y el tiempo (aunque termine mostrándose en ellos), y al margen de todo motivo, no puede ser sino libre en el sentido señalado en nuestro capítulo 1.

En suma, hablando ontológicamente, para Schopenhauer –quien en la anterior cita también se está considerando *discípulo de Platón*– el mundo se desenvuelve de la siguiente manera: lo primero y origen de todo, la voluntad, cosa en sí, núcleo esencial de todo, la cual se expresa en diversos y distintos grados de objetivación, esto es, se objetiva en distintas ideas, cada una de las cuales es *fenómeno inmediato* o, también, *objetivación inmediata*¹⁵⁹ suya, para a continuación constituirse en innumerables individuos, o fenómenos espacio-temporales, con la agregación del principio de individuación, quienes, por último, reflejan en su entraña aquellos grados, que no funcionan para ellos sino como esenciales modelos, inmutables y eternos, en el más puro tenor platónico:

Así pues, entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo *de objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados éstos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos. *MVR I*, pp. 182-183 [154].

Sería poco acertado pensar que en todo esto Schopenhauer procede de manera *a priori* y deductivamente, vinculando únicamente meros conceptos entre sí. Ya se ha señalado que su metafísica es, por el contrario, el intento por comprender el mundo y la experiencia desde la cual éste se ofrece al ser humano. Es en dicha experiencia, en el plano de la naturaleza, que se le presenta el surgir y dejar de ser de los entes junto a la permanencia, en su hacerlo, de ciertas formas; por ello, la introducción de la teoría de las ideas no posee ningún viso de arbitrariedad, como quizá alguien pudiera objetar, siendo en cambio, a nuestro juicio, la respuesta pertinente que el autor de *El Mundo* halla al acuciante problema de la fugacidad de las cosas en el entorno de la naturaleza, y en el ámbito fenoménico en general.

Diciéndolo de otra manera, el plano de las ideas no puede reducirse a un mero añadido que, artificiosamente, se anexara sólo para justificar una proclama de fidelidad a Platón; antes bien, dicha fidelidad sería algo asumido de por sí, haciéndose patente en el recurso mismo de enfrentar la eternidad que posee la idea, y que Schopenhauer demuestra a su manera, a lo evanescente fenoménico,

¹⁵⁹ Véase *MVR I*, pp.183-184 [155]. Schopenhauer usa precisa y cuidadosamente las expresiones *fenómeno inmediato* u *objetivación inmediata*, para referirse a una representación que no está sometida al principio de

para convertirla de este modo en un eslabón ontológico importante, y necesario dentro del conjunto de su pensamiento.

Habiendo heredado su unicidad y permanencia de la unidad y eternidad de la voluntad, las ideas sirven para dar cuenta de la diversidad de los individuos a quienes sirven de modelos; individuos que, al encarnarlas, apuntan hacia una eternidad que no poseen; en palabras de Crescenciano Grave: “La unidad esencial se objetiva inmediatamente en las ideas o formas eternas de la naturaleza y, mediante esta multiplicidad finita, se objetiva espacial y temporalmente en la multiplicidad de individuos que infinitamente se generan y se desvanecen mostrando la caducidad de su presencia, pero también *señalando la permanencia imperturbable de las ideas* y la constante objetivación de la voluntad”.¹⁶⁰

Todo ello, juzgamos, dentro de la más pura idiosincrasia platónica; para la cual la idea tiende a ser, después de todo, más importante que los individuos. Éstos últimos son al fin y al cabo fenómenos pasajeros que deben su ser, en gran medida, a la idea con la que de algún modo se emparentan. Su sustancia es la de ésta, que permanece inalterable a la continua sucesión de los entes particulares que la encarnan; a tal grado que Schopenhauer se atreve a sugerir de un “gato que ahora juega en el patio”, que es en el fondo idéntico a uno “de hace trescientos años”, siendo erróneo creer que “es total y radicalmente distinto”.¹⁶¹ O también, en un ejemplo más elevado, involucra al león:

Así como las gotas pulverizadas de la catarata que brama cambian con la rapidez de un rayo, mientras el arco iris que las sustenta permanece fijo en un reposo inmóvil, totalmente impasible a aquel cambio sin tregua, también cada *idea*, esto es cada *especie* de los seres vivos, permanece impasible al continuo cambio de los individuos [...] Por ejemplo, los leones que nacen y mueren son como las gotas de la cascada; pero la *leonitas*, la *idea* o forma del león, se asemeja en este punto al inmovible arco iris. Por eso *Platón* atribuyó un ser verdadero exclusivamente a las *ideas*, es decir, a las *species*, a las especies, y a los individuos sólo un constante nacer y perecer. *MVR II*, p. 535-536 [552].

razón suficiente y por lo mismo, es una manifestación más *adecuada* de la voluntad que los fenómenos afectados por aquél, véase también *MB*, pp. 91 y 96-97.

¹⁶⁰ Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, FFyL/UNAM, México, 2002, p. 170 (las cursivas son nuestras).

¹⁶¹ Véase *MVR II*, p. 535 [551-552].

Ahora bien aunque Schopenhauer señala que de lo anterior puede desprenderse también una cierta impasibilidad frente a la muerte para “cada individuo animal y humano”, en tanto poseedores de una “intima conciencia” de lo indestructible de su esencia,¹⁶² no oculta que ella se daría –de darse– en medio de la sufriente zozobra de esos mismos individuos específicos; de ahí que, en el peculiar platonismo schopenhaueriano, el juego de la eternidad con lo evanescente natural esté lejos de ser plácido y gozoso, debido a una discordia fundamental.

1.2 El deseo de la voluntad y la discordia que introduce.

Para nuestro filósofo, un cierto parentesco o “afinidad interna” puede ser hallado entre todos los fenómenos naturales, siendo tal afinidad más clara en la naturaleza orgánica a la manera de una “radical analogía de todas las formas”; teniendo ello que resultar así, al ser “una y la misma voluntad” la que se manifiesta en todas las ideas.¹⁶³ Mas la identidad de la voluntad en cada uno de estos grados suyos de objetivación, no ha de conducirnos al error de considerar una identidad de las propias ideas, pues en tanto acto distinto de la voluntad, cada una es diferente de otra. Por ello, en estricto sentido, no sería acertado el intento de reducir, una a la otra, dos fuerzas de la naturaleza inorgánica (ideas u objetivaciones de la voluntad en sus grados inferiores), o, en el reino animal, identificar dos especies, viendo en

¹⁶² La excepción como *individuo humano* sería, no obstante, el schopenhaueriano Borges, quien, escéptico de lo platónico, tras exponer los pasajes mencionados nos dice con cierta ironía: “Presumo que la eterna Leonidad puede ser aprobada por mi lector, que sentirá un alivio majestuoso ante ese único León, multiplicado en los espejos del tiempo. Del concepto de eterna Humanidad no espero lo mismo: sé que nuestro yo lo rechaza, y que prefiere derramarlo sin miedo sobre el yo de los otros”; véase Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, Emecé, Buenos Aires, 2005, p.20. En otras palabras, Borges está señalando el apuro existencial que puede representar para los individuos la primacía de las ideas; y que Schopenhauer, como veremos en seguida, reconoce a su modo como un apuro terrible derivado del conflicto que se produce entre éstas.

¹⁶³ Véase *MVR I*, pp.196-197 [170-171]. Dicha afinidad o analogía sería más fácil de notar en los reinos vegetal y animal, como el “tipo fundamental que se vuelve a encontrar en todos los fenómenos” (*ibidem*, p.197[170]); del cual, según Schopenhauer, hace uso la zoología francesa del siglo XIX, siendo demostrado en la *anatomía comparada*. A esta última dedica nuestro filósofo un largo apartado en su obra *La voluntad en la naturaleza* (véase *VN*, pp.76-105), creyendo ver en los descubrimientos de esta disciplina morfológica de la ciencia natural, una confirmación a nivel físico de su propia teoría metafísica de la voluntad.

la más perfecta una mera “variante” de la inferior,¹⁶⁴ como tampoco lo sería tratar de reducir lo fisiológico a un mero juego de fuerzas físicas y químicas.

En lugar de hablar de identificaciones y reducciones de tal clase, Schopenhauer considera más “altamente probable”¹⁶⁵ o verosímil expresarse del siguiente modo:

Cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en conflicto al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa lucha surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada, asumiendo en sí misma un análogo de ella; este proceso sólo es comprensible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las ideas y de su aspiración a una objetivación cada vez mayor. *MVR I*, p. 198 [172].

Más que de identificación o reducción de la idea superior a la inferior, la analogía radical presente en los diversos fenómenos de la naturaleza permite hablar de una especie de asimilación de la idea inferior en la superior, pudiendo señalarse una analogía particular en cada caso. Así, la solidificación ósea y la mezcla de los jugos y secreciones al interior de un cuerpo animal, serían los análogos respectivos de la solidificación de la cal y de las mezclas y precipitaciones químicas; pero no por ello ha de decirse que dichos análogos se reduzcan a sus analogados. Por el contrario, estos últimos, aun cuando conserven sus propias leyes, lucen “modificados” y subordinados a una idea superior, la cual puede entonces ser vista como un “análogo altamente potenciado”¹⁶⁶ de ellos.

Nos parece que, en la comprensión de todo esto, la clave reside en aquello que propicia desde un inicio la analogía en la naturaleza, esto es, el afán de la voluntad por objetivarse, y que ella realiza haciéndolo cada vez más claramente. No debe perderse de vista que, pese a lo que pudiera inferirse dada la manera schopenhaueriana de expresarse, las ideas son grados *determinados* y *fijos* de objetivación de la voluntad,¹⁶⁷ por lo cual no son ellas las que logran una ascensión unas sobre las otras, sino la voluntad a través de ellas. Si puede hablarse de grados superiores e inferiores es, precisamente, porque la voluntad

¹⁶⁴ Véase *MVR I*, p.196 [170] y en especial p.198 [172].

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.198 [172].

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.199 [172-173].

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 183 [154].

logra expresarse más vehemente y adecuadamente en ciertas ideas que en otras. Así, el asunto en su integridad se debe a ella:

[...] la voluntad *única* que se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso. *MVR I*, p.200 [173].

Mas, como se ve ahora, el consustancial anhelo de la voluntad por objetivarse en estos términos entraña una seria discordia, que le interesa destacar a Schopenhauer a fin de que no escape a la atención de nadie:

No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad sólo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de éstas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia. *Idem*.

Surge así la “esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma”,¹⁶⁸ como conflicto entre las ideas; puesto de manifiesto en el concreto y encarnizado combate de los respectivos fenómenos de cada grado de objetivación, esto es, y en el caso de lo orgánico en particular, en la lucha de los individuos vivos que se disputan la materia (tiempo y espacio) en el intento de encarnar y revelar, precisamente, su propia idea.

Para la descripción de este combate Schopenhauer no escatima nada de lo mejor de su prosa, brindando abundantes ejemplos que van de la máquina cuya materia es disputada por distintas fuerzas de la naturaleza inorgánica,¹⁶⁹ a recordar cómo el reino vegetal es víctima del animal, y cómo dentro de éste cada animal es devorado por otro, pues “la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra”.¹⁷⁰

Tampoco falta el esmero para los casos más específicos y particulares¹⁷¹: el del imán que le disputa a la gravedad el hierro; el de la hidra que estrangula el

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.201 [174].

¹⁶⁹ *Ibidem* pp.188-189 [161].

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.201 [175].

¹⁷¹ Este esmero lleva a Julio Quesada a afirmar que en la filosofía de Schopenhauer podrá haber *platonismo*, en cuanto concede el privilegio ontológico a las ideas; pero la misma se muestra como una especie de *nominalismo* que se empeña en resaltar la importancia de los individuos concretos y particulares a la hora de describir todo su sufrimiento y zozobra. Como en dicho empeño, sin embargo, Schopenhauer nunca pierde su magnífico estilo, Quesada puede argumentar de la siguiente manera: “Ocurre que nos encontramos ante un gran escritor, no es de extrañar, pues, que en este pensador se hallan encontrado de una forma tan profunda la escritura y el sufrimiento del mundo. Será esto, a la postre, lo que le salve de su propio platonismo y le obligue a tener que señalar y describir hasta la saciedad lo individual-concreto frente a lo individual-

roble; el terrible absurdo de la hormiga *Bull-dog*, cuyas partes, una vez escindida, pelean entre sí hasta morir.¹⁷² Aunque el caso cumbre se encuentra en el género humano, cuyos sufrientes individuos usan del resto de los seres de la naturaleza, y disputan entre sí según el *homo homini lupus*.¹⁷³

En todos estos casos, en los que pelean los “fenómenos de la voluntad en sus diversos grados”, la voluntad se consume a sí misma y sufre al ser “su propio alimento”.¹⁷⁴ De esta forma, pues, todo el engranaje ontológico del mundo chirría tremenda y espantosamente; descubrir lo cual, según hemos visto, puede colocar a ciertos seres humanos en el camino de la renuncia.

1.3 Idea y atributos estéticos de la naturaleza.

Pese a lo anterior, la misma aspiración de la voluntad por manifestarse en el mundo fenoménico posee otros resultados, esta vez menos sombríos y lamentables; en función de ellos la naturaleza, en especial la orgánica, puede ser hallada grandiosa y digna de admiración. Patentizándose esto, sobre todo, cuando se contempla el organismo individual en su aproximación a la perfección; es decir, cuando, en tanto individuo perteneciente a una especie, se le encuentra revelando lo mejor posible la idea de la misma. La belleza hace su aparición entonces en medio del conflicto:

Según que el organismo consiga superar en mayor o menor grado aquellas fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetividad de la voluntad, se convertirá en una expresión más o menos perfecta de su idea, es decir, estará más o menos próximo al *ideal* al que corresponde la belleza en su especie. *MVR I*, p.201 [174].

abstracto”; véase Quesada, Julio, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. Javier Urdanibia, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 251-252. En el resto de su argumentación, Quesada sostiene que “este tozudo antiplatonismo” del de Danzig se muestra en su constante recordarnos que todo el valor de un concepto se funda en la experiencia, así como en denunciar los abusos conceptuales de la filosofía de su época. No obstante, hay una importantísima omisión en lo dicho por Quesada, pues se olvida de mencionar que Schopenhauer también se empeña en distinguir lo mejor posible el mero *concepto*, que para él efectivamente se obtiene por abstracción a partir de los individuos, de la *idea*, que es ontológicamente anterior a éstos y los funda (al respecto, véase lo que decimos más adelante en el apartado 3.1). Por lo cual no podemos estar de acuerdo con Quesada, dado que el platonismo de la filosofía schopenhaueriana quedaría así a salvo; si ha de haber un rasgo *antiplatónico* en ella, no puede ser en este punto.

¹⁷² Véase *MVR I*, pp. 200-202 [173-176].

¹⁷³ Véase *ibidem*, p.201 [175].

¹⁷⁴ *Idem*.

Aunque la consideración estética del mundo no prevalecerá sobre el pesimismo de Schopenhauer, es un hecho que éste le concede un lugar privilegiado en su filosofía. La naturaleza, en cuanto sus creaciones parecen las de un poderoso, fino y prolijo artista, queda incluida en dicha consideración; a veces en tal medida que genera entusiastas declaraciones en el de Danzig (en realidad como pocas pueden hallarse en sus páginas):

¡Pero que estética es la naturaleza! Cualquier rincón rústico y salvaje, es decir, abandonado libremente a sí mismo, por muy pequeño que sea y siempre que quede libre de la garra del hombre, ella lo decora con el máximo gusto, lo reviste de plantas, flores y arbustos, cuyo ser espontáneo, gracia natural y encantador agrupamiento dan fe de que no han crecido bajo la férula del gran egoísta sino que aquí la naturaleza ha actuado libremente. Cualquier hierbecilla abandonada se vuelve entonces bella. *MVR II*, p.452 [462].

Ya se produce también cierto dejo de maravilla en el hombre cuando observa a la naturaleza orgánica como a un conjunto de medios y fines perfectamente entrelazados. Quien quiera obtener un mejor conocimiento de ella ha de caer en la cuenta de que indagar en esa urdimbre se vuelve imprescindible; pues la teleología, para Schopenhauer, “constituye una guía completamente segura en la consideración de toda la naturaleza orgánica”,¹⁷⁵ siempre y cuando no se cometa el error de vincularla al empeño teológico de demostrar un Dios todopoderoso y superinteligente, diseñador del mundo.

En realidad, ninguna intencionalidad mueve a actuar a la esencia de la naturaleza, a la voluntad, salvo la aspiración a objetivarse y, en tanto aspiración o voluntad de vivir, a mostrarse como vida en la naturaleza orgánica. Por ello es erróneo suponer algún designio particular en el origen de ésta: como cosa en sí la voluntad no actúa por fines, pues no obra a partir de representaciones o conceptos previos que motivaran o causaran su manifestación en lo fenoménico. Antes bien, toda causalidad –hemos de recordarlo una vez más–, aun pudiendo ser considerada en términos finalísticos, sólo rige en la representación, y es únicamente válida dentro de ella. Aunque podamos, y no debemos evitar, conocer la naturaleza en términos teleológicos, tal cosa no implica que fue dispuesta así por una inteligencia: la finalidad “existe *para* el intelecto” y no “*por* el intelecto”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Véase *MVR II*, p. 373 [375].

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 371-372 [373-374].

Pero si bien la voluntad es inmune al modo en que aparecen sus fenómenos, ello no impide que éstos conserven algún rasgo del ser de aquélla; su *unidad* por ejemplo, ya heredada por la idea, y que ahora será puesta de manifiesto en los fenómenos naturales para acabar de explicar por qué la teleología es una *guía segura* en la investigación de los mismos. Ya que, al fin y al cabo:

[...] tanto en la teleología externa de la naturaleza como en la interna, lo que tenemos que pensar como medio y fin no es nunca más que el *fenómeno de la unidad de la voluntad única y acorde consigo misma*, disgregado en el espacio y el tiempo para nuestra forma de conocimiento. *MVR I*, pp.215–216 [192].¹⁷⁷

La finalidad *externa* permite “la conservación de toda la naturaleza orgánica” y de especies particulares, mediante el “apoyo y la ayuda” de la inorgánica, o de las distintas especies de la orgánica entre sí, haciendo eco de aquella unidad de la voluntad al vincularlas como medios y fines para lograr el *consensus naturae*, esto es, el acuerdo de todas sus partes.¹⁷⁸

Junto a lo anterior, la finalidad *interna* de la naturaleza luce para el intelecto en el organismo individual, enlazando teleológicamente los distintos elementos de éste, y revelando también la unidad originaria de la voluntad, esta vez con mediación de la idea:

Puesto que es la voluntad única e indivisible –y justo por ello totalmente coherente consigo misma– la que se revela en toda la idea como en un acto, su fenómeno, aunque disperso en una diversidad de partes y estados, tiene que mostrar a su vez aquella unidad a través de un acuerdo general de los mismos: esto se produce por una relación y dependencia necesaria de todas las partes entre sí por la que la unidad de la idea se restablece también en el fenómeno. Conforme a ello, conocemos aquella diversidad de partes y funciones del organismo como medios y fines unas de otras, y el organismo mismo como el fin último de todas. *MVR I*, pp.211–212 [187].¹⁷⁹

Vinculando esto a lo que decíamos al inicio de este apartado: aun cuando el organismo individual siempre termine siendo afectado debido el conflicto que las ideas mantienen por encarnarse en el espacio y el tiempo –conflicto que no es sino el que la voluntad mantiene consigo misma–, al grado de ser terriblemente

¹⁷⁷ Véase también *MVR II*, p.366 [367], en donde la unidad de la voluntad se liga a su aspiración básica: “[...] la simple e indivisible aspiración originaria de la voluntad como cosa en sí, cuando se presenta como objeto en nuestro conocimiento cerebral, tiene que aparecer como un artístico encadenamiento de partes separadas desarrollado con una máxima perfección para que sean medios y fines unas de otras”.

¹⁷⁸ Véase *MVR I*, pp. 209 y 212 [184 y 188].

¹⁷⁹ Al respecto, también véase *VN*, p.104.

sacrificado,¹⁸⁰ la disposición finalística de sus partes, por la cual alcanza también su conservación, lo convierte en algo de por sí admirable y cautivante, cual si se tratara de “una obra maestra exuberantemente acabada”¹⁸¹; pero ello todavía más, en la medida en que puede facilitar la captación de la idea de su especie (que a su vez da cuenta de su maravillosa integración).

Volviendo a lo estético, quien con mayor agudeza distingue la idea es el hombre genial; en cuanto artista debe captar y mostrar ese núcleo esencial y unitario de la especie al reproducir la figura de un individuo.

De otro modo parece su obra labor de ebanista; tiene, es cierto, todas las partes, pero les falta el lazo que las une y conexas, el espíritu de la cosa, la idea, que es la objetividad del originario acto volitivo, que se manifiesta como tal especie.
VN, p.102, nota 9.

Al tener tal atisbo, el ser humano con alguna huella de genialidad es el único capaz de contemplar a la idea en su eternidad y fuera de todo campo de disputa; escapando a la vez él mismo de ello, si bien, ya no en tanto individuo: tales aspectos pertenecen a la vivencia de lo bello. Mas esto ya es tema de nuestros siguientes apartados.

2. LA METAFÍSICA DE LO BELLO Y LOS COMPONENTES DE LA VIVENCIA ESTÉTICA

La *metafísica de lo bello* está desarrollada en el libro 3 de *El mundo como voluntad y representación*; ahí Schopenhauer utiliza el tratamiento que privilegia a la representación como contexto en el cual continuar la exposición de su pensamiento: Siendo aún más precisos, esta vez será la *forma más general* del mundo como representación, esto es, la relación cognoscitiva entre un sujeto y un objeto, la que enmarcará su desarrollo.

Haber establecido en el libro 2, además, cuál es el núcleo o constitutivo último de todo, otorga otro cariz al aspecto meramente fenoménico de las cosas que antes expuso en el libro 1: siendo el conocimiento un producto de la voluntad, tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido se reducen a ella como lo que se oculta detrás, y su interacción también puede ser comprendida, en última

¹⁸⁰ Véase *MVR I*, p.216 [192].

instancia, como el autoconocimiento que la voluntad logra de sí en diversas medidas¹⁸², siendo una de las mayores la obtenida en el ámbito estético, tanto natural como artístico.

En la exposición que Schopenhauer realiza de su metafísica de lo bello es igualmente importante no perder de vista un par de distinciones básicas, que remarcará una y otra vez, al referirse a la forma más general de la representación, pues el sujeto que la integra no es ya el individuo particular, ni el objeto el fenómeno espacio-temporal concreto, sino, respectivamente, el *puro sujeto cognoscente* y la *idea platónica*.

Abordaremos ahora ambos elementos; los cuales se revelan constitutivos de la vivencia privilegiada de lo estético.

2.1 El puro sujeto del conocimiento y su correlato.

Al considerar su lado subjetivo, la vivencia estética resulta un acontecimiento singular y nada frecuente. Es algo en verdad extraordinario, si se piensa en que el sujeto, en tanto individuo, se encuentra sometido en su consideración de todo objeto particular a los modos inflexibles del principio de razón suficiente, de manera tal que el conocimiento de cualquiera de ellos implica vincularlo a otros, en una relación causal o de fundamentación relativa que, según hemos visto antes, en el mejor de los casos otorgaría el *cómo*, *dónde*, *cuándo*, acaso el *para qué*, pero jamás el *qué* esencial.¹⁸³

Lo poco común del hecho estético resalta, aún más, si recordamos que el conocimiento surge en el mundo, primariamente, para atender a los intereses de la voluntad, lo cual se patentiza en que mediante el principio de razón suficiente los objetos pueden ser puestos en relación, tarde o temprano, con el objeto inmediato, es decir, el cuerpo, el cual a su vez no es sino la voluntad objetivada. Por ello, cada individuo se esfuerza por entender las relaciones de las cosas entre sí, atisbando la manera en que los hilos causales las vinculan más o menos

¹⁸¹ Véase *VN*, p.101.

¹⁸² Véanse *MVR I*, p. 234 [212] y *MB*, pp.106-107.

¹⁸³ Véase *MVR I*, pp.231-232 [210].

directamente consigo (con su cuerpo o voluntad), resultándole entonces de diverso interés, según su conocimiento le indique si los objetos representan o no una amenaza o un incentivo a su sobrevivencia, aunque no por ello esencialmente conocidos. En esta relación de servidumbre con respecto al querer, pues, hallan su origen las limitaciones en la perspectiva cognoscitiva del individuo.

Superar tal condición de esclavitud es, no obstante, posible, piensa Schopenhauer. Produciéndose este hecho cuando, gracias a algo externo y/o a una gran fuerza del espíritu, el sujeto “abandona la forma habitual de considerar las cosas” propiciada por el principio de razón suficiente, incluido el pensamiento abstracto conceptual, para *sumergirse* en la intuición, entregando a ella “todo el poder del espíritu”¹⁸⁴; esto es, la superación se produce cuando la “tranquila contemplación del objeto” colma su consciencia:

[...] y así, utilizando una expresión muy significativa, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto [...] **MVR I**, p.233 [210].

Un espejo que revela el verdadero ser del objeto, una vez rotas todas las cadenas relacionales del principio de razón; por ello, el logro de esa pureza por parte del sujeto va de la mano también de una transformación de lo que se le enfrenta en esa intuición contemplativa:

[...] cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido ya en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto del conocimiento*. **MVR I**, p.233 [210–211].

Ocupada su consciencia por una única “imagen intuitiva”¹⁸⁵ que le revela la idea de la cosa, el sujeto es ahora una “cabeza de ángel alada sin cuerpo”¹⁸⁶, es decir, *puro sujeto del conocimiento* que contempla, y ya no sujeto individual atado a la voluntad.

¹⁸⁴ Véase **MVR I**, p. 232 [210]; y también **MB**, p. 102.

¹⁸⁵ Véase **MVR I**, p. 233 [210].

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 151 [118].

2.2 El goce estético.

Durante la contemplación estética pareciera “como si sólo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera”, puesto que el sujeto se ha convertido en “claro espejo” suyo al olvidarse de sí, en tanto sujeto individual, por haberse desprendido de todo su querer. Pero el hecho está lejos de referirse a que alguno de los componentes de dicha contemplación haya rebasado el marco de la relación sujeto–objeto dentro del cual surge toda representación, e indica, por el contrario, que su vínculo se mantiene dentro del mismo, de esa manera tan íntima y estrecha, siendo imposible deshacerlo.

Resulta más acertado decir que, en la vivencia estética, la presencia pura del sujeto así como la aparición del ser de la idea, ambos correlatos uno del otro, terminan por provocar una transfiguración en la representación misma o, dicho de otra manera, terminan por suscitar la aparición del “mundo como representación en su forma más perfecta y pura”¹⁸⁷; y no importa de cuál de ellos se parta, cada uno implica un maravilloso equilibrio entre el cognoscente y el conocido. Así en el caso de la Forma platónica:

La idea implica tanto al objeto como al sujeto, pues éstos son su forma única y exclusiva [...]; en la idea, sujeto y objeto se mantienen en perfecto equilibrio [Gleichgewicht]: el objeto (como siempre) no es otra cosa que la representación del sujeto; y el sujeto, en la medida en que se sumerge en el objeto contemplado, llega a confundirse con él, pues la conciencia entera no contiene entonces otra cosa que su imagen clara y precisa; es el simple medium de la entrada del objeto en el mundo de la representación. **MB**, p.106.

Si, en cambio, hubiéramos de partir del *sujeto* que es ese *medium*, lo primero que destacaría sería el estado de calma y bienestar en que se encuentra. La rueda de Ixión se ha detenido para él¹⁸⁸; significando esto que al haber dejado de ser un individuo sometido a las cadenas del querer, con ello todos los sufrimientos y agobios que esto último trae terminan desvaneciéndose; que al convertirse en conciencia contemplativa y pura, tras haberse desprendido de la agitación esencial que embarga a la existencia, no padece más del sufrimiento habitual de la misma.

Una calma tal es provocada por un objeto cuya forma y cualidades sean de tal índole que permitan su “contemplación objetiva”, o gracias a un ánimo interior suficientemente fuerte para escapar de “la interminable corriente de la

¹⁸⁷ Véanse **MB**, p. 106 y **MVR I**, p. 234 [211].

¹⁸⁸ Véase *supra*, capítulo 1, apartado 2.3, así como **MVR I**, pp.251 [231] y **MB**, p.149.

apetencia”¹⁸⁹ en su consideración de las cosas. En cualquier caso lo alcanzado, la paz de la contemplación y la idea, se halla teñido con un deleite mayúsculo e inconfundible, como lo es el del goce estético.

A diferencia del placer perseguido por el individuo en tanto sujeto del querer, el goce ínsito en la contemplación estética no está condicionado por ningún padecimiento previo. El placer de aquel individuo, hemos de recordarlo, consiste en la cesación de un dolor (así sea que éste aparezca en la forma de una carencia que lleve a desear su supuesto remedio), y se resuelve en una mísera y pasajera fruición a la que sucede el tedio. El goce estético, por su parte, implica el aquietamiento de la voluntad, por eso está al margen de cualquier padecimiento de la misma y de cualquier placer al paliarlo. También lo está de cualquier problemático esfuerzo en la búsqueda de este último fin, puesto que ya ningún simple fenómeno espacio-temporal lo motiva en ese sentido: éstos han dejado ya, precisamente, de interesarle en calidad de motivos al hallarse él en su deleitosa beatitud.

Aunque pudiera pensarse que, en última instancia, ambos tipos de disfrute son de carácter negativo, lo que pone un abismo entre ellos, sin embargo, es la importante diferencia ya apuntada anteriormente: en la medida en que la voluntad del sujeto se encuentra aquietada puede constituirse, entonces, “el mundo como representación propiamente dicho”¹⁹⁰, pues a través de su “conciencia contemplativa” pasan y se muestran los distintos niveles o grados de objetivación de la voluntad; es decir, y para decirlo de nuevo, partiendo del sujeto nos encontramos en la vivencia estética con las Formas platónicas, y no frente a fenómenos determinados por el principio de razón suficiente.

Esta referencia a la idea impide, por lo mismo, que pueda hablarse de indiferencia frente a lo estético –ya sea natural o artístico–: cuando se hace mención de que en la contemplación nuestra consideración de ello es desinteresada, se quiere decir que lo es con respecto a los fines egoístas y particulares del sujeto individual, los cuales han dejado de contar para el contemplador en tanto sujeto puro, mas no que nos sea indiferente. No puede

¹⁸⁹ Véanse *MVR I*, p.251 [231] y *MB*, p. 149.

sérnoslo, en la medida en que espontánea, plácidamente y sin agitación, se vivencia gratamente ser ese contemplador puro, y subyace en nosotros una consciencia que atestigua nuestro hallarnos vinculados a la idea y a los entes que permiten su captación. En suma, en tanto tal sujeto puro del conocimiento, somos como un *ojo atento*¹⁹¹ y en calma que únicamente ve, sin ser visto por nadie, sin ningún propósito, además, fuera del ver mismo; pero lo que se ve es la más *adecuada* objetivación de la voluntad: ambos elementos, nuestra calma y la idea, fuentes de nuestro goce¹⁹².

Ciertamente, estados tales son concebidos por Schopenhauer como excepcionales, amén de que su fragilidad es puesta de manifiesto en cuanto, inevitablemente, la voluntad incursiona de nuevo en el sujeto para domeñarlo y turbar su ánimo, quedando entonces arruinados. Pese a lo cual es posible hablar de un ámbito privilegiado en cuyo seno tales estados son un hecho indiscutible: el ámbito del arte.

2.3 El ámbito artístico.

a) El genio y el espectador.

Aunque puede ocurrir al enfrentar la naturaleza, llegado el momento de mostrar que el acontecimiento estético es un hecho, Schopenhauer recurre preferentemente al ámbito artístico como lugar en el cual se encuentran los ejemplos que no dejan lugar a dudas. Primeramente –hablando en términos generales pero inequívocos– el arte resulta ser esa “*forma de considerar las cosas independiente del principio de razón*”¹⁹³ que, por lo que se refiere a su objeto y fin, trata directamente con las Formas platónicas.

El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente del mundo; y según sea la materia en las que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento. *MVR I*, p. 239 [217].

¹⁹⁰ Véanse *MB*, p. 106 y *MVR I*, p. 234 [212].

¹⁹¹ Schopenhauer lo llama “ojo *único* del mundo” en *MVR I*, p. 252 [233]. Véase también *MB*, p. 152.

¹⁹² Schopenhauer puntualiza en otra parte que si bien el equilibrio entre ambos elementos al momento de la contemplación no se rompe, el goce si puede verse generado en mayor medida por uno u otro de ellos, con cierta preponderancia sobre el otro; véanse *MB*, 147 y 183, y *MVR I*, 249-250 [230] y 267 [250].

¹⁹³ Véase *MVR I*, 239 [218].

Reparar en el origen de lo artístico conduce, seguidamente, a destacar de nuevo lo excepcional del asunto, pues ese conocimiento directo de las ideas no estaría en manos de la gran multitud conformada por el hombre vulgar, sino en las del genio y el auténtico espectador.

A diferencia de quien pertenece a la masa del vulgo, que sólo atiende interesadamente a las cosas particulares y sus relaciones, el hombre genial puede lograr una visión directa de las ideas que descubre en la naturaleza; visión con discernimiento, además de clara y suficientemente mantenida, por poseer una rara y sobresaliente capacidad intuitiva, que lo hace destacarse por sobre los demás.

Sólo a través de esa contemplación pura que queda totalmente absorbida en el objeto son captadas las ideas; y la esencia del *genio* consiste precisamente en la preponderante capacidad para tal contemplación: y, dado que ésta consigue un total olvido de la propia persona y de sus relaciones, la *genialidad* no es sino la más perfecta *objetividad*, es decir, la dirección objetiva del espíritu, opuesta a la subjetiva, que se encamina a la propia persona, es decir, a la voluntad. *MVR I*, p.240 [219].

Junto con ello, la posesión de una vivaz y fuerte fantasía es también condición de la genialidad, pues de lo contrario el genio se vería reducido a la captación de las ideas de lo que estuviera presente ante él. La fantasía tiene el papel de ayudarle a “construir todo lo demás” a partir de lo dado, ampliando así su horizonte, y permitir “que pasen ante él casi todas las imágenes posibles de la vida”. Tales imágenes son entonces aprovechadas por el genio como “un medio” para conocer ideas a partir de ellas, mientras que terminan siendo meros “castillos en el aire” para el hombre vulgar.¹⁹⁴

Por lo demás, de lo dicho se sigue el resto de todas aquellas características, insertas en la anormalidad y la extravagancia, que siempre han distinguido al genio ante los ojos de los demás. Al haberse liberado su intelecto, por un exceso de *fuera cognoscitiva*¹⁹⁵, de servir a la voluntad, pierde, o mengua en gran parte con ello, su habilidad práctico–utilitaria para la vida. Así, muéstrase inquieto o inconforme frente a lo que se le presenta –que por lo demás halla insignificante–; o, además, preso de ansiedad por algo mejor, desatiende todos aquellos asuntos que la mayoría juzga de la máxima importancia por convenir a

¹⁹⁴ Véanse *MVR I*, p.241 [219-220] y *MB*, pp. 124-126.

¹⁹⁵ Véase *MVR I*, p.240 [219].

sus intereses personales, para encontrarse en un estado semejante al de la locura: dando tumbos, como extraviado por la existencia, yendo de la vivacidad suma a la melancolía.¹⁹⁶ Todo lo cual porque su conocimiento ya no es más la linterna que alumbra su camino individual, sino el “sol que le hace patente el mundo”.¹⁹⁷

Matizando sus palabras, Schopenhauer reconoce que, a menos que posean una total insensibilidad, el resto de los seres humanos puede –en mayor o menor medida– lograr, en cuanto contemplan la naturaleza, una intuición que se aproxima a la del genio; aunque sobre todo pueden alcanzarla al contemplar, y disfrutar, lo creado por éste. Gracias a la obra de arte ellos pueden elevarse como espectadores y mirar el mundo con los ojos del genio artista, accediendo así al plano de los *eide*.¹⁹⁸ Por ello la fantasía es, también, un requisito necesario en el espectador y, en última instancia, en lo artístico en general:

La colaboración del espectador que se requiere para el disfrute de una obra de arte se debe en parte a que ésta no puede actuar más que por medio de la fantasía, de ahí que tenga que excitarla y ésta no pueda nunca quedar fuera del juego ni permanecer inactiva. Ésa es una condición del efecto estético y, por lo tanto, una ley fundamental de todas las bellas artes. Pero de ahí se sigue que en la obra de arte no se puede ofrecer directamente todo a los sentidos, sino solamente lo que es necesario para dirigir la fantasía por el camino adecuado: a ésta le ha de quedar algo por hacer y por cierto lo último. *MVR II*, pp. 455–456 [465].

De ahí, observa Schopenhauer en apoyo a lo que sostiene, que a veces resulte mucho más bello el boceto de un gran maestro que el respectivo cuadro terminado; y por lo mismo se explica el que las figuras de cera, al *no dejar nada a la fantasía*, no sean auténticas obras de arte ni posean su efecto, “pese a que en ellas la imitación de la naturaleza puede alcanzar el máximo grado”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Véase *MVR I*, pp.240-248 [219-229], y especialmente *MB*, pp.121-141. En tales páginas Schopenhauer trata, precisamente, de la cercanía entre la genialidad y la locura, así como de la incomprensión habitual hacia el genio, aprovechando también para comentar que Platón había expresado el asunto cuando habló de lo que pasa con aquél que regresa a la caverna tras haber visto su exterior; véase *MVR I*, p.245 [224].

¹⁹⁷ Véase *MVR I*, p.242 [221].

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.249 [229-230].

¹⁹⁹ Véase *MVR II*, p.456 [465]. En la misma página se recalca: “[...] lo mejor que hay en el arte es demasiado espiritual para ser ofrecido directamente a los sentidos: tiene que nacer en la fantasía del espectador, pero ser generado por la obra de arte”. A partir de lo cual Cheryl Foster, en su ensayo *Ideas and imagination. Schopenhauer on the proper foundation of art*, encuentra entre Platón y Schopenhauer una interesante semejanza: “Despite their differences [...] they nevertheless agree on the inferiority of artistic literal-mindedness and simple copying within their respective systems. Plato’s disparagement of mere imitation is well established, encountered not only in the *Republic* but also in the *Ion*. Schopenhauer affirms a

b) Platonismo por analogía: el genio artista y el demiurgo.

Regresando al genio, y al margen de sus rasgos distintivos que Schopenhauer se esmera en comprender y comunicar, el aspecto más sobresaliente de su personalidad no deja de ser, nos parece, la potenciada capacidad intuitiva para aprehender las ideas; la cual por sí misma lo convertiría en esa especie de médium o vidente, ajeno y sin vínculo con los demás (por lo menos en cuanto se comporta como genio), a no ser porque ella está en la base de la creatividad que, complementada por la educación en la técnica artística, lo lleva a realizar sus obras.

El genio trata, a fin de cuentas, de romper el aislamiento al que lo conduce su elevación por encima de la mayoría de los hombres, intentando revelarles su visión en la obra de arte²⁰⁰: ya sea asentándola directamente en el lienzo –como pasa en la pintura–, ya sea usando de la palabra y la fantasía –como ocurre en la poesía–, en la obra plasma la contemplación lograda de las objetivaciones inmediatas de la voluntad que son las ideas; mediante ella comunica su admirable y maravillosa visión.

[...] la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe sólo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo: y ello, no instantáneamente sino de forma tan sostenida y con tanto discernimiento [Besonnenheit] como sea necesario para reproducir lo captado a través de un arte reflexivo (*überlegte Kunst*) [...] **MVR I**, p.240 [218–219].²⁰¹

similar line of thought when he cautions the artist against too literal a transcription of reality”; véase en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 232. Nos parece que, en verdad, hay en el autor de *El Mundo* cierta consciencia de ese parecido con Platón, mas ésta es derivada de su lectura e interpretación libre del *Timeo* (véase a continuación), no de los diálogos señalados por Foster. Por el contrario, conviene puntualizar que nuestro filósofo procura distanciarse de lo que el ateniense dice del arte en el libro X de *La República*.

²⁰⁰ En estricto sentido, Schopenhauer piensa también que, al lado del genio artístico, hay un genio de índole filosófica que “fija en pensamientos verdaderos” su contemplación de lo esencial (véase, **MVR I**, p. 240 [219]), a diferencia del primero, quien lo hace en obras de arte. No está de más decir que Schopenhauer se refiere al *verdadero filósofo*, ¿lo está decir que él se considera uno de ellos?

²⁰¹ Roberto Rodríguez Aramayo, quizá con mayor acierto, vierte *überlegte Kunst* por *arte deliberado*; véase su traducción a Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Círculo de Lectores/FCE, Madrid, 2004, p. 276. En cualquier caso, lo importante es no perder de vista que, 1.-, es la capacidad de su intelecto para liberarse de la voluntad la que posibilita al genio la captación de la idea; 2.-, esto último logra mantenerlo y hacerlo con *discernimiento*: “[...] el genio percibe con *discernimiento* [Besonnenheit] todo lo que los demás no ven. Eso le da la capacidad de describir la naturaleza tan intuitiva y

Aunque entonces entra en juego el espectador, volviéndose cómplice en tanto contemplador de tal arte, es el genio, sin embargo, quien, a través de las cosas “presas de un perenne devenir que las condena a desaparecer irremisiblemente”, posee la visión más afinada para captar *lo que verdaderamente es*, es decir, los modelos *siempre idénticos* de todo: “aquello que no ha nacido ni desaparecerá jamás (τὸ ὄν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον)”, dice Schopenhauer, parafraseando el *Timeo*.²⁰²

No es casual, pensamos, que el epígrafe que encabeza el tercer libro de *El Mundo* sea sacado de dicho diálogo²⁰³, ni que en el mismo, así como en las *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, sea citado y aludido; tampoco se trata de recurrir a Platón meramente para cimentar la exposición: hay, además, una *clara analogía* entre el proceder del artífice del mundo al que se refiere el texto platónico, y el del genio artista de Schopenhauer, pues ambos necesitan poner la vista en *el ser siempre inmutable* (*Timeo* 28a), antes de poner manos a la obra en su respectiva tarea.

Sabiendo bien que “aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello” (28b), dirigen su mirada más allá y, contemplando ambos el *modelo inmutable* y *eterno* de las cosas, son capaces de dar a luz obras de gran belleza. Dentro del contexto schopenhaueriano, por lo tanto, no parece estar fuera de lugar afirmar que, en el plano estético, el genio artista es una paráfrasis –o versión libre– de la figura del demiurgo: él mismo es un demiurgo platónico en lo que se refiere al ámbito del arte.

vivamente en cuanto poeta, o representarla en cuanto pintor” (*PP II*, p.432 [446]); 3.-, finalmente: “[...] en la *ejecución* de la obra, en la que el fin es comunicar y representar lo así conocido, la *voluntad* puede y hasta tiene que estar de nuevo en acción, precisamente porque existe un *fin*: en consecuencia, vuelve a imperar el principio de razón, conforme al cual se disponen adecuadamente los medios y fines artísticos: así, donde el pintor se ocupa de la corrección del dibujo y el tratamiento de los colores, el poeta se encarga de la disposición del plan y luego de la expresión y la métrica” (*ibidem*, p.433 [446]). Siendo precisamente en este último sentido que el arte es *deliberado* o *reflexivo*,

²⁰² Véase *MB*, p.90. En *MVR I* dice de la idea: “[...] que no ha llegado a ser, no tiene término, sino que siempre es del mismo modo (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γινόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον)”, p.226 [203].

²⁰³ El texto es este: Τί τὸ ὄν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντος δὲ οὐδέποτε ὄν; (*Timeo* 27d). La traducción de Francisco Lisi en la edición de Gredos dice: “¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es?”

No siendo, sin embargo, éste último aspecto del genio que describe Schopenhauer algo en lo que se repare, pensamos que tampoco se logra comprender entonces todo el alcance que Platón posee en la conformación de su metafísica de lo bello; incluso aunque, como es habitual, se reconozca la importancia que él otorga a ese elemento objetivo de lo estético que retoma del ateniense, esto es, la idea. Menester es, por lo tanto, resaltar –como hemos hecho– que también en la parte subjetiva del asunto, en cuanto genio creador, se encuentra la huella de cierto platonismo.

c) Más amigo del arte que de Platón.

Todo lo cual, aun cuando paradójicamente implique tomar distancia de Platón. Pues en la medida en que concede al artista capacidad para contemplar lo eterno, Schopenhauer se ve obligado a apartarse explícitamente de la teoría platónica contenida en el libro X de *La República*, según la cual tanto el pintor como el poeta imitarían en sus creaciones sólo el fenómeno particular, pero jamás contemplarían ni tendrían por modelo a las ideas.

Platón enseña (*Rep. X. p. 288 [597d–598a]*), que el objeto que pretenden representar las bellas artes, el arquetipo de la pintura y la poesía, no sería la idea, sino la cosa particular. Según mi interpretación del arte y de lo bello, lo que con ellos se pretende es precisamente lo contrario, por lo que mi teoría constituye una completa refutación de tal opinión platónica. **MB**, p.182.

Mostrándose en este punto más amigo del artista y del arte que de Platón,²⁰⁴ Schopenhauer es todavía más contundente con respecto al de Atenas:

Esta opinión no debe conducirnos a equívocos, pues constituye la fuente de uno de los más grandes y reconocidos errores de Platón, a saber: su menosprecio y rechazo del arte, especialmente de la poesía; así, inmediatamente después de los pasajes citados, añade una serie de juicios falsos e inconcebiblemente desvirtuados sobre el arte y la poesía. En este punto, Platón ha saldado el tributo al error que debe pagar todo mortal. *Idem*.

²⁰⁴ Al grado que bien pudiera haber dicho: *amicus Plato, sed magis amica ars*. Según Safranski, en la conformación del pensamiento schopenhaueriano habría que agregar, a las influencias de Platón y Kant, la de la “religión romántica del arte”, que lo afectó profundamente sobre todo gracias a la lectura de los textos de Wilhelm Heinrich Wackenroder, editados por Ludwig Tieck; véase Safranski, R., *op. cit.*, pp. 92-98. Comentando esto, Manuel Pérez Cornejo apunta con gran minuciosidad, en su introducción a las *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, varios de los puntos en los que la estética de Schopenhauer es deudora de la fe romántica en el arte, a través de Wackenroder y Tieck en particular, matizando, sin embargo, que nuestro filósofo se mantuvo “ajeno al contexto religioso, siempre próximo al cristianismo” del romanticismo; véase su interesante exposición en **MB**, pp.15-16, nota 8.

No hay el intento, por lo tanto, de seguir aquí a Platón al pie de la letra. Schopenhauer asume que ha de hacer las precisiones necesarias en lo asentado por aquél, si así conviene a lo que piensa es la verdad del asunto. Produciéndose esto, empero, sin menoscabo de su estirpe platónica, pues esa verdad también se funda en elementos sostenidos por el ateniense, como son la idea y el trato con ella, al modo del demiurgo, por parte del artista.

Nos parece que lo anterior es, por lo mismo, un signo inequívoco de la consciencia que posee Schopenhauer de no estar practicando un platonismo, digamos, completamente ortodoxo, por lo que se refiere a lo explícitamente mantenido por el fundador de la Academia; así como de estar desarrollando, en esta parte de su propia filosofía, una estética de corte platónico “a pesar de Platón”, como muy bien ha señalado la filósofa irlandesa Iris Murdoch.²⁰⁵

d) La idea y el artefacto.

En este tenor, otro punto en donde no hay un completo acuerdo con Platón lo constituye el ser de los artefactos creados por el hombre: para Schopenhauer, el diseño de éstos respondería a meros conceptos humanos; mas no tendría porque admitirse que haya ideas para ellos, en tanto tales artefactos, sino, en todo caso, las ideas de las propiedades universales que atañen a sus materiales: gravedad, cohesión, rigidez, fluidez, etcétera; objetivaciones inmediatas de la voluntad en sus grados inferiores que podrían ser susceptibles de una más fácil contemplación

²⁰⁵ Esto lo hace dicha filósofa tras ponderar las habituales razones para explicar el porqué de la reserva platónica hacia los artistas, afirmando: “Es necesario buscar razones más profundas para tal actitud y, al hacerlo, intentar –como Plotino o Schopenhauer– revelar en los diálogos, a pesar de Platón, una estética platónica más exaltada”, véase su hermoso e interesante libro *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, trad. Pablo Rosenblueth, FCE, México, 1982, pp.11-12. Murdoch considera que no bastan aquellas razones (que se resumirían en sostener que, por alejarse de la verdad y mentir, los artistas son una mala influencia para los hombres), porque en la obra de Platón también pueden hallarse igualmente rasgos de un cierto aprecio hacia lo artístico (entre otros: Platón concede una inspiración o locura divina al artista, está más que familiarizado con “las discusiones sobre el buen gusto y evaluación literaria,” de su época, en realidad no censura a todos los artistas, sino a los poetas dramáticos, y él mismo era en cierto modo un artista). Amén de rastrear esas otras razones, en su texto Murdoch trata de avanzar, *a pesar de Platón*, en esa estética de corte platónico a que se refiere. Curiosamente, uno de los elementos que encuentra para esta tarea es la figura del Demiurgo, a quien no deja de reconocer como un artista divino, y que le sirve para perfilar al verdadero artista platónico; véase *ibidem* pp. 93-95, 105. y *passim*.

estética, si esos materiales fueran tratados por un arte elevado como la arquitectura por ejemplo.²⁰⁶

Conforme a nuestra opinión, no podemos estar de acuerdo con Platón cuando dice (*De Rep.* X, pp.284–285, y *Parmen.*, p.79, ed. Bip.) que la mesa y la silla expresan las ideas de mesa y silla; sino que afirmamos que expresan las ideas que ya se manifiestan en su simple material en cuanto tal. *MVR I*, p.266 [249].²⁰⁷

Por otro lado, si bien, quizá tras pensarlo mejor, parece albergar alguna duda acerca de que el ateniense haya sostenido al pie de la letra lo de las ideas de los artefactos, Schopenhauer termina remitiéndonos a los primeros discípulos de Platón para apoyar su punto de vista de que solamente hay ideas de objetos naturales,²⁰⁸ considerándolos, hasta cierto punto, antecesores suyos en eso de ajustar la teoría del maestro.²⁰⁹

²⁰⁶ Véanse *MVR I*, p.265 [248] y *MB*, p. 180.

²⁰⁷ En realidad las cosas mencionadas en *La República* (596b) son una cama y una mesa. Conviene mencionar, además, que en el *Parménides* no hay alusión alguna a cosas tales; ni siquiera cuando se plantea acerca de qué cosas hay ideas (en 130b-e) se hace referencia a cosas fabricadas por el hombre, lo cual ya también apunta David Ross en el capítulo “*La población del mundo de las ideas*” de su *Teoría de las ideas de Platón*, trad. Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1989, p.204.

²⁰⁸ La cuestión es por demás interesante; al parecer la duda de Schopenhauer surge de lo dicho por Aristóteles, a quien cita inmediatamente después, en la misma página: “*Sin embargo*, según Aristóteles (*Metaph.* XI, cap. 3 [1070a 18]) *el mismo Platón* habría establecido ideas únicamente para los seres naturales: ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἐστὶν ὅποσα φύσει [Platón decía que había tantas ideas como cosas naturales]; y en el capítulo 5 se dice que según los platónicos no existían ideas de casa o de anillo” (la referencia es, no obstante, incorrecta, pues los pasajes no se hallan en el libro XI, sino en XII, 3 [1070a 18].y XIII, 5 [1080a5], respectivamente). El autor de *El Mundo* zanja el asunto de una manera, digamos, cortés, dejando abierta tal posibilidad, a la vez que oponiéndosele si no fuera el caso, apelando *in extenso* a los primeros platónicos en apoyo su propia teoría: “*En cualquier caso*, según nos informa Alcinoos (*Introductio in Platonicam philosophiam*, cap. 9), ya los primeros discípulos de Platón negaron que hubiera ideas de artefactos. En concreto, dice él: Definen la idea como ejemplar eterno de las cosas naturales. Pues a muchos de los que siguen a Platón no les satisface que haya ideas de los artefactos como el escudo y la lira, ni de las cosas contrarias a la naturaleza como la fiebre y el cólera, ni de los seres particulares como Sócrates y Platón, ni tampoco de las cosas viles como la suciedad y las astillas, ni de las relaciones como mayor y superior: pues las ideas son los pensamientos de Dios eternos y perfectos en sí mismos”, *MVR I*, p.266 [249-250] (la traducción de Aristóteles y de Alcinoos es de Pilar López de Santa María, las cursivas son nuestras). El tono cambia, sin embargo, en las *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, en donde de forma bastante inequívoca se tacha de grave error lo afirmado por el ateniense: “Por lo demás, en este punto Platón *se ha equivocado por completo*”, se dice ahí, y se nos remite a los platónicos del mismo pasaje de Alcinoos, pero en términos tales que no quieren dejar lugar a dudas de que ellos rectificaron lo dicho por Platón: “Ya los discípulos inmediatos de Platón disputaron sobre esta cuestión, afirmando que no existe idea alguna de los artefactos [...]”, *MB*, p.181 (las cursivas son nuestras). Finalmente, en el tomo II de *El Mundo*, escrito por lo menos veinte años después que las *Lecciones*, se hace referencia a los pasajes de Aristóteles ya mencionados en el tomo I (esta vez correctamente, como si Schopenhauer quisiera corregir la errata), así como a comentaristas de los mismos; aludiendo además a *Metafísica I*, 9 (probablemente 991b 6): en cualquier caso, en realidad esta vez no hay denuncia o confrontación alguna con Platón, prevaleciendo en Schopenhauer el interés de establecer precedentes a su teoría de la no existencia de ideas para los artefactos, véase *MVR II*, pp. 411-412 [417-418].

²⁰⁹ Resulta llamativa, al respecto, la manera en que Ross plantea el problema de si Platón sostuvo la existencia de ideas de artefactos: hay numerosos pasajes en los *Diálogos* para afirmar que no sólo lo sostuvo, sino que nunca dejó de hacerlo; pero, por otro lado, está lo asentado por Aristóteles en 1070a18: “Platón admite tantas

Llegados a esta parte de nuestro escrito, las ideas van presentándose como actores centrales de lo estético, haciéndose necesario tratar ahora la manera schopenhaueriana de comprenderlas en este ámbito.

3. EL COMPONENTE OBJETIVO DE LA VIVENCIA ESTÉTICA: LA IDEA

3.1 La idea y el concepto.

a) De su distinción

Al mencionar cómo está constituido el ser de cualquier artefacto, Schopenhauer hace uso de términos escolásticos para distinguir a las ideas implicadas en su material, a cada una de las cuales llama *forma substantialis*, de su diseño a partir de un concepto, o *forma accidentalis*.²¹⁰ Pero más allá de los meros tecnicismos, la distinción prefigura a la que realizará –más adelante en *El Mundo*– entre el gran y auténtico arte figurativo, por una parte, y el espurio arte del imitador y el manierista, sacado meramente de calcular “lo que gusta y surte efecto” de las obras geniales, para reproducirlo tras haberlo puesto *in abstracto*, esto es, en un concepto, gracias a la razón.²¹¹

Aquello que despoja de todo valor a los productos de este tipo es, precisamente, su origen en un concepto y no en la viva contemplación de una de las intemporales objetivaciones de la voluntad que son las Formas platónicas. Por ello, en cuanto se transforman las épocas, y con ellas los conceptos vigentes, desaparece la poca o mucha fama de que hayan podido gozar las esculturas o

formas como cosas existen por naturaleza” (traducción según el libro de Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, op. cit., p.206); pasaje ya mencionado en la nota anterior como el elemento que propicia la duda schopenhaueriana. Para lidiar con lo que también Leon Robin y H. Cherniss consideran un problema, Ross expone la *conjetura* del último de estos especialistas, según la cual Aristóteles habría malentendido lo dicho por su maestro, pues φύσει, *por naturaleza*, se opondría a *contrario a la naturaleza* y no a *por arte útil*; refiriéndose Platón a que la división de una Forma o género en especies debe hacerse “según las articulaciones naturales”, esto es, de acuerdo “con la articulación real de la naturaleza de las cosas” (*ibidem*, p.207) y no arbitrariamente, o sea, *contrario a la naturaleza*. De ser acertada tal tesis, “[...] entonces no tenemos ningún indicio de que Platón hubiera negado alguna vez la existencia de las ideas correspondientes a los objetos de las artes útiles. Sin embargo, sí lo hicieron los platónicos, pues Aristóteles dice con toda claridad [*Metafísica* 991b 6 y 1080a5] que no admitían las Ideas de casa o anillo”, afirma Ross (*ibidem*; pp.207-208); siendo ello mayormente conforme a lo sostenido por Schopenhauer.

²¹⁰ Véanse *MVR I*, p.265 [249] y *MB*, p. 181.

²¹¹ Véanse *MVR I*, p.290 [278] y *MB*, p. 235.

pinturas sustentadas en éstos;²¹² mientras que las surgidas de la idea poseen vida inmortal a lo largo de los siglos, sin importar que sean apreciadas por unos pocos. En el fondo de estas distinciones, por lo tanto, se encuentra la fundamental diferencia entre idea y concepto; diferencia que a Schopenhauer le interesa dejar lo más clara posible, contraponiendo varios de sus respectivos rasgos. Éstos los mostramos a continuación dispuestos en columnas:²¹³

CONCEPTO	IDEA
Abstracto y discursivo.	Plenamente intuitiva.
Totalmente indeterminado dentro de su esfera y definido sólo en sus límites.	Completamente determinada aunque represente una cantidad infinita de cosas particulares.
Accesible y comprensible para cualquiera que esté dotado de razón.	Conocida por el genio, o por quien se eleve a un estado de ánimo genial suscitado, las más de las veces, por una obra de arte genial, que es su medio de transmisión.
Es transmisible en palabras sin ulterior mediación.	

Aunado a tan exhaustiva diferenciación, todavía puede agregarse que el concepto es incapaz de “otorgar vida interior a una obra”,²¹⁴ pues queda agotado en su definición, mientras que la idea parece poseer una vida, por así decirlo, y una “capacidad procreadora” que la ubican lejos de ello: aquél es como un “recipiente muerto” en el que se encuentra lo que previamente se ha introducido, sin que se pueda sacar de él más que ello; la idea, en cambio, “desarrolla en aquel que la ha captado representaciones que son nuevas respecto de su concepto homónimo”,²¹⁵ es decir –y aquí reside toda la fertilidad que posee para la esfera artística–, es capaz de generar algo no incluido previamente en ella.

²¹² Por razones semejantes la *alegoría* es severamente cuestionada, pues para el filósofo de Danzig hay una especie de *caída* en el empeño de llevar lo intuitivo de las artes figurativas al plano de la representación abstracta. En el mejor de los casos, la alegoría sólo añade un significado externo a la obra, quedando ésta a salvo en tanto encarnación de una idea, es decir, su significado interno; pero en el peor de los casos, la tendencia de hacer de la obra un medio para comunicar un concepto, puede acabar por convertirla en un jeroglífico carente de todo valor artístico. Sin embargo, no ocurre lo mismo tratándose de la poesía; aquí la alegoría es considerada por Schopenhauer un gran recurso del poeta para lograr que lo conceptual –que es de donde parte éste, por cierto, al hacer uso del lenguaje– se transforme en intuible, y así pueda el lector aprehender ideas; véanse *MVR I*, pp. 292-297 [279-286] y *MB*, pp. 238-249.

²¹³ Véanse *MVR I*, pp. 288-289 [276-277] y *MB*, pp. 233-234.

²¹⁴ Véanse *MVR I*, p.291 [278] y *MB*, p. 236.

²¹⁵ Véanse *MVR I*, pp. 289-290 [277] y *MB*, pp. 234-235.

Considerando el conjunto de sus contrastantes aspectos, la diferencia entre concepto e idea tendría que quedar patente, aunque ello no significa que en los hechos sea así de clara para todos. En este punto, Schopenhauer hace una declaración con respecto al fundador de la Academia:

Sin embargo, no pretendo afirmar en modo alguno que ya Platón hubiera captado netamente esa diferencia: antes bien, algunos de sus ejemplos de ideas y de sus explicaciones sobre ellas son aplicables sin más a los conceptos. Entretanto, dejamos eso como está y continuamos nuestro propio camino, contentos de pisar las huellas de un grande y noble espíritu pero no persiguiendo sus pisadas sino nuestro propio fin. *MVR I*, p. 288 [276].

A estas alturas lo que dice el autor de *El Mundo* no ha resultarnos tan insólito, habida cuenta de que ya antes ha diferido con Platón, y ello, no sólo de manera explícita, sino, incluso, ahí donde ha dicho estar aplicando los preceptos de éste. Refiriéndonos con esto último a las líneas del método filosófico abordadas en el capítulo anterior, en concreto, a los requisitos de homogeneidad y especificidad que, según ha contado él anteriormente,²¹⁶ retoma en cierto modo tanto de Kant como del creador de la teoría de las Formas.

Ir de lo particular a lo general y de lo general a lo particular, sabiendo bien qué está incluido en qué, así como lo que no, al diferenciar los estadios o peldaños intermedios, para poder realizar afirmaciones claras y no caer en confusión. En suma, homogeneidad y especificidad, o *unión* y *división*, sin duda importantes aspectos de la dialéctica platónica; aquellos que Sócrates, al explicarle a Fedro, afirmaba lo hacían “capaz de hablar y de pensar”, declarando, además, que iría tras de quien poseyera “el poder natural de ver lo uno y lo múltiple”, igual que si se tratase de un dios (*Fedro* 266b).

No obstante, ahora debe resultar patente, Schopenhauer también es consciente desde el principio de que la *synagogé* y la *diaíresis* dialécticas únicamente se las ven con conceptos, mas no con ideas, siendo las vías por las cuales se va y se viene con tino dentro del plano de la representación abstracta. Desde nuestro parecer, seguir tales vías, como pretende hacerlo él, sería el modo en que *pisa las huellas* de Platón; no confundir idea con concepto sería resultado, sin embargo, de perseguir *su propio fin*.

²¹⁶ *Supra*, apartado 2.2 de nuestro segundo capítulo.

b) El origen de su confusión.

Quien no distingue entre idea y concepto, desde luego, no hace uso adecuado de la especificidad. Intentando dar razón de ello, Schopenhauer encuentra en la raíz lo que innegablemente tienen de común: múltiples entes se refieren tanto a la una como al otro, siendo ambos unidades. Quien puede distinguir, empero, sabe que tal coincidencia parte de una diversa naturaleza:

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*. **MVR I**, p.289 [277].

Por lo tanto, aunque puedan ser iguales en lo relativo a extensión, siendo esto lo que nos permite referirnos a la idea como “representante adecuada del concepto”²¹⁷, de lo dicho anteriormente se desprende que su constitución es totalmente distinta. Recurriendo una vez más a la terminología escolástica, que al parecer apreciaba en cierta medida, Schopenhauer llama a las ideas *universalia ante rem*, y a los conceptos *universalia post rem*. No haber distinguido con precisión entre ellos dio lugar, siguiendo con la escolástica, a la disputa entre realistas y nominalistas.²¹⁸

Cuando se las considera “empíricamente y en el tiempo”, las ideas se constituyen en *especies* y, en cuanto tales, puede concedérseles “un ser objetivo y real”²¹⁹, no pudiendo hacerse lo mismo con el concepto:

La idea es *especies* pero no *genus*: por eso las *especies* son obra de la naturaleza, los *genera* obra del hombre: son, en efecto, meros conceptos: Existen *especies naturales*, pero sólo *genera logica*. **MVR II**, p. 411[417].

Pretender esta objetividad y realidad de las ideas, que se sigue de consideradas como *especies*, para los *géneros* o conceptos, que no son, sino representaciones de otro tipo en tanto productos de la razón, es lo que debilita las tesis realistas frente a los ataques de los nominalistas. Por otro lado, estos últimos, al no reconocer la peculiaridad de la idea, tampoco distinguirán bien en el asunto, volviéndose así sus alegatos no tan relevantes.

²¹⁷ Véase **MVR I**, p. 288 [276].

²¹⁸ Véase **MVR II**, p. 412 [418-419].

²¹⁹ *Ibidem*, pp.411-412 [417-419].

3.2 La realidad de la idea al margen del principio de razón suficiente.

No obstante, desde el enfoque más conveniente a su ser, esto es, desde el que sabe que ellas son esencialmente independientes de toda forma del principio de razón suficiente, las ideas poseen realidad en un sentido que, no sólo hace superflua la polémica realismo-nominalismo, sino que a la vez ataja toda posible disputa, dada en términos absolutos, entre un supuesto realismo e idealismo de las mismas. Tal enfoque tampoco olvida que la idea es la *objetivación más adecuada* de la voluntad.

a) Las ideas no son reales en términos absolutos.

Pese a la concordancia de sentido que Schopenhauer piensa encontrar entre las filosofías de Platón y Kant, concordancia que les habría llevado a oponer al fenómeno, respectivamente, la *idea* y la *cosa en sí*, él sabe muy bien que ambas nociones no pueden tomarse por entero como idénticas, pues la aparición de la idea se da con un condicionante insuperable: aun cuando indemne a los influjos del espacio, el tiempo y la causalidad, ella no logra escapar a la forma más general de la representación, es decir, a la relación sujeto-objeto. Quedando atrapada en el marco de esta relación, la idea será necesariamente *para* un contemplador o cognoscente –siendo ella el objeto conocido–: por ello mismo, no podrá desprenderse del ropaje de representación, ni mostrar la desnudez de la cosa en sí, que sólo corresponde a la voluntad en cuanto tal.

Este aspecto de la idea es también patente desde el inicio para el filósofo de Danzig, quien con coherencia lo formula explícitamente, como para no dejar lugar a dudas:

[...] la idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una representación; y precisamente por eso, aunque sólo por eso, distinta de la cosa en sí. Se ha despojado únicamente de las formas subordinadas del fenómeno que concebimos juntas bajo el principio de razón, o, más bien, no ha llegado a ingresar en ellas; pero ha mantenido la forma primera y más universal, la de la representación en general: la de ser objeto para un sujeto. *MVR I*, p.229 [206].²²⁰

²²⁰ Schopenhauer es ligeramente más enfático en este asunto en sus *Lecciones sobre metafísica de lo bello*: “[...] la idea ya es objeto, mientras que la cosa en sí no lo es; en cambio la idea es necesariamente objeto, algo conocido, una representación [...] se ha liberado meramente de las formas subordinadas del fenómeno, es decir, de aquellas expresadas por el principio de razón suficiente; o, mejor dicho, no ha ingresado aún en tales formas. Pero sí ha conservado la forma primera y más universal, que caracteriza a la representación en general: la de ser objeto para un sujeto”. *MB*, p. 96.

Mas, hemos de puntualizarlo, esta manera de entender a la idea –como poseyendo esta limitación última– no sólo impide identificarla sin más con la cosa en sí, también impide assimilarla plenamente a la manera en que la entiende el mismo Platón, quien concede a las Formas una sólida realidad no condicionada por nada, es decir, la realidad de “lo que es en sí” (*αὐτὸ ὃ ἔστι*), de acuerdo con la inequívoca formulación del *Fedón* (75d).²²¹ Schopenhauer lo sabe bien; debido a que ha descartado toda entidad trascendente al modo de la antigua metafísica, no puede ser enteramente fiel a Platón en este respecto. Si insiste en otorgar a la idea toda la relevancia posible, por lo tanto, concediéndole además el papel tan destacado que desempeña en su filosofía, habrá de ser mediante otro aspecto de la misma.

b) Sólo las ideas, sin embargo, poseen realidad *propriamente dicha*.

Es cierto que, en última instancia, al ser para un sujeto, las ideas no rebasan los límites de la representación que la filosofía schopenhaueriana sostiene como parte de su herencia kantiana –que aquí prepondera–, y no pueden constituirse en la auténtica cosa en sí, descubierta ya como voluntad en el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*.

Pero aunque por lo anterior el ser de los *eide* puede lucir en exceso debilitado, ello sólo es así en un primer momento, pues la *metafísica de lo bello* –a estas alturas de la exposición que Schopenhauer realiza de su pensamiento– puede ya comprender que ser representación no sólo implica ser *para* un sujeto, sino también, y primariamente, implica ser *objetivación* de esa esencia única del mundo, es decir, ser *manifestación* de la voluntad.²²²

²²¹ Con relación a estas líneas del *Fedón*, Eduardo Nicol comenta que: “El sentido ontológico de la doctrina no puede ser más patente en la literalidad de los términos de este pasaje. Cualquier intento por convertir las Ideas platónicas en algo distinto de unos *entes* que *existen* con una *realidad superior* a la de las cosas sensibles, tiene que estrellarse ante la contundencia de las afirmaciones del *Fedón*”; véase Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, *op. cit.*, p. 385, nota 85. Véase asimismo *Fedón* 65d-e y 66d.

²²² Coincidimos aquí con Philonenko, quien mantiene que la “obra de Schopenhauer es comparable a una espiral”, en la cual el tercer bucle es la metafísica de lo bello; mas este bucle adquiere todo su sentido porque previamente le han precedido el de la representación sometida al principio de razón suficiente, así como, en segundo lugar, el bucle de la metafísica de la naturaleza en el que se revela la cosa en sí como voluntad, y cómo ésta se manifiesta en el fenómeno o representación. Sólo teniendo de referencia estos dos momentos previos es que puede insistirse, en el tercero, en la *inmediatez*, y *adecuación*, o en la falta de ellas, con que

Basta, entonces, con reparar en qué tipo de representación u objetivación es una idea, según Schopenhauer, para de nuevo dotarla en gran medida de la fortaleza poseída por ella dentro de la teoría original del fundador de la Academia; en suma, debe notarse que la idea es la objetivación de la voluntad más *clara y perfecta*. Su *inmediatez y adecuación* con respecto al corazón ontológico del mundo, la dotarían de un “verdadero ser”²²³, distinto al de cualquiera de los fenómenos sometidos al principio de razón

En un largo párrafo de sus *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, nos parece, es donde el autor de *El Mundo* expresa mejor todo lo dicho, quizá por estar dirigido a alumnos que lo escucharían directamente:

[...] es absolutamente necesario aprender a distinguir la voluntad como cosa en sí de las ideas, esto es, los distintos grados en que se produce su objetivación; y asimismo, distinguir las ideas mismas de sus simples manifestaciones, cuya forma es el principio de razón suficiente, forma del conocimiento restringida a los individuos. Únicamente las ideas constituyen la adecuada objetivación de la voluntad, por eso *sólo ellas tienen realidad propiamente dicha*. Sólo cuando lleguen ustedes a este nivel, aprenderán a ver en qué radica propiamente lo esencial de la multiplicidad de fenómenos de todo tipo que se les imponen constantemente; sólo entonces no dependerán de las apariencias, como le sucede al vulgo estúpido, que considera tales apariencias como lo esencial. Sólo entonces, en fin, comprenderán lo que quería decir Platón cuando concedía *el ser propiamente dicho* únicamente a las ideas, mientras que a las cosas situadas en el espacio y en el tiempo, y a este mundo, que es el que el individuo considera real, sólo le reconocía una existencia aparente, semejante a la de un sueño. **MB**, p.111 (las cursivas son nuestras).²²⁴

Schopenhauer no se cansa de insistir en ello, como si el reconocimiento de que la idea es representación le inquietara, por pensar que otros verían exclusivamente una mengua en ella al suponerla atrapada en el marco de un idealismo de corte absoluto. Sabiendo bien que no se trata ya de una representación percibida por individuos, como la comentada en el libro 1 de su principal obra, una y otra vez reitera el modo *inmediato* y, sobre todo, *adecuado*, en que ella es objetivación de la voluntad, la cual es el núcleo del ser –y no algún

ciertas representaciones son objetivación de la voluntad; y por lo mismo, como decimos abajo, sostener que la idea es un tipo especial de representación –precisamente la más *inmediata* y la única *adecuada*: la que es “independientemente del principio de razón”, según reza el subtítulo del libro tres de *El Mundo*, diferente a la del primer momento o bucle.

El cuarto y último bucle de la espiral corresponde, según Philonenko, al momento en que “la *voluntad* se comprende ella misma (Fenomenología de la vida ética)”, véase Philonenko, Alexis, op. cit., p. 43, y también pp. 72-73.

²²³ Véase **MVR I**, p. 236 [214].

sujeto o conciencia individual—. Únicamente por estos rasgos la idea adquiere mayor relevancia o consistencia ontológica; es por ellos que su ser posee una eminencia que impide confundirla con el fenómeno que la imita, el cual, estando atado al principio de razón suficiente, no puede ser una objetivación de la voluntad con la cercanía y fidelidad de aquélla.

Se trata, mediante tal reiteración –a la que aquí hacemos eco–, de puntualizar la relación y jerarquía ontológicas entre la cosa en sí, la idea y el fenómeno o cosa concreta; reiteración que, de nuevo, nos parece mejor llevada a cabo en las *Lecciones*:

La cosa concreta sólo es, por consiguiente, una objetivación *mediata* de la cosa en sí, esto es, de la voluntad, entre ambas se encuentra la idea; así pues, sólo esta última constituye la objetivación *inmediata* de la cosa en sí, es decir, de la voluntad, desde el momento en que no ha asumido ninguna otra forma, salvo aquella que es propia del conocimiento como tal: la de la representación en general, esto es, la de ser objeto para un sujeto. Sólo ella es, en la medida de lo posible, la *objetivación más adecuada* de la voluntad, o de la cosa en sí; es *la cosa en sí entera*, sólo que bajo la forma de la representación. Por eso concuerdan tanto Platón y Kant, aunque aquello de lo que hablan ambos, tomado en un sentido estricto, no es lo mismo. **MB**, 96-97 (las últimas cursivas son nuestras).

Solamente a un lector no atento o apresurado podría parecerle una inconsistencia la afirmación schopenhaueriana de que la idea “es ella misma toda la cosa en sí”²²⁵, suponiendo que no tomara en cuenta las numerosas acotaciones con las que nuestro autor matiza lo que dice. Pero Schopenhauer es claro en su exposición: al sostener que *la idea es la cosa en sí*, no afirma desde luego una identidad plena entre ambas, sino que la primera es *lo más real* dentro del mundo como representación. Y haciendo así, no sólo conserva para la idea toda la preeminencia posible, sino que puede destacar, poniéndolo a salvo, su propio platonismo; aun cuando al respecto pueda albergar diferencias con Platón.

²²⁴ El texto equivalente en *MVR I* se encuentra en las páginas 235-236 [213-214].

²²⁵ Véase *MVR I*, p. 229 [206].

3.3 La belleza y las artes particulares.

a) Idea y belleza.

La metafísica de lo bello schopenhaueriana permanece en las líneas generales con las que ha dado cuenta del hecho estético, a la hora de comprender el que pueda decirse de algo que es bello, habida cuenta de que es la belleza el elemento que amalgama sus componentes:

Al llamar una cosa *bella* expresamos que es objeto de nuestra consideración estética, la cual encierra en sí dos elementos: por un lado, que su visión nos hace *objetivos*, es decir, que al considerarla no tenemos ya conciencia de nosotros mismos como individuos sino como sujeto puro e involuntario; y, por otro lado, que en el objeto no conocemos ya la cosa individual sino la idea [...] *MVR I*, p. 264 [247].

Menester es, en tal sentido, decir ahora qué cosas son bellas. Estrictamente hablando *todas* podrían serlo, pues, de un lado, “cada una puede ser considerada de forma puramente objetiva”, al igual que, del otro, en cada una “se manifiesta la voluntad en algún grado de su objetivación”²²⁶, por lo cual es posible acceder a una idea partiendo de ellas. El ejemplo de lo *bodegones* holandeses es considerado pertinente por el de Danzig: en estas obras, piensa, se muestra cómo “hasta lo más insignificante” puede ser intuido de forma pura y objetiva. Si bien debe reconocerse que lo que resalta en ellas es, sobre todo, la genial capacidad de los grandes maestros que las pintaron para lograr una contemplación semejante. Al punto que el espectador que aprecia la belleza de un bodegón capta, “no sin emoción” mientras observa el cuadro²²⁷, ese estado de ánimo interior del artista que se preciso para ser creado –estado capaz de sobreponerse tan contrastantemente a la consideración habitual de las cosas, imbuida de voluntad–, a la vez que es llevado con placidez a participar en él.

Hay, no obstante, cosas que pueden conducirnos a una contemplación estética mucho más eficazmente que otras; siendo aquello en lo que basan su eficacia, a fin de cuentas, lo mayormente preponderante al momento de comprender y juzgar de su belleza:

[...] una cosa es más bella que otra porque facilita la contemplación objetiva, la fomenta y hasta obliga a ella, y entonces la calificamos de muy bella. *Idem*.

²²⁶ Véanse *MVR I*, p. 264 [247-248] y *MB*, pp. 179-180.

²²⁷ Véanse *MVR I*, pp. 251 y 264 [232 y 248]; y también *MB*, pp. 150-151 y 180.

Pero, para favorecer más que otras la consecución de ese estado, una cosa ha de poseer una constitución notable, además de ejemplar, con respecto a la idea que entonces nos revela; estando su belleza, además, supeditada también al tipo de idea de que se trate:

Esto ocurre, por una parte, porque en cuanto cosa individual expresa de forma pura la idea de su especie por medio de una proporción de sus partes sumamente clara, netamente definida y plenamente significativa; y unificando en su totalidad las manifestaciones posibles de su especie, revela a la perfección la idea de la misma [...] por otra parte, aquel privilegio de la especial belleza de un objeto consiste en que la idea misma que nos habla desde él constituye un alto grado de objetividad de la voluntad, por lo que es plenamente significativa y elocuente. *MVR I*, pp. 264-265 [248].

Matizando una vez más sus propias palabras, Schopenhauer afirma, sin embargo, que ya por lo primero “cada cosa posee su belleza peculiar”.²²⁸ En la medida en que los entes, “por su forma variada y a la vez determinada y clara, se convierten fácilmente en representantes de su idea”²²⁹, no pueden dejar de resultarnos bellos. La naturaleza, tan plétórica de ellos, así nos lo mostraría, piensa nuestro filósofo, sin ocultar su admiración.

Dentro del ámbito natural, un árbol o un cangrejo son considerados tanto más hermosos cuanto mejor destacan en permitir transitar de ellos, en tanto especímenes individuales, a *su* respectiva idea. Pudiendo extenderse lo mismo a lo inorgánico; por ejemplo, cuando una roca se alza estilizada resistiendo al viento sin doblarse ni caer, o cuando un arroyo fluye entre guijarros adaptándose al cauce y sin detenerse, nos llevan a captar la rigidez o la fluidez que entrañan, entonces nos resultan estéticamente atractivos.

Ahora bien, es necesario realizar aquí la siguiente observación, que nos parece oportuna dado el tema de esta tesis, aunque se trate en realidad de algo que salta a la vista: en el transcurso de su exposición, Schopenhauer sostiene que se llama bello a lo que nos conduce a un excepcional estado de contemplación objetiva, de modo tal que en el sentimiento de la belleza nos vivenciamos siendo sujeto puro con relación a una idea –los dos componentes de la contemplación antedicha–; precisando el asunto, afirma que los objetos pueden propiciar ese estado porque, gracias a una constitución privilegiada, nos revelan la idea de la

²²⁸ Véanse *MVR I*, p. 265 [248] y *MB*, p. 180.

que ellos son manifestación espacio-temporal; pero nuestro filósofo *no sostiene que la belleza sea una idea*.

La Forma platónica de la Belleza, entidad trascendente con cierta singular preeminencia en el ámbito inteligible, y por la cual las cosas sensibles serían bellas²³⁰, no es, en realidad, siquiera discutida en las páginas de Schopenhauer. A todas luces, pensamos, debió parecerle incluso uno de esos abusos, de corte teísta y del estilo de la vieja metafísica, en el cual habría incurrido el autor de los *Diálogos*. Acaso, también, un producto de la *influencia* que éste pudiera haber recibido de la teología judía²³¹. En cualquier caso, esa belleza es un imposible; no así el conjunto de cualidades de un objeto que conduzca a la particular idea de éste, ni su sentimiento o vivencia, ni su concepto abstracto, una vez esclarecido el asunto por la filosofía.

Puntualizando: una cosa es bella porque remite o apunta a *su propia* idea – o, a lo más, a una idea singular y claramente determinada–. No es bella porque señale hacia, o participe de una supuesta idea de belleza. En esto último, pues, Schopenhauer difiere de Platón, o si se quiere, no es platónico en tal sentido.

Las líneas generales de todo lo anterior son igualmente válidas para lo *sublime*, que Schopenhauer analiza y explica con minuciosidad, como suscitado por objetos que, en primera instancia, tienen “una *relación hostil* con la voluntad humana, tal como se nos muestra objetivada en el cuerpo humano”, pero frente a cuya amenaza, que no se deja de reconocer conscientemente, el espectador es

²²⁹ Véase *MVR I*, p. 255 [236].

²³⁰ Ello según se desprende de lo asentado en ciertos pasajes del *Fedro* (250d, por ejemplo) y del *Banquete* (211a-c).

²³¹ Así lo piensa Schopenhauer, cuando habla de una posible *investigación histórica* –que iría más allá de, y completaría, la mera argumentación filosófica– acerca de los conceptos de la metafísica tradicional: “Por lo que a Platón se refiere, soy de la opinión de que el teísmo que periódicamente le asaltó se lo debe a los judíos”. En favor de lo cual cita el testimonio de algunos pensadores de la antigüedad (Clemente de Alejandría entre ellos) que eran del mismo parecer, para terminar hallando una “confirmación especial”, que aporta: “según Plutarco (*In Mario*) y, todavía mejor, según Lactancio (I, 3, 19), Platón agradece a la naturaleza el haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro. Pero en las *Oraciones de los judíos* a partir del hebreo de Isaac Euchel, segunda edición, 1799, página 7, se encuentra una oración matutina en la que dan gracias a Dios y le alaban por ser judíos y no paganos, libres y no esclavos, varones y no mujeres”; véase *MVR I*, pp. 552-554 [577-578]. Desde luego, este parecer de Schopenhauer, tan curioso como falto de rigor, encierra el punto de vista de que se trató de una *mala* influencia que indujo a error al ateniense; estando también imbuido de un cierto prejuicio antisemítico propio de quien lo formula y, al parecer, de su época.

capaz de sobreponerse para que su cocimiento, ya libre, acceda a una idea, deviniendo entonces contemplador estético²³².

Tras lo cual el autor de *El Mundo* continúa su exposición retomando el aspecto más bien objetivo de la belleza y de su disfrute, esto es, el de las ideas que se nos ofrecen a la contemplación, vinculándolas esta vez con cada una de las artes particulares.

b) Idea y artes particulares.

En la medida en que su fin es revelar las ideas²³³, las bellas artes pueden ser divididas de acuerdo con el tipo específico que precisamente cada una pone de manifiesto; produciéndose también así, una concordancia de las mismas con la gradación dada en las objetivaciones adecuadas de la voluntad. Schopenhauer tomará en cuenta esto y expondrá, primeramente, las artes vinculadas con los grados o ideas más elementales, para ascender, con posterioridad, a las más perfectas, comenzando por:²³⁴

La *arquitectura*, que ha de aparecer en primer lugar, pues su tema no es otro que mostrarnos las ideas en que la voluntad se objetiva como propiedades de la naturaleza inorgánica. Por supuesto ella puede ser considerada desde un punto de vista meramente utilitario, pero cuando se la considera sólo desde el estético resulta muy claro que trata de hacer “intuibles aquellas ideas que constituyen los

²³² Véanse *MB*, pp. 161-162 y *MVR I*, p. 256 [237-238]. Por ello, lo sublime entraña una “especial modificación”, y diferencia, en lo que respecta al “aspecto subjetivo” de lo bello, dado que mientras en éste tal liberación del conocimiento se ha alcanzado, por así decirlo, “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”, sin que quede además recuerdo de la misma, en lo sublime, en cambio, ese conocimiento puro “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”, teniendo también que mantenerse esta elevación de manera consciente, puesto que “va acompañada de un constante recuerdo de la voluntad, aunque no individual, como el temor o el deseo, sino del querer humano en general”, precisamente en su forma objetivada de cuerpo humano; véase *MVR I*, pp. 263 y 256-257 [246 y 237-238]; asimismo *MB*, pp. 177 y 162-163.

²³³ Véanse *MVR I*, pp. 239 y 249 [217 y 229]; y *MB*, pp.144-146.

²³⁴ En este apartado nombraremos a las artes tal y como Schopenhauer lo hace en sus *Lecciones*; si bien nuestra exposición está lejos de agotar la suya, al limitarnos a los puntos que tienen más directamente que ver con la idea.

grados más bajos de objetivación de la voluntad, es decir: el peso, la cohesión, la rigidez, la dureza”.²³⁵

Vistas éstas como cualidades de la piedra, la arquitectura no se propone sino hacerlas entrar en *pugna* o *juego*, para que al resaltar sean aprehendidas en toda construcción que se precie de poseer algo de belleza. Más concretamente, lo que Schopenhauer llama “el tema propiamente estético” que caracteriza a esta arte es la “lucha entre el peso y la rigidez”;²³⁶ esto es, el hacer patente esa lucha impidiendo que se logre de inmediato la tendencia del peso a caer, y sólo permitiéndolo indirectamente, a través de una rigidez dispuesta convenientemente. Tal es su *tema único* con muchas variaciones, de las cuales el ejemplo preclaro es el de la columna adecuadamente estilizada y colocada en el lugar justo para sostener cierto tipo de entablamento: este es el juego de la carga y la sustentación.²³⁷

Arte poco cultivada, por lo demás, la *hidráulica artística* o *arte de canalizar las aguas* intenta que el juego se dé entre el peso y la fluidez, pues ahí donde la arquitectura muestra al peso de la carga por contraste con la rigidez de su apoyo, ella resalta el peso de la materia tornándose fluyente²³⁸, a través de fuentes, surtidores, cascadas, arroyos y lagos artificiales. Pero, en suma, según Schopenhauer, tanto aquí como en la arquitectura:

[...] aquello que nos agrada [...] son las fuerzas básicas de la naturaleza, las ideas primigenias, los grados inferiores de objetivación de la voluntad. **MB**, p. 192.

La cosa varía un tanto con la *arquitectura de jardines*, por tratar con ideas correspondientes al “nivel inmediatamente superior” de la naturaleza orgánica vegetal. Si bien puede considerársele como una bella arte a medias al “no dominar su material por mucho tiempo”, la jardinería alcanza su fin estético cuando permite al espectador elevarse a la captación de las ideas involucradas con tal naturaleza. Lo cual sólo logra si deja desplegarse a ésta libremente, mediante una hábil y

²³⁵ Véanse **MB**, 187, y **MVR I**, pp.268-269 [252].

²³⁶ Véase **MB**, p.187.

²³⁷ Véase **MB**, p.188. Derivada de su especial relación con su iluminación, las obras arquitectónicas poseen una segunda finalidad estética, aunque *secundaria*: “desplegar y recrear la esencia de la luz “, contrastándola con el peso y la rigidez al ser “interrumpida, obstaculizada y reflejada por las grandes masas de una construcción”, *ibidem*, pp. 200-201; véase asimismo **MVR I**, pp. 270-271 [255].

atinada reunión y colocación de árboles o arbustos, de la misma o diferente especie, y con diversas figuras y tamaños, para dejar patente, además, toda la riqueza de aspectos de las plantas en bellas vistas. No otro es el *buen gusto* en jardinería, dice Schopenhauer, contraponiendo a éste el mal gusto de la jardinería que constriñe a la naturaleza con la incursión de avenidas en medio de ella, una colocación abigarrada de las plantas, y el cercenamiento de las mismas para darles figuras artificiosas, que únicamente impiden su contemplación objetiva²³⁹.

A diferencia de las artes anteriores, que no nos proporcionan una imitación sino “la cosa misma”,²⁴⁰ las artes figurativas (y la poesía) ofrecen la idea previamente hallada por el artista. Por lo mismo, puede decirse que en la *pintura de paisaje* la naturaleza es tratada de manera propiamente artística. Aun incluyendo montañas y edificios, tal pintura entraña, sin embargo, una diferencia con la mera pintura de arquitectura y de ruinas, e incluso de bodegones; pues mientras en el goce estético generado por éstas predomina el aspecto subjetivo de la liberación de la voluntad, al empatizar el espectador con el estado de ánimo sereno de quien las creó, en la pintura de paisaje dicho aspecto se ve *equilibrado* por el objetivo, en tanto las ideas conocidas son ahora grados superiores de objetivación.

Lo principal no es ya el puro conocimiento, sino que también actúa con idéntico poder sobre nosotros la idea conocida; pues en cualquier paisaje vemos el mundo como representación en un grado significativo de la objetivación de la voluntad. **MB**, p. 211.

Pero ya en la *pintura de animales* predomina el lado objetivo del goce, dado que ahora lo manifestado son grados superiores de objetivación de la voluntad a los que acompaña el conocimiento –así sea éste intuitivo y no reflexivo–. Representando todo tipo de animales, tales como *aves*, el *ganado pastando*, *caballos andando* u otros *cuadrúpedos en escenas de caza y/o de lucha*, esta arte ha de proponerse captar y expresar el *carácter de la especie* de cada uno. Debiendo hacerlo, además, no sólo a través de la figura, sino de la *acción*, la

²³⁸ Véanse **MB**, pp. 205-206, y **MVR I**, p. 272 [257].

²³⁹ Véanse **MB**, pp. 207-209, y **MVR I**, p. 273 [257].

²⁴⁰ Véase **MB**, p. 203.

posición y los *gestos*, para así capturar la vida del animal, esto es, “la inquietud y violencia de la voluntad” objetivada como tal idea o carácter.²⁴¹

Las artes que vienen a continuación se las ven con la idea del ser humano, asumida por Schopenhauer como la más alta objetivación de la voluntad. Pero antes de dar cuenta de cómo proceden, el de Danzig halla oportuno realizar unos *apuntes* sobre la belleza, diciendo entonces:

Belleza humana es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad, la idea del hombre en general, expresada por entero en la forma intuida. *MVR I*, p. 275 [260].

Y apunta también a continuación que, cuando la voluntad se objetiva en este grado superior en un individuo se da “el hecho de que la naturaleza logre formar una bella figura humana”.²⁴² Ahora bien, sería un error pensar que el artista genial se limita a imitar este logro de la naturaleza, o a formar sus obras como un collage de bellas partes de distintos cuerpos; debiendo entenderse, en cambio, que usa de cierto tipo de conocimiento *a priori*, o *anticipación*, del *qué* o idea del fenómeno, esto es, “de aquello que la naturaleza se esfuerza por expresar” y que a veces sólo alcanza *a medias*. El artista, y con él el espectador, puede juzgar sobre lo que efectivamente aparece, para incluso corregirlo si es el caso, gracias a esta anticipación estética,²⁴³ la cual, al descubrir la idea se convierte, en suma, en el *ideal*.²⁴⁴

El empeño de la *escultura* se encamina a capturar y transmitir lo que se ve en la anticipación estética como *belleza humana* (aunque también existe escultura de animales), lo cual, si hace bien, realiza acompañándolo de la *gracia*; entendida ésta como la sugerencia del movimiento, o la adopción de la postura que mejor

²⁴¹ Véanse *MB*, pp. 213-214, y *MVR I*, p. 274 [259].

²⁴² Véanse *MB*, p. 218, y *MVR I*, pp. 275-276 [261].

²⁴³ Con relación al realismo artístico, Juan M. Marín Torres comenta estos planteamientos schopenhauerianos para decir: “La mayor capacidad de anticipación del arte facilita una visión de las cosas más profunda, clara y precisa; él acaba lo que la naturaleza no puede terminar y, adivinándola, la concluye. Ello explica que Schopenhauer describa al genio en términos de anticipación., a la vez que vuelve comprensible su aversión hacia las expresiones miméticas del arte; el arte no debe copiar la naturaleza porque en ello no hay ventaja alguna, sino penetrar en sus secretos y adivinarla. La aspiración del realismo artístico, bajo esta perspectiva, no es sólo imposible sino también un despropósito, en la medida en que pretende desarmar al arte de su potencial evocativo y anticipador”; véase su ensayo: *Actualidad de Schopenhauer a través de su estética*, en *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, op. cit., p. 246.

²⁴⁴ Véanse *MB*, p. 220, y *MVR I*, pp. 276-277 [262].

convienen, por su mesura o facilidad, para expresar ese acto de la voluntad que es la idea de la humanidad.²⁴⁵

La belleza y la gracia son, pues, lo propio de la escultura aunque también puede usar del *carácter individual* para lograr su efecto estético. Empero, se aclara que tal carácter ha de tratarse y hacerse visible, no como “perteneciente por completo al individuo particular, sino como un aspecto de la idea de la humanidad que hace acto de presencia especialmente en este individuo”.²⁴⁶ De no hacerlo así, la representación de tal carácter individual sería sólo un mero retrato; siendo, por el contrario, que dicho carácter ha de modificar la belleza, para alcanzar una expresión de la idea de humanidad “de una manera individual”, y destacar de este modo una faceta de la misma.²⁴⁷ Schopenhauer piensa en el caso de las divinidades olímpicas y ofrece de ejemplos las esculturas de Apolo, Baco, Júpiter, Neptuno, etc.²⁴⁸

Sin embargo, dado que el carácter implica hacer alusión a afectos, pasiones y a “las mutuas modificaciones del querer y del conocer”, su representación será más propia de la pintura, pues sólo puede conseguirse “con la expresión del rostro y de los gestos”,²⁴⁹ cosa en la cual la escultura se queda atrás, por quedar los ojos y los colores fuera de su terreno.

²⁴⁵ Véanse *MB*, p. 223, y *MVR I*, p. 279 [264].

²⁴⁶ Véanse *MB*, p. 224, y *MVR I*, p. 280 [266].

²⁴⁷ Schopenhauer deja aquí, no obstante, sin aclarar por completo un punto difícil de su teoría sobre la *idea del ser humano*. Por una parte se refiere a esta última en términos de algo *único*, distinto y específico, compartido por todos los hombres; pero, por otro lado, también admite que el carácter individual de cada ser humano se debe a que en los grados superiores de objetivación –y el hombre es el superior a todos– lo específico va dejando de preponderar sobre lo individual, de modo que, “en cierta medida”, cada individuo humano puede ser considerado como *una idea propia y distinta*; véanse *MVR I*, pp. 185, 279 [156, 265] y *MB*, p.224 (lo cual coincide con su teoría del *carácter inteligible* como un acto particular y distinto de la voluntad; véase supra capítulo 1, pp. 28-29). Pero, entonces, ¿a cada ser humano corresponden dos ideas: la propia que es su carácter y la de la especie? Al no estar claro esto, tampoco lo está si es una mediación entre ambas concepciones decir que *la idea de humanidad se expresa en el arte de una manera individualizada*, en un carácter, o que *el carácter del individuo muestra cierto aspecto de la misma*. El problema, pues, deriva en nuestra opinión de que Schopenhauer no esclarece a qué se refiere con ese *en cierta medida*, con el cual atribuye al carácter individual el rango de idea. Philonenko detecta también esta *dificultad*, observando que, en el pensamiento schopenhaueriano, la “relación del existente con la idea” es “problemática”, véase, *op. cit.*, p.207. Philonenko deriva del asunto, además, otras cuestiones no bien resueltas en su opinión por Schopenhauer, como la de ¿por qué puede hablarse de un carácter inteligible, fuera del espacio y el tiempo, como siendo distinto e individualizado, cuando precisamente es la unión espacio-tiempo la que constituye el *principio de individuación*?; *ibidem*, p.208.

²⁴⁸ Véanse *MB*, p. 225, y *MVR I*, p. 280 [266].

²⁴⁹ Véanse *MB*, pp. 225-226, y *MVR I*, p. 280 [266].

Así pues, la *pintura de historia*, tanto política como religiosa, aúna a la belleza tanto la gracia como el carácter para intentar mostrarla mejor, cosa que sólo acaba de hacer mediante “el polifacético despliegue” de múltiples figuras humanas; las cuales únicamente terminan por mostrarse como distintos aspectos de la idea de ser humano, si son puestas en las más variadas escenas y acciones.²⁵⁰

Tratándose de expresar tales aspectos, no obstante, ningún rasgo de la vida del hombre ha de ser excluido de la pintura, aunque ello salga del campo de lo propiamente histórico. Schopenhauer ejemplifica con la *pintura holandesa de la vida cotidiana*, no del todo apreciada cuando se le reconocen solamente méritos técnicos.²⁵¹

A pesar de lo cual, nuestro filósofo piensa que debería reconocerse cierta superioridad sobre el resto a la *pintura de temas de la cristiandad*, puesto que en ella se ofrecen representaciones de hombres “saturados de espíritu ético”, el mismo que es conocido en la intuición estética como ese punto en que el ser humano resulta inmune a los influjos de la voluntad, habiendo alcanzado la resignación.²⁵²

La pintura, sin embargo, halla sus límites en la medida que lo humano no alcanza a aprehenderse y mostrarse “mediante la simple figura y la expresión facial”, requiriéndose “una cadena de acciones y pensamientos, con los afectos que los acompañan”²⁵³, para lograr dicho fin. Mas éste es el campo de la *poesía*, bella arte cumbre en el tratamiento del ser humano en cuanto logra hacerse de la idea del mismo.

La poesía posee, además, una importante diferencia con las artes figurativas, ya que éstas, para que el espectador pueda acceder a la idea, han de poner ante los ojos una imagen, ya sea en escultura o en el lienzo; la poesía, en cambio, ha de generar esa imagen en la fantasía de quien la escuche o lea.

²⁵⁰ Véanse *MB*, p. 227, y *MVR I*, p. 284 [271].

²⁵¹ Véanse *MB*, p. 227, y *MVR I*, p. 285 [271-272].

²⁵² Véanse *MB*, pp. 230-231, y *MVR I*, pp. 287-288 [275].

²⁵³ Véanse *MB*, pp. 261-262, y *MVR I*, p. 299 [288].

Ahora bien, puesto que su material son las palabras, y éstas sólo actúan inmediatamente sobre la razón por ser representantes de conceptos, será labor del poeta usar un lenguaje tal que, modificando la abstracción a la que hace referencia, pueda, así sea mediatamente, “poner en movimiento la fantasía” y ello produzca imágenes intuitivas. Tarea en la cual ha de utilizar una serie de recursos, que Schopenhauer explica al detalle, tales como: la *composición de conceptos*, de modo tal que al entrecruzarse se limiten su “universalidad abstracta”, como en el caso de lo epítetos;²⁵⁴ *hacer intuible lo expuesto*, gracias a “la vitalidad de la exposición y de la expresión”²⁵⁵; y la *propiedad y concisión de la expresión*, para decir lo esencial de las cosas con las palabras precisas. Sin olvidar, desde luego, a la *rima* y, sobre todo, el *ritmo*, pues, dado que “toda nuestra manera de representar está absolutamente ligada al tiempo”, todo sonido repetido regularmente puede “captar nuestra atención”, y otorgarle “cierta fuerza de persuasión enfática” al discurso.²⁵⁶

Cuando el poeta, al revelar la idea del ser humano, queda incluido en su propia exposición, de tal modo que lo expuesto sea a la vez el que expone, se da el género de la *poesía lírica*²⁵⁷, cuyo mejor representante es la canción. En ella, el sujeto de la voluntad, es decir, el querer, siempre entre la tristeza y la alegría como *agitación del ánimo*, es el que “llena la conciencia del cantante”, quien, sin embargo, y debido a lo bello del entorno natural que lo rodea, es también sujeto puro del conocimiento, El contraste entre ambos estados, el juego que entablan al interior del cantante, en donde a veces parece predominar uno para hacerlo luego el otro, constituye lo que se llama el “estado lírico”.²⁵⁸

Cuando, en cambio, el poeta no se incluye en la exposición, quedando en mayor o menor medida oculto detrás de lo expuesto, hasta el grado incluso de no figurar, tenemos entonces, paulatinamente, los géneros de la *poesía objetiva*: el romance, el idilio, la novela, la epopeya y el drama. El intento de capturar y mostrar la idea de humanidad, ha de hacerse aquí mediante “la correcta y

²⁵⁴ Véase *MB*, p.252.

²⁵⁵ *Ibidem*, p.233.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp.260-261.

²⁵⁷ Véanse *MB*, p. 268, y *MVR I*, p. 304 [203].

²⁵⁸ Véase *MB*, p.270.

profunda exposición de *caracteres significativos*”, los cuales, para ser lo mejor conocidos en sus cualidades, deben ser también desplegados y puestos en acción a través de *situaciones significativas*.²⁵⁹

El gran poeta, pues, ha de atender sobre todo a la creación de caracteres, aunque sabiendo bien que no puede descuidar las situaciones,. Dándose el ejemplo máximo de la perfección de su arte dentro del género dramático de la *tragedia*, pues en ésta, los más altos caracteres se aúnan a la grandiosidad de la acción. Pero además, la tragedia es *la cúspide* de lo poético porque en ella se expone el:

[...] lado más terrible de la vida, es decir, de aquella pugna que mantiene la voluntad consigo misma en todos sus fenómenos, pugna que ya describí en los grados más bajos de su objetivación, y que finalmente se presenta aquí desplegada por completo con estremecedora claridad en el grado más alto de objetivación de la voluntad, es decir, en el hombre. **MB**, p. 280.

Ya sea que la desgracia de los héroes venga de la unión del azar y del error como destino, que venga de la maldad de los hombres, o de los simples egoísmos contrapuestos que se entrecruzan perniciosamente²⁶⁰, la obra del poeta trágico debe proponerse mostrar al espectador cómo el querer impera en unos individuos, mientras que en otros se ve atenuado por el padecimiento mismo o, incluso, completamente quebrantado y abolido en la *resignación* del personaje, al intuir éste, y con él quien lo presencia, que en esencia sólo hay un ser que sufre en todos los hombres, es decir, la voluntad. En suma, la tragedia se propone revelar este aspecto terrible de la idea del ser humano, así como *insinuar* la resignación o negación de la voluntad de vivir en el espectador, ya sea porque contempla al héroe que así procede, ya sea porque contempla su sufrimiento.²⁶¹

Con la *música* se sale de la esfera de las artes que intentan revelar una idea, pues, para el autor de *El mundo*, ella manifiesta ya de forma *inmediata* a la voluntad: *ella misma es una objetivación inmediata* de esta última. Esto explicaría el gran poder que posee lo musical, siendo su efecto estético “más fuerte, rápido, necesario e infalible”²⁶² que el de aquellas artes que expresan ideas, así como,

²⁵⁹ Véanse **MB**, pp. 269 y 271, y **MVR I**, p. 307 [296-297].

²⁶⁰ Véanse **MB**, pp. 281 y 283-284, y **MVR I**, pp. 308-309 [298].

²⁶¹ Véanse **MB**, pp. 281-282, y **MVR I**, p. 309 [299].

²⁶² Véanse **MB**, p. 288, y **MVR I**, p. 312 [303].

también, su superioridad frente a tales artes, porque no precisa de la mediación de objetos o imágenes particulares para acceder a lo más inmediato, al ser ya, repetimos, representante inmediato o directo de la voluntad.

Ello no significa, sin embargo, que la música sea superior a las Formas platónicas, que son ya asimismo manifestación inmediata del ser esencial del mundo. Aun siendo muy diferentes, tanto la una como las otras se encuentran en la cúspide de la representación, y son lo más real dentro de ella.²⁶³ Pero hállese de igual modo en los límites de la misma, siendo ambas “señal”²⁶⁴ de algo todavía más grande, si cabe decirlo así, aunque por completo inaprehensible; esto es, en la medida en que remiten a eso otro que es la voluntad.

Acaba así la metafísica de lo bello schopenhaueriana, cuya filosofía del arte se nos ofrece poblada de platonismo en todo instante, pese a tratarse de un *platonismo libre y peculiar* en su abordaje de la idea así como de los vínculos de ésta con la obra del arte, y aun cuando por su amistad con lo artístico Schopenhauer se vea obligado a separarse de lo asentado sobre este punto por el fundador de la Academia.

En este respecto Schopenhauer es, pues, platónico sin Platón. E igualmente lo es cuando al tratar del arte paralelo y distinto de lo musical deja de lado la idea. Quien escucha gran música puede llegar a intuir que ella entraña una dirección que conduce a un ser más esencial, siendo a su través que éste se nos presenta adecuadamente. En otras palabras, es como si por su audición nos remitiéramos a alguna otra cosa a la cual es semejante; aunque, sin embargo, ya no sea cosa de este mundo.

²⁶³ Por ello mismo, aunque la música sea enteramente diversa de las artes mencionadas, pueden encontrarse analogías entre ella, las ideas y el mundo fenoménico en que estas últimas se encarnan; habida cuenta de que: “[...] la música es una objetivación e imitación de la totalidad de la voluntad tan *inmediata* como lo es el mundo mismo, como lo son las ideas, cuya multiplicidad fenoménica constituye el mundo de las cosas particulares”; véase *MB*, p. 289. Así, el bajo fundamental sería el equivalente de los grados más bajos de objetivación, mientras que las voces de la armonía que surgen y se van alejando de él representan los grados intermedios antes de llegar al hombre, representado musicalmente por la voz cantante principal que entona la melodía. Al aparecer ésta, siendo tan multiforme, yendo y viniendo en una unidad conexas, y consiguiendo desplegarse a veces con dificultad y lentitud (dolor y tedio), a veces con facilidad y agilidad (dicha), queda claro que no hay mejor medio para comunicar los afanes y agitaciones de la voluntad humana; véanse *MB*, pp. 290-293, y *MVR I*, pp. 314-315 [304-306].

²⁶⁴ Véase *MB*, p. 288.

Mas todo lo anterior no puede ser, al fin y al cabo, sino muestra de un singular e innovador ejercicio de platonismo: el de Schopenhauer; de quien no nos cabe la menor duda, se trata de un platónico.

Conclusiones

Al final de nuestro escrito de titulación, hemos de asentar como una de nuestras principales conclusiones que *en la filosofía de Schopenhauer se encuentra la presencia de un peculiar platonismo*, arraigado de tal manera en su entraña, que *es de hecho imposible pensar en su existencia, y en su específica configuración, sin mucho de lo sostenido por Platón*.

Siendo un dato mucho más significativo de lo que por lo general suele reconocerse, la figura de Platón aparece como una constante dentro de la filosofía de Schopenhauer. Así se muestran las cosas, ya en cuanto éste procura tomar distancia de ciertos planteamientos del primero, ya en cuanto establece su cercanía con el mismo, declarándose su seguidor, sobre todo en la medida en que su propia filosofía se revela como pensamiento metafísico.

Sabemos ahora que el autor de *El Mundo* se aleja del ateniense debido a su rechazo de la forma tradicional de hacer metafísica, la cual acepta supuestos absolutos de orden trascendente, así como la posibilidad de conocerlos, también, por una supuesta alma poseedora de rasgos o facultades que la harían capaz de ir más allá de lo fenoménico. Tal rechazo lo lleva –aunque no siempre explícitamente– a descartar las doctrinas platónicas del alma y del Bien, así como, de modo concomitante, a no conceder mayor relevancia a la teoría erótica del fundador de la Academia, toda vez que no puede concederle a *Eros* el papel de mediador entre dos ámbitos distintos del ser, uno de ellos trascendente, ni tampoco desvincularlo de su servidumbre a la voluntad y a la especie.

Pero igualmente podemos constatar que su propia manera de hacer metafísica, puesto que se basa en elementos de indiscutible índole platónica, de nuevo lo aproxima al autor de los *Diálogos*, siendo esto, a fin de cuentas, más significativo. Así, pese al aspecto anerótico que adquiere, la metafísica schopenhaueriana no deja de atender a la noción de *otro ser*, distinto y más real, del cual todo lo que aparece en la experiencia es *manifestación*; pero también con relación al cual lo aparecido o manifestado luce ontológicamente disminuido.

Asimismo, en la indicación de la vía para lograr un conocimiento filosófico de tal ser, el platonismo muestra igualmente su presencia efectiva, en tanto se desglosa en *asombro* y *sospecha metafísica* frente al mundo y el enigma que

entraña; en el rigor metódico de la *división* y la *unión*, al que debe atender el filósofo cuando traduzca conceptualmente tanto su búsqueda como sus resultados; y en la alegoría de *la caverna*, retomada para hablar de su interior como del ámbito de lo fenoménico o representativo, y para señalar finalmente que ella tiene una salida ya transitada por otros.

Por si esto fuera poco, además, con estos elementos de platonismo Schopenhauer modifica sustancialmente el esquema cerrado de lo fenoménico propuesto por Kant, resultando éste, en cierta medida, *platonizado*.

La segunda conclusión que debemos destacar como principal, es la de que *en Schopenhauer hay un peculiar, aunque suficientemente platónico, tratamiento de la idea*; amén de que la convierte en un elemento relevante de su pensamiento. Al ser objetivación inmediata de la voluntad al margen del principio de razón suficiente, tal y como nuestro filósofo las comprende en su *metafísica de la naturaleza*, cada idea adquiere unicidad y eternidad, sirviendo asimismo para comprender la permanencia en medio del tránsito fugaz de los múltiples entes espacio-temporales, por desempeñar, ni más ni menos, el papel de modelo perenne de los individuos inmersos en el cambio.

Cuando el de Danzig se aparta de un tratamiento como éste, que juzgamos tan característicamente platónico, no lo es tanto para rechazar y condenar simplemente algo de lo dicho por Platón al respecto, cuanto para desarrollar otras funciones que adjudicarle a la idea; por ello, ésta termina siendo un elemento que le ayuda a dar cuenta de las desventuras de los individuos en la naturaleza –provocados por su enfrentamiento encarnizado, al estar compelidos todos a intentar ser encarnación de su respectiva idea–, pero también a dar cuenta de la belleza natural –que se alcanza en la medida en que un individuo logra revelar lo mejor posible la idea que encarna–.

Desarrollos semejantes se dan asimismo en la *metafísica de lo bello*. Ahí Schopenhauer privilegia a las obras de arte como objetos capaces de encarnar y revelar, precisamente, ideas. Apartándose expresamente con ello de la postura platónica que no concede tal cosa; y haciéndolo de tal modo que, al abordar cada arte particular en sus relaciones con determinada Forma, el fundador de la

Academia parece quedar, por momentos, completamente al margen de la disquisición. Mas ello no debe verse tanto como consecuencia de un afán obsesivo de enmendar la página a Platón por parte de Schopenhauer, cuanto como resultado de la necesidad que éste experimenta de desenvolver libremente las posibilidades de la idea dentro de su propia filosofía.

Al llevar a cabo esto último, empero, cualquiera puede constatar que lo hace sin perder de vista elementos que nos muestran sigue estando muy cerca de la fuente platónica, así como su interés para que tal cosa ocurra.

Uno de dichos elementos surge en su caracterización del genio artista, quien es capaz de mirar en la Formas eternas para imbuirlas en aquello que crea y dotarlo de belleza, de manera análoga a como hace el *demiurgo* del *Timeo*.

Otro de ellos es su empeño por conservar toda la relevancia y eminencia posibles para las ideas, esforzándose, por ejemplo, en diferenciarlas de los meros conceptos y advirtiéndole que no pueden ser reducidas a éstos, o insistiendo en dejar claro que, si bien debemos ser conscientes de que las Formas platónicas no pueden comprenderse en términos absolutos, por no escapar a la relación sujeto-objeto, ellas están dotadas, sin embargo, del ser más real y auténtico dentro del mundo como representación, ya que son la objetivación más *inmediata* y *adecuada* de la voluntad.

*La totalidad de los elementos revisados a lo largo de este escrito nos ha permitido, por lo tanto, saber de mejor manera acerca de la influencia de Platón en el conjunto de la filosofía schopenhaueriana. Pues nos hemos percatado de que aquéllos inciden en ésta sobre todo y sustancialmente en tanto se estatuye como una forma distinta de hacer metafísica, así como de que Schopenhauer tiene consciencia de ello, puesto que no deja de reconocerlo en más de un sitio, aprovechando la menor oportunidad para destacar y ufanarse de los vínculos que lo emparentan con el filósofo de Atenas. Aun cuando en determinados apartados pueda tomarse ciertas libertades, cual en el caso de su tratamiento de la idea en la *metafísica de la naturaleza* y en la *metafísica de lo bello*, lo que hay de platonismo en su pensamiento prepondera de modo suficiente para avalar sus pretensiones de pertenecer a la familia platónica.*

Queda mostrada entonces la singular y original presencia del platonismo y la idea en la metafísica de Schopenhauer. Finalizamos diciéndolo de otro modo: en uno de los mejores elogios que hemos leído jamás, para Schopenhauer es un hecho que, a diferencia de muchos pensadores cuyo discurso no resiste al tiempo, *el divino Platón* “siempre tendrá algo que decir”²⁶⁵ a los hombres de todas las épocas; aquí hemos presentado la forma en que él le ha prestado oídos.

²⁶⁵ Véase *MB*, p. 138.

Bibliografía

Aristóteles, **Metafísica**, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Barcelona, 2000.

Blumenberg, Hans, *La prisión de la voluntad*, en Blumenberg, Hans, **Salidas de caverna**, trad. José Luis Arantegui, Antonio Machado, Madrid, 2004.

Borges, Jorge Luis, **Ficcionario. Una antología de sus textos**, selección, prólogo y notas de Emir Rodríguez Monegal, FCE, México, 2003.

_____ **Historia de la eternidad**, Emecé, Buenos Aires, 2005.

_____ **Nueva antología personal**, Bruguera, Barcelona, 1980.

Cioran, Emile Michel, **Del inconveniente de haber nacido**, trad. Esther Seligson, Taurus, México, 1995.

Foster, Cheryl, *Ideas and imagination. Schopenhauer on the proper foundation of art*, en **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, USA, 1999.

Gardiner, Patrick, **Schopenhauer**, trad. Ángela Saiz Sáez, FCE, México, 1975.

González, Juliana, *La ética como forma de vida. Sócrates*, en González, Juliana, **Ética y libertad**, UNAM, México, 1989.

Grave Tirado, Crescenciano, **Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética**, FFyL/UNAM, México, 2002.

Gurisatti, Giovanni, *Schopenhauer y la India*, en Schopenhauer, Arthur, **Notas sobre oriente**, selección, estudio y notas de Giovanni Gurisatti, trads. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Alianza, Madrid, 2012.

Janaway, Christopher, *Will and nature*, en **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, USA, 1999.

Juanes, Jorge, *Schopenhauer: El Mundo como Voluntad y Representación*, en **Librero No.20**, Librería Gandhi, México, Julio-Agosto 1992.

López de Santa María, Pilar, *Introducción a su traducción y edición de Schopenhauer, Arthur*, **Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación**, Trotta, Madrid, 2000.

Kant, Immanuel, **Crítica de la razón pura**, trad. Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1997.

Mann, Thomas, **Los Buddenbrook**, trad. Francisco Payarols, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

_____ **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**, trad. Andrés Sánchez Pascual, Bruguera, Barcelona, 1984.

Marín Torres, Juan M., *Actualidad de Schopenhauer a través de su estética*, en **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**, coord. Javier Urdanibia, Anthropos, Barcelona, 1989.

Moreno Claros, Luis Fernando, **Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista**, Algaba Ediciones, Madrid, 2005.

Murdoch, Iris, **El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas**, trad. Pablo Rosenblueth, FCE, México, 1982.

Nicol, Eduardo, **La idea del hombre**, edición facsimilar de la primera versión, prólogo de María Teresa Padilla Longoria, Herder, México, 2004.

_____ **Metafísica de la expresión**, segunda edición, FCE, México, 2003.

Nietzsche, Friedrich, **Crepúsculo de los ídolos**, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.

_____ **La genealogía de la moral**, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1994.

_____ **Más allá del bien y del mal**, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1994.

Platón, **Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Protágoras**, trads. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Gredos, Barcelona, 2000.

_____ **Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**, trads. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo, Gredos, Barcelona, 2000.

_____ **Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro**, trads. C. García Gual, M Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Gredos, Barcelona, 2000.

_____ **Diálogos IV. República**, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Barcelona, 2000.

_____ **Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista**, Político, trads. M. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Gredos, Barcelona, 2000.

_____ **Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias**, trads. M. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992.

Philonenko, Alexis, **Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia**, trad. Gemma Muñoz-Alonso López, Anthropos, Barcelona, 1989.

Quesada, Julio, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**, coord. Javier Urdanibia, Anthropos, Barcelona, 1989.

Rábade, Ana Isabel, **Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad**, Trotta, Madrid, 1995.

_____ *Introducción* a la antología titulada **Schopenhauer**, Península, Barcelona, 1989.

Reale, Giovanni, **Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón**, trads. Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, Barcelona, 2004.

Rodríguez Aramayo, Roberto, **Para leer a Schopenhauer**, Alianza, Madrid, 2001.

Ross, David, **Teoría de las ideas de Platón**, trad. Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1989.

Safranski, Rüdiger, **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, trad. José Planells Puchades, Alianza, Madrid, 1991.

Schopenhauer, Arthur, **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1989.

_____ **Die Welt als Wille und Vorstellung** (zwei Bänden), textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

_____ **El mundo como voluntad y representación I**, trad. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2004.

_____ **El mundo como voluntad y representación II** (complementos), trad. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003.

_____ **Epistolario de Weimar**, selección y traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.

_____ **Lecciones sobre metafísica de lo bello**, trad. Manuel Pérez Cornejo, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2004.

_____ **Los dos problemas fundamentales de la ética I. Sobre el libre albedrío**, trad. Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1982.

_____ **Los dos problemas fundamentales de la ética II. El fundamento de la moral**, trad. Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1971.

_____ **Notas sobre oriente**, selección, estudio y notas de Giovanni Gurisatti, trads. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Alianza, Madrid, 2012.

_____ **Parerga y Paralipomena I**, trad. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2006.

_____ **Parerga y Paralipomena II**, trad. Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2009.

_____ **Sobre la voluntad en la naturaleza**, trad. Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 1987.

Spierling, Volker, **Arthur Schopenhauer**, trad. José Antonio Molina Gómez, Herder, España, 2010.

Tigner, Steven S., *Plato's philosophical uses of the dream metaphor*, en **The American Journal of Philology**, Vol. 91, No. 2, (Apr., 1970), pp. 204-212; stable URL: <http://www.jstor.org/stable/293043>.