



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Schopenhauer. Metafísica desde la experiencia del  
*ephemeren Lebensstraums* (efímero sueño de la vida)

# TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
FERNANDO FILIBERTO FLORES BAILÓN

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Ciudad de México, Septiembre 2019



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.

## **Agradecimientos:**

*A mis padres y hermanos por su inestimable apoyo. A mi amiga Karmina que estuvo conmigo al inicio de esta etapa de mi vida y no puedo omitirla.*

*Al Dr. Crescenciano Grave por su gran apoyo y paciencia. A los miembros de mi jurado: Dra. María Teresa Padilla, Dra. Rebeca Maldonado, Dr. Ricardo Horneffer y al Dr. Efraín Lazos. Quiero también agradecer a la Dra. Pilar López de Santamaría, que apoyó cabalmente mi trabajo durante mi estancia de investigación en la Universidad de Sevilla; ahí mismo compartí reflexiones y dudas con otro apreciable profesor que me ayudó desinteresadamente en mi labor filosófica, el Dr. Juan Arana Cañedo-Argüelles, a él igualmente extendiendo mi más sincero agradecimiento.*

## **Dedicatoria:**

*Dedico esta tesis a quien se sienta parte de ella;  
así, no olvido a alguien u omito a todos.*

## Resumen:

**Palabras clave:** Metafísica, Experiencia, Sentimiento, Representación, Tiempo.

¿Es posible una metafísica desde la experiencia sin que se torne una ciencia empírica? Si es así ¿cómo se logra una metafísica desde la experiencia? Estas preguntas son la guía de nuestro trabajo.

Toda ciencia parte de supuestos como: causalidad, tiempo, espacio, fuerza, gravedad, movimiento, etc.; a sus puntos de arranque les llama principios y los tiene por lo más evidente y conocido, aunque difícilmente indaga o se pregunta sobre ellos. Sin embargo no deja de ser extraño cómo eso evidente ha llegado a ser conocido; inquiriendo un poco más descubrimos que la ciencia no nos ha brindado su conocimiento riguroso sino más bien un supuesto. ¿Cómo lo que se tiene por principio científico es deficientemente conocido para nosotros? Si toda ciencia parte de principios preestablecidos y que ella misma *no puede aclarar* hay que admitir su opacidad pero también la necesidad de los mismos, de lo contrario no podríamos comenzar con los saberes; ¿cómo podemos conocerlos si la ciencia renuncia a esta tarea? Este conocimiento debe ser distinto al científico, ese conocimiento se logra con la metafísica, la cual parece ser la disciplina más eminente y digna, tanto por su posición como por su objeto de estudio, aunque desde hace tiempo carece de autoridad e insuficiencia ante la ciencia contemporánea.

Para Arthur Schopenhauer el problema de la insuficiencia metafísica ha sido el encerrarse en la abstracción y la renuencia a abrirse a la intuición empírica. De aquí que lance una crítica a este tipo de metafísica que busca la certeza apodíctica. Propone en su lugar una interpretación a fondo de la experiencia, tanto interna como externa, una vez aquí, exhorta a realizar una correcta articulación de ambas partes, de este modo la experiencia tiene más que ofrecer al momento de hacer metafísica, pudiendo así alcanzar un conocimiento concreto de la esencia íntima de la realidad y que a la ciencia le es imposible develar. La experiencia para Schopenhauer nace como sentimiento (*Gefühl*) dentro de nosotros y es este el que hay que saber traducir al lenguaje filosófico; los sentimientos que él considera primordiales para comenzar a hacer metafísica son el temor a la muerte, el placer estético y la compasión, así como los sentimientos del cuerpo físico.

Nosotros vamos a exponer los tópicos que consideramos más importantes, de la filosofía de Schopenhauer, que contribuyen a mantener a la metafísica como una disciplina actual y progresiva que no rivaliza con la ciencia, más bien se complementa con este y otros saberes; pretendemos justificar la permanencia de la metafísica porque se trata de una disciplina necesaria en la vida del hombre. Por otro lado intentaremos argumentar nuestra postura de una metafísica inacabable, que se modifica según las nuevas manifestaciones y percepciones del ser. De aquí que la experiencia, el cuerpo, los sentimientos, la temporalidad y la mortalidad sean esenciales para nuestra tesis.

<b>ÍNDICE</b>	Pág.
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I: La epistemología schopenhaueriana como prolegómeno a la metafísica desde la experiencia</b>	
§1. Schopenhauer y Kant: una discontinuidad por la continuidad de la metafísica.....	9
§2. El principio de razón suficiente. Un criterio exiguo para el conocimiento del mundo	16
§3. La crítica al idealismo. Primer asomo de la corporalidad.....	25
§4. El mudo desde la representación.....	30
§5. La desmitificación de la razón.....	34
<b>Capítulo II: Metafísica crítica y crítica metafísica en Schopenhauer</b>	
a) Metafísica. protección y detracción.....	41
§6. El ser es sentido antes que pensado. Muerte, sentimiento y filosofía.....	44
§7. Distinción entre metafísica y religión.....	53
§8. Distinción entre metafísica y ciencia.....	55
§9. La totalidad de la experiencia.....	64
§10. La experiencia interna o autoconsciencia.....	67
§11. La voluntad.....	74
<b>Capítulo III: Metafísica desde la experiencia del <i>ephemeren Lebensstraums</i></b>	
§12. La meditación sobre el tiempo en la autoconsciencia.....	84
§13. La vida como sueño y la experiencia de la fugacidad.....	88
§14. Filosofía y devenir.....	93
<b>Conclusión</b> .....	101
<b>Bibliografía</b> .....	104

## Introducción

Lo que el lector tiene en sus manos es una exposición de la filosofía de Arthur Schopenhauer, pero no es una exposición de su pensamiento en general, sino de un tema en específico y sus vertientes, a saber, la concepción schopenhaueriana de metafísica. Hemos elegido este tema, en primer lugar, porque al igual que Schopenhauer, consideramos que la metafísica es esencial al ser humano aun cuando se vea descalificada y denostada a lo largo de su historia y pareciera haber recibido un golpe lapidario por parte de la ciencia empírica y la filosofía contemporánea; sin embargo, no renunciamos a ella porque, y este es el segundo motivo que justifica la elección de este tema, consideramos que la concepción que tenía Schopenhauer de metafísica le permite mantenerla como un saber digno e importante a pesar de los embates y detracciones sufridas, pues su concepción goza de *pertinencia y actualidad*, la cual nos encargaremos de hacer notar junto con sus vertientes a lo largo de esta tesis.

Que su idea de metafísica es actual lo basamos en que sus puntos se encuentran presentes en los debates actuales en torno a la metafísica, tales como la validez y alcance del principio de razón suficiente, el cuestionamiento del método causal para abarcar todo ámbito de la realidad, la importancia de la corporalidad al momento de hacer filosofía, la asunción de que la realidad también es irracional, la necesidad de una metafísica que ha declarado un sector de la ciencia ya que su propio método no logra responder al cuestionamiento sobre sus principios y fundamentos. Con estos temas presentes en la filosofía de Schopenhauer queremos mostrar su actualidad.

En cuanto a su pertinencia, ésta la encontramos en la experiencia que es de donde parte su metafísica, pues para el filósofo de Danzig, se trata de una disciplina empírica. Schopenhauer ha partido de las conclusiones kantianas sobre la metafísica: la experiencia no puede ser sobrepasada si se quiere tener obtener un conocimiento serio; por esta razón se dedicará a su reflexión y replanteamiento, comienza con un estudio de la experiencia en sus partes interna y externa, así descubre que cada una cuenta con contenidos que deben ser reticulados; esta labor no podría llevarla a cabo una ciencia empírica, únicamente la filosofía o esta metafísica empírica que él postula. Así con la riqueza de contenidos y su adecuada conexión, Schopenhauer va a construir una metafísica desde la experiencia. Esto tiene dos

implicaciones directas, por un lado, si hablamos de experiencia ¿con cuál hacemos metafísica? Schopenhauer va a considerar experiencias muy específicas en su obra, a saber, la experiencia de la muerte y la vanidad del mundo, el desconcierto que nos provoca saber del condicionamiento que hace del mundo la representación, la experiencia estética y la compasión, pero, no sólo se trata de experiencia sin más, sino del sentimiento (*Gefühl*) que despierta en nosotros cada una de esas experiencias y que posibilitan el origen de la metafísica con la pregunta. Cabe aclarar que el sentimiento es un tema escasamente estudiado en la filosofía schopenhaueriana, nosotros lo hemos encontrado en toda su riqueza y aquí lo vamos a exponer, sin declarar que lo hemos agotado del todo.

La segunda implicación directa de la metafísica de Schopenhauer es el distanciamiento de la metafísica clásica que prescindía de la experiencia y se concentraba en los conceptos y la abstracción en aras de la certeza apodíctica. Schopenhauer va a renunciar a esa certeza, es consciente que con la experiencia lo apodíctico no es posible, así su metafísica pasa de golpe de ser un saber absoluto a un saber que se desarrolla y enriquece, ya que la experiencia jamás será capaz de agotar al mundo que se nos presenta.

La incapacidad de abarcar la totalidad del mundo con la experiencia se debe a que ésta última nace de un ser limitado y finito, tanto en el ámbito epistemológico como existencial; dicha finitud dual se encuentra resumida en el término que empleó Schopenhauer para referirse al ser humano: *ephemeren Lebensraums*, y que nosotros empleamos debido a la perfecta adecuación con nuestra investigación. *Ephemeren* refiere a la fugacidad de la existencia, con lo que se deja ver otro tópico que poco se toma en cuenta en Schopenhauer: la temporalidad, incluso el mismo filósofo no es consciente de la importancia que tiene el tiempo para su metafísica. *Lebensraums*, hace patente la limitación epistemológica, ya que el hombre en tanto cognoscente mediato no puede acceder más que a conocimientos confusos y poco claros de lo que se manifiesta, tal y como acontece en los sueños. Esa incapacidad epistémica no es otra que la representación (*Vorstellung*) que simplemente nos muestra fenómenos, es decir, una realidad incompleta o superficial que no alcanza a revelar el núcleo o la esencia íntima de la realidad.

Schopenhauer concibe a la realidad como una unidad a la cual remiten todos y cada uno de los entes, todo comparte de esa unidad o esencia íntima, que, como veremos, es



denominada como voluntad, aunque en un sentido diferente al de la tradición que la supedita a los mandatos de la razón. Schopenhauer va a darle un giro radical a la voluntad, con el cual aniquila toda supeditación a la razón y abandona una milenaria concepción del mundo; la esencia del mundo ya no es más racional sino irracional, sin razón de ser. A esta esencia la conoce únicamente el hombre, aunque en un grado mínimo, para ello se requiere de una adecuada metafísica, una que no muestre un abismo entre los entes y la esencia íntima del todo al que pertenecen, una que brinde un claro camino a esa esencia, una metafísica que no omita las limitaciones del ser humano y las limitaciones de su subjetividad. Esta metafísica es la que Schopenhauer legó a la humanidad y que nosotros intentaremos hacer patente en su actualidad y pertinencia con este trabajo de investigación.

Por último, quiero aclarar al lector que a lo largo de su lectura quizá podrá echar de menos la doxografía y su discusión. Aunque nos hemos apoyado de expertos en la filosofía schopenhaueriana, hemos dejado de lado las interpretaciones atendiendo el consejo del mismo Schopenhauer, quien escribió alguna vez que, para conocer verdaderamente el pensamiento de un filósofo, la vía correcta es ir directamente a sus textos y prescindir de los comentaristas. El consejo resultó benéfico para este trabajo, ya que descubrimos temas que fueron pasados por alto en la doxografía, como el sentimiento y la temporalidad, con estos descubrimientos esperamos que nuestra investigación alcance el grado de originalidad y contribuya a renovadas lecturas, pero lo más importante motive a co-pensar con Arthur Schopenhauer.

# CAPÍTULO I

## LA EPISTEMOLOGÍA SCHOPENHAUERIANA COMO PROLEGÓMENO A LA METAFÍSICA DESDE LA EXPERIENCIA

### § 1. Schopenhauer y Kant: una discontinuidad por la continuidad de la metafísica

*Micus Plato sed magis amica veritas*  
Aristóteles

Arthur Schopenhauer distinguió dos tipos de filósofos, los auténticos y los inauténticos; estos últimos son aquellos que han edificado su sistema a partir de las lecturas de libros, sin ocuparse si corresponden con la realidad, retoman conceptos, argumentaciones, críticas, etc. Mientras los filósofos auténticos dan vida al pensamiento luego de haber leído en el libro del mundo, esto es, luego de haber sido fascinados con lo que nos dice y calla la realidad. Dentro de estos últimos se incluyó Schopenhauer. Cuando se recurre a sus diarios de viaje de juventud podemos darnos cuenta cómo el mundo lo inquietó profundamente, no sólo los ambientes más burgueses, sino las imágenes más precarias y tétricas contempló, entregándose a responder al llamado que de ellas surgían. El mismo filósofo en su *Curriculum Vitae* recuerda que fue el mundo el que más lo impactó desde joven y no lo que se decía o escribía de él:

Y es que, justamente en los años de la pubertad, cuando el alma humana no sólo está más abierta a toda clase de impresiones, sino que, además, imbuida de una fortísima curiosidad, demanda la recepción y comprensión de las cosas, no se sobrecargó mi espíritu con palabras vanas ni con exposiciones de aquello de lo que yo aún no podía tener una noción clara y concreta, como suele ser el acostumbrado; por eso no perdió aquel su forma natural, sino que, por el contrario, nutrido y adiestrado por la percepción directa de las cosas mismas, aprendió el qué y el cómo de ellas antes de ser embobado y fatigado por manidas opiniones sobre sus condiciones y mudanzas. Lo que más me alegra de todo esto es haberme acostumbrado desde joven a no darme por satisfecho con los simples nombres de las cosas, sino poder diferenciar tras su ponderación y exploración el conocimiento que da la experiencia directa de la vana palabrería; de ahí que en mis años venideros jamás corriese el peligro de confundir las palabras y las cosas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Schopenhauer. “*Curriculum Vitae*” en *Epistolario de Weimar*. Valdemar. Madrid, 1999. p. 251.

Las reflexiones de Schopenhauer provienen de la observación y aunque algunas de ellas son lóbregas no importan menos. Para nuestro filósofo, quien ha vivido el mundo y cuenta con un espíritu fino para la percepción ese será un pensador, alguien capaz de meditar.<sup>2</sup> Una de las cosas más dañinas para la filosofía es comenzar por el estudio de los sistemas, imbuirse en los libros, mientras nuestra visión periférica alcanza únicamente hasta los márgenes del libro que tenemos delante. Luego, una vez seleccionado un sistema acorde a nuestras convicciones cerramos el libro, dispuestos y entusiastas a ver el mundo tan sólo para hacerlo entrar en el sistema. Es cierto que el estudio de la filosofía guarda un papel importante para aquel que dedique su vida a ella, pero no se tiene que olvidar que los libros remiten a la realidad, es de lo que nos hablan; debe procurarse con cada idea señalada en los textos, recurrir a la realidad para corroborar; esto último es como no conformarse con ver columnas de humo sino dirigirse al fuego. Con lo anterior no estamos atentando en contra de los escritos filosóficos y su estudio, nos referimos a la falta de cautela para poder distinguir entre *el mundo tal y como es* y *el mundo tal y como queremos que sea*.

A partir de esta idea vamos a exponer la relación entre Schopenhauer y Kant. En primer lugar porque es Kant con quien está relacionado, no sólo culturalmente, también lo está por la época; además porque su filosofía tiene bases kantianas y lo más importante, la interpretación que hace Schopenhauer de Kant, al ser pasada por los estrictos filtros de los kantianos (p. ej. Cassirer) y dar su veredicto, nublan o hacen desistir el estudio sobre el pensador de Danzig;<sup>3</sup> éste, con lo que hemos mencionado arriba, ya está inmerso en el misterio del mundo antes de estudiar la *Crítica de la Razón pura*;<sup>4</sup> la realidad le ha impactado

---

<sup>2</sup> Cfr. Schopenhauer. *PP II*. Cap. 22 §§ 257-271.

<sup>3</sup> Schopenhauer se ubica en una época muy fructífera de la filosofía, antes de él está Kant, en su presente Hegel y en su posteridad Nietzsche. Es curioso cómo a nuestro filósofo los historiadores de la filosofía, siguiendo una tradición a veces injustificada, le han hecho aparecer como una figura mínima y absorbido por estos tres pensadores. No hay que omitir que son los mismos filósofos quienes también han contribuido al olvido de Schopenhauer, es el caso de Nietzsche quien ha influido en la escasa atención de su pensamiento; es muy común que quien ha leído al Nietzsche del *Ocaso de los ídolos*, de *La Genealogía de la Moral* y de *Más allá del bien y del mal*, al referirse a Schopenhauer fácilmente puede verse desanimado a estudiarlo.

<sup>4</sup> Cabe señalar que no fue Kant al primer filósofo que leyó o que al menos le atrajo positivamente, de quien se sabe le encantó, y sobre lo que hay un mayor acuerdo entre los estudiosos de Schopenhauer, fue Platón. “La historia del pensamiento schopenhaueriano nos reconduce al manantial del que brota la vida cognoscitiva de Occidente, al manantial del que toman su origen tanto el sentido de la ciencia como del espíritu artístico europeos y en el que ambos son todavía una misma cosa: nos reconduce a Platón” (Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza editorial. Madrid, 2001. p. 30). Y es que el filósofo griego, le animaba a ir tras la esencia de la realidad, algo que Kant le vedaba.

tanto su ser que en adelante estaría destinado a desvelarse y entregarse a la reflexión, a revelarse incluso ante figuras de autoridad, como de hecho lo hizo, primero con su padre quien le había elegido una vida como comerciante y a la cual se negó; estaba también, por otro lado, la vida que se le aseguraba económicamente y lo podía distraer fácilmente, esto lo supo llevar con serenidad (*Gelassensheit*); por otra parte, está la rebeldía en contra de Kant, que clausuraba todo conocimiento metafísico del mundo en sí. Sin embargo no abandonaría esta posibilidad de conocimiento, reconociendo las advertencias kantianas sin pasarlas por alto, buscará por otros caminos que pudiesen abrírsele. Aunque Kant podría suponer una figura de autoridad con un poder legítimo, no es superior a la soberana realidad a la que se sometió Schopenhauer. Quizá muchos de los críticos a su filosofía, se apoyan directamente en los escritos kantianos, sin recurrir a la experiencia o a la realidad, que es a la que se debe el filósofo. La interpelación del mundo al pensador Schopenhauer le conmovió cual noche de Spoleto; sería precipitado juzgar de obstinado este resguardo de la metafísica de su parte, pues en realidad: “El pensador sólo ha correspondido (*entsprechen*) a lo que le interpelaba (*zusprechen*)”.<sup>5</sup>

Lo que mantiene muy unidos a Kant y Schopenhauer y a su vez los separa marcadamente es la distinción de *fenómeno* y *cosa en sí*. Ambos estarían de acuerdo en que nuestras formas *a priori*, espacio y tiempo nos dan un carácter ideal de nuestro conocimiento sensible. Lo que intuimos del mundo no es en sí mismo como lo intuimos; al poner nuestras condiciones cognitivas, obtenemos fenómenos. Sin embargo, para Kant, lo fenoménico es el único terreno en el que podemos caminar con seguridad, el único mundo posible de ser conocido por nosotros. Schopenhauer toma entonces distancia, para él el mundo fenoménico es uno inestable, aparente, en el cual no se halla la Verdad; el fenómeno es el modo en que se nos oculta la realidad, al ser alterada por nuestras estructuras cognitivas. No será desde lo fenoménico, si queremos alcanzar una penetración en el territorio ignoto de la cosa en sí. Esta última tiene en Kant un carácter no tan claro o preciso, no obstante si estamos seguros de algo es que para él la cosa en sí no es algo relacionado con la esencia del todo, no piensa en un holismo (*ὅλος*); más bien, el filósofo de Königsberg, luego de haberse relacionado con

---

<sup>5</sup> Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial universitaria. Santiago de Chile. 1997. p. 127.

las metafísicas de Leibniz y Wolff le responde a ambas, las mismas que no se yerguen estrictamente como metafísicas holísticas.

Leibniz con la instauración de su *Monadología* saltó del holismo al individualismo o pluralismo, el estudio filosófico se concentraría en las cosas en sí y no en una sola esencia del mundo. Leibniz hace un cuestionamiento a la idea de “unidad” del todo, la metafísica toma entonces un derrotero nuevo. “Leibniz no es sólo uno de los primeros metafísicos del individualismo, es también el teórico del pluralismo moderno”.<sup>6</sup> Con este nuevo camino se encuentra Kant; siendo influido, no acepta hablar de “unidad”. Ya en sus investigaciones presentes en la *Crítica de la razón pura*, la idea de unidad será tomada como una categoría apriorística, que se entiende en oposición a la categoría de pluralidad; lo que significa que la unidad pertenece a las condiciones de posibilidad del conocimiento fenoménico y no es aplicable a la cosa en sí. Con lo anterior parece que Kant se ve obligado a prescindir de la concepción holística en la metafísica. La preocupación de Kant por una esencia universal, también se descuidó al encararse con la metafísica de Wolff. Éste filósofo –que mantuvo relación epistolar con Leibniz por una docena de años (1704-1716), distingue entre una “*Metaphysica generalis*” y una “*Metaphysica specialis*”; la primera fue asignada a la deducción de proposiciones, partiendo de conceptos plenamente definidos y axiomas que valgan para objetos inteligibles en general. Para Wolff la filosofía tendría que deducir todo contenido de nuestro conocimiento conforme a su inteligibilidad no contradictoria, partiendo de primeros conceptos y axiomas; debido al énfasis wolffiano de la cogitabilidad del objeto, la metafísica parece transformarse en una teoría del conocimiento. Al considerar que el ser era separable de los principios, el planteamiento racionalista había perdido su cimentación en el ser: “Ya no se veía con claridad, que los primeros y más generales principios del conocimiento son aquellos que salen del ente en cuanto tal, que están enraizados en lo que hace ente al ente, y por lo tanto es nota común de todo ente: en el ser del ente”.<sup>7</sup> Tal metafísica no atiende al contenido, sino a la forma. Kant no trata a la metafísica como el estudio del ser en cuanto ser, sino como una ciencia de conceptos universales y necesarios; así, la pregunta

---

<sup>6</sup> Cfr. Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Herder. Barcelona, 2006. p. 210.

<sup>7</sup> Coreth, Emirich. *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*. Ediciones Ariel. Barcelona, 1964. p. 28.

kantiana sobre la posibilidad de la metafísica, se torna en pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. La influencia de Wolff en Kant es notoria.

Lo anterior nos permite ver que, cuando en Kant se trata de la cosa en sí, es difícil concluir que se esté refiriendo a una esencia universal. Tanto las concepciones de fenómeno como de cosa en sí son distintos en Kant y Schopenhauer, éste último confiesa que mantiene el término “cosa en sí” sólo por respeto a Kant, pues él prefiere emplear términos como esencia interna del mundo, núcleo, incluso *physis*, entre otros; términos con los cuales se mantiene más unido a la concepción holística griega, que buscaba esa naturaleza única del todo;<sup>8</sup> Schopenhauer mantiene una idea de metafísica con vocación universal y comprensión del mundo como totalidad. Con esta distinción de Kant podemos entender mejor la concepción metafísica de Schopenhauer.

La mentada tergiversación o manipulación a Kant, que la academia sostiene sobre nuestro filósofo no le toma en cuenta sus posibles aportes a la metafísica, disciplina que no es exclusiva de Kant. Bryan Magee nos dice, al respecto de la relación Schopenhauer-Kant, que lo que condenó a Schopenhauer al olvido fue haberse llamado kantiano;<sup>9</sup> Clément Rosset, advierte que el heredero Schopenhauer no es aquel que se empeña en el perfeccionamiento de la teoría kantiana, pues esto ocultaría la originalidad del filósofo;<sup>10</sup> es claro que no hay una continuidad, el distanciamiento se vislumbra en ambas filosofías, con todo y que el autor de *El mundo como voluntad y representación* nunca dejó de respetar a Kant como padre intelectual.<sup>11</sup> A pesar de esto, Schopenhauer se plantea la viabilidad de la metafísica. Busca una vía alterna que mantenga a la metafísica como una disciplina *digna* y no como una

---

<sup>8</sup> Aristóteles, quien concentra gran parte de esta idea griega, la planteó de esta manera: “corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza, pues estas se denominan también en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde a una sola ciencia”. (*Met.* IV 2, 1003b 12-16).

<sup>9</sup> Cfr. Magee, Bryan. *Schopenhauer*. Cátedra, España, 1991. Cap. IV.

<sup>10</sup> Cfr. Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Pre-textos. Valencia, 2005. Cap. I.

<sup>11</sup> De aquí que esta fidelidad se pueda considerar un lastre tal y como varios estudiosos de su obra lo han llegado a señalar. Uno de los últimos trabajos al respecto es autoría de la profesora Pilar López de Santa María quien introduce a debate una pregunta espinosa pero tentadora, ¿es Kant una herencia o un lastre para Schopenhauer? Es interesante el planteamiento de que mucha de la filosofía schopenhaueriana se ve detenida por el respeto a Kant, dejando imposibilitada una originalidad desplegada aún mayor. Sostiene la profesora que quizá el afán por mantenerse en Kant es explicado por la propia ética de Schopenhauer, la misma que no sería factible sin la estética trascendental kantiana. Cfr. López de Santa María, Pilar. “*El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?*” En Oncina, Faustino (ed.) *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Plaza y Valdés. Madrid, 2011.

ciencia, en su intento, inevitablemente, arremeterá en contra del maestro. Schopenhauer se considera legítimo continuador porque intenta hacer metafísica desde Kant, parte de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*; retoma además de la estética trascendental: a) la crítica a la filosofía dogmática; b) la imposibilidad de conocer más allá de la experiencia; c) la validez relativa a la experiencia de nuestras condiciones de posibilidad del conocimiento. Aprovechando estos tópicos descubre el camino; no *salta* los límites de la razón, más bien *retorna* de una manera sorprendente y original a la experiencia, atendiéndole a fondo, ya que es la que legitima a la misma razón.

Con lo que Schopenhauer retiene de Kant pareciera que renunciaría a todo intento por hacer metafísica, tratando de llevar fielmente el programa kantiano dedicándose a investigar y analizar las formas y categorías a partir de las cuales, interpretamos nuestra experiencia. ¿Por qué no fueron así las cosas? Arthur Schopenhauer desde un inicio mantiene su legado, la *estética trascendental*; tiene presentes las advertencias de Kant sobre la metafísica, expuestas en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*, las atiende hasta un punto determinado, pero no acepta la imposibilidad de ella como saber; para el pensador de Königsberg la “cosa en sí” es absolutamente incognoscible, para el de Danzig *no es incognoscible absolutamente*. Avisamos aquí el importante distanciamiento con Kant en favor de la metafísica. Allende que, como lo hemos adelantado el significado de la cosa en sí es distinto para Schopenhauer, que no concibe lo “en sí” como opuesto del “para otro”; el “en sí”, es la “esencia íntima” de la realidad. Importante es el señalamiento de que: podemos saber de la “cosa en sí”, más no será un saber completo, que abarque su totalidad; el de Schopenhauer no es un camino que nos lleve al saber absoluto o de un absoluto, es más modesto, como una antorcha que provee de cierta luz entre la vasta noche negra. El conocimiento de la cosa en sí no es considerado por Kant, quien luchó por ello toda su vida intelectual fue Schopenhauer, trayendo como consecuencia un alejamiento del maestro, más radical de lo que él mismo creyó; el heredero resultó, como no pocos filósofos, irreverente con su antecesor en su búsqueda de la verdad. Me atrevo a señalar que Kant, además de una influencia fue también un obstáculo a superar. Schopenhauer forjó desde temprano su intención por responder una de las grandes preguntas de la filosofía el ¿qué? del todo; en su camino filosófico se topó con Kant cuando ya estaba preñado de esta pregunta. En una anotación temprana de 1810, cuando contaba con 22 años, podemos encontrar la reacción

adversa que le causó un primer acercamiento con Kant: “*La crítica de la razón pura* podría verse rebautizada como «el suicidio del entendimiento» (...). El uso regulativo de la razón alumbrado por Kant quizá sea el peor engendro del entendimiento humano...”.<sup>12</sup> Schopenhauer, como sabemos, no se enfrascó en esta reacción adversa hacia Kant, ni evitó a toda costa el criticismo; antes bien, dedicó atención, tiempo y esfuerzo en la filosofía kantiana, con esta empresa se jugaba o el desistir de la metafísica o el abrirse paso de entre las edificaciones de la *Crítica de la razón pura*.

¿Cómo lleva a cabo tal empresa? y ¿en qué consiste el conocimiento parcial de la cosa en sí? Para responder a estas preguntas hay que atender al concepto de metafísica de Schopenhauer, el cual dilucidaremos desde la exposición de su epistemología ya que su pensamiento orgánico hace apoyar gnoseología y metafísica conjuntamente, cada parte sirve al todo y es servida por este. Él mismo va a considerar prioritario en la búsqueda de la verdad, que no son los objetos lo primero, sino más bien cómo conocemos esos objetos: “toda filosofía ha de comenzar investigando la facultad de conocer, sus formas y leyes, como también su validez y límites de estas. Tal investigación será, en consecuencia, la *philosophia prima*”.<sup>13</sup> Pienso que no es gratuito que la primera obra filosófica, que entregó al mundo, haya sido un tratado de epistemología antes que de metafísica. El título, de este capítulo queda justificado entonces, ya que la epistemología schopenhaueriana es un prolegómeno para su metafísica. A propósito menciona Spierling: “La teoría del conocimiento desarrolla la convicción fundamental de Schopenhauer, según la cual el objeto inmediato de la filosofía no son las cosas, sino la consciencia de las mismas”.<sup>14</sup> Cómo conocemos las cosas será lo primero pero no será lo único.

---

<sup>12</sup> Schopenhauer. *HN I*. 12-13 (17) <1810>.

<sup>13</sup> Schopenhauer. *PP II*. Cap. 1 § 21, 19.

<sup>14</sup> Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Herder, España. 2010. pág. 64.



## § 2. El principio de razón suficiente. Un criterio exiguo para el conocimiento del mundo

El hecho es que conocemos, pero hay saberes y cosas más grandes y distintas que otras que no pueden ser neutralizadas bajo un mismo esquema de conocimiento, esto les resta su carácter propio, requieren su método (camino). De la grandeza de saberes y cosas distintas ya nos ha advertido Aristóteles al inicio de su obra *Acerca del alma*: "... ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables".<sup>15</sup> En el caso de la metafísica, denunciaremos la flaqueza de una conocida vía que ha sido muy transitada; queremos además señalar un camino, con lo cual pretendemos sumar dignidad a la metafísica. Para nuestros primeros pasos nos apoyaremos en la tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Tratado filosófico* de Schopenhauer. En esta obra temprana, la primera edición de 1813, nuestro filósofo no instaura un método para responder aún a los retos del mundo que se le presenta como enigmático, que le ha encarado y que no está dispuesto a evadir, más bien denuncia los límites del criterio tradicional o común para responder al mundo: *el principio de razón suficiente* (PRS). En esta tesis doctoral nos vemos con la importante crítica sobre la falta de asombro, en algo tan común y cotidiano como es la *causalidad* y que una vez analizada se descubre su falta de fundamentación; la pregunta del porqué busca y nos da razones, las cuales nos mantienen dando vueltas alrededor de la esencia del mundo, sin posibilidad de acercarnos a ella.

La pequeña tesis doctoral de Schopenhauer, pasa en muchas ocasiones a ser poco valorada en los estudios históricos de la filosofía moderna o de la filosofía contemporánea, quedando relegada cuantiosa valía dentro de la tradición filosófica. Quienes le han revalorado son estudiosos como Clément Rosset, quien señala la importancia del contenido de la obra y aquello que en ella se gesta; destaca que aquí se puede ver ya una "intuición genealógica", una "filosofía de la sospecha" de manera clara.<sup>16</sup> Por otro lado en su revaloración histórica, se halla la interpretación de Safranski, que califica a la obra de "remota" por la época en que apareció –la guerra de liberación alemana en contra del imperio napoleónico- y nos dice: "La circunstancia de haber salido a combatir contra las falsas concepciones del principio de razón

---

<sup>15</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*. I, 402a 3.

<sup>16</sup> Cfr. Clément Rosset. *Escritos sobre Schopenhauer*. Pre-textos, Madrid, 2006. Cap. II.

en vez de hacerlo contra Napoleón es algo que en este tiempo de exaltación patriótica, no puede ser pasado completamente por alto”.<sup>17</sup> Eran tiempos de guerra y de efusividad nacionalista, mientras la preocupación de Schopenhauer no era quién podría ganar o perder la guerra, más bien le alarmaba si en breve tiempo “¿volvería a existir un público para la filosofía?”.<sup>18</sup> Schopenhauer confiesa haberse visto con grandes pesares y dudas, instalado en Rudolstadt, para la elaboración de su tesis, una vez que salió de Berlín ante la proximidad de los combates bélicos; “sufría profundamente –escribió– y me encontraba muy deprimido sobre todo porque veía que mi vida había llegado a un punto en el que se le exigían otros dotes muy distintos de las que yo poseía”.<sup>19</sup> Durante esas fechas y años posteriores Schopenhauer seguramente fue blanco de varias críticas y censuras, una muy curiosa es la de Max Lenz que le reprocha de manera efusiva su conducta y ve alegremente el fallido intento de Schopenhauer en la docencia.<sup>20</sup> Nuestro filósofo creía haber sido mandado a ayudar a la humanidad “con la cabeza y no con el puño”. Su tesis es el primer despliegue para lo que sería una filosofía original y punto de inflexión para la tradición.

Estamos de acuerdo con Safranski cuando señala que a Schopenhauer en su tesis doctoral “lo que le importa es *establecer la frontera que excluye el ámbito de las visiones que en realidad le interesan*. Y pretende mostrar por qué es así. Su «verdad» no puede hallarse dentro de esas fronteras, pero tratará de comprender la razón”.<sup>21</sup> Para ello se va a detener en el Principio de razón suficiente. El cual sostiene que: *Todo lo que es tiene un fundamento*, de todo lo que acontece podemos preguntarnos por su fundamento o razón de ser como es; nada puede ser infundado, sin razón. Todo tiene un porqué, que explique el que sea así alguna cosa. Con ello se obtiene y sostiene una explicación de la realidad por las causas. “En una u otra de sus formas [del principio de razón], la relación entre razón y consecuencia es necesaria y hasta constituye el origen y significado único del concepto de necesidad. No existe más necesidad que la de la consecuencia cuando la razón está dada, y no existe ninguna razón que no provoque la necesidad de la consecuencia”.<sup>22</sup> Este modo de

---

<sup>17</sup> Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tus Quets. México. 2008. pág. 220.

<sup>18</sup> Schopenhauer. *Carta a Böttinger*, diciembre 6 de 1813.

<sup>19</sup> Schopenhauer. *Curriculum Vitae*. 260.

<sup>20</sup> Cfr. Max Lenz. *Geschichte der Universität Berlin, 1910*; Waismann, A. *Arthur Schopenhauer*. Ediciones Assandri. Córdoba, 1945. § 11.

<sup>21</sup> Safranski, Rüdiger. *Op. Cit.* 213.

<sup>22</sup> Schopenhauer. *WI*. § 15, 88.

proceder y ver el mundo será criticado por nuestro filósofo, su intención es delimitar ese Principio porque es uno de los preceptos capitales para casi todos los conocimientos, llegando incluso a considerársele el fundamento de todas las ciencias.<sup>23</sup> El carácter de generalidad lo vuelve propenso a un uso *excesivo y descuidado*,<sup>24</sup> trayendo consigo que la ciencia y la filosofía se tornasen “hipócritamente causales”, la causalidad se volvió omnipresente y pretendió agotar al mundo. La presencia del Principio es antigua, en el capítulo II de la *Cuádruple raíz*, Schopenhauer desentraña a la historia algunas de las principales figuras que concedieron importancia al principio, iniciando con Platón. Aunque podemos encontrarlo en forma incipiente en Anaximandro;<sup>25</sup> no olvidemos que para Aristóteles, en la *Metafísica*, la sabiduría consiste en el conocimiento de las causas;<sup>26</sup> El Estagirita contribuyó en demasía en elevar su jerarquía, al considerar al Principio capaz de abarcar la totalidad; incluso va a matizar lo irracional, para él lo azaroso no deja de tener causa, podemos llegar a ella aunque sea algo irregular e imprevisible, no obstante, una vez a la luz debe incorporarse, eso azaroso,

---

<sup>23</sup> Schopenhauer. *G.* Cap. I § 4.

<sup>24</sup> Schopenhauer ve que el mismo Principio de razón suficiente puede ser empleado con miras a instalar engaños o sistemas deliberados, su uso puede ser imprudente y sospechoso, por eso su interés y recomendación de esclarecer al mismo principio, “como medio para asegurarnos contra el error y los engaños intencionados” (Schopenhauer. *G.* Cap. I § 3, 31-32). De estos, la historia de la filosofía no se exime, Schopenhauer nos da un par de ejemplos: vio en Platón *un proyecto metafísico secreto y disimulado*: “ya en Platón encontramos el origen de una cierta dianología falsa que se establece con un oculto propósito metafísico, a saber, con el fin de asentar una cierta psicología racional y una doctrina de la inmortalidad dependiente de ella” (*PP I.* IV-47). Recordemos que Clément Rosset ve en el pensador alemán el primer filósofo de la sospecha aun antes que Marx y Nietzsche, esto es descrito en su ensayo “*Schopenhauer. Un filósofo del absurdo*”. Además de Platón, el filósofo de Königsberg es visto con suspicacia, halla en él un intento por mantener la hipótesis del alma racional inmortal: “Hablar de seres racionales fuera del hombre no difiere de pretender hablar de seres pesados fuera de los cuerpos. Uno no puede librarse de la sospecha de que aquí Kant ha pensado un poco en los queridos ángeles, o ha contado con su asistencia para convencer al lector. En cualquier caso, yace ahí una callada hipótesis del *anima rationalis* que totalmente del *anima sensitiva* y el *anima vegetativa*, permanecerá después de la muerte y no sería entonces nada más que justamente *rationalis*” (*E II.* § 6, 132). Tanto el filósofo atiende como Kant son sus principales influencias, pero esto no le impidió criticarlos duramente.

<sup>25</sup> “... Ahí donde emergen las cosas que existen ahí mismo concluyen en su destrucción de *modo necesario*; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo” *Frag.* B1 (cursivas mías). Apoyamos esta idea con los análisis que hace Eduardo Nicol, en su obra *Los principios de la Ciencia*. Aquí señala cómo la intuición de Anaximandro del principio de racionalidad fue sustantiva; para el milesio, quien empleó los términos necesidad y orden, las cosas ocurren “por necesidad” (*κατὰ το χρῆσιν*). El mundo es un orden (*τάξις*), no está permitido el desorden; la idea de orden es heredada a filósofos posteriores: “El significado técnico que le dan Platón y Aristóteles, quienes lo emplean abundantemente, es el mismo que tiene ya en aquel milesio [Anaximandro], y expresa en variados contextos ese mismo principio de racionalidad que la filosofía moderna llamará principio de orden, o de razón suficiente. Las teorías de la causalidad, como hemos comprobado, son una derivación de este principio”. (Nicol. *Los principios de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974. p. 496-497).

<sup>26</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. A I 981a-981b.

al orden. Pero fue Leibniz quien consagró al Principio para ser empleado en las cuestiones metafísicas, sin él no podríamos llevar a cabo tan importante y delicada labor:

Hasta ahora sólo hemos hablado como simples físicos: ahora debemos elevarnos a la metafísica, valiéndonos del *gran principio*, habitualmente poco empleado, que sostiene que *nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*.<sup>27</sup>

*Nihil est sine ratione*; sin duda Leibniz ayudó a que el Principio de razón, se erigiera en autoridad soberana. Nada es sin una razón por la que es, fue resguardada y procurada esta idea. El Principio de razón suficiente surgió, se propagó y difícilmente se cuestionó.

En el análisis que hace nuestro filósofo, descubre que el principio de razón se despliega en cuatro ámbitos distintos, pero sigue siendo el mismo, de aquí el título “cuádruple”; a estos ámbitos habrá que delimitar y cuidar de que no se confundan entre ellos mismos,<sup>28</sup> ya que: “el abuso de la causalidad descansa sobre una confusión en virtud de la cual se representa bajo el principio de «razón» una sola y misma forma de operación intelectual, que de hecho es muy diferente según el dominio al que se aplique”.<sup>29</sup> Tomar al PRS como homogeneidad ha conducido a errores en las ciencias y la filosofía, únicamente mostrando que dimana de varios modos podrá ser prudente el investigador al momento de valerse del mismo. A decir de Schopenhauer los modos son: A) el de las representaciones empíricas o razón del acontecer, se trata de la causalidad, donde un fenómeno físico tiene su causa en otro fenómeno físico; B) el de las nociones abstractas o razón del conocer, donde un concepto tiene su razón de ser en otro concepto; C) las percepciones *a priori* o razón del ser, donde las cuestiones matemáticas tienen su razón de ser en las condiciones de posibilidad del conocimiento (tiempo y espacio); D) la razón de nuestro actuar, donde nuestras acciones tienen su razón de ser en nuestra propia voluntad.

---

<sup>27</sup> Leibniz. “*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*” en *Escritos filosóficos*. Charcos. Buenos Aires, 1982. p. 601.

<sup>28</sup> No nos detendremos a exponer detalladamente los cuatro ámbitos del principio de razón, esto nos desviaría de la intención del trabajo. Para un mayor conocimiento de la cuádruple raíz con que se manifiesta el principio de razón, remito al lector interesado a la propia obra de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos. Madrid, 1989.

<sup>29</sup> Rosset, Clément. *Op. Cit.* 67.

Schopenhauer nos dice que estas distintas manifestaciones del principio de razón, han llegado a emplearse de manera oportunista por parte de algunos filósofos para hacer pasar sus ideas. El uso que se ha hecho del principio de razón suficiente ha sido descuidado y excesivo. Prueba de este descuido se halla en la manera de proceder ante uno de los viejos problemas de la filosofía, a saber, cuando nos preguntamos por la causa del mundo y recurrimos a Dios, aquí la razón del conocer se confunde con la del acontecer.<sup>30</sup> De un ámbito físico pasamos a uno lógico-conceptual, porque iniciamos en una realidad física para culminar en una realidad lógica, que convenientemente cierra toda posibilidad a continuar preguntando. Este modo de conducirse para las cuestiones últimas de la realidad no es viable desde el inicio a decir de nuestro filósofo, una vez que se ha comenzado con la razón del acontecer no podremos detenernos, una primera causa en lo físico es imposible, aunque en la práctica nos contenemos muy convenientemente, prescindimos del interminable enlace causal del ámbito físico y saltamos a los conceptos que pertenecen a un orden distinto (razón del conocer). Dios, Absoluto, Alma, etc., aquí un concepto puede fundamentarse en otro y detener la cadena causal amparándose en el principio de no contradicción.

Detenerse en estos conceptos apoyándose en su definición, ha resultado muchas veces conveniente para la metafísica, pero está sustentada en un error, llegando al extremo de querer someter a la realidad al principio de no contradicción y así evitar la causalidad infinita, a pesar de los hechos observados en el ámbito físico; para Schopenhauer, este es el modo con que ha procedido mucha de la tradición filosófica; empleando y renunciando convenientemente de la causalidad con tal de dar solución a problemas espinosos que espolean al hombre desde antaño. Nos advierte Schopenhauer que, “la ley de causalidad no es tan complaciente para dejarse como un coche de alquiler, que, después de habernos conducido adonde queríamos, lo despedimos”.<sup>31</sup> Así pues la combinación de la razón de acontecer con la razón del conocer, es un ejemplo de uso descuidado del principio de razón. No obstante Schopenhauer parece dejar de lado en el principio de razón suficiente, el papel

---

<sup>30</sup> Cfr. Schopenhauer *G.* Cap. IV § 20; Safranski. *Op. Cit.* cap. 11.

<sup>31</sup> Schopenhauer. *G.* Cap. IV § 20, 73.

central de lo *suficiente*, que implica una cierta seguridad, que nos permita avanzar hasta un detenimiento en el cuestionamiento, aunque su fragilidad está siempre presente.<sup>32</sup>

Una muestra clara del uso excesivo del principio de razón hoy día, es el que vemos en el estancamiento que sufre la Física Teórica con el problema de la “discontinuidad cuántica y la determinación”. La Física lucha por no prescindir del principio de razón, a pesar de la crítica por parte de la Mecánica cuántica y el descubrimiento de la ruptura de la continuidad en los procesos naturales. La física de corte clásico mantiene el principio causal, apoyándose en el cálculo infinitesimal, en las integrales, en postulados como la *continuidad de una función*, requisito indispensable para que la función sea derivable y mantenga una

---

<sup>32</sup> El principio de razón suficiente implica un culmen, de no ser así no podría ser considerado “suficiente”, aunque cabe preguntar ¿qué le da a una razón el carácter de suficiente?, ¿cómo se regula el principio de razón? Parece que el mismo principio es su propio regulador, por un lado no podemos omitir el carácter inquisidor con que cuenta, más si sólo la indagación se ejecuta nos veríamos obligados a continuar sempiternamente, y aquella razón suficiente estaría condenada a no agotarse, exigiendo pronto otra razón y así podríamos continuar *ad infinitum*. Empero aquí es donde el mismo PRS debe autorregularse, limitando su propio carácter inquisidor, entregando la preeminencia a la suficiencia. Esta autorregulación entre indagación y razón suficiente no ha sido jamás pasada por una crítica, ni especificada; podemos percatarnos que el PRS guarda supuestos en sí mismo. De hecho el mismo Leibniz llegó a considerarle más que una *petitio principii*, una *suppositio* que habría de ser aceptada si es que se quiere conocer. Se trata de una condición de posibilidad del conocimiento del mundo. Interessantemente Leibniz nos revela “una estructura de la razón según la cual, para que algo sea cognoscible o demostrable debe darse algo que se acepte sin prueba”, ese algo es el PRS. [Nicolás Marín, Juan Antonio. *Principio de razón suficiente en Leibniz. Una propuesta de interpretación*. En Juan-Antonio Nicolás und Niels Offenberger (Hg.) *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*. Band XII (2016), pp. 15-40]. Sin embargo la *suposición* es un punto débil del PRS que Schopenhauer logró ubicar y señalar en su tesis doctoral: “Ahora bien, como la *suposición* hecha siempre por nosotros *a priori* de que todo tiene una razón es la razón que nos autoriza a preguntar en todas partes «por qué», el «por qué» puede ser llamado la madre de todas las ciencias” (G § 4, 33. Cursivas mías). Una *suposición a priori* es la razón suficiente del mismo PRS. Aunque para Schopenhauer el PRS no puede auto-aplicarse; sin embargo, esto no es categórico, Leibniz sí llega a la autoaplicación, esto con la finalidad de defenderlo de las críticas de la *petitio principii*. En su trabajo de juventud “*Demostración de las proposiciones primarias*” de 1671-1672, argumenta que:

1. Razón suficiente es aquello que, una vez dado, la cosa existe.
2. Requisito es aquello que si no es dado, la cosa no existe.
3. Se demuestra que Todo lo que existe tiene todos los requisitos.

En otros términos, todos los requisitos son la Razón suficiente y por ello la cosa existe, ergo, si el PRS existe es porque hay todos los requisitos y la Razón suficiente. Para la etapa final de su vida Leibniz sigue defendiendo al PRS como fundamental y universal, lo hizo en su última carta a Clarke (octubre 29 de 1716), aquí defiende al principio por ser lo que demuestra la Sabiduría divina, el saber metafísico y hasta la Teodicea. A pesar de ello, el poderío del principio de razón tiene su talón de Aquiles, siendo el mismo Leibniz quien ofrece un punto de quiebre, dejando ver que el PRS no es absoluto sino limitado. Existen rubros que no alcanza este principio, v. gr.

- a) Las proposiciones cuyo contrario implica contradicción.
- b) Verdades originarias o primitivas. Intuiciones no demostrables.
- c) Principios fundamentales de la lógica.
- d) Ciertas afirmaciones básicas de la existencia.

Otro rubro que no cubre el PRS y quizá sea uno de los que más claramente dejan ver su impotencia es el problema del mal. Para una mayor información cfr. Nicolás Marín, Juan A. *Le mal comme limite du Principe de raison*. En *Studia leibnitiana*. Band 40 (2011), pp. 211-227.

relación causal, hasta el punto de volver las diferencias y distancias entre una función y otra casi nulas, así el efecto y la causa están tan cercanos que pueden relacionarse tanto como se quiera, evitando las *singularidades*; también están las *ecuaciones diferenciales*, que han sido el instrumento por antonomasia, todo esto a pesar de la naturaleza que, en los hechos fácticos, no secunda a los teóricos matemáticos. Estos recursos de la física clásica resultan insuficientes, puesto que, la continuidad entre los fenómenos –que defiende la física clásica– contiene también el problema de las causas hasta el infinito, donde el último eslabón es inalcanzable, sin embargo este fantasma del infinito no aparece al final de la cadena, sino también en medio, en el paso de un fenómeno a otro.<sup>33</sup>

*Naturam expelles furca, tamen usque recurret.*<sup>34</sup>

No pretendemos prescindir tajantemente del método científico, lo que queremos señalar es que la ciencia no agota la realidad desde sus explicaciones; hoy ella misma comprueba la caducidad o impotencia de la causalidad y hasta de sus conceptos ante las dimensiones cuánticas, v. gr. El Principio de incertidumbre de Heisenberg o las aportaciones a la Física o la Biología por parte de Schrödinger que nos hablan de probabilismo pero no de una determinación causal, de éste último recordemos que su ecuación versa sobre potencialidades no actualidades. La interpretación científica del mundo no es absoluta, no alcanza para decir qué es el mundo, hay oquedades que no puede cubrir con el principio de razón suficiente o el determinismo.

El mismo afán y descuido de la ciencia actual toca a la filosofía que se aferra a la causalidad. Para las cuestiones últimas hay que abrirse camino con otros medios, los cuales no son comunes, sino que exigen un esfuerzo reflexivo y teórico; las primeras herramientas para esto nos las brinda la filosofía trascendental a decir de Schopenhauer. Así pues las advertencias y críticas que realiza en su tesis doctoral, no se encaminan a depurar al principio de razón para que así podamos, con el mismo, responder al misterio del mundo; este principio únicamente es aplicable al mundo de los fenómenos, no podemos decir con este la esencia íntima de la realidad, puesto que nos conduce a un mundo lleno de relaciones, las cuales se

---

<sup>33</sup> Cfr. Arana, Juan. *Materia, Universo, Vida*. Tecnos. Madrid, 2001. Cap V; del mismo autor “*El problema de la causalidad en la mecánica cuántica*” en Eikasía. Revista de filosofía.org marzo 2012. pág. 17-33.

<sup>34</sup> Horacio. *Epístolas*. 10, 24.

van engrosando a cada razón suficiente pero sin llegar a una respuesta significativa sobre el misterio del mundo, quedando fuera de nuestro alcance; no cabe la posibilidad, a decir de Schopenhauer, de que con el principio de razón podamos acceder a la esencia íntima del mundo. Si la filosofía recurre a la causalidad, entonces estaría jugando en el terreno de la Física, mostrar el porqué del mundo sería la pregunta y la realidad se agotaría con ella; empero de esto ya hemos hablado, no se concluye la realidad con la Física y el principio de razón suficiente, el mismo que es criticado desde dos frentes como se mostró, por un lado desde la filosofía trascendental de Schopenhauer y por otro lado desde la Mecánica cuántica. Por ello, todo estudio sobre algún filósofo se ha de llevar a cabo porque se ve cómo pervive su pensamiento y se pretende co-pensar con él. Se ha intentado traer viva a estas páginas, la filosofía de Schopenhauer y no un cuerpo momificado que nos haga pensar que alguna vez vivió, pero ahora nada late dentro de él al haberle abandonado la vida.

Con todo, el empleo del principio de razón suficiente es el ámbito inmediato en el que nos movemos, incluso es un signo de salud mental. Nos dirigimos al mundo atendiendo causas y efectos, atendiendo objetos, como algo frente a mí y distinto a mí; ejercemos una relación no-reflexiva con eso que nos aparece, esto quiere decir que no conocemos cómo es que se da el conocimiento, sino que sólo sabemos de las cosas en la medida que nos interesan, esto porque la naturaleza no ha querido un intelecto reflexivo o filosófico, únicamente lo ha manifestado para mantener al hombre con vida. Así, en la dura crítica al principio de razón no deja de existir una especie de fatalidad, al conocer al mundo de manera parcial. “No se trata, pues, de una deficiencia en nuestro conocimiento de las cosas, sino de la esencia del conocer mismo” .<sup>35</sup>

Hemos intentado exponer algunos argumentos, de Schopenhauer, sobre cómo el empleo del principio de razón no es adecuado para dar con la esencia del mundo. El filósofo dará seguimiento a estos argumentos en su obra magna *El mundo como voluntad y representación*, principalmente en el primer apartado, el cual lleva por subtítulo “La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y la ciencia”; así pues regresa sobre este Principio con nuevas reflexiones; aquí el PRS viene a ser una síntesis de las formas del objeto (tiempo y espacio): “el principio de razón es la expresión común de

---

<sup>35</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 18, 218.



todas aquellas formas del objeto que nos son conocidas *a priori*, y que todo lo que conocemos puramente *a priori* no es sino justamente el contenido de aquel principio y lo que de él se sigue, así que en él se expresa todo nuestro conocimiento *a priori*".<sup>36</sup> Schopenhauer no deja de recomendar a su lector que incursione en su tesis doctoral para comprender por qué el PRS tiene este aspecto. Lo que inició en 1813, con la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pasará a un segundo momento, en su obra principal, cuando sea complementado con las meditaciones sobre la Representación y el Idealismo. Schopenhauer se mantiene en su idea de que la filosofía ha de comenzar como teoría del conocimiento para luego desplegarse con seguridad.

Con lo expuesto hasta ahora podemos pasar a uno de los temas importantes de nuestro trabajo, a saber, la crítica al idealismo por parte de Schopenhauer; ve en esta corriente, carencias y límites que finalmente lo llevarán a romper con ella a través de su crítica al mundo como Representación, valiéndose de la corporalidad en un sentido casi único y novedoso para su época. Posteriormente, propone otra forma de interpretar y ver al mundo: *como Voluntad*. Se considere o no factible la salida o ruptura con el idealismo, esto no merma el que sea Schopenhauer uno de sus críticos tempranos. Irónicamente se sitúa en la época de mayor esplendor, la misma que Safranski califica de "los años salvajes de la filosofía"; así mismo John Atwell llega a considerarlo un "no hijo de su tiempo".<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Schopenhauer. *WI*. § 2, 6.

<sup>37</sup>Cfr. Atwell, John. *Schopenhauer on the Character of the World. The metaphysics of Will*. University California of Press. California, 1995. Cap. 1.

### § 3. La crítica al idealismo. Primer asomo de la corporalidad

En el párrafo anterior mostramos el análisis llevado a cabo por Schopenhauer sobre un método para conocer metafísicamente, que se extendió y asentó en la filosofía, el principio de razón suficiente. En este encuentra excesos y descuidos en su uso, que no permitirían el correcto saber metafísico. Continúa en su análisis y pasa entonces al idealismo, fiel a su precepto de que, antes de reflexionar sobre las cosas es necesario detenerse en el cómo las conocemos. Para ello es de suma importancia la filosofía trascendental, entendida por nuestro autor como: “toda filosofía que parte de la tesis de que su objeto más próximo e inmediato no son las cosas sino únicamente la consciencia humana de las cosas, de la cual, por lo tanto, no puede en modo alguno prescindir”.<sup>38</sup> Investigar sobre la facultad de conocer, las formas de este conocer es una *philosophia prima* o metafísica, es así porque “no sólo conoce, ordena y examina en su conexión lo existente, la naturaleza, sino que lo concibe como un fenómeno dado pero de alguna manera condicionado, en el cual *se presenta un ser distinto* de él mismo que sería, por consiguiente, la cosa en sí”.<sup>39</sup> Para él, la metafísica no se reduce al estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento, no tiene por qué ser absorbida por la epistemología, tiene un ser al cual estudiar. Saber del condicionamiento nos deja otear lo incondicionado, que de algún modo aparece al ser conscientes que nosotros condicionamos al mundo, que lo *fenomenizamos* y no lo vemos tal y como es. La filosofía trascendental nos enfrenta con un ser en sí del mundo, la metafísica entonces no está aniquilada, sólo a ella le corresponde el estudio de ese ser, tiene un *qué* al cual conocer y no un concepto vacío. La necesidad de una meta-física, adquiere entonces contenido y sentido, nuestro autor llama a ese contenido: el núcleo (*der Kern*).

Que al momento de conocer el mundo nuestra conciencia se vea implicada, que seamos agentes activos y no pasivos nos coloca en el ámbito idealista. Schopenhauer, en su trayectoria al saber metafísico lleva a cabo también una exégesis del idealismo en su modo trascendental. Descubre carencias en un idealismo parcial que ha priorizado en el sujeto sin atender al objeto, cuando en realidad uno es el correlato del otro. Aunque para Schopenhauer la fórmula idealista “no hay objeto sin sujeto” es cierta, otorga también su papel importante

---

<sup>38</sup> Schopenhauer. *PP II*. Cap. 1 § 10, 9-10.

<sup>39</sup> *Ídem*. § 21, 19. *Cursivas mías*.

al objeto y asienta que “no hay sujeto sin objeto”. El sujeto sólo aparece cuando se enfrenta a objetos (sino la palabra sujeto no tendría sentido). “El mundo como representación, en cualquier respecto en que lo consideremos, posee *dos mitades esenciales, necesarias e inseparables*”.<sup>40</sup> Son dos mitades que juntas, hacen unidad, se corresponden necesariamente; si falta una, la otra no es. Esencialmente se requieren; así como es imposible una moneda de una sola cara, es también imposible una representación con una sola mitad. No se puede pensar sin contradicción un objeto sin sujeto o viceversa. El objeto es gracias al sujeto y este último es gracias al objeto, ninguno tiene una prioridad lógica u ontológica. El correlato, no causalidad, es propio de la estructura de la representación, para el filósofo de Danzig ninguno de los términos funge como causa del otro, esto es claro en él, esto mismo hace que no se enfrente con el problema kantiano de la cosa en sí como causa de nuestras percepciones.<sup>41</sup> “Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto; porque esta sólo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos”.<sup>42</sup> Nuestro cuerpo es un objeto entre objetos cuando es impresionado por el mundo exterior, únicamente entre objetos es aplicable la causalidad; si el sujeto fuese un efecto del objeto entonces podría ser conocido como cualquier otro efecto del mundo causal, algo imposible por demás. El sujeto es lo que conoce sin ser conocido, es lo que precede al conocimiento y no lo que surge con el conocimiento. Tampoco podemos considerar al objeto como efecto por causa del sujeto, pues ahora en lugar de conocer el efecto buscaríamos conocer la causa, el sujeto, algo imposible por lo ya mencionado.

La estructura de la representación no se ve posibilitada por la causalidad, la antecede. El correlato es distinto a la causalidad, implica co-existencia. “Así como no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede existir un sujeto sin objeto, es decir, un cognoscente sin algo distinto de él que sea conocido. Por eso resulta imposible una conciencia que no sea nada más que inteligencia pura”.<sup>43</sup> Supongamos una inteligencia pura ocupándose de sí misma, resultaría un pensamiento vacío, no habría pensamiento, pues para su posibilidad

---

<sup>40</sup> Schopenhauer *WI*. § 2, 6. Cursivas mías.

<sup>41</sup> Cfr. Schopenhauer. *WI*. § 5; *WII*. Cap. 1.

<sup>42</sup> Schopenhauer. *WI*. § 5, 15.

<sup>43</sup> Schopenhauer. *WII*. Cap. 19, 225.

necesita material; aun cuando el pensamiento sea tenido por inmaterial y sea lo único a pensarse, el pensamiento debe manifestarse, y hasta hogaño toda manifestación se ha hecho a través de la materia, de modo que pueda ser percibida. Si uno se dedica al estudio del pensamiento, no hay que omitir que este pertenece a un cuerpo, no se trata de una “alada cabeza de ángel sin cuerpo” (*geflügelter Engels Kopf ohne Leib*); pensar el pensamiento presupone a un cuerpo que lo sostiene o mejor dicho que lo manifiesta, si esto se da por supuesto pero no se atiende, entonces el idealismo es dogmático y no permite la meditación libre, no se posibilitaría la propagación de posibilidades del filosofar mismo. Schopenhauer atendió al pensamiento pero no de manera exclusiva, dio un paso más allá –a mi pensar, con este paso ya no podemos catalogarle como idealista ni moderno- al indagar por la fuente de donde brota el pensamiento se topó con el cuerpo, el cual fue de gran importancia para nuestro filósofo en su revaloración del objeto, pero también como veremos en el segundo capítulo, el cuerpo será la llave para acceder al misterio del mundo.

La importancia que va a otorgar el filósofo de Danzig al cuerpo no es gratuita, su formación en las ciencias naturales y su especial atención a la fisiología le han servido de influjo. El objeto no únicamente es importante porque brinda material a la consciencia, también lo es porque es un objeto el soporte de la consciencia (esta se sostiene en un cuerpo). El intelecto es producto del cerebro y este es el que elabora representaciones, así como el estómago produce la digestión.<sup>44</sup> La importancia del objeto o la materia, al considerarla el sostén del intelecto, hace descender a este de cualquier morada celestial; no podemos hablar de seres intelectuales fuera del cuerpo.<sup>45</sup> Con esta interpretación Schopenhauer da un giro al problema de la dualidad alma-cuerpo, cerrando el paso a cualquier dualismo.<sup>46</sup> Lo anterior concuerda con su propia filosofía de que el mundo basta para la reflexión filosófica; con el

---

<sup>44</sup> Con las lecturas fisiológicas de su época y su temprana formación universitaria en esta disciplina (Cfr. Waismman. *Op. Cit.* §§ 9 y 10), el mundo como representación aparece apoyado y corroborado empíricamente desde la fisiología. Seguidor principalmente de los estudios del francés Pierre-Jean Georges Cabanis, Schopenhauer lee de manera explícitamente nueva la *Crítica de la razón pura* como una “Crítica de las funciones cerebrales” (Cfr. Schopenhauer. *Crítica a la filosofía kantiana*; *W II*. Cap. 1; *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial. España, 2006, Cap. II; Volker, Spierling. *Arthur Schopenhauer*. Herder. España, 2010. Cap. III).

<sup>45</sup> Cfr. Schopenhauer. *E II*. § 6.

<sup>46</sup> Para un detallado informe sobre el tema cfr. Mi estudio inédito “*Schopenhauer y el problema del dualismo Cuerpo-Alma*”. Autores como Safranski, Pintor-Ramos y Alexis Philonenko consideran que Schopenhauer termina con el problema bimilenario del dualismo alma-cuerpo.

vasto mundo nace el asombro y sobre él la filosofía debe ejercerse, no sobre ficciones o mundos “reales y separados”, la idea de un intelecto supramundano no es factible. Es suficiente con que al mundo le haya nacido el intelecto (este fenómeno complejo), que se manifieste materialmente, es algo digno de asombro, pero no por ello se justifica el que se le ascienda o segregue de la realidad que vemos. La de Schopenhauer es una epistemología sostenida en la corporalidad; y no nada más eso, pues tanto su metafísica como su ética tienen basamentos en la corporalidad.

Como se ha visto la meditación ya no se reduce a ejercerse exclusivamente sobre las actividades desplegadas de la conciencia (sujeto trascendental), al resguardo y préstamo exclusivo de atención al sujeto. La equidad que Schopenhauer introduce entre objeto y sujeto, entre intelecto y materia, hizo que su gnoseología se estructurara cíclicamente. No sólo va del intelecto al conocimiento del mundo, sino también va de la asunción del mundo preexistente al intelecto: “en mi explicación la existencia del cuerpo orgánico presupone el mundo de la representación en la medida en que, como cuerpo u objeto real que es, sólo en ella existe; y, por otro lado, la representación presupone exactamente igual el cuerpo, ya que surge sólo a través de la función de un órgano del mismo”.<sup>47</sup> Se deroga así toda prioridad al sujeto y el idealismo trascendental que había priorizado en el sujeto, se resquebraja en la obra schopenhaueriana. Una conciencia sin objeto no es ninguna conciencia.

Lo que surge de estos razonamientos es al parecer una teoría del conocimiento de corte fisiológico-materialista, sin embargo no es tan sencillo calificar de este modo a nuestro autor, que a lo largo de su obra señalaría las limitaciones del materialismo y cómo la materia no es la realidad última, sino un sustento.

La gnoseología de Schopenhauer –dice Spierling- es demasiado compleja para ser etiquetada. Es seguro que éste rompe el idealismo estrictamente trascendental de Kant, si bien desea mantenerlo para los aspectos de la autocomprensión. No puede deducirse un giro materialista o fisiológico en virtud de la imposición de esta última posición, y tampoco en virtud de su metafísica. Esto limitaría la pluralidad de sus modos de consideración.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 22, 312.

<sup>48</sup> Spierling, Volker. *Op. Cit.* 81-82. De igual forma Gardiner señala de Schopenhauer la dificultad para clasificarlo, mostrándose de este modo la originalidad del filósofo. Dice al respecto: “La verdad es que fue un pensador altamente individual y los intentos para describirlo cómodamente dentro de los confines de una

En efecto encasillarlo dentro de estas corrientes y quedarse aquí no permite ver el despliegue de posibilidades que ofrece la metafísica de Arthur Schopenhauer. Lo que realiza es una síntesis que impide la polaridad o reduccionismo alguno. Si sólo tenemos en cuenta al objeto caemos en un materialismo absoluto; por el contrario, si absolutizamos al sujeto caemos en un egoísmo teórico.<sup>49</sup> Hay que hacer correlativos al sujeto y al objeto. El resultado schopenhaueriano: una *neurofisiología trascendental*. Estamos frente a un pensador eminentemente original que destaca sobre su época y enriquece a sus antecesores, pues: “El proceso perceptivo al radicar en la actividad cerebral y no poder prescindir por tanto de su soporte material supera con creces los planteamientos estrictamente idealistas de Fichte o Hegel, sin abandonarse tampoco en brazos de Berkeley o Kant”.<sup>50</sup> Es de suma importancia que Schopenhauer señalase el problema de un idealismo absoluto que decanta en ingenuo: “el objeto intuido tiene que ser algo *en sí mismo* y no simplemente *algo para otro*: pues si no, sería únicamente representación y tendríamos un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico”.<sup>51</sup> Al otorgar reconocimiento a la materia, se aclara que Schopenhauer no duda de la realidad del mundo, de si existe sin mí o está únicamente en mi cabeza.

En el análisis del idealismo, Schopenhauer descubrió polaridades que intenta derogar; cuando revalora al objeto emerge su filosofía de la corporalidad e instaura un pilar importante para su metafísica desde la experiencia. Falta aún el análisis de la experiencia y el primer paso es estudiar la representación, la conglobación del sujeto y el objeto. A continuación vamos a desarrollar este tema tan importante de la filosofía de este pensador, para ir acortando la distancia entre el propósito de la tesis: mostrar la concepción schopenhaueriana de metafísica.

---

«escuela» o «movimiento» filosófico conocido siempre parecerán inútiles en grado sumo”. (Gardiner, Patrick. *Op. Cit.* 43).

<sup>49</sup> Una ilustración importante, sobre estos reduccionismos, es ofrecida por Schopenhauer en su diálogo entre el sujeto y la materia en *W II*. Cap. 1, 20-22.

<sup>50</sup> Cabrera, José. “*El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción*”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 95-110. Pág. 108.

<sup>51</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 18, 216.

#### § 4. El mundo desde la representación

Ya vimos que Schopenhauer crítica a un idealismo que prioriza en el sujeto, a su vez propone volver la vista al objeto; como consecuencia la filosofía tendría que aceptar que la subjetividad necesita un soporte material, el cual no es otro más que el cuerpo, sin él no hay pensamiento. Pensando soy cuerpo o bien como lo plantea Schopenhauer, no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. La síntesis y contenidos de este binomio serán para él representación. Cabe señalar que realiza ya su propia interpretación y se distancia de Kant.

“*Die Welt ist meine Vorstellung*”,<sup>52</sup> el mundo es mi representación, este juicio sostiene que entre el hombre cognoscente que soy y el mundo se encuentra mi intelecto como condicionante. El mundo depende de este “único hilo”, por lo que: “Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el de simple *fenómeno*”.<sup>53</sup> El sujeto transmite de sí en la percepción de lo que es; la realidad es alterada, le aprehendemos y ejercemos una relación mediata, no inmediata o directa, en otros términos, le hacemos representación, y todo aquello que se incluye aquí adolece de ser algo mediato. Incluso yo, como sujeto individual, soy mediato; en cuanto me represento ocurre un desdoblamiento entre lo que conoce (Sujeto) y lo conocido (cuerpo como objeto). En el mundo como representación esto se traduce como “existencia para algún otro” (esto es el fenómeno). Al saber del mundo como representación, nos asalta el *sentimiento* de un mundo que no puede ser condicionado; ese sentimiento es profundo, Schopenhauer habla de una “aversión interna” (*innere Widerstreben*), que nos lleva a rechazar que el mundo sea nuestra mera representación; sentimos que hay algo más, que el mundo tiene otro escorzo que nos está vedado por la representación. Es gracias a las reflexiones sobre la *Vorstellung* que descubrimos que el mundo guarda un misterio.

En la representación cuando nos dirigimos al mundo ponemos espacio, tiempo y causalidad; el mundo va a aparecer como ob-jeto y a la vez distanciado, lo alejamos con

---

<sup>52</sup> Schopenhauer. *WI*. §1, 3.

<sup>53</sup> Schopenhauer. *WII*. Cap. 1, 4.

nuestra representación. Estamos ante el ocultamiento de la cara esencial de la realidad;<sup>54</sup> para Schopenhauer el ocultamiento es un hecho, la naturaleza no ha querido ninguna inteligencia para autoconocerse metafísicamente, por ende, estamos forzados a no preguntarnos, a no asombrarnos tan fácilmente y atender esa extrañeza con nuestro cuerpo y espíritu comprometidos; si acontece la pregunta, el esfuerzo necesario sería titánico, ya que se trata de ir contranatura, eso explica el fracaso de tantas preguntas profundas que no han tenido continuidad, preguntas que requieren de un espíritu gigante, capaz de soportar los embates de la naturaleza, la que como embravecido mar, quiere devolver a la orilla al espíritu inquisidor, celosa de los secretos que yacen en las profundidades suyas. Nuestras *naturales* condiciones intelectivas, son insuficientes para saber acerca de la esencia de la naturaleza, parecen nuestros esfuerzos un vano correr para atrapar vientos; con estas condiciones en el intelecto la naturaleza se oculta al sujeto. La naturaleza es un enigma, algo que a pesar de que nos anega con toda su grandeza y a pesar de su cercanía que nos besa, se nos muestra oculta, encerrada en sí misma.

Saber que la naturaleza se encubre, es el primer paso camino a la verdad (ἀλήθεια), al desocultamiento. Cabe señalar que son dos las concepciones que Schopenhauer tiene de verdad, la primera está relacionada con la representación y es la tradicional *adaequatio rei et intellectus*: “lo conocido correctamente mediante la razón es la *verdad*, es decir, un juicio abstracto con razón suficiente”<sup>55</sup> o “La verdad es (...) la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)”.<sup>56</sup> Aunque la verdad la divide en cuatro clases distintas en su tesis doctoral, todas obedecen al mismo patrón de *adaequatio* aunque desde distintos escorzos. La otra concepción de verdad está relacionada con la noción griega de des-ocultamiento; esto es, una vez que somos conscientes, que por medio de la representación, presenciamos una realidad encubierta, tendríamos entonces que desocultarla. Schopenhauer llama a esta: “verdad filosófica”, para distinguirla de la verdad representacional. Que el hombre pueda desocultar al mundo, es una *posibilidad*, no algo esencial en él, puesto que: “Lo que distingue al hombre no es el poder desvelar la verdad: es

---

<sup>54</sup> Se podría preguntar ¿qué oculta a qué? ¿el sujeto a la realidad o la realidad a sí misma? No hay separación ni distinción, el hombre es mundo y en tanto tal, sus acciones son acciones del mundo, en nosotros la realidad se revela, habla y calla.

<sup>55</sup> Schopenhauer. *WI*. § 6, 28.

<sup>56</sup> Schopenhauer. *G*. Cap. V § 29, 159.



muy al contrario, el error”.<sup>57</sup> Error que posibilita la representación, al proporcionarnos un mundo hermético.

La intención de Schopenhauer es “abrir un camino que conduzca fuera del mundo cerrado de la filosofía trascendental y llegar a la «cosa en sí»”.<sup>58</sup> La verdad del mundo no puede ser revelada desde el sujeto ni desde el objeto. En el círculo de la correlación del sujeto-objeto no está la clave para el enigma del mundo, es insuficiente. Las limitaciones del intelecto son lamentables, aunque es de reconocer que el mismo sujeto intente zafarse de sus cadenas:

El hecho de que en el intelecto el mundo se esquematice de una forma que representa un orden de las cosas totalmente distinto del estrictamente verdadero, porque no nos muestra su núcleo sino solamente la cáscara externa, es algo que ocurre accidentalmente y que no se le puede reprochar a él; tanto menos, cuanto que él busca en sí mismo el medio de rectificar aquel error, llegando a distinguir entre fenómeno y cosa en sí.<sup>59</sup>

Una vez que ha ocurrido el engrandecimiento de espíritu y uno se pregunta qué es eso que nos afecta enfrentándonos, parece imposible responder porque en principio hay un distanciamiento con la cosa, y si nuestro preguntar es por su ser íntimo resulta complicado acceder a él si estamos colocando una distancia con el mundo; por mucho que se vea lo positivo en ese distanciamiento, convencidos que con esto se posibilitaría la pura objetividad, hay ciertos impedimentos. Primeramente, no es lo mismo un conocimiento de la objetividad que de la esencia. La objetividad precisaría de una subjetividad; objetividad deviene del objeto y este debe estar frente a un sujeto, en cambio la esencia no rinde cuentas. Se cree que la objetividad es independiente de la participación del sujeto, el cual recibiría después al objeto puro, lo que nos llevaría al realismo ingenuo; por otro lado, se concibe a la objetividad como neutralidad valorativa, pero aquí ya se ha incorporado el discurso axiológico o moral. Según esto, lo objetivo quiere decir ajeno a los intereses o “valoraciones del sujeto” dando como resultado un saber claro y certero, no obstante siguen interviniendo las condiciones de posibilidad del conocimiento propias del sujeto, algo que acontece con o sin valoraciones de por medio: el tiempo, espacio y la causalidad se siguen aplicando, seguimos en la

---

<sup>57</sup> Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Anthropos, Barcelona. 1989. p. 130.

<sup>58</sup> Safranski. *Op. Cit.* 280.

<sup>59</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 17, 195.

representación. “El ser de las cosas en sí no puede ser objetivo, sino de un tipo totalmente distinto: un ser metafísico”.<sup>60</sup> De este modo:

El propósito de abarcar la *esencia en sí* de las cosas es absolutamente inalcanzable por el mero *conocimiento* y la *representación*, porque esta llega siempre a las cosas *desde afuera* y por eso ha de permanecer eternamente *afuera*. Este propósito solo podría alcanzarse si *nosotros mismos* nos encontráramos en el interior de las cosas, con lo cual conoceríamos inmediatamente su esencia.<sup>61</sup>

Mientras no se vaya al núcleo (*Kern*) del mundo estaremos orbitando, sin embargo esto es complicado, nacemos dando rodeos. Puedo sentir el misterio del mundo, pero mientras tome al mundo como ajeno a mí estoy imposibilitado develar algo de él. Sin embargo si algo procura Schopenhauer a lo largo de su obra es no separar al hombre de la realidad; así pues, eso misterioso también soy yo mismo. “No se puede admitir que el hombre difiera de los demás seres y cosas de la naturaleza de manera específica, *toto genere* y fundamentalmente, sino sólo en grado”.<sup>62</sup> Hasta la época de Schopenhauer el hombre comúnmente seguía siendo considerado como excepción dentro de la realidad por el carácter que le brindaba la excelsa razón, la misma que se infló bastante hasta hacer al hombre elevarse sobre el grosero suelo, creyendo que la razón lo dirigía a la morada de los dioses. Se confiaba en que ella por sí sola una vez despegada del mundo conduciría al hombre a la realidad suprema, al objeto metafísico (a la realidad inmóvil e inmaterial, a Dios). La ascensión o separación del hombre de este mundo gracias a la razón, fue mencionada de paso en el párrafo anterior, a continuación desarrollaremos un poco más este tópico, importante para nuestra investigación.

---

<sup>60</sup> *Ídem*. Cap. 1, 8.

<sup>61</sup> *Ídem*. Cap. 1, 14.

<sup>62</sup> Schopenhauer. *W II* cap. 17, 192. La insistencia por mantener el distanciamiento entre el hombre y el mundo afecta nuestro *Ethos*, reflejándose en la manera en cómo habitamos el mundo. La separación obnubila nuestro trato con *lo demás*; el mundo me es ajeno y en poco o nada me identifico. Las barreras del principio de individuación me rigen, aunado esto a que instado por una voluntad de vivir me reconozco como lo único valioso e importante. No es únicamente el trato con los demás hombres sino con los animales o la naturaleza el que más deja ver esta radicalización o abismo; Schopenhauer ha dejado en sus escritos una condena a la ética antropológica reduccionista; sus anotaciones sobre esta disciplina dejan en claro que los animales también son como nosotros o nosotros como ellos, “la esencia eterna que, como nosotros, vive también en todos los animales” (Schopenhauer. *PP II*. § 179, 398). Sólo cuando cae el velo de Maya es cuando se es ético plenamente, no hay éticas a medias, de tal modo que quien es considerado bueno, no puede ser bueno exclusivamente con los hombres y no con los animales y la naturaleza; desde muy temprano Schopenhauer intuyó que sólo la verdadera ética es metafísica y la verdadera metafísica conlleva a una ética, al estar todo unido por la misma esencia: “Entre mis manos, o por mejor decir dentro de mi espíritu, va cobrando cuerpo una obra, una filosofía donde la ética y la metafísica serán *una sola cosa*, siendo así que hasta el momento se los disocia tan erróneamente como al ser humano en alma y cuerpo” (Schopenhauer. *HN I*. 55 (92) <1813>).

## § 5. La desmitificación de la razón

Si por algo se ha considerado que descuella Schopenhauer dentro de la tradición filosófica es por su crítica a la razón y al fundamento. Lo que no se traduce como un desprecio rotundo de la razón para el ejercicio filosófico, algo que, no pocas veces, se ha llegado a considerar equivocadamente sobre su filosofía. Aceptó el uso de la razón (*Vernunft*) siempre y cuando se viese a esta como el producto de un órgano biológico; filosofar es un hecho corporal, que no deja de tener su complejidad, no se trata de un arrobamiento o abandono corporal.<sup>63</sup> La razón es necesaria, facultad *sine qua non* para filosofar. En cambio, fue a la idea de fundamento o Razón (*Grund*) a la que definitivamente impidió el paso; Schopenhauer se conforma con que el ser sea y no más bien la nada, no pregunta *por qué* es lo que es, sino *qué* es lo que es. Desarrollemos esto con más detenimiento.

La razón (*Vernunft*) será reubicada y no despedida como precipitadamente se ha llegado a concebir. Schopenhauer no es irracionalista por proscribir a la razón y hacer una filosofía más cercana al mito, al contrario se vale de la razón (*Vernunft*) para expresar al mundo, aunque eso expresado no tenga ni un atisbo de Razón (*Grund*), he aquí porque se considera un filósofo irracionalista o como nosotros le llamamos, para realzar esta distinción: un filósofo de lo infundado (*Grundlos*). La depreciación de la filosofía schopenhaueriana se debe, en gran medida, a un *ex consensu gentium* que tiene al mundo como algo con sentido o con un fundamento que explique o dé un porqué a todo lo que es. También en su época regía esta condicionante, si se hacía metafísica debía resguardarse el sentido o el fundamento, hacer del mundo una concha que brindase resguardo y seguridad, no únicamente epistemológica sino existencial, así el hombre habita el mundo como su casa. Schopenhauer ha abandonado la tendencia al sentido, la inclinación por una tapadera que cubra la inmensa olla abierta, donde hierve una angustiada humanidad. Dios, Absoluto, Espíritu, Razón brindaban seguridad y eran además con-suelo firme. Pero nuestro pensador ha trastocado el

---

<sup>63</sup> Las imágenes que la tradición ha empleado, como el éxtasis, la figura de las musas, el delirio, la mánica, etc. son consideradas por Schopenhauer como explicaciones poéticas o metafóricas, nunca en sentido literal; él mismo recurre a algunas de ellas en varios pasajes. También realiza un análisis interesante sobre estos fenómenos extramundanos, en su peculiar "*Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella*", tratando de dar a estos fenómenos una base corporal, lejos de todo carácter iluminativo.

concepto de metafísica a fondo, depurándole de todo deber u obligación con el interés popular, su única obligación es con la verdad.

Sus críticas a la razón no son dirigidas a esta, sino al uso incorrecto que se ha hecho de ella; no descuida, lo que él consideró, el uso adecuado de la razón, puesto que el filósofo serio: “con honradez y sencillez ha de buscar la verdad por otros caminos que puedan abrirse ante ella pero sin guiarse nunca por otra luz que la de la razón”.<sup>64</sup> Esta es la herramienta del filósofo, la que le aportará; sin la razón no es posible llegar al importante rubro de los conceptos, aunque estos son un punto de llegada, nunca un punto de partida. Los conceptos se producen a partir de las intuiciones del mundo exterior y lo fundamental de las inquietas intuiciones, es lo que mantienen los conceptos, como se mantiene el perfume de una flor una vez que se ha marchitado. “La impresión exterior con los sentidos, unida al ánimo que ella sola y por sí misma suscita, desaparece junto con la presencia de las cosas (...). Sólo *una* cosa no está sometida ni a aquella desaparición instantánea de la impresión ni a la gradual de su imagen, quedando así libre del poder del tiempo: *el concepto*”.<sup>65</sup> Es el concepto el que releva, de una manera, hasta cierto punto exitosa, a la intuición para que pueda (re)vivirse, pensarse, comunicarse siendo preciso el razonamiento o juicio reflexivo para poder conservar lo fundamental de la intuición. La razón en su uso adecuado es reflexiva, es Juicio o Discernimiento (*Urteilkraft*), este uso puede ayudarnos con el conocimiento de la “sustancia esencial” de la cosa. Aunque no todo concepto nos provee de tal conocimiento; un concepto puede ser fácil de obtener, un recurso apresurado y descuidado cuando no es producto del Juicio. Sólo la filosofía es profunda reflexión y ejecuta correctamente el Juicio; únicamente ella puede percibir la sustancia esencial y proporcionarnos conceptos verdaderos, con los que se instauren “los fundamentos sólidos de las ciencias”.<sup>66</sup>

Partiendo siempre de la realidad presente, Schopenhauer se niega a aceptar aquella “intuición intelectual” en la que el sujeto es iluminado de súbito, sin necesidad de vivir, experimentar y estudiar la realidad. No cree en una facultad suprasensible, ni tampoco que la razón sea tal facultad; reniega de toda conciencia especial para conocimientos especiales

---

<sup>64</sup> Schopenhauer. *G.* Cap. V § 34, 188.

<sup>65</sup> Schopenhauer. *W II.* Cap. 6, 67.

<sup>66</sup> *Ídem.* Cap. 7, 97.

“que se elevan sobre toda posibilidad de la experiencia y penetran en el mundo de las cosas en sí y sus relaciones, por lo que ante todo será una «consciencia de Dios»”.<sup>67</sup> Es contra estos objetos de estudio (alma, Dios, absoluto, etc.) y de esa razón capaz de conocer lo suprasensible, que Schopenhauer lanza sus críticas.<sup>68</sup> Según nuestro filósofo, este tipo de razón era tenida como “una «facultad de lo suprasensible» o también «de las ideas», en una palabra, como una facultad que, a manera de oráculo, reside en nosotros ordenada inmediatamente a la metafísica”.<sup>69</sup> Sobre el uso descuidado e inadecuado de la razón Schopenhauer advierte en su filosofía y es del que prescinde. Kant mismo es considerado negligente con la razón, al no atenderla cuidadosamente en su *Crítica de la razón pura*, y más descuidado aún en su ética, con su término “razón pura” y la no menos confusa y reiterativa frase: “... las leyes morales deben valer para todo *ser racional* en general”,<sup>70</sup> ambas parecen separar a la razón del hombre, cual si fuese una especie de sustancia independiente capaz de asentarse en entes que cumplen ciertos requisitos, así: “...esa *razón pura* no es tomada aquí como una facultad del conocer del *hombre*, lo único que, no obstante, es, sino que *es hipostasiada como algo subsistente por sí*”; o también “solo conocemos la *razón* como propiedad de la raza humana y no estamos en absoluto autorizados a pensarla como existiendo fuera de ella...”.<sup>71</sup>

El filósofo de Danzig no aceptará continuar con la tradición del empoderamiento de la razón, debido a su propia interpretación de metafísica. Por este motivo realiza una distinción y define a las facultades cognitivas del sujeto, lo cual implica un grado enorme de dificultad, pues todas las facultades se suceden tan rápidamente en el momento mismo de estar conociendo, que podría omitirse alguna. A continuación un breve desglose de las facultades intelectuales en la filosofía de Schopenhauer:

A) *Sensación*: Es el despertar del cuerpo animal, provocado por el mundo externo. El mundo despierta al cuerpo a través de la afectación a los sentidos (vista, oído, olfato, tacto, gusto), estas sensaciones ocurren en un rango incapaz de producir en el cuerpo

---

<sup>67</sup> Schopenhauer. *G*. Cap. V § 34, 166.

<sup>68</sup> Cfr. Gardiner, Patrick. *Op. Cit.* Cap. I.

<sup>69</sup> Schopenhauer *Op. Cit.* 167.

<sup>70</sup> Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Encuentro. Madrid 2009. p. 44. *Cursivas mías*.

<sup>71</sup> Schopenhauer. *E II*. § 6, 131.

dolor o placer, de lo contrario no se podría continuar con el proceso de la representación, el cuerpo se vería absorbido con el placer o el dolor;

B) *Entendimiento*: Es la facultad que permite el tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto; es el ejercicio de la causalidad. Para que esta facultad se active necesita algo de lo que partir, tal punto de inicio lo constituye la afección sensorial, la conciencia inmediata de que el cuerpo ha sufrido un cambio (despertado). A partir de esto el entendimiento transforma de un golpe la oscura e insignificante sensación en intuición;

C) *Intuición*: Si la sensación es el despertar del cuerpo, la intuición es el abrir los ojos y toparse con lo iluminado, con el amanecer del mundo. Con la intuición, la atención que hasta ahora había sido dirigida al cuerpo sentido se traslada a aquello que ha causado mi sensación, la atención se extiende e irrumpe el mundo exterior. Conocemos no sólo nuestra sensación sino qué la provoca, el hombre entonces se abre al mundo, es como un Adam que luego de ser insuflado abre sus ojos para contemplar un mundo reciente y de infinitas riquezas;<sup>72</sup>

D) *Razón*: Es la facultad encargada de forjar el concepto, esto es, de nombrar a la intuición preservando lo fundamental de esta en contra del devenir. La razón concibe una forma general para la intuición de tal modo que sea entendida por todos los hombres, con esto el conocimiento se torna abstracto; esta facultad es un peldaño superior dentro de la animalidad; aquí Adam comienza a nombrar a los entes, ya no se contenta con intuirlos, además de poder comunicarse con sus semejantes; para Schopenhauer Razón es lo mismo que Lenguaje.

---

<sup>72</sup> Y es que para Schopenhauer la intuición es una fuente de riqueza inagotable para el pensamiento. La noción que éste filósofo tiene de intuición, merece un trabajo más detallado para hacerle justicia a este pilar fundamental de su pensamiento. Recomiendo al lector interesado se dirija a los estudios: Ávila-Crespo, R. *Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer*; Rabadé Obradó, Ana Isabel. *La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer* y en particular la tesis doctoral de Cabrera Rodríguez, José Antonio: *El concepto de intuición en Arthur Schopenhauer*.

E) *Juicio*: Es la facultad con la cual se transfiere con corrección y exactitud a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente, es el intermediario entre el entendimiento y la razón. El Juicio es el responsable de que las ciencias progresen y surjan; es también el elemento importante para la filosofía. Aunque el Juicio es propiedad exclusiva del hombre, no todos los hombres lo poseen. Hombres juiciosos son el filósofo, el artista y el científico.

Estas son las facultades intelectivas o todo aquello que compone a una inteligencia. Aunque al hombre se le considera poseedor de inteligencia, no todos los hombres pueden poseer estas facultades con igual fuerza o agudeza. Incluso Schopenhauer, reserva el Juicio a pocos hombres, pues se trata de una facultad especial, que de darse en el hombre es porque todas sus demás facultades están por encima de la mediocridad, son agudas, fuertes y finas. Para el kantiano Schopenhauer, las facultades intelectivas –aunque parciales, interesadas e insuficientes- pueden conocer al mundo que se nos presenta, pero no realidades más allá de este mundo. He aquí, porque Schopenhauer no considera al hombre como el único ente sobre la tierra con inteligencia y facultado para conocer; el conocimiento es una característica principal de la animalidad, el animal cuenta con sensibilidad, entendimiento e intuiciones; estas facultades intelectivas son en el animal de una cualidad distinta a las humanas, el conocimiento en la naturaleza no es de golpe reflexivo, conceptual, denominativo, complejo, sino que es gradual; Schopenhauer no pone en duda la inteligencia animal, nos dice al respecto: “el intelecto humano es solamente una escala superior del animal”.<sup>73</sup> En el animal las facultades son muy elementales ya que el instinto y la fuerza hacen compensar tal limitación intelectual. Caso contrario en el hombre que a causa de su limitado instinto y fuerza, es su inteligencia la que le ayuda a sobrevivir. En la epistemología schopenhaueriana, el intelecto desciende al reino animal, junto con el presunto portador exclusivo, que se creía, era el hombre. Somos seres de tierra y no de fuego, seres de carne y hueso; nuestros humos ascendentes, desde la pira de inmolación, no alcanzan a los dioses.

Con la distinción de las facultades, nuestro filósofo, considera, está devolviendo a cada facultad el lugar que la tradición, los clásicos y los pueblos les concedió y que los

---

<sup>73</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 15, 156.

filósofos modernos tergiversaron. El reajuste de la razón es acorde a la propia noción de filosofía de nuestro pensador, una filosofía que concede preeminencia a la experiencia sobre los conceptos, o en otros términos, la intuición sobre la abstracción (mientras el idealismo se completó reconociendo el lugar del objeto, ahora la razón entra en mutua relación con la experiencia).

La razón ocupa un papel más modesto pues ya no es autosuficiente, depende enteramente de la experiencia ya sea por el material que le aporta o por sus formas puras, no obstante, es reflexiva, sigue siendo parte importante para el hombre. La propia filosofía debe partir de aquello que se nos manifiesta y no creamos nosotros, eso que nos aparece y percibimos por los sentidos; sobre la realidad es de lo que nos habla y no de otra cosa distinta y lejana; que la experiencia ha sido poco atendida en su totalidad, es lo que impide una metafísica desde la experiencia. La vuelta a ella y la prioridad que le otorga el autor de los *Parerga*, es uno de los tópicos más importantes que sacudirán posteriormente a todo un proyecto metafísico de la razón que verá su ocaso con ideologías posteriores; sobre la experiencia misma Schopenhauer edifica todo su pensamiento, su filosofía es una *del* mundo, que se somete al mundo, no es una filosofía *para* el mundo, donde este último ha de someterse al pensamiento. La experiencia es substancial en la teoría de Arthur Schopenhauer, sin ella no se entiende su gnoseología, metafísica, estética o ética. La conversión (*convertere*) importante se nota en su metafísica, la cual no considera un saber de meros conceptos, como se venía reconociendo y que hasta la época de Kant permanecía vigente esta noción: “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos”.<sup>74</sup> Es para Schopenhauer la metafísica un saber que se extrae de la experiencia y su correcta interpretación, no de los conceptos, a propósito refiere: “Una extraña e indigna definición de la filosofía, que no obstante incluso *Kant* ofrece, es esta: que es una ciencia *a partir de meros conceptos*”;<sup>75</sup> por ello defendió tanto la preeminencia de la experiencia del mundo real antes que al concepto abstracto, este no contiene la riqueza de lo vivido y sentido, de lo que se manifiesta en su origen o fuente. Un estudio del mundo a través de la abstracción y de

---

<sup>74</sup> Kant. *Critica de la razón pura*. B XIV.

<sup>75</sup> Schopenhauer. *PP II*. § 9, 9.



principios lógicos, tratando de imitar a la matemática no hace más que alejarse de la realidad. Del camino de la epistemología schopenhaueriana nos hemos conducido a las puertas de su metafísica, la cual no se vería íntegra sin el análisis previo de una teoría del conocimiento: que nos reveló la parcialidad del saber que del mundo tenemos, inmersos en nuestra forma más inmediata de verlo.

A pesar de estas limitaciones, Schopenhauer no renunció a la posibilidad de una metafísica; ésta es más que un desvarío de la razón, es una necesidad del hombre, no del sujeto. Una metafísica seria y digna es imposible si tiene basamento exclusivo en conceptos; en cambio, una metafísica que brinda conocimientos dignos: es una metafísica que se funda en la experiencia. Schopenhauer ha meditado sobre la experiencia y la ha descubierto como la “vía subterránea” que nos introducirá “como a traición” a la fortaleza que resguarda a la cosa en sí.

# CAPÍTULO II

## METAFÍSICA CRÍTICA Y CRÍTICA METAFÍSICA EN SCHOPENHAUER

En el pasado capítulo señalamos la necesidad de una metafísica y para ello se hizo obligatorio analizar los métodos empleados. Junto a Schopenhauer hemos dado muestras de la insuficiencia del principio de razón suficiente, del idealismo y la razón para construir una metafísica. Vimos importantes descuidos como la infravaloración del objeto, la omisión del cuerpo y la intuición empírica, con estos descuidos se terminó patentizando una parcialidad que limitó al conocimiento metafísico, el mismo que ha procurado forjar una concepción totalizadora de la realidad. Para mostrar la idea que Schopenhauer tiene de metafísica fue necesario abordar su epistemología como prolegómeno, ya que al formar parte del conjunto de la tesis a tratar y al estar tan unida con ella, no podía darse por entendida, ni explicarse en un mismo capítulo, se correría el riesgo de cansar al lector en lo que parecería un pronunciado rodeo. El apartado anterior se concluyó una vez que nos encontramos con la experiencia y la importancia que tiene esta para la filosofía de Schopenhauer. La experiencia es la que va a condicionar toda su metafísica, su concepción de la misma es un intento por mantenerla como un saber digno e importante para el hombre. “No es casualidad que a pesar del saber enciclopédico de Schopenhauer, éste opere predilectamente con un material humano, con la experiencia general del mundo que recoge el hombre, con el dato inmediato de las experiencias vitales de la humanidad”.<sup>76</sup>

### *a) Metafísica. Protección y detracción*

Schopenhauer al igual que sus contemporáneos, no va a desistir de la posibilidad de la metafísica; los motivos de cada uno son distintos, sin embargo los de él no son menos importantes ¿Qué llevó a Schopenhauer a resguardar y a dignificar un saber que parecía en su época ir en picada? Es cierto que éste filósofo no atiende el problema desde un academicismo o un historicismo; sus motivos son otros, intiman con la existencia.

---

<sup>76</sup> Ciudad, Mario. *Schopenhauer oculto: la extrañeza existencial*. Nascimento, Santiago de Chile. 1961. p. 74.

La metafísica es una necesidad humana; esto ha quedado registrado a lo largo de la historia de la filosofía y acompañada de su despliegue ha estado siempre su denuncia. Actualmente el desprestigio que se ejerce sobre ella, tiene como acusador, por un lado, a la ciencia con tendencia vanguardista, aquella que se considera la única capaz de responder o dar cuenta sobre la realidad, que no deja de ver en la metafísica una especie de degrado del conocimiento humano, como si la misma ciencia contara ya con un ideal de lo que tiene que ser el hombre; ironía enorme pues la ciencia no hace una meditación sobre lo humano, cuenta sólo con un presupuesto. Por otro lado se encuentra una división en la filosofía actual con una tendencia antimetafísica, ampliamente seguida, que renuncia a toda pretensión de un saber Absoluto y/o totalizador, extendiéndose más el gusto por los ensayos sobre campos específicos, siendo renuente a los sistemas, apoyando su actuar en cierta noción de finitud humana. La teoría, en distintas vertientes dice más o menos lo mismo, declara que la metafísica ya no tiene cabida ni actualidad como saber. De las corrientes filosóficas principales destacamos dos, por un lado está la que habla de un ocaso de la metafísica, que la considera como agonizante, con poco que ofrecer a estas alturas pues sus recursos menguan día con día y le conducen a su extinción. Por otra parte está la teoría de la superación de la metafísica, que denuncia a esta disciplina como una gran mentira y por tanto hay que superarla o pasarla de largo sin detenerse en ella. La idea de la inactualidad está ligada a la teoría moderna de ciencia, la misma que impacta directa o indirectamente a la filosofía. En esta polémica, el lector sabe perfectamente de qué lado está nuestra investigación. ¿Cuáles son nuestras armas? Los argumentos que expondremos en seguida.

En principio el hombre está inclinado a actividades más naturales, a cuidar y preservar su existencia; no son en sentido alguno estas actividades algo abyecto, es una demanda a no dejarse morir, a procurarse la vida. El hombre cuenta con necesidades físico-corporales, las cuales atenderá con el apoyo de la inteligencia. Con ésta al servicio de la vida cotidiana, el hombre hace lo que cualquier animal: refugiarse de los vientos, los fríos, el sol y el agua; procurarse alimento, seguridad de otros animales o de los de su misma especie, es así porque el hombre está ocupado en sus deseos más inmediatos y comunes. Sin embargo, hay momentos específicos en que el procurarse la existencia común-animal es desatendido por otra petición que no es para el cuerpo en sentido básico, sino para esa dimensión animal que únicamente el hombre posee.

Para Schopenhauer la razón es algo que va a distinguir al hombre de entre los animales, ya que –según él- únicamente el hombre tiene lenguaje, crea conceptos y reflexiona, acciones éstas producto de la razón,<sup>77</sup> sin embargo, también dejó plasmado –sin enfatizar debidamente en ello- que la metafísica es lo que distingue al hombre dentro de la animalidad. Lo metafísico es para nosotros una característica más esencial del hombre que la razón. Aun cuando Schopenhauer consideró a esta última como patrimonio exclusivo del hombre, los descubrimientos científicos actuales nos permiten sostener que ciertos tipos de mamíferos son también racionales.<sup>78</sup> Lo que queremos mostrar es que la metafísica ni tiene una impronta exclusivamente racional, ni se genera en la razón; consideramos que hay un origen que no es racional que emerge, llegando a habitar en el hombre, esencia en él y luego cuando ese origen pasa por la meditación y la razón, es *denominado* como metafísico. La denominación es, como toda intuición, un símbolo con una riqueza de significación.

---

<sup>77</sup> Cfr. Schopenhauer. *WI*. § 8.

<sup>78</sup> La racionalidad entendida como lenguaje, esto es, como la capacidad de generar mensajes complejos que van más allá del instinto, se ha manifestado en elefantes y algunos primates; también se ha descubierto su capacidad de adquirir no nada más la noción general de un objeto o una persona, sino además de sus propiedades o cualidades; por otro lado, han dado muestras de poder acumular y modificar pautas de comportamiento, así como la manera de poder responder al medio en que se mueven y que no le son provenientes de herencia genética. (Cfr. Mosterín, Jesús. *¡Vivan los animales!* Debate. Madrid, 1998; Diéguez Lucena, Antonio. *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana*. Biblioteca nueva. Madrid, 2011; Peña, Lorenzo (1999). *¿Somos los únicos animales racionales?* Teorema 18/3 [suplemento] p. 17-41). Lo anterior es algo que aun hoy es difícil de aceptar por una larga tradición racionalista, que redujo la razón a ser exclusivamente propiedad del hombre. Los seres humanos no son los únicos animales racionales, en el mundo hay más aunque la diferencia es de grado. Ante la inmediata objeción de que sin racionalidad no habría metafísica, nada tenemos que contradecir, la razón es el complemento para que la metafísica se comunique; incluso la capacidad de asombrarse, está en proporción a lo intelectual, quien es capaz de asombrarse filosóficamente es porque cuenta con una elevada inteligencia.

## § 6. El ser es sentido antes que pensado. Muerte, sentimiento y filosofía

*Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris  
et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum  
et gyros siderum et relinquunt se ipsos.*  
San Agustín

El hombre tiende naturalmente a mirar hacia afuera, con ello corre el riesgo de quedar embelesado y atrapado en el mundo exterior, sin darse cuenta de que él es quien recibe ese mundo y lo admira ingente, inmenso. La vuelta a uno mismo es lo que terminaría de completar nuestra visión de una realidad que no deja de estar encubierta; es necesario recogerse sobre uno mismo y mirar dentro, pues en este punto, el ser que se manifiesta, está más cerca de nosotros que nuestra propia vena yugular. Schopenhauer recurre al sí mismo para emprender su empresa metafísica, seguro de que ahí se encuentran las respuestas a los misterios del mundo. Este sí mismo se siente antes de ser pensado.

La metafísica o la necesidad de una metafísica se originan de un *sentimiento* particularmente humano: el *thaûma* o asombro, que brota inesperadamente y sacude al hombre. *Thaûma* es una *passio* o un *pathos*, algo que le “acontece” a uno, algo de lo que uno es víctima pasiva. Nuestro asombro, no surge de la razón propiamente sino con su huida,<sup>79</sup> ¿acaso no es el asombro o pasmo una suspensión de la razón? Cuando la razón se ha ido no le sigue el hombre, permanece una parte de él, a saber, el sentimiento. Si bien un intelecto elevado puede llevarnos a reflexionar el mundo, se requiere previamente sentir el mundo. Existen sentimientos especiales que convocan nuestro asombro. Schopenhauer señala varios a lo largo de su obra, sin embargo podemos clasificarlos en cuatro tipos distintos según la división de su obra capital: Gnoseología, metafísica, estética y ética.

Tenemos en primer lugar la aversión interna (*innere widerstreben*) que provoca el asumir al mundo como nuestra mera representación. La segunda clase es la admiración de la muerte y la vanidad del mundo; en tercer lugar señalamos el estado de ánimo producido por la belleza o la poética del mundo y por último tenemos la compasión (*Mitleiden*), que nace luego de ver las miserias del mundo. Estos sentimientos hunden a profundidad al hombre

---

<sup>79</sup> Al hablar del *thaûma* recurro al término *huida* de la razón y no introduzco el de *preceder* o similar alguno, esto se hace con el firme propósito de mantener, tanto como sea posible, el carácter dramático y angustioso del hombre asombrado por el ser, que se encuentra abandonado de recursos explicativos para lo que le encara; estos recursos como sabemos los aporta la razón. “*Timor domini principium sapientia*” (Prov. I: 7).

acostumbrado a vivir en la superficie de las cosas. Nosotros vamos a concentrarnos en el sentimiento, que a decir de Schopenhauer, originó la metafísica. El *thaûma* o el asombro atemorizado por la muerte.

La muerte es un fenómeno peculiar, nos hace partícipes de la tensión entre el ser y no ser, nos conduce con más seguridad al asombro y a la pregunta filosófica. Este acontecimiento es un gran misterio y quien podría darnos respuestas calla: los muertos no hablan; estamos frente a una manifestación del devenir, que llama al asombro, algo que no hace lo inmutable; la muerte es un reflejo diáfano del devenir, de una realidad fluente que lleva y trae, al preguntar por ella tenemos presente lo que es y no es.<sup>80</sup> Si no hubiese muerte difícilmente presenciaríamos el espectáculo de la tensión entre el ser y el no ser, el mundo se explicaría por sí mismo al no haber contrarios o dualidades, el devenir sería escasamente notado o quizá no existiría; no habría nada problemático, nada inquietante. La misma filosofía no sería posible, pues ella surge de lo problemático, de la tensión y un álgido ejemplo de tensión es la muerte, musa de la filosofía.

Esto nos ha obligado a preguntar ¿a dónde va lo que muere?, ¿de dónde ha venido?, ¿por qué ha surgido?, ¿qué es este mundo que guarda en sus entrañas la muerte para quienes le nacen y habitan? A este punto llega solamente el *animal metafísico* u hombre; el sentimiento le parece exclusivo, incluso hace pensar que este peculiar sentimiento radica en los umbrales de lo animal o que lo animal ha alcanzado un carácter difícil de sondear y que no deja de extrañar. Tan exclusivamente humano es este sentimiento y lo comprobamos en su desenlace: la religiosidad o la metafísica; son estos los modos cómo se apaciguan los entes a los que les nace el *thaûma*.<sup>81</sup> Esta menesterosidad se mantiene unida a la tierra, pues aunque la padece sólo un animal, no es un abandono de su condición animal; Schopenhauer nos habla de un *animal metaphysicum*, de tal modo que lo *metaphysicum* es lo que distingue de entre los animales a uno en especial: el hombre, es esta la peculiaridad de su animalidad. El hombre no es tanto un animal racional como un animal metafísico. Este ser padece una extraña

---

<sup>80</sup> En principio buscamos eso que hacía al cuerpo animado y ahora ya no; no se trata de la pregunta por el alma, el misterio arranca con lo vivo que puede morir, pero no se queda aquí sino que lo trasciende hacia lo que es, es menester el *introitus*, una puerta que nos abra la perspectiva hacia el todo, esta puerta es: la conciencia de muerte.

<sup>81</sup> Cfr. Schopenhauer. *W II*. Cap. 17.

necesidad, la misma que no satisface casa ni vestido alguno; las instituciones sociales con sus leyes, recreaciones, ofrecimientos y hospitales tampoco cubren esta oquedad, semejante a la boca abierta de Dios. La existencia para este animal yace dentro del caos (χάος); ahora se la ha sumado otra necesidad de un carácter peculiar, comparte con las demás el que sea imposible de colmar. Es por esto que Schopenhauer denomina a la metafísica como una «Necesidad» (*Bedürfnis*), he aquí porque es la “ciencia buscada” o el “mar sin orillas”, nuestro filósofo nos advierte que la: “necesidad metafísica es tan indestructible como cualquier necesidad física”.<sup>82</sup> La metafísica no verá su culminación ya que no tiene un fin. Es la carencia doblemente padecida lo que hace al hombre; carece físicamente pero también metafísicamente, así transcurre su existencia.

Sentir la realidad deshumanizada, lejos de una familiaridad y del dominio y la manipulación, sentirle así nos conduce a penumbras, esto únicamente puede hacerlo la muerte. No es coincidencia que la muerte sea asociada generalmente, en diversas épocas y culturas, con las sombras. La muerte es el rompimiento radical, se encarga de hacernos padecer nuestra impotencia. Con nuestra cabeza y manos –ágiles para tantas cosas- no podemos detener la huida de la vida; hacemos nada ante la muerte. Su poder es secundado, la muerte no está sola, los sufrimientos de la vida nos guían a su contemplación, también estos nos sacan de nuestra cotidianidad; la enfermedad, el tedio, el azar, el dolor, el fracaso, el arrepentimiento, el insufrible desmentimiento esto y más miserias tan cuantiosas como estrellas en el firmamento, son las que rompen con nuestra familiaridad del mundo; son estas vivencias las que nos gritan e interrumpen nuestra seguridad, el detenerse a meditar sobre alguna de ellas es tirar del hilo de una madeja, con cada tirón se asoma otra miseria, otra pena y al final del hilo: la muerte. A decir de Arthur Schopenhauer, nos asombramos luego de que somos desterrados de nuestro momentáneo paraíso, surgiendo entonces sentimientos negativos en nuestra existencia que propician la pregunta filosófica.

La filosofía va a arrancar en tono menor, con el asombro atemorizado, con la tristeza, el tedio o el dolor, por el desencanto o incluso la furia que nos produce el sabernos partícipes de un mundo lleno de penas, esfuerzos vanos, impotencias, todo ello coronado por la enigmática muerte. Es paradójico que sea la muerte algo tan común, tan a diario y tan cercana

---

<sup>82</sup> Schopenhauer. *G.* Cap. V § 34, 179-180.

que aunque nos rodea y co-existimos con ella no deja de ser un cruel enigma. “Muerte son cuantas cosas vemos despiertos...”,<sup>83</sup> dijo Heráclito, un hecho, en muchas ocasiones olvidado, vivimos rodeados de la muerte, tanta es su presencia como lo es la vida. Vemos un mundo vivo, pero también muerto (vemos muerto al animal, a la planta, al prójimo). Omitimos que el filete de carne en nuestra mesa es posible por la muerte, olvidamos que para mantener una vida hay que hacer morir a otros. ¡Qué ironía! A pesar de su constancia aún no podemos decir qué es ella misma o qué hay más allá de ella. La incógnita nos mantiene despiertos e inquietos, nos perturba el ánimo y directamente la vida esa amenaza constante, la promesa que se cumple. Entonces el animal metafísico ve lo que él mismo es, lo que tiene y se pregunta:

*¿Vuelve el polvo al polvo?  
¿Vuela el alma al cielo?  
¿Todo es vil materia,  
podredumbre y cieno?*<sup>84</sup>

Preguntas profundas, brotan de un animal profundamente consternado. El padecer la muerte<sup>85</sup> y el sufrimiento son el *Impulso vital* de la filosofía, su origen. “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”.<sup>86</sup> Tan sólo el hombre puede ser amante de la sabiduría, tan sólo él se asombra de la existencia y que sea como es, difícilmente se podría callar ante el dolor propio, casi siempre se ve instado a preguntar ¿por qué yo?, ¿por qué me toca a mí este destino? Ante la muerte y su amenaza, que durará lo mismo que duremos vivos, es raro no angustiarse. “Tendemos a la muerte como la flecha al blanco, y no fallamos jamás, la muerte es nuestra única certeza y siempre sabemos

---

<sup>83</sup> Heráclito. *Frág.* 21.

<sup>84</sup> Bécquer. *Rimas.* LXXIII.

<sup>85</sup> El padecimiento es peculiar y específico en este trabajo. Se trata de un sentimiento que se incrusta en la conciencia, uno sabe que ha de morir, sin que esto implique que se tenga plena luz sobre el asunto. Se vive una angustia, que nos concentra, nos aglutina en ella, es la duda ante la no-cosa ya que es un vacío lo que tenemos como referencia, eso es lo que se apodera de nosotros; nos encontramos en el borde del mundo, sufriendo *horror vacui* pues nada hay más allá. El padecimiento de la muerte no debe entenderse como la sensación propia y actual del cese de las funciones vitales internas; el sentimiento de muerte, es lo que nos nace cuando vemos la muerte en otro ente. No se trata pues, de que uno muera para poder filosofar, muere el otro; a partir de aquí, podemos experimentar la muerte, como algo confuso, como una no-cosa. Este padecer se asemeja a la experiencia estética, pues aunque uno no es el cuadro bello, sí se experimenta la belleza a partir de este. Por tanto, no seguimos la tesis epicúrea de que la muerte no nos afecta en lo más mínimo; según esta tesis cuando uno es, la muerte no está y cuando la muerte es, uno no está.

<sup>86</sup> Schopenhauer. *W II.* Cap. 17, 177.



que vamos a morir, no importa cuando y no importa dónde, no importa la manera”.<sup>87</sup> No deja de ser una paradoja que en nuestro afán por la certeza, el fenómeno de la muerte en su carácter ciertísimo no parezca algo que agrade al espíritu que busca la verdad.

*Al gener nostro il fato  
non donò che il morire*<sup>88</sup>

Con el sentimiento de la muerte y la conciencia de que nos ha de ocurrir, la existencia se puede ver completamente absorbida para que surja entonces la pregunta. Aclaremos que, no es la pregunta metafísica moneda de uso común, le nace a uno mismo, no es posible adoptarla, heredarla o compartirla, le nace a uno mismo esa pregunta. Si ha surgido es porque el asombro y la reflexión pudieron de manera muy particular, relacionarse íntimamente, fundirse y entonces, de darse esto, brota la metafísica, porque: “el asombro es pensante en la medida en que la admiración se transforma en interrogación”.<sup>89</sup> La filosofía nace del asombro que nos provoca el mundo, no de un producto del manejo de conceptos; nace del cuerpo y lo que este es capaz de *sentir*. No olvidemos que se trata de mi cuerpo el que está sintiendo el miedo y la angustia de morir.

El cuerpo en la filosofía de Schopenhauer tiene una relevancia incomparable con las filosofías que le precedieron; no es que nuestro filósofo haya descubierto al cuerpo, más bien, su genialidad radica en el modo revolucionario en que lo contempló; por eso dice John Atwell: “*It would not be an exaggeration to dub Schopenhauer the philosopher of the body. To a greater extent than anyone before his time, and even since then, he makes the body (...) the primary focus and indispensable condition of all philosophical inquiry*”<sup>90</sup>. Al cuerpo lo coloca como basamento en su filosofía; el cuerpo es un ente central, el punto de referencia más seguro para la metafísica, ya que no se reduce a la interpretación física, también es capaz de una interpretación metafísica; la filosofía schopenhaueriana considerará al cuerpo desde otro ángulo, como cuerpo “vivo”, no más como una simple *res extensa* o como un objeto neutralizado bajo el esquema del sujeto-objeto. Así, el lugar que se le otorga le lleva a

---

<sup>87</sup> Caraco, Albert. *Breviario del caos*. Sexto piso. Madrid, 2006. pág. 9.

<sup>88</sup> Leopardi. *Cantos XVIII*, 12-13.

<sup>89</sup> Grave, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. UNAM. México, 2002. p. 130.

<sup>90</sup> Atwell, John. *Op. Cit.* 81. Véase también sobre el cuerpo el trabajo de Rábade Romeo, Sergio. (1989) “*El cuerpo en Schopenhauer*”. En *Anales del seminario de metafísica*. No. XXIII. Ed. Complutense de Madrid pág. 135-148.

destronar a la razón y a separarse de la filosofía moderna. No es gratuita la reinterpretación de la corporalidad, pues es en el cuerpo donde acontece el milagro que por instantes puede llevarnos a detener la manera representativa de dirigirse al mundo con el enfático distanciamiento (yo y lo que no soy yo, el sujeto y el objeto), pues “el cuerpo ni siquiera es objeto, sino vivencia. El cuerpo no es, pues conocido, sino, más exactamente, vivido”.<sup>91</sup> En efecto, es en el cuerpo donde acontece la “verdad filosófica”, cuando nos muestra la esencia secreta del mundo en forma de sentimiento.

El ámbito del sentimiento (*Gefühl*) es recuperado magistralmente en la tradición por Schopenhauer, esta teoría, olvidada en los estudiosos de su obra, pertenece a lo que yo considero su crítica abierta al racionalismo. Será el sentimiento un rasgo importante en su filosofía, con este da inicio la metafísica, por ello esta disciplina está tan enraizada en el hombre que dificulta los intentos por hacerla desaparecer de nuestras vidas; no podemos desterrarle al no ser un desvarío de la razón, por muy sutiles y desarrollados que sean los argumentos racionales. La razón únicamente puede erradicar un mal uso de la razón, no le corresponden ámbitos ajenos; no es fácil extinguir o arrancar de un golpe algo que no es propiamente racional.

La insistencia [de una metafísica] no obstante la patente imposibilidad, sólo puede derivar de un origen distinto: de la «disposición metafísica», más profundo que la capa racional, que traspasa la racionalidad y se arraiga en estratos más hondos y subterráneos del ser. No sería una necesidad del pensamiento ni tendría una trama racional. La «disposición metafísica» equivaldría a una necesidad irresistible del ser y no a un requerimiento del pensar. Por eso jamás la razón convence al hombre de abandonar el quehacer metafísico por teóricamente impracticable.<sup>92</sup>

En la historia de la filosofía, al haber hecho a la metafísica asunto exclusivamente de la razón o del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  se soterró un elemento importante, impidiendo la propia realización de este elemento; si tenemos en cuenta que la filosofía nace como un intento por lograr una interpretación racional del mundo, es consecuente que la razón tuviese un papel *fundamental* y casi único al momento de filosofar, así se comenzaba a concretar desde el inicio la exclusividad de la razón; esa exclusividad llegaría hasta la época de Schopenhauer.

---

<sup>91</sup> Ávila Crespo, R. (1984). “*Metafísica y arte. El problema de la intuición en Schopenhauer*” en *Anales del seminario de metafísica XIX*. Ed, Universidad Complutense. Madrid. p. 157.

<sup>92</sup> Ciudad, Mario. *Op. Cit.* p. 69.

El sentimiento no ocuparía ya un papel fundamental, pasó a ser simple objeto de estudio; diversas y distintas son las investigaciones de los sentimientos o pasiones a lo largo de la historia de la filosofía, se excluyó al temple anímico como tópico importante y activo al momento de filosofar. Se saltó que el término *Filosofía* está fundado en un sentimiento, *philos* y que este sentimiento también nos hace preguntarnos para adquirir el saber; un saber que inicia con los sentimientos más recónditos, que no subjetivos, ya que a cierta profundidad el sujeto individual se desvanece, no alcanza su aniquilación pues de lo contrario no podría después decir acerca del padecimiento; es en esta experiencia metafísica que el hombre puede contemplar al mundo. El hombre en tanto sujeto *porta* al mundo; el hombre en tanto animal metafísico *soporta* al mundo, teniendo que padecer lo extraño y lo terrible; son sentimientos mortíferos, pero son soportables en la medida en que el ser no osa aniquilarnos. Este es el origen de la metafísica a decir de nuestro filósofo y no algo manufacturado. La metafísica es origen no derivación.

La metafísica no es asunto exclusivo de la razón, pero tampoco ésta tiene un papel deleznable, sin la razón eso padecido se perdería, por lo que razón y sentimiento, sentimiento y razón co-existen en el filosofar. “La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llevar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible *in concreto*, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista”.<sup>93</sup> Es decir, la filosofía se encarga de traducir el sentimiento, patencia del ser, al *logos*. Es importante señalar que, el sentimiento no ha de entenderse dentro del esquema racional, esto es, que el sentimiento es lo irracional; al enseñorearse la racionalidad se pretendió abarcar la realidad con esta única autoridad y desde ella, lo desconocido adquiere así, el carácter de pre-conocido y pre-racional, aguardando el momento para ser autorizado e ingresar a la “realidad racional”, de modo que, todo aquello que se resiste a lo racional es aherrojado con el término negativo de “irracional”; esta tendencia a nombrar de este modo a aquello que no sucumbe al aplanamiento, niega la propiedad ontológica de lo demás. La inclinación por racionalizar la realidad acomodó las cosas de modo que orbitaran en torno a la razón, como si eso aherrojado con el nombre de “irracional” no contara con su propia autenticidad y pudiese dar cuenta de

---

<sup>93</sup> Schopenhauer. *W I*. § 53, 320.

sí mismo sin ser una sombra o un cuerpo que gira alrededor de la razón; racionalizar la realidad es tanto como pintar un cuadro con un único color, aunque podrían distinguirse las formas y los objetos no se compararía con la plétora y belleza que ofrece un cuadro a color. La incorporación del sentimiento en la filosofía, es incluir nuevos colores en la paleta, siempre dispuesta para la creación de un cuadro bello o sublime.

Schopenhauer ha elegido los sentimientos de la finitud epistemológica, del dolor, el sufrimiento, la compasión, la contemplación poética de la realidad para crear un cuadro del mundo, aquí lo importante es que los colores nos son dados, no los creamos de la nada. La muerte nos es dada no la elegimos, sin embargo, ella misma resulta, además de algo digno de temer, algo que da qué pensar, es preeminente para el inicio de la filosofía.

La necesidad metafísica, aunque animal, otorga al hombre preeminencia y le viste de un manto único en la naturaleza. La metafísica dignifica al hombre, así lo señala Aristóteles, así lo predicó Schopenhauer; cuando nos dicen que no surge como necesidad para satisfacer fines prácticos ni decorativos, sino cuando se ha despreocupado el hombre por el llamado básico del cuerpo (alimento, vestido, protección). Es quizá la metafísica el mayor logro de la miserable humanidad; no olvidemos por otro lado, que se trata de una necesidad lo cual le hace insaciable e indestructible; si se despiden a la metafísica de la vida del hombre, éste debe estar dispuesto a lo peor. Uno mismo tendría que ser su propio mutilador; seríamos una especie de Edipo que se auto inflige, condenándonos a vagar entre sombras, propensos a tropiezos y a arrastrarnos con nuestra propia humanidad desfigurada.

Ciertamente es la disciplina que mayor polémica ha generado, pero también es cierto que ha sido el motor que echa a andar una de las actividades más sublimes en el hombre: el pensamiento. Cuando Schopenhauer esencia en el hombre a la metafísica, llamándole *animal metaphysicum* no dice algo parecido a Kant que habla de una *metaphysica naturalis* o Aristóteles que dice: “Todos los hombres desean por *naturaleza* saber”.<sup>94</sup> La tesis antigua e importante, habla de la *physis* del hombre como filósofa, que desea o ama el saber. El hecho simple de ser hombres nos predispone a la metafísica, podemos vivenciar, oír el llamado del ser, empero son pocos los que pueden atender (*attendere*) al llamado, una disposición a la

---

<sup>94</sup> Aristóteles. *Metafísica* I, 1 980a 21. *Cursivas mías.*

metafísica no implica la capacidad metafísica. Para Schopenhauer, la metafísica no es algo que la Naturaleza tenga como finalidad, como desenlace armonioso de un *design*, sino que se trata de una manifestación azarosa que incluso se abrió paso *contranatura*, ya que la naturaleza no ha creado una inteligencia para hacer filosofía, sus intenciones son más básicas, la filosofía por eso es excelsa como rara. Haciendo que su misma rareza sea digna de preservar y procurar a toda costa, incluso con la vida misma como Sócrates lo ha demostrado. La metafísica brota en nosotros como una flor exótica y preciosa; para mantenerse así requiere de ciertos cuidados, no puede tratarse como una planta cualquiera, de lo contrario perdería toda su belleza y lozanía. Siendo conscientes del titánico esfuerzo que representa ir *contranatura* cuidaremos de la incorruptibilidad de la metafísica. Schopenhauer lo advirtió y dedicó su vida intelectual al cuidado de ella, salvaguardándola de la corruptibilidad y la mixtura con otras disciplinas como la ciencia y la religión que comúnmente se apropian de la metafísica. Para nuestro autor se trata de uno de los más invaluables tesoros del hombre, y no debería atentarse en contra de esa riqueza. Defiende su autenticidad y autonomía, no puede ser ciencia ni religión; estas disciplinas no son vilipendiadas por nuestro autor sin una razón, pues han querido someter a la metafísica, tampoco las despide sin más, sino que les reconoce un lugar dentro de la humanidad y las retoma porque la metafísica no puede tampoco interpretar absolutamente al mundo. Pasamos ahora a desarrollar la defensa que hace Arthur Schopenhauer de la metafísica ante las ciencias y la religión; esperamos así que se vaya dilucidando su *dignidad*. Empezaremos aclarando por qué la metafísica no puede ser Religión.

## § 7. Distinción entre metafísica y religión

*“Entonces tendré que volver a oír que mi filosofía es desconsoladora,  
precisamente porque hablo de acuerdo con la verdad,  
pero la gente quiere oír que Dios el Señor lo ha hecho todo bien.  
Id a la Iglesia y dejad a la filosofía en paz”.*

Schopenhauer

Schopenhauer es crítico con la religión, porque esta se entromete constantemente a lo que no le corresponde, en la filosofía. Entre los distintos argumentos en contra, señalados por nuestro autor, comencemos destacando la *contradicción* en la que incurre la religión con su intromisión; revela la fragilidad y la falta de escrúpulos de ésta, ya que parece no estar muy segura de su viabilidad al buscar apoyo en la filosofía. Nos dice el filósofo:

¿Cómo, además, habría de necesitar una religión la aprobación de una filosofía? Ya lo tiene todo de su parte: Revelación, Escrituras, milagros, profecías, apoyo de los gobiernos, el máximo rango tal y como conviene a la verdad, el acuerdo y el respeto de todos, miles de templos en los que se anuncia y se practica, multitudes de sacerdotes por juramento y, lo que es más que cualquier otra cosa, el inestimable privilegio de poder inculcar sus doctrinas en la tierna niñez, con lo que se convierten casi en ideas innatas. Con tanta riqueza de medios, tendría que ser más codiciosa para pretender aún el acuerdo de los miserables filósofos, o más temerosa de lo que es compatible con una buena conciencia para preocuparse de la contradicción con ellos.<sup>95</sup>

Sobre la revelación queremos ahondar un poco más, al ser un tópico fuertemente criticado por Schopenhauer, en él observa la distinción y distancia insalvable entre filosofía y religión. Distinción y distancia la ha dejado en claro no nada más el filósofo, sino el artista. Rafael, realizó una espléndida demostración de ello; a propósito enfrentó a dos de sus más grandes obras, presentes en la *Stanza della segnatura*, dentro del Museo Vaticano.

En primer lugar se halla “La escuela de Atenas”, que representa la búsqueda de la verdad únicamente desde las condiciones humanas, sin ningún tipo de ayuda externa o trascendente, aquí observamos a filósofos, matemáticos, astrónomos, físicos y hasta poetas ensimismados, meditativos, escribiendo o dialogando en busca de una respuesta a sus incógnitas, los rostros van de los adustos a los solemnes. Se han formado varios grupos de personas, indicándonos que no hay un consenso o una voz que atraiga la atención general; son varias las voces, porque son varias y distintas las interpretaciones de la realidad. También

---

<sup>95</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 17, 182-183.

podemos observar con qué celo y cuidado manejan sus instrumentos, libros, manuscritos, pliegos y pergaminos, pues son producto de un trabajo colosal, de toda una vida. En el fondo del fresco, se cuele por tres arcos, un límpido cielo, símbolo por antonomasia de aquello a lo que consagra su atención el filósofo: a las cosas de lo alto, al cosmos. Es Platón quien, con su dedo índice, nos lo recuerda. El acercamiento y detenimiento a la obra nos hacen ver sólo a seres de carne y hueso, clavados en la tierra, perteneciendo a ella tal como Aristóteles lo indica con su mano derecha.

Frente a ese hermoso fresco se encuentra uno de igual beldad pero con distinto significado, “La disputa del sacramento”, donde podemos ver converger dos mundos, seres celestiales y terrenos en un mismo plano. Pero interesa hablar de los hombres; éstos reflejan una actitud de contrariedad, perturbación, en otros se observa éxtasis, arrobamiento. Todas son posturas de quien ha sido sorprendido. Contemplamos además, libros cerrados que yacen en el suelo, son innecesarios ya; en contraste está un escribano plasmando apresurado en el pergamino el mensaje, los libros que podemos ver abiertos –en manos de clérigos, teólogos y sabios- están siendo comparados con los libros abiertos que les muestran los ángeles. Es llamativa la esquina inferior derecha de la pintura, donde un alejado sabio está confundido por la comparación que realiza entre su libro y la Revelación. En el centro y más cerca de la Revelación están los hombres de fe, teólogos y clérigos. El *evento* se da en espacio abierto: Padre, Hijo y Espíritu Santo descienden para mostrarse en infinito cielo mientras los espectadores se limitan a recibir el mensaje. Estamos seguros que una prueba más clara, hermosa e impactante de la distinción entre filosofía y religión no la hay.

Para Schopenhauer, la religión impide que el hombre se valga de su pensamiento porque desde el inicio se ampara en la creencia, trayendo consigo estragos en el espíritu humano. Los mismos daños los causará la falta de honestidad en la religión, según Schopenhauer, cuando es optimista, ya que esta percepción no permite ver lo problemático de la realidad -no reprocha nada a las religiones trágicas o pesimistas-, todo marcha bien y por buen camino, el mal, no debe pensarse porque no vale la pena, al final triunfará el bien. Esto es lo que la mayoría de los hombres quiere escuchar, por eso la religión tiene tantos adeptos. Con todo lo anterior, aún queda algo que salvar de la religión; debido a que atiende las cuestiones profundas de la existencia, aunque sus respuestas sean parciales y en sentido

alegórico es una especie de metafísica popular; propia para el hombre de escasa inteligencia (la inmensa mayoría). Mientras que una metafísica guiada por la filosofía es para pocos, pues pocos son capaces de entender la verdad en sentido estricto, allende que la filosofía traerá consigo sinsabores y amargas verdades, no rehúye de cuestiones escabrosas.

*Sorrow is Knowledge: they who know the Must  
Mourn the deepest o'er the fatal Thruth  
The tree of Knowledge is not that of Life.* <sup>96</sup>

Aceptar la religión y su optimismo es mantenerse en un estado de inteligencia infantil –aquí podemos encontrar la influencia de la Ilustración en el filósofo de Danzig, mientras que la filosofía es para los que han alcanzado “la mayoría de edad”. Nuestro autor no deja de reconocer los méritos que tiene la religión, pero a pesar de ser una metafísica para el pueblo, no es un contrapeso suficiente al momento de tasar con todas sus flaquezas, las guerras, mentiras, asesinatos, inquisiciones, robos, etc. Hasta aquí en lo que respecta al porqué no puede ser religión la filosofía. La exposición es breve pues lo que más nos importa aclarar es la distinción entre ciencia y filosofía.

## **§ 8. Distinción entre metafísica y ciencia**

### *a) Crisis de la metafísica en la época de Schopenhauer*

Schopenhauer tiene una interpretación de la metafísica, que le permite mantenerse dignamente a pesar de las revoluciones y logros de las ciencias, tanto de su época como la actual; al contrastar su concepción de metafísica con las que circulaban en su época, se deja ver cierto distanciamiento que es plausible de exponer. Hay que señalar que con este filósofo nace el irracionalismo contemporáneo;<sup>97</sup> fue un revulsivo dentro de la tradición, lo que le vale ser el primer pensador contemporáneo, cuenta con varias características para ser considerado así: rompe con el idealismo, rompe con la tradición moderna de la filosofía de la consciencia, revalora al cuerpo, no secunda la idea de progreso, es irracionalista y lo más

---

<sup>96</sup> Byron. *Manfred*. acto I, esc. I.

<sup>97</sup> Cfr. Pilar López de Santa María en su “Introducción” a *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trotta, Madrid. 2006.



importante es que se separa de la metafísica de la modernidad. Él mismo estaba consciente del acontecimiento y novedad de su obra. Lo dejó escrito en una carta al editor Brockhaus:

Mi obra es un nuevo sistema filosófico; pero nuevo en el más genuino sentido de la palabra; no se trata de una nueva exposición de lo ya existente, sino de una serie de pensamientos absolutamente coherentes y que hasta ahora no habían visto la luz en ninguna cabeza humana. El libro con el que me he propuesto la ardua tarea de hacer accesibles al público mis pensamientos ha de ser, según mi firme convicción, fuente y ocasión de otros cien libros más.<sup>98</sup>

Nuestro filósofo advirtió hacia donde se encaminaba la metafísica de la modernidad: al anquilosamiento. Sin embargo esto no significa para él que la metafísica esté acabada, sino únicamente una forma de hacerla e intenta mantenerla a través de una crítica metafísica y una metafísica crítica. Él concibe a esta disciplina como la única que puede responder a las cuestiones primeras de la existencia (que son necesarias para el hombre) y ante las cuales la ciencia rehúye o simplemente da la espalda; la metafísica no se va a encargar de justificar o dar razones suficientes ya que no contesta al por qué sino al qué del mundo. Tampoco se dedica a la competencia sino a la complementariedad, se va a apoyar en la ciencia pues reconoce su importancia. El mismo Schopenhauer es versado en ciencias, sin ellas su teoría no puede completarse; podemos ver hasta donde los descubrimientos de las ciencias empíricas son parte integral en la filosofía de este pensador,<sup>99</sup> en 1836 publicaría *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, texto en el que hace señalamientos de los descubrimientos de algunas ciencias de su época, las cuales considera la comprobación empírica de su pensamiento. Es importante señalar que este escrito se realizó siendo Schopenhauer miembro de la “*Senckenberg Gesellschaft für Naturforschung*” de Frankfurt, siendo la intención esencial de esta obra: reconciliar a la física con la metafísica.<sup>100</sup> Para él –y para todo aquel que se dedique seriamente a la filosofía- si no hay un conocimiento, al menos general, de las ciencias no se puede hacer verdadera filosofía. Las ciencias, con todo y sus progresos llegan a mostrar un vacío de respuestas que no pueden llenar, eso compete a una metafísica. Saber

---

<sup>98</sup> Schopenhauer. Carta a F. A. Brockhaus. Marzo 18 de 1818. En *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Valdemar. Madrid, 1999. p. 223-224.

<sup>99</sup> “La ciencia nos ofrece miradas esparcidas por lo real, la filosofía o metafísica trata de abarcar la totalidad, pero como nos damos cuenta de que la totalidad no puede poseerse jamás (...) vemos realmente que existe un principio de unión entre ambas experiencias [la científica y la metafísica]”. (Wahl, Jean. *La experiencia metafísica*. Editorial Marfil. España, 1966. p. 55).

<sup>100</sup> Cfr. Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Herder. Barcelona, 2010. Cap. III.

hasta dónde llegan las ciencias, conocer sus límites explicativos nos ayuda a delimitar el campo de la metafísica y de este modo no corremos el riesgo de tergiversarla. Se podría con ello fortalecerla a pesar de los acontecimientos y revoluciones científicas que acometen constantemente en contra de ella.

La lucha, entre ciencia y metafísica, ha nacido con la llegada y el despliegue de la ciencia y la filosofía modernas, aquí se fue gestando una tensión que reventaría, siendo un ocaso para la metafísica y el alba para la ciencia. Mientras la metafísica insistía por mantenerse en su método apriorístico, la ciencia en cambio optó por lo empírico, esto se nota en el siglo XIX mayormente ya que:

...toman las ciencias empíricas, ante todo las ciencias naturales, un vuelo nuevo y cada vez más alto –simultáneamente, en parte, con el descenso de la fuerza creadora en filosofía. Los conceptos y tendencias de los sistemas especulativos, en trance de petrificación, no mantenidos en vivo por una descendencia digna de ellos, no están a la altura necesaria para hacer frente a los nuevos sectores descubiertos de la realidad.<sup>101</sup>

Es aquí cuando la metafísica tiene una crisis metódica, se aferró a la idea de ser ciencia de meros conceptos, con carácter únicamente apriorístico y de certeza apodíctica. El enquistamiento y la renuencia resultaron contrarias a la situación general que la ciencia experimentaba, “el concepto de la ciencia y el método de las ciencias cambian de dirección en el sentido de lo empírico, lo hipotético, lo relativo, lo siempre revisable de nuevo, incluso desde los principios”.<sup>102</sup> Con esto la ciencia adquiere fortaleza y eminencia ante la metafísica que permanecía inmóvil. El triunfo de las ciencias permea al espíritu humano peligrosamente y las grandes cuestiones de la existencia, encuentran en las ciencias una satisfacción, una razón suficiente o lo que es más peligroso: se han vuelto innecesarias por el utilitarismo de la ciencia. Progresos y resultados apresuran a concluir la negación de la metafísica, movimientos filosóficos como el positivismo y el neokantismo contribuyeron en ello.

La metafísica moderna veía en la pura razón su fuente y base para el conocimiento, a pesar de que Kant había mostrado su inviabilidad. Sin embargo fue el mismo filósofo de Königsberg quien dejó abierta una vía para seguir creyendo en la autosuficiencia de la razón,

---

<sup>101</sup> Heimsoeth. *La metafísica moderna*. Revista de occidente. Madrid, 1966. p. 307.

<sup>102</sup> *Ídem*.

esto fue oportunamente señalado por Schopenhauer. En la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant habla de una razón pura práctica o una razón *a priori* que dicta lo que debe hacerse sin guardar relación con la experiencia, las inclinaciones, sentimientos o circunstancias. Se confió que lo teórico podía dictar verdades sin recurrir a la experiencia, la misma que es enteramente fluctuante.<sup>103</sup> Una vez que se asoma el *imperativo categórico* “no se necesita más que añadirle, como compañera o hermana gemela, una razón teórica, de jurisdicción no menos inmediata, y que por consiguiente promulgase *ex tripode* las verdades metafísicas”.<sup>104</sup>

Sin embargo, la imposibilidad kantiana de *la* metafísica, es más bien la imposibilidad de *una* metafísica, de un modo de hacerla, aquella que se ampara únicamente en la razón pura. Kant tiene un concepto claro de metafísica que no le resulta problemático; él mismo se ampara demasiado en su etimología e insiste en que la experiencia no tiene cabida aquí.<sup>105</sup> El de Königsberg defendió la idea de que el término *Metafísica*, para la designación de los libros aristotélicos que no encajaban en lo físicos, no se trató de un accidente terminológico, pues encaja muy bien con el objeto de su estudio.<sup>106</sup> Por otro lado, el objeto mismo de la metafísica había sido también influencia determinante en la concepción de la disciplina, la interpretación y el énfasis en el *chōristón* aristotélico (ser separado) que hizo la escolástica fue condicionante y llega a Kant.<sup>107</sup> Mientras, Schopenhauer va a desterrar ese objeto de estudio que fuera preeminente desde los albores de la metafísica; el mismo que Kant mantiene y deja intacto al culminar su *Crítica*: “Es muy curioso observar que, aunque, naturalmente, no puede ser de otro modo, se comenzara en la edad infantil de la filosofía por donde nosotros preferimos terminar ahora, a saber, por el estudio del conocimiento de Dios”.<sup>108</sup> Esa divinidad separada del mundo no tiene cabida en la filosofía de Schopenhauer, porque “la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo* (*Weltweisheit*): su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también

---

<sup>103</sup> Cfr. Schopenhauer. *E II*. §§ 4, 5, 6.

<sup>104</sup> Schopenhauer. *G*. Cap. V § 34, 176.

<sup>105</sup> Cfr. Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. §§1 y 7.

<sup>106</sup> Cfr. Kant. *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde tiempo de Leibniz y Wolff?* Tecnos. Madrid, 1987.

<sup>107</sup> Cfr. Kant. *Op. Cit.* § 4.

<sup>108</sup> Kant. *Crítica de la razón pura*. A 852/B880.

ellos la dejen en paz a ella”.<sup>109</sup> Además de su apego al mundo, a la experiencia, ese ser separado es omitido porque ya había vislumbrado algo parecido a la muerte de Dios en 1813: “Pero estos señores [los filósofos que mantenían a Dios] ¿saben siquiera lo que hoy sucede? Ha llegado una época anunciada hace mucho: la iglesia vacila, y vacila tan fuertemente, que es cuestionable si recobrará su centro de gravedad: pues la fe se ha perdido”.<sup>110</sup>

Schopenhauer es un metafísico crítico, que ha optado por una interpretación distinta, la cual no tiene por qué prescindir de la experiencia, esta es la que nos une con el mundo. La fuente de la metafísica es la experiencia, por ello hace una revaloración de la misma, pues en ella está la clave para descifrar el enigma del mundo.

*b) Distinción entre metafísica y ciencia*

La metafísica no puede ser ciencia pues no debe ejercer las formas científicas acostumbradas de sujeto-objeto, esto nos limitaría para conocer la esencia interna de la naturaleza. El sujeto siempre marca distancia al igual que un objeto. La metafísica requiere su propio camino que no es el de la representación. Tanto las ciencias empíricas como las teóricas se amparan en ella, más son limitadas al no percibir una realidad en sí, sino condicionada. Si fuese ciencia la metafísica tendría entonces que tener un objeto delimitado espacio-temporalmente, no podría decir sobre la totalidad, por ello es que no hay Ciencia sino ciencias; estas se encargan de fenómenos en aislamiento. Schopenhauer mantiene la histórica preocupación de la filosofía que desarrolla su pregunta por la totalidad,<sup>111</sup> por el punto donde se concentran las particularidades o bien, por aquello que hace ser a todo lo manifiesto. Las ciencias se mueven en marcos teóricos, suponen límites entre fenómenos y son estos y sus relaciones de lo que se encargan de estudiar. Nuestro autor no busca aislar los fenómenos sino reunirlos y para ello se lanza en busca del origen de donde emanan, el cual se nos va a revelar en la experiencia y no en la razón pura como se había procurado.

---

<sup>109</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 17, 209.

<sup>110</sup> Schopenhauer. *G*. Cap. V § 34, 179.

<sup>111</sup> “Una cuestión metafísica es una cuestión muy general; de aquí procede el hecho real de que se sitúe después de la Física, pero es también una cuestión que nos compromete a nosotros mismos tanto como al mundo. No podemos en modo alguno quedar indiferentes ante ella; se dirige a todos, nos habla de nosotros mismos al mismo tiempo que del mundo todo”. (Wahl, Jean. *Op. Cit.* p. 12).

El ahínco con que se defendió la certeza apodíctica en la metafísica, encontraba un respaldo en la matemática y sus progresos, los cuales se consiguen con la pura abstracción;<sup>112</sup> ello es así porque se bastan con las formas *a priori* del entendimiento. Algo parecido quiso realizar la metafísica: partir de conceptos tan seguros como los números, realizando después el encadenamiento de conceptos y actualizándolos con meros silogismos. Hay que recordar cómo surgen los conceptos; son posibles gracias a las intuiciones empíricas, sin importar el que nuestra disciplina se valga de abstracciones muy complejas y elaboradas, no dejan de estar enraizadas en la intuición. Por ello nos dice Schopenhauer: “si se pretende poseer conceptos *puros*, esto es, que no tengan origen empírico, éstos sólo pueden referirse a lo que afecta al espacio y al tiempo, es decir, a la parte meramente formal de la intuición”.<sup>113</sup> Si se quiere ejecutar un saber con la pura forma tendríamos una matemática o algo relacionado con el concepto de causalidad, pero este último aunque no es dado por la experiencia sirve únicamente para esta, tiene una aplicación física no metafísica; la causalidad da cohesión a la experiencia no pautas para sobrepasarla.

Lo apriorístico en la metafísica se defendía por los buenos resultados que le daba a la matemática este método. La matemática podía ir de la razón a las consecuencias, es decir, tenía éxito al momento de predecir, no olvidemos que la predicción es constancia de certeza. Al realizar una predicción del ente y que esta predicción tenga éxito, nos conducirá a la aprehensión del ente en tanto conocido, así se agota y cierra toda posibilidad de cambio. Es decir, la exactitud es la prioridad ahora, la metafísica sin estar totalmente consciente de ello se supedita a la matemática y olvida que exactitud cuantitativa no es lo mismo que

---

<sup>112</sup> Incluso después del despliegue de las ciencias empíricas, las ciencias formales continuaron encumbrando sus resultados y su certeza; aún hoy siguen confiando en que su “infallibilidad” les concede el título de ciencia en pleno sentido, tanto se han distanciado de las ciencias empíricas que han llegado a la especulación. ¿Cómo ha ocurrido esto? Con la evolución de la física se descubrió que además de la fuerza gravitatoria y electromagnética había otras, la fuerza nuclear que se dividía en una fuerza débil y una fuerza fuerte; se ha buscado la fórmula que conjugue estas cuatro fuerzas; teóricamente se han obtenido resultados, empero, los instrumentos para la comprobación empírica son escasos, se requeriría de una tecnología superior a la actual e incluso de máquinas de enormes dimensiones, casi del tamaño del sistema solar. Con esto la teoría decantó en muchos aspectos en especulación: la teoría de cuerdas, la teoría de universos múltiples, la teoría de la materia oscura, etc. La física teórica actual, sostiene ideas que resultan imposibles de corroborar empíricamente, ora por la falta de instrumentos, ora por la imposibilidad de crear esos instrumentos necesarios para la demostración empírica de sus teorías, otro tanto por la falta de observación y el encasillamiento en el cálculo olvidándose de la realidad; al final esta ciencia que se consideraba “primordial” ha encallado y peligra. (cfr. López Corredoira, Martín. *The Twilight of the Scientific Age*. Brown Walker press. Florida, 2013, cap. 6).

<sup>113</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 17, 200.

rigurosidad. Se puede tener un saber riguroso sin exactitud cuantitativa.<sup>114</sup> Ahora bien, las ciencias fácticas se inclinaron por alcanzar la certeza apodíctica amparándose en la constante confirmación empírica que parece asegurar el camino, “a través de múltiples experiencias la inducción, esto es, el conocimiento de la razón a partir de las consecuencias, se acerca a la evidencia matemática, es decir, al conocimiento de la consecuencia a partir de la razón; no infinitamente, pero si al punto de que la posibilidad del engaño se hace lo bastante exigua como para poder obviarse”.<sup>115</sup> A pesar de la dirección en la que se mueven los conocimientos empíricos, estos al igual que los matemáticos tienen su soporte en el principio de razón, el mismo que en “ninguna de sus formas tiene prioridad sobre otras: es igualmente cierto e indemostrable como principio de razón del ser, o del devenir, o del obrar, o del conocer”.<sup>116</sup> Con esta aclaración, nuestro filósofo lanza un enjuiciamiento a la tendencia a considerar “ciencia en pleno sentido” exclusivamente a la matemática y la lógica.<sup>117</sup> Schopenhauer no va a estar de acuerdo con esa tradición; él considera que lo que hace a una ciencia tal es su “forma sistemática del conocimiento basada en el descenso gradual desde lo universal a lo particular”.<sup>118</sup> Siendo esto mismo lo que ha generado un craso error: la necesidad de demostrar la verdad o sostenerla, algo que la ciencia exalta en demasía; es el furor por la fundamentación a través de la causalidad, del principio de razón. Schopenhauer arremete contra esta postura, para él una verdad demostrada es frágil, la verdad no se demuestra se muestra, “la evidencia inmediata es con mucho preferible a la verdad demostrada”.<sup>119</sup>

La metafísica no puede ser un saber apodíctico porque no es su método ni su objeto el mismo que persigue este saber: “La certeza apodíctica únicamente puede otorgársela a un

---

<sup>114</sup> Cfr. Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. Cap. I.

<sup>115</sup> Schopenhauer. *WI*. § 15, 93.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> Un caso importante es el que representa cierto sector de la filosofía analítica, que prescribe el llevar a la filosofía al campo de la lógica como el único camino con el que puede dignificarse, luego de la caída de la metafísica. Rudolf Carnap es un claro ejemplo de lo que intentamos exponer, el filósofo dice: “Pero entonces, ¿qué es lo que queda para la filosofía si todas proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un *método*, esto es, el del análisis lógico. Con antelación se mostró el uso negativo de este método: sirve para la eliminación de palabras asignificativas y de pseudoproposiciones carentes de sentido. Mediante su uso positivo sirve para el esclarecimiento de los conceptos significativos y proposiciones, sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática” (Carnap. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. UNAM. México, 2009. p. 30).

<sup>118</sup> Schopenhauer. *WI*. § 14, 76.

<sup>119</sup> *Ibid.* 82.

conocimiento su origen *a priori*; pero precisamente este origen lo limita a la pura forma de la experiencia en general, al mostrar que esta se encuentra condicionada por la índole subjetiva del intelecto”.<sup>120</sup> Con la matemática estamos aferrándonos a la pura subjetividad, al mundo como representación, sin atender el problema desde su núcleo, algo que ya parece innecesario por la importancia de la matemática y por el abandono de la especulación y los seres trascendentes.

Cuando Schopenhauer recuerda que el origen de la filosofía es el asombro por el mundo y que sobre el mundo es que uno se hace la pregunta, escribe: “¿No es absurdo que quien habla de la naturaleza de las cosas no haya de contemplar las cosas mismas sino sólo atenerse a ciertos conceptos abstractos?”.<sup>121</sup> Si nuestra disciplina pretende provenir y moverse en los conceptos puros sería entonces una “mera forma sin contenido”. Para Schopenhauer el que la metafísica no tenga que ver con la experiencia es uno de los más grandes prejuicios, un *petitio principii*, que parece aducir al argumento etimológico de la palabra Μετὰ τὰ φυσικά. Si se ha de asegurar que esta no tiene que ver con la experiencia y este mundo, porque no le aporta, “para ello habría de haberse demostrado antes que el material destinado a solucionar el enigma del mundo no podía estar contenido sin más en él mismo, sino que sólo ha de buscarse fuera del mundo”.<sup>122</sup> Con esta sospecha, el filósofo de Danzig, se mantiene en la experiencia. Empero, si la metafísica es una disciplina que se ampara en la experiencia ¿qué la distingue de una ciencia empírica?

### *c) Distinción entre metafísica empírica y ciencia empírica*

Para Schopenhauer, la metafísica no está centrada en meros conceptos y principios lógicos, atiende al mundo desde la experiencia. Si ha de apoyarse de la experiencia ¿qué la distinguiría de una ciencia empírica? Hay diferencias importantes y marcadas entre metafísica y ciencia. En primer lugar el papel del individuo con respecto a la naturaleza, ya sea como agente activo o pasivo. Es decir, por un lado las experiencias científicas pueden, bajo las condiciones necesarias, controlarse y repetirse cuantas veces se requiera; el científico puede en el momento que quiera, reproducir el fenómeno que está estudiando, no aguarda la mayoría de

---

<sup>120</sup> Schopenhauer *W II*. Cap. 17, 200.

<sup>121</sup> *Ídem*. 201.

<sup>122</sup> Schopenhauer. *W I*. 506.

las veces que sea el fenómeno el que aparezca, sino que interviene para que salga a la luz. En cambio, la experiencia metafísica deja hablar a la naturaleza, el individuo es pasivo, se deja sorprender, la experiencia tiene el carácter de *evento*. Por otro lado, mientras en la experiencia científica se aísla al fenómeno, en la metafísica el fenómeno se ve en relación con el todo, de modo que a la pregunta expresa por el fenómeno, en las ciencias empíricas se quedan con sólo el fenómeno, mientras que en la metafísica el qué del fenómeno remite al qué del todo.

Otra distinción importante es que el tipo de experiencia en la ciencia resguarda todas las formas de la representación (tiempo-espacio-causalidad-sujeto-objeto), es por tanto, una representación en grado máximo o perfecto, que se dirige a lo exterior de los fenómenos, marcando distancia de su núcleo, donde se esconde el misterio de su existencia. Contamos pues con una experiencia parcial de la realidad pero representacional en su máxima expresión, que nos muestra la cara del mundo como representación. Por su parte la experiencia metafísica es de un tipo diferente, no es parcial sino “total” –como la califica Schopenhauer- ya que no sólo es una experiencia del exterior de las cosas, sino que se completa o totaliza con la *experiencia interna* de la esencia íntima del mundo; el hombre también es mundo, es desde nuestra propia experiencia interna que acontece la “verdad filosófica”. Esta experiencia no está impregnada con todas de las formas de la representación, no cuenta con espacio ni causalidad, lo que la distingue claramente de las ciencias, pues ellas funcionan gracias a la causalidad. Mermado así el poderío de la representación, la experiencia es depurada, y se asoma la otra cara del mundo, la voluntad. A pesar de que la ciencia y la metafísica procuran la experiencia, cada una de ellas tiene su propia experiencia; la científica sólo nos muestra fenómenos, el mundo como representación, mientras la experiencia metafísica nos muestra el mundo en su intimidad. No hay un riesgo real que las confunda, pues “cuanto más se nos acerque una de las caras del mundo, tanto más se nos aleja la otra”.<sup>123</sup>

Hemos hecho mención de la “totalidad” de la experiencia y que se compone de dos mitades: una es la experiencia interna y otra la experiencia externa. Con esto, Schopenhauer ha dado a la experiencia un peculiar giro, realiza un desdoblamiento de la misma lo que le permite atenderla en su totalidad e interpretarla de un modo original.

---

<sup>123</sup> Schopenhauer. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial. Madrid, 2006. pág. 149.



## § 9. La totalidad de la experiencia

Hasta ahora nos hemos dedicado a esbozar una metafísica empírica para concentrarnos en la crítica a los métodos tradicionales, pero también hemos hecho patente la separación de Schopenhauer con la metafísica clásica, la que se amparaba en los conceptos puros y se movía en un racionalismo que excluía a la intuición. Esto la llevaría al anquilosamiento, no obstante, Schopenhauer no renuncia a la metafísica sino al modo tradicional de hacerla, cuando se plantea un modo distinto rompe con una tradición, lo que le vale ser un revulsivo dentro de la historia de la filosofía, es meritorio de ello, entre otras cosas, por su cuestionamiento al fundamento último de la realidad y que denominamos su metafísica de lo infundado, que se originó gracias a la experiencia y su totalidad. A continuación desarrollaremos el concepto de experiencia en Schopenhauer, pilar de su metafísica.

Ateniéndose a lo advertido por el filósofo de Königsberg aclara Schopenhauer: “Kant afirma que nada podemos saber más allá de la experiencia y su posibilidad: yo convengo en ello, pero añado que la experiencia misma en su conjunto es susceptible de una interpretación”.<sup>124</sup> Si únicamente contamos con la experiencia, sobre ella habría que dirigir nuestra meditación. Ya hemos mencionado que la experiencia está compuesta por la parte formal (espacio-tiempo-causalidad) y por el contenido (el sentimiento del mundo). Ahora hay que señalar que la experiencia del mundo no únicamente se dirige a lo *exterior*, a un mundo enfrente o fuera de mí, sino también a lo *interior*, este señalamiento schopenhaueriano viene a complementar la investigación que se conducía hacia afuera y preguntaba por la esencia íntima de las cosas, pero siempre desde un distanciamiento del que no podía prescindir, quedando incompleto el trabajo por la escasa atención a la experiencia misma, lo que nos dejaba con pocos medios, había que meditar sobre ella.

*Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen.*<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Schopenhauer. *PP I*. § 3, 46.

<sup>125</sup> Schopenhauer. *Kleinere Hauptschriften. Über die Wille in der Natur*. III, 376-377. Las negritas son mías. Miguel de Unamuno traduce acertadamente “*Verständniß der Natur*” por “*inteligencia de la Naturaleza*”.

[Las dos fuentes indistintas de nuestro conocimiento, la externa y la interna deben en este punto, por medio de la reflexión, unirse. Únicamente de esta unión nace la **comprensión de la naturaleza** y de uno mismo, entonces es asequible lo interno de la naturaleza a nuestro intelecto, al cual por sí solo nada más le es accesible lo externo; y así el misterio, largamente indagado por la filosofía, yace revelado].

Con la inclusión de la parte interna, la metafísica puede desplegarse desde la experiencia. Schopenhauer va a interpretar la experiencia interna de modo distinto a la tradición, que concibe este tipo de experiencia como psicológica, noción que tiene una inclinación reduccionista, además de hacerla exclusiva del hombre; la experiencia psicológica, se dirige a la interioridad con las herramientas de la representación, en términos de sujeto-objeto; siendo el objeto de su observación apartado, no concibe la idea de un asomo de la totalidad. De igual modo hay que tener cuidado de no considerar a la experiencia interna como una experiencia antropológica; esa experiencia interna parte del momento en que la Naturaleza se sorprende de lo que ella misma es.

Quien entendió esto correctamente fue uno de sus discípulos más brillantes y quizá el más fiel, Philipp Mainländer; sabía que no se trataba de una experiencia psicológica ni antropológica; no es estar frente al objeto, más bien estar sintiendo la esencia del mundo.

La más grande ilusión en la que se puede caer, es creer que, cuando recorremos el camino hacia dentro, estamos conociendo, igual que cuando recorremos el camino hacia afuera, y que el cognoscente se encuentra en ambos casos con algo conocido frente a él. Nos encontramos en medio de la cosa en sí, y no puede hablarse aquí ya en absoluto de un objeto ya que captamos inmediatamente el núcleo de nuestro ser a través de la autoconciencia, en el sentimiento [*Gefühl*]. Se trata de un intimar inmediatamente con nuestra esencia a través del espíritu, o mejor dicho a través de la sensibilidad.<sup>126</sup>

---

Debido al vasto conocimiento filosófico y de las lenguas clásicas del pensador español, podemos convencernos que al emplear el concepto de *Inteligencia* en lugar de *Comprensión*, estaba pensando en el sustantivo alemán *Verstand* y en la concepción de San Agustín y santo Tomás de Aquino, en las cuales la inteligencia tiene que ver con la visión interna y hasta con el leer por dentro (*iníus légère*), que es acorde a lo que Schopenhauer trata de expresar. Sin embargo nosotros hemos optado por *Comprensión* debido a que es más entendible para el público que no está familiarizado con la concepción medular de la metafísica schopenhaueriana y necesita de terminología no tan especializada, pero no por ello menos precisa.

<sup>126</sup> Mainländer. *Filosofía de la redención*. I, 44. Este filósofo resguarda pensamientos importantes de la filosofía schopenhaueriana que la posteridad debe reconocer, la idea de núcleo (*Kern*) y de sentimiento (*Gefühl*) es un claro ejemplo en la cita anterior. De aquí el que se tenga que rescatar a este pensador, además de su propio pensamiento, por su interesante y pletórica interpretación de Schopenhauer.

El sentimiento de la esencia íntima es el sentimiento del propio cuerpo; la esencia se nos revela como cuerpo, el nuestro. Todo movimiento del cuerpo es una manifestación de su esencia, que captamos no-mediatemente, no existiendo en esta manifestación un enlace causal, ni un desdoblamiento espacial porque no se trata de una intuición.

La experiencia tiene que atenderse cautelosamente, para captar eso que *se* nos revela (esta sería, por decirlo de algún modo, la parte pasiva del sujeto), pero no nos quedamos aquí, sino que eso que *se* nos muestra tiene que completarse (esto ya es llevado a cabo por el sujeto, cuando entra en activo, siendo esta actividad sutilmente distinta de la que acontece durante la *Representación*). Esto ocurre con la reflexión, con el ejercicio filosófico de la “articulación de la experiencia interna con la externa”. Al dirigirnos con cautela podremos ver que en el momento en que se manifiesta la esencia del mundo se pierde en la objetivación del cuerpo, ya que ha sido introducido a la forma del espacio-tiempo y la causalidad, entonces es cuando intuimos el cuerpo moviéndose o ejerciéndose, corriendo el riesgo de no verle más que como objeto, y es que de *lo que es* a su manifestación en el cuerpo no hay una separación que pueda fácilmente ser percibida, todo ocurre en un instante que no somos conscientes de ello y lo tomamos como una singularidad. Cuando nos detenemos un momento en el antes de lo que se ha exteriorizado ya, podemos ver que hay *ahí* algo, que lo hace posible, que vivenciamos, que nos hace cuerpo, y que los movimientos de este no son efectos de una causa; eso *ahí* es experimentable internamente, sin ninguna distancia o espacialidad.

La exposición siguiente, acerca de la experiencia interna, podría pasar por controversial en este trabajo, ello debido a que no he encontrado eco en ninguno de los comentaristas a la filosofía schopenhaueriana. No me jacto de una originalidad interpretativa sobre este pensamiento, máxime por la vasta bibliografía que aún no ha pasado por mis estudios y de la cual seguramente habrá similitudes con mi interpretación y mejor expuestas que la de esta modesta investigación.

## § 10. La experiencia interna o autoconciencia

Con miras a preservar la metafísica, Schopenhauer va a repensar a la experiencia, la va a distinguir entre experiencia externa (intuición) y experiencia interna (autoconciencia). Lo que caracteriza propiamente a esta última, es el carecer de espacialidad; nuestra percepción interna o autoconciencia no es una intuición ya que sólo cuenta con la forma del tiempo y para ser una intuición requiere espacialidad, “toda intuición es espacial” lo menciona en el segundo tomo de su obra capital: “*Unser Selbstbewußtseyn hat nicht den Raum, sondern allen die Zeit zur Form: deshalb geht unser Denken nicht, wie unser Anschauen, nach drei Dimensionen vor sich, sondern bloß nach einer, also auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe*”.<sup>127</sup> [Nuestra autoconciencia no tiene al espacio, sino únicamente la forma del tiempo, por tanto, nuestro pensamiento no se presenta como nuestra intuición, en tres dimensiones, sino solamente en una, como una línea sin anchura y sin profundidad]. Una intuición es una experiencia del mundo frente a nosotros, es de lo que tenemos conciencia una vez que remitimos afuera lo que está afectando o ha afectado a nuestros sentidos, para ello hemos de aplicar la forma del entendimiento: la causalidad. La intuición, para ser tal, requiere del conjunto de espacio, tiempo y causalidad. Recordemos que la causalidad es la síntesis del tiempo y el espacio, al faltar una de estas formas no hay causalidad. Con estas puntualizaciones Schopenhauer evita la controversia de que la cosa en sí y su fenómeno estén relacionados causalmente. La única forma que ha de ocuparnos y a la vez, la única relación para el conocimiento de nuestra esencia es el Tiempo. “Quien a partir de mi tratado introductorio [*Sobre la cuádruple raíz...*] haya llegado a tener clara la completa identidad del contenido del principio de razón en la diversidad de sus formas, estará también convencido de lo importante que es para la comprensión de su esencia íntima el conocimiento de la más simple de sus formas, que hemos visto ser el *tiempo*”.<sup>128</sup> Al carecer de espacialidad no puede ser una intuición nuestra experiencia interna. El énfasis con el que se ha tratado a la intuición dentro de la filosofía de Arthur Schopenhauer se basa en las reiteraciones propias del mismo filósofo, sin embargo no se trata de una común intuición, sino de una intuición

---

<sup>127</sup> Schopenhauer. *WII*. Kap. 15, 150. Cuando di con la dificultad de considerar a la autoconciencia como una intuición, se hizo necesario recurrir a los textos en alemán; ahí se nota con mayor claridad que el filósofo alemán, es preciso al momento de hacer notar la diferencia entre intuición y autoconciencia.

<sup>128</sup> Schopenhauer. *WI*. § 3, 8.

que ha sido enriquecida o complementada precisamente por la experiencia interna. La intuición es un valioso vehículo que lleva al hombre información sobre la realidad externa, tanto la estética como la ética darán qué pensar sobre la realidad, empero, será la filosofía la que enriquezca a la realidad, al realizar la conexión de la autoconciencia con la intuición externa. Es decir, que la intuición es rica una vez que va unida a la autoconciencia.

¿Qué entiende Schopenhauer por autoconciencia? Se trata de una clase peculiar de autoconciencia, en la cual nos descubrimos como “voluntad”, no es una autoconciencia a modo de un sujeto dirigiéndose a sí mismo, como haciendo del sujeto un objeto de estudio; creer que lo anterior es posible, nos lleva al absurdo de proclamar: –“conozco que conozco” y que fácilmente se puede reducir a un: “conozco” o “yo”, ya que el sujeto en tanto tal nunca puede conocerse sin retrotraerse. Schopenhauer sostiene en su tesis doctoral (cap. VII, § 41) que la autoconciencia no es un conocer al que conoce, tal cosa no es posible; del sujeto sólo tenemos inferencias de sus potencias cognitivas, “de lo contrario, no habría sobre las mismas tantos juicios, sino que más bien son inferidas”.<sup>129</sup> Lo anterior significa que, el yo se muestra a través del objeto o dicho de otro modo, el objeto permite conocer a través de la inferencia qué sea el sujeto en activo.

El tipo de autoconciencia de la que habla Schopenhauer no es el conocimiento del sujeto cognoscente, sino del sujeto volente. “Partiendo del conocimiento, se puede decir que «Yo conozco» es una proposición analítica; por el contrario, «yo quiero» es una proposición sintética, y además *a posteriori*, a saber, dada por la experiencia, aquí por experiencia interna (esto es solo en el tiempo) dentro de estos límites, sería para nosotros el sujeto del querer un objeto. Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *queriendo*”.<sup>130</sup> El yo descubre su otra cara: la volitiva.

Esta percepción interna o autoconciencia, nos otorga una clave para interpretar a las intuiciones externas; a su vez con estas últimas eso develado en la autoconciencia adquiere un completo sentido. Por eso ni una ni otra por sí solas nos dirán algo de la esencia interna del mundo, en soledad son incompletas, se debe articular ambos rubros para que la filosofía

---

<sup>129</sup> Schopenhauer. *G.* Cap. VII § 41. Schopenhauer ha tenido un acierto loable, al decirnos que el no tener un conocimiento directo del sujeto, explica por qué no hay unanimidad en las disciplinas epistemológicas, más bien nos encontramos en un mar de teorías.

<sup>130</sup> *Ídem.* § 42.

o metafísica logre trascender. “*Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer, als das empirische Bewußtseyn, welches in das Bewußtseyn des eigenen Selbst (Selbstbewußtseyn) und in das Bewußtseyn anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt*”.<sup>131</sup> [Por lo tanto, la materia dada a toda filosofía, no es otra, más que la *consciencia empírica*, la cual se descompone en la consciencia de uno mismo (autoconsciencia) y la consciencia de las otras cosas (intuición externa)]. Dentro del pensamiento de Schopenhauer también la intuición estética o de las *ideas* así como la intuición ética, tienen capital importancia y las mismas nos ayudan a corroborar la tesis que estamos señalando: que la intuición o experiencia externa carece de sentido sino es complementada con la experiencia interna o autoconsciencia.

a) *La intuición estética*

La filosofía del arte en Schopenhauer se apoya de la teoría platónica de las ideas; su interpretación sobre esta teoría le lleva a considerar a la intuición de la idea como ámbito exclusivo de la estética. Aunque la intuición de la idea carece también de la mayor parte de las formas de la *Vorstellung*, no tiene la preeminencia de la percepción interna ya que no se manifiesta como autoconsciencia. La intuición estética o la percepción de la idea carece de tiempo, es eterna, carece de espacialidad, es ubicua por ende no es causal. Esto no significa que no se revele por medio de lo externo o de la materialidad, la cosa material es importante para revelar la idea, ya que “la *idea* en sí misma inextensa, comunica la forma a la materia pero la extensión solo la toma de esta”.<sup>132</sup> Es sobre la materia que el artista plasma la idea, en el lienzo, la roca, el papel, etc. allende que, el artista no obtiene la idea de una revelación inmaterial, ni tampoco del puro pensamiento; le viene con la “tranquila contemplación del objeto natural” que se le presenta. Por otro lado, la *idea* se nos revela, como espectadores, en la obra de arte, por medio de la materia, sin ser ella misma material. Conocemos una idea, porque mantiene la forma general de la representación, la del sujeto y el objeto aunque se da en un nivel de la supresión de la individualidad de ambos, tanto del sujeto particular como del objeto particular. El objeto absorbe al sujeto en tanto individuo, no es más algo temporal y espacialmente ubicado; el sujeto se ha *perdido* en el objeto. A su vez el objeto pierde su

---

<sup>131</sup> Schopenhauer. *W II*. Kap 7, 89-90.

<sup>132</sup> Schopenhauer. *Ibid.* Cap. 29, 417.

individualidad al no ser visto como algo relativo a los demás objetos, ni bajo el esquema común del principio de razón. Ha cambiado el *mirar* porque ha cambiado lo *mirado*. No obstante, la idea por sí misma no es la cosa en sí, sino la forma inmediata de su revelación.<sup>133</sup>

Como mencionamos la intuición estética no tiene la importancia de la percepción interna, la intuición de la idea que obtenemos al no ser complementada con la percepción interna adolecería de *completud*, sería a lo más un bello, bello enigma.

Las ideas no revelan todavía el ser en sí sino solamente el carácter objetivo de las cosas, o sea, todavía nada más que el fenómeno: y ni aun este carácter lo comprenderíamos si la esencia interna de las cosas no nos fuera conocida de otro modo, al menos de una forma confusa y por el sentimiento. En efecto, ese ser mismo no puede ser comprendido a partir de las ideas ni, en general por medio de ningún conocimiento puramente *objetivo*; por eso seguiría siendo eternamente un secreto si no tuviéramos acceso a él desde otro lado totalmente distinto.<sup>134</sup>

Ese “otro lado” es el de la experiencia interna o autoconciencia. Se requiere una complementación de la intuición o de la experiencia externa para que la intuición estética adquiriera significado.

#### b) *La intuición ética*

¿Qué ocurre con la intuición ética? Cuando en el individuo surge la intuición ética: “sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno”.<sup>135</sup> De golpe sabe que comparte algo muy íntimo con el otro y no es el parecido físico-intelectual (fenoménico) más bien algo más allá (metafísico), aunque no es tan diáfano para comprender éste en sí. Este tipo de *conocimiento* es correlativo a un *reconocimiento*; Schopenhauer lo ejemplifica con la antigua fórmula védica *tat-twan-asi* (Eso eres tú).

---

<sup>133</sup> Esta idea complica la teoría estética de Schopenhauer pues no deja de resultar ambigua, dejando lugar a suposiciones y prejuicios en las lecturas que se tengan de ella, un ejemplo claro es lo que pareciera una multiplicación de mundos, al colocar a las ideas como lo que media entre la cosa en sí y el mundo de la representación. “La cosa individual que se manifiesta de acuerdo con el principio de razón es, pues, una simple objetivación mediata de la cosa en sí (que es la voluntad), encontrándose entre ambos la idea como la única objetividad inmediata de la voluntad ya que esta no ha asumido ninguna otra forma propia del conocimiento en cuanto tal más que el de la representación en general, es decir, la de ser objeto para un sujeto” (Schopenhauer. *W I*. § 32, 206). Si hay manifestaciones mediatas e inmediatas de la cosa en sí cada una tendría su propia dimensión en la que se identifique a cada cual. Aunque Schopenhauer sostenga que simplemente es un mundo con dos caras (*Wille und Vorstellung*), su estética complica las cosas al hablar de manifestaciones mediatas, inmediatas y directas o desnudas como sería el caso de la música.

<sup>134</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 29, 417.

<sup>135</sup> Schopenhauer. *W I*. § 66, 440.

Empero como en todo tipo de intuición, para completar la del tipo ético es necesaria la percepción interna, que nos va a brindar esa llave para abrir las puertas detrás de las cuales se encierra la esencia de los demás entes. Para tener un conocimiento esencial y complementario del prójimo, previamente he ya de saber sobre mi esencia; esto no puede darse en sentido inverso.

Al igual que en la estética, en la ética también se requiere del otro como fenómeno material, ya que únicamente intuyendo un cuerpo cubierto de miserias, dolores, llantos, de enfermedad y sufrimiento entonces reconocemos en él, algo que he sentido en mí, comprendo que somos figuras distintas en apariencia pero unidas, como plasmadas en el mismo y único lienzo. En mi identificación con el otro, yo compadezco (*mit leide*) inmediatamente su dolor, para esto se requiere “que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que se basa precisamente el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado”.<sup>136</sup> Asistimos al resquebrajamiento de la barrera (*principium individuationis*) que nos separa de los demás.

La compasión (*Mitleid*) nos muestra la ilusión de la individuación y el sufrimiento del otro, además nos enseña a qué se debe el tormento en los seres; arriba recurrimos a la metáfora sutil de que todos los entes estamos en el mismo lienzo, aunque la visión es más cruda. Al mirar más allá de la individuación nos percatamos que: el daño que un ser causa a otro, las vejaciones y agresiones las recibe también el agresor, al ser la esencia una y la misma para todo; el mal (*Übel*) y la maldad (*Böse*) afectan siempre al único y mismo ser; el ser se encuentra en conflicto consigo mismo. La esencia íntima del mundo: “Pretendiendo incrementar el placer en *uno* de sus fenómenos, causa un gran sufrimiento en *el otro*; y así, en un violento afán, clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo misma que lleva en su propio seno”.<sup>137</sup> La compasión puede surgir en todo hombre, no están exentos de ella ni los malvados, aquellos que buscan hacer el mal a los demás conscientemente; estas personas pueden romper la individuación, a través de los remordimientos o intranquilidad de la consciencia: *Gewissensbiß* o *Gewissensangst*, las

---

<sup>136</sup> Schopenhauer. *E II*. § 16, 208.

<sup>137</sup> Schopenhauer. *WI*. § 63, 418-419.



cuales fracturan la barrera del principio de individuación y aparece el sentimiento confuso de unidad.<sup>138</sup> El sentimiento de unión se mantendría en penumbra si la ética fuese ajena a la metafísica, Schopenhauer insistió en repetidas ocasiones que una ética sin metafísica es incompleta.

Únicamente la filosofía puede dar luz a la esencia interna del mundo, no la ciencia,<sup>139</sup> no el arte (pues necesita saber a qué refieren las ideas), ni tampoco la ética (aquí siento que comparto lo mismo que los otros pero no sé decir qué es ese algo en común, la ética jamás nombrará al núcleo, se queda con una idea de esencia común y nada más).

### c) *Epílogo sobre la experiencia interna*

La intuición en el pensamiento de Arthur Schopenhauer brinda una riqueza a su sistema, desistiendo de la protección de la racionalidad pura y la certeza apodíctica que únicamente trata de las formas puras y ningún contenido; el rescate de la intuición –que ha de tener siempre raíces empíricas-, salva al mundo para la filosofía, pero al mundo desde su eterno fluir, lo cual implicaría mantenerse unido a él. La intuición es de una riqueza no semántica sino ontológica, pero esta sólo podrá desbordarse en abundancia si se correlaciona con la otra parte de la experiencia: la autoconciencia o percepción interna.

Al no desplegarse la forma del espacio y causalidad en la percepción interna, se acorta la separación (*chōrismos*) entre el sujeto y el objeto, aún sigue habiendo un cognoscente y un conocido, aunque sería en un grado ínfimo y difuso ya que la separación no acontece; eso que se nos revela en el interior, en principio, no lo percibimos distanciado (espacialmente) por ello Schopenhauer señala que no es intuición; lo que aparece en la experiencia interna lo

---

<sup>138</sup> En congruencia con su tesis de que toda metafísica es ética y viceversa, Schopenhauer lo confirma con estos importantes conceptos ético-metafísicos *Gewissensbiß*, *Gewissensangst* los cuales señalan que nos trascienden a nosotros mismos como individuos. No podemos ampliar el análisis de esta interesante tesis en este trabajo. Pero queda la pregunta ¿Qué es un remordimiento, que nos lleva a identificarnos con el otro? ¿de dónde viene el llamado a olvidarnos de nuestro yo y com-padecer?

<sup>139</sup> También la ciencia va a apoyarse en intuiciones que no alcanzan a descubrir la esencia de la realidad, y que son señales que requieren ser interpretadas por la metafísica: “La Física, o sea las Ciencias Naturales en general, siguiendo en sus ramas todas el camino que les es propio, tienen que llegar por fin a un punto en que terminen sus explicaciones, y esto es precisamente lo *metafísico* (...) Eso, inaccesible a la física y de ella desconocido, eso en que concluyen sus investigaciones, presuponiéndolo, es lo que suele designarse con expresiones tales como fuerza natural, fuerza vital, impulso creador, etc. expresiones que no dicen más que *x* y *z*”. (Schopenhauer. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial. Madrid, 2006. p. 42-43).

percibimos temporalmente como un antes y un después: Un puro origen; estamos si se quiere, frente a una representación en mínimo grado:

...el conocimiento interno está exento de dos formas inherentes al conocimiento externo, a saber, de la forma del *espacio* y de la forma de la *causalidad* que oficia como intermediaria en toda intuición sensible. En cambio, persiste la forma del *tiempo*, así como la del llegar a ser conocido y del conocer en general. Por consiguiente, en este conocimiento interno la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo, pero todavía no se presenta totalmente desnuda.<sup>140</sup>

La experiencia interna difiere de la externa en sentido cuantitativo y cualitativo, ya que sólo emplea una forma pura, el tiempo, a diferencia de su contraria que conjuga las tres formas (tiempo-espacio-causalidad). Contar con una sola forma nos aleja en sumo grado de la representación y somos partícipes de la más virginal manifestación posible del ser, sin estar siendo maculado enteramente por la representación. Cuando dirigimos la mirada hacia nosotros mismos, a nuestro interior vemos brotar la esencia íntima del mundo: “Y aunque nadie puede conocer la cosa en sí a través de la envoltura *de las formas de la intuición*, por otra parte cada uno la lleva en sí mismo, incluso es ella misma: por eso ha de poder acceder a ella de algún modo dentro de la *autoconciencia*, aunque sea de manera condicionada”.<sup>141</sup> Uno es la llave pues “los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior”.<sup>142</sup> La filosofía de Schopenhauer no es una antropología ni una psicología en su petición de interiorizar la pregunta, ya que no se dirige a un ente, sino que pregunta por el ser mismo. Viene entonces la pregunta ¿Qué es eso que se manifiesta en nosotros?

---

<sup>140</sup> Schopenhauer *W II*. Cap. 18, 220.

<sup>141</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 17, 203. Cursivas mías. Nótese que no es a través de la intuición sino de la autoconciencia que se accede al ser íntimo de nosotros, lo que otorga la clave para el mundo de la intuición.

<sup>142</sup> *Ibidem*. 198.

## § 11. La voluntad

La manifestación, como hemos mencionado en el primer capítulo, requiere de la sustancia (*sub-stans*), del sustrato sobre el que descansa y se perciba el ser, ese sustrato es la materia. Lo que se *nos* aparece, es nuestro cuerpo, que es una entidad especial al poder ser vista desde ámbitos distintos en su unidad: por un lado como objeto material entre objetos materiales, pero además como vivido-sentido. Nuestro filósofo destaca, que con esta meditación sobre la realidad, estamos profanando la unidad, llevamos a cabo una: “violenta separación de lo que existe esencialmente unido”, es el corte entre lo manifiesto material y aquello que *lo* hace brotar, pues es ahí donde se nos revela la esencia interna del cuerpo. Sin esa separación el conocimiento profundo de la realidad no sería posible.

Ante la pregunta ¿qué es lo que se manifiesta? Se expone la tendencia por conocer y designar; la pregunta quiere nombrar –lo que es un gran paso para conocer,<sup>143</sup> eso que se revela en la vivencia del cuerpo, no se trata de algo inferior o secundario, “este conocimiento, tan oscuro como se quiera, como íntimo saber de mi cuerpo, está estrechamente asociado – por no decir que es idéntico- al conocimiento profundo del Ser”;<sup>144</sup> por esto hay que tener delicadeza al nombrarle, se trata de la manifestación propia del ser, si ha de querer pensarse tendrá que tomar el nombre y concepto del fenómeno, teniendo que ser “el más perfecto de todos (...), el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento”.<sup>145</sup> La palabra clave es Voluntad, una *denominatio a potiori*. La voluntad es algo que vivimos desde dentro de nosotros y no de un objeto enfrente, como es el caso de la fuerza, el impulso o la energía; términos estos que no son tan claros para nosotros como el de voluntad, pues mantienen la distancia y no permiten el acceso a la esencia de las cosas, tratan de un conocimiento objetivo, de algo que se mantiene separado. Al *vivenciar* la voluntad conocemos la esencia de un ente que también es mundo y no se haya separado ontológicamente. Luego, entre la opción de conocer una cosa desde fuera o desde dentro, resulta preferible la última opción. “¿Acaso se entiende el rodar de una bola por el impulso

---

<sup>143</sup> El acto de nombrar como sacar a la luz, correlacionado con el conocimiento es tan reconocido que ya lo encontramos tanto en los *Himnos védicos*, en la cosmogonía egipcia con el dios Ptah, como en el libro del *Génesis*, la *Teodicea* de Hesíodo o en el *Enuma Elish*.

<sup>144</sup> Philonenko, Alexis. *Op. Cit.* p. 117.

<sup>145</sup> Schopenhauer. *WI.* § 22, 132.

que recibe mejor que el movimiento de uno mismo por un motivo percibido?”.<sup>146</sup> La preeminencia de esta vivencia interna, no radica únicamente en la inmediatez, además es una vivencia de la fuente donde brota el mundo. Voluntad es *lo* que se nos revela inmediatamente dentro de nosotros mismos, nos vemos deseando, insatisfechos en busca de aplacar un querer, un dolor, hambre, sed, frío, calor, tristeza, tedio, odio, llanto, etc. aspectos estos que brotan como de un manantial u origen que yace en nosotros.

Filosofar es volver al origen, y el origen se ha designado con el término voluntad para poder conocerse, sin embargo con este término no se agota el origen. En el interesante § 24 del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer hace a un lado intencionalmente el término voluntad, para referirse de otra manera a lo que se esconde tras el fenómeno, lo hace así para aclarar que voluntad no es exactamente la esencia íntima del mundo; desligándolo de toda falsa interpretación antropomórfica, habla de “aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta”. Recurre al neutro e impersonal “*das*”, “*das da erscheint*”; “*das in die Form der Vorstellung eingegangen ist*”.<sup>147</sup> Se da un paso a la deshumanización de la voluntad. A su vez se nos recuerda que Schopenhauer no ha pretendido agotar la realidad, no se trata de un esclarecimiento total donde sea revelado el ser absolutamente; lo que se nos muestra con esta metafísica sí es el ser, pero hasta donde nos es posible contemplarle.

---

<sup>146</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 18, 219. Bergson emplea la misma fórmula en su metafísica, curiosamente el pensador francés también tiene un concepto de intuición parecido al de Schopenhauer, siendo para ambos elemental en sus respectivas metafísicas.

<sup>147</sup> Schopenhauer. *W I*. § 24, 143. El énfasis es del mismo Schopenhauer. El impersonal *das* de Schopenhauer es el mismo “*Dat is het*” de Van Gogh, a quien se le reveló en su camino hacia el arte el “Eso”; inclusive se declarará como un pintor a su servicio. Para Van Gogh el “Eso” es lo que se muestra en lo cotidiano pero que ha adquirido un carácter extraordinario, es la cosa que se revela en sí misma y es percibida, “no a través de fugaces palabras, sino *en sí misma*, mostrándose *a sí misma* como *es*” dijo el pintor holandés. (Citado por Naifeh, Steven y White Smith, Gregory en *Van Gogh. La vida*. Taurus. España, 2012. p. 192). Van Gogh pinta la realidad, reproduce lo que es: las cosas tal y como son. Intenta saltar de la apariencia hacia el aparecer mismo. En varias ocasiones el pintor va a declarar, que es la Naturaleza la que le habla, la que le da el mensaje y que él transcribe en un lienzo.

También el *das* de Schopenhauer es el mismo “Eso” de Bécquer, con el que responde éste poeta a la mujer que le ha preguntado, acerca del Sol; ofrece a la dama como respuesta un “Eso”, mientras señala con el dedo al ente celeste, en lugar de una respuesta científica: “Yo ignoraba la distinción científica con que responder a tu pregunta; pero, de todos modos en aquel instante solemne estoy seguro de que no te hubiera satisfecho” (Bécquer. *Cartas literarias a una mujer. Carta III*. En *Obras completas*. Cátedra. Madrid, 2012. p. 464). Y es que evitar la definición de lo que es y detenerse en lo que vivenciamos de eso, dice más al hombre que el nombre. La intuición es lo vivo, es la vida conjugándose en el observador y lo observado, mientras con el nombramiento tristemente, detenemos la vida, momificamos lo que es.

Por otro lado, Schopenhauer observó cómo el lenguaje común puede ser más filosófico de lo que se cree y cómo el mismo lenguaje destaca esa esencia que él ha descubierto. “En muchos, y tal vez en todos los lenguajes, se expresa la acción aun de los cuerpos privados de conocimiento y hasta los inanimados, por el querer, atribuyéndoles una voluntad y jamás por el contrario, un conocer, imaginar, percibir, pensar”.<sup>148</sup> En la lengua castellana tenemos enunciados que coinciden con lo mencionado por Schopenhauer. V. gr. “quiere llover”; “esa planta apetece agua” o “esa canción quiere un Am”. A propósito ha dicho Plinio: “Ni se ha de buscar en parte alguna la razón, sino la voluntad de la Naturaleza”.<sup>149</sup> No podemos ignorar la crítica inmediata que ha de surgir, de que esto en realidad no es des-humanización de la voluntad sino la total antropologización de la realidad; se nos reprochará que nos estamos moviendo en la dimensión del mito, al ver al mundo como un “tú” con deseos propios, como una proyección del hombre. Consideramos esta crítica apresurada y “animista-personalista”; los ejemplos del lenguaje son herencias de una lectura pre-lógica o pre-antrópica de la realidad, que revelan antes que una proyección, la pasividad del hombre, al recibir la impresión y no otorgar una impronta, “porque el «tú», como presencia, se revela a sí mismo”,<sup>150</sup> no es conformado con influencias humanas. El conocimiento pre-lógico o mítico es directo, emotivo y desarticulado de la lógica,<sup>151</sup> tampoco es antrópico, para ello lo humano debería ya haberse distinguido al menos hasta cierto punto.

El estar atento a las impresiones de la realidad es lo que aconseja Schopenhauer al hacer filosofía desde la experiencia, el retorno a ella no está lejos de la observación temprana que realizó la humanidad intentando “comprender” no “aprehender” la realidad. Es el mismo camino que siguieron los primeros filósofos griegos.

El filósofo de Danzig logra interrogar a la naturaleza, gracias al cuerpo del hombre, al ser éste también naturaleza; es aquí donde el ser puede asombrarse y cuestionarse qué es

---

<sup>148</sup> Schopenhauer. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza. Madrid, 2006. p. 150.

<sup>149</sup> Plinio. *Hist. nat.* 37, 15.

<sup>150</sup> H. y H. A. Frankfort; J.A. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974. p. 16.

<sup>151</sup> Incluso es menos proyectivo que la magia; en esta encontramos más claramente la incidencia del hombre sobre la realidad, al intentar doblegar o direccionar a la naturaleza según sus temores, ansias o deseos, así aunque la realidad es independiente del hombre puede ser sometida a lo humano, antro-po-forjándola. No dista de una extensión de lo humano en la naturaleza o la humanización de la realidad. Cfr. Frazer. *La Rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

él mismo; el hombre no es más, se halla anegado del ser, es la oquedad por donde se asoma el ojo del mundo en un instante. Ese ojo del mundo –en sentido más amplio que el empleado por Schopenhauer en su estética- implica que el mundo se está viendo a sí mismo, no es un ojo externo que ve al mundo, es ojo *del* mundo no ojo *para* el mundo. El hombre soporta al ser en esta dimensión, es empleado, porque la esencia del mundo “sólo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*”.<sup>152</sup> Siendo el interior del hombre un núcleo a pequeña escala del Núcleo (*Kern*) del ser, “*nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar asalto”.<sup>153</sup>

De esa cosa en sí que es la voluntad, lo más conocido de nosotros, aún queda por decir qué es para Schopenhauer. La voluntad, es ampliada y liberada de la razón, tradicionalmente la voluntad había aparecido como supeditada al mandato de la razón, esta última le dictaría a dónde dirigirse; ahora, aquella extiende sus raíces más allá de la razón, en la inconciencia, en la irracionalidad (término muy precario por cierto). La razón, no es donde se sostiene la voluntad, se ve trascendida e incluso es una forma más en cómo la voluntad puede manifestarse en el mundo. Ya que tan sólo unos cuantos seres son racionales, ergo, si la voluntad fuese impulsada por la razón pertenecería a los seres racionales, pero la voluntad está en todo, en lo consciente como en lo inconsciente, en lo orgánico como lo inorgánico.

---

<sup>152</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 18, 219.

<sup>153</sup> Schopenhauer, *Ibíd.*, 218-219. La vuelta a la interioridad es reiterativa en su pensamiento, la podemos encontrar incluso antes de la aparición de su primera obra de 1813, quizá encontró en el Romanticismo el atajo. La siguiente cita, expide un perfume de pérdida, nostalgia y esperanza, o sea, romántico: “Conoce la verdad en ti, reconócete a ti mismo en la verdad, y en ese mismo instante comprobarás que tú eres todo cuanto habías buscado inútilmente durante tanto tiempo, aquella patria soñada y anhelada donde tanto el conjunto como la individualidad se identifican –con gran asombro por parte tuya- ese lugar que ahora está envolviéndote: *pues allí toca el cielo la tierra*” [HN I, 17 (26) <1812>]. La idea de una influencia del romanticismo no basta para calificar a Schopenhauer de “filósofo romántico”; existen esenciales diferencias entre su filosofía y el movimiento romántico, una de ellas es su reconocida visión dolorosa del mundo, de un universo que se mortifica y devora a sí mismo. Este tópico está tan apartado del Romanticismo, ya que: “los dos conceptos principales del Romanticismo –la idealización de la naturaleza, y la exaltación de la expresión de uno mismo en la vida y en el arte- son diametralmente opuestas a las ideas de Schopenhauer. (...) la clasificación, no infrecuente, de Schopenhauer como «filósofo romántico alemán» difícilmente podría ser más equivocada”. (Magge, Bryan. *Schopenhauer*. Editorial cátedra. Barcelona, 1991. p. 171).

El término *Wille* va a ser reinterpretado y extendido por el filósofo de Danzig, algunos comentadores a su obra consideran que el término es retomado sencillamente de Kant. Sin embargo, la voluntad no puede venir totalmente de este pensador, pues a pesar de que también habla de una voluntad ajena a las formas del fenómeno no la considera irracional al estilo de Schopenhauer. El de Danzig no obtuvo de Kant esta revelación,<sup>154</sup> sino de la realidad; considero que su noción de voluntad fue iluminándose, al menos académicamente, en su época de estudiante de medicina en Gotinga (1809-1810) cuando asistió a los cursos del autodenominado *Physicus*, Johann Friedrich Blumenbach, aquí tuvo quizá uno de sus primeros acercamientos a la *voluntad irracional*. Este profesor naturalista y médico hablará del irracional “impulso configurativo” (*Bildungstrieb*), término alabado por Kant, Goethe y Schelling, éste último dijo que era un “atrevido paso más allá de la filosofía mecanicista de la naturaleza”.<sup>155</sup> No olvidemos, también, el asiduo lector, en lengua original, de los clásicos griegos y latinos que fue Schopenhauer; llegó a apoyarse en los griegos para su concepto de voluntad irracional, que no tratará más de una voluntad supeditada a los dictámenes de la razón, realiza la distinción con el calificativo de *ciega*. Aramayo en su texto *Para leer a Schopenhauer* nos habla de un pasaje de los *Manuscritos berlineses* en que el filósofo alemán recurre al griego para asentar su distinción;<sup>156</sup> en dicho manuscrito nos dice:

Lo único primario y originario es la voluntad, la θέλημα [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la βούλησις [el proceso deliberativo que tiene consciencia de intentar cumplir con un

---

<sup>154</sup> Con lo que descubre Schopenhauer de la voluntad deja de ser kantiano, ambos pensadores son totalmente opuestos con su noción de voluntad. Para Kant, la voluntad se inclina a la bondad, tal como ha señalado una fuerte tradición en la historia de la filosofía, principalmente dentro de la escolástica. V. gr. La tendencia hacia el bien por parte de la voluntad en el pensamiento de Tomás de Aquino: “Inteligencia y voluntad se atraen recíprocamente. La inteligencia obra sobre la voluntad mostrándole el objeto que se debe alcanzar, porque un bien no puede ser querido *si* no es previamente conocido”. (*Sum.theo.* 1ra. parte Q. LXXXII, art. 4to.). En otros términos: “El objeto propio de la voluntad es el bien en cuanto tal; por eso la voluntad, siempre que sospecha la presencia del bien y el intelecto le suministra alguna imagen de él, tiende espontáneamente a abrazarlo”. (Gilson, Étienne. *La filosofía en la edad media*. Gredos. Madrid, 2007. p. 518).

<sup>155</sup> Citado por Safranski. Rüdiger. *Op. Cit.* p. 144.

<sup>156</sup> Lamentablemente Aramayo no incluye el pasaje dentro de la edición que realizó al castellano de los *Manuscritos berlineses*; así también, no hace referencia de dónde pudo tomar esta idea el mismo Schopenhauer. Por el número de la paginación (213-214), podemos situar esta anotación en el año 1825, después de haber publicado su obra principal (1818). Resulta extraño que no incluya esta distinción en la segunda (1844) o tercera (1859) edición de su obra capital y que tampoco sea mencionada en ninguna de sus demás obras secundarias. El término θέλημα lo encontramos en Empédocles –filósofo con el que Schopenhauer se consideró afín– en B35. 5 “Unidos por su gusto” “se congregaron...según su voluntad” (θέλημα συνιστάμεν). Por su parte el término βούλησις que designa un propósito o intención consciente, es quizá un término tardío en Grecia, ya que los personajes homéricos no entienden aun el concepto de deliberación, pues todo está atado a un sino a la *Moira*. (Cfr. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial. Madrid, 2014. Cap. I).

designio]; la confusión de ambas, para las que sólo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. θέλημα es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y el animal; pero βουλή es la voluntad reflexiva, el *consilium* [la deliberación], la voluntad conforme a una determinada elección.<sup>157</sup>

Nuestro filósofo no tiene una influencia enteramente kantiana al abrir las fronteras de la voluntad; para Kant la voluntad debía someterse a los mandatos de la razón pura en aras de la *buena voluntad* y el *imperativo categórico*, Kant se mantiene en la tradición, donde la voluntad se consideraba imposibilitada para manifestarse por sí sola, se debía al mandato de la razón, de modo que allí donde no fundamentaba o empujaba la razón había involuntariedad, siendo estos fenómenos para Schopenhauer los más voluntariosos en realidad. “La idea schopenhaueriana de la subordinación de la razón a las motivaciones inconscientes es cualquier cosa menos kantiana. En última instancia el pesimismo de Schopenhauer, o mejor, su irracionalismo, termina por liberarle de la filiación kantiana y de las principales corrientes poskantianas”.<sup>158</sup>

Dentro de la historia la involuntariedad no dejó de causar inquietud; los actos involuntarios e irracionales llegaron a considerarse incluso demoniacos (adjetivo del que no ha estado exenta la voluntad de Schopenhauer), producto de algo ajeno a la divinidad ordenadora y bondadosa. V. gr. En la *Ilíada* de Homero nos topamos con la *ate*, ese estado de ofuscación, que como asegura Dodds, se trata de una locura parcial pasajera, y en tanto locura se atribuye la causa a un demonio, no a una causa fisiológica o psicológica. Otro ejemplo son los textos hipocráticos de *La enfermedad sagrada* que muestran una creencia que aún hoy pervive; se denominaba enfermedad sagrada a los ataques de epilepsia, la creencia popular decía que durante un ataque la víctima era invadida por la presencia de demonios o divinidades caóticas; los médicos hipocráticos retoman esta creencia para darle una explicación fisiológica, en un intento por desterrar del mundo esos agentes demoniacos y caóticos causantes de la *involuntariedad corporal* en la víctima. Más tarde, vemos un ejemplo de las fuerzas demoniacas o introductoras del caos en el llamativo texto de Luciano de Samosata “*Sobre un error cometido al saludar*”, que escribió asombrado por no saber qué fue lo que le llevó a errar el “correcto saludo”, atribuyendo su falta a un demonio que se

---

<sup>157</sup> Citado por Aramayo, Roberto R. *Para leer a Schopenhauer*. Alianza Editorial. Madrid, 2001. p. 45.

<sup>158</sup> Rosset, Clement. *Op. Cit.* p. 126.



apoderó de él; esto nos da un reflejo de la época que al parecer sobrevivió a los tiempos, pasando por el controvertido *Malleus Maleficarum* y llegando a los albores de la Modernidad, donde se tiene registro de ello en la inquietante y famosa figura del “*genio maligno*” cartesiano que induce al error. En casos menos gratos, aun hasta en el siglo XIX se creía que los *serial killers*, por su sadismo y desprecio a la vida humana, eran considerados posesos por algún demonio que controlaba su voluntad para hacer el mal y daño a los demás.<sup>159</sup> Era esta la explicación que se daba y aún se da cuando la voluntad no se apega a la razón.

La voluntad es un querer ser que se realiza consciente o inconscientemente, algo que se abre paso para manifestarse en el mundo y preservarse en él. La voluntad es voluntad de vida; esto se nos revela a nosotros, todos nuestros impulsos son para preservarnos en el ser. Sin embargo, la voluntad no es algo racional, lo que le haría exclusiva de unos cuantos seres; la voluntad se encuentra en todo ente, haciendo de este mundo un espectáculo de innumerables entidades voluntariosas e irracionales, un conflicto por abrirse paso y mantenerse con vida. El conflicto lo podemos encontrar entre los organismos microscópicos, bacterias que se mantienen con vida devorando vida, y bacterias devoradas por bacteriófagos. En la planta que se abre paso en suelos hostiles como la roca o la plancha de cemento. Su esfuerzo no termina ahí, tiene aún que alargar sus raíces en busca de agua y extender su tallo hacia la luz; la lucha es más clara cuando en un reducido espacio son varias las plantas que quieren mantenerse con vida. El conflicto se extiende al reino animal, que devora las plantas y a otros animales para mantenerse en el ser, vemos la astucia, fuerza e instinto por la sobrevivencia, rasgos estos que trascienden en menor medida al reino humano, el cual se ve compensado con la razón, que ayuda a los hombres a mantenerse con vida en medio de las bestias, las tempestades, los hombres mismos, lacónicamente, en medio del *bellum omnium contra omnes*. Pero el conflicto no se reduce a lo orgánico, también vemos lucha entre la materia inorgánica, en la gravedad que atrae y las masas que se resisten empujando hacia afuera; en los cuerpos que se mueven y son frenados por la fricción, en el agua o el aire que trata de salir del recipiente que les contiene; vemos la tensión en el arco recargado en el pared, que a simple vista parece estar en reposo, pero si miramos con atención descubriremos que

---

<sup>159</sup> Cfr. Rámila Janire. *Depredadores humanos*. Nowtilus. Madrid, 2011.

el madero está tratando de regresar a su estado original y por otro la cuerda está tirando hacia sí. Por ello más que una voluntad de vida es una voluntad de ser.

Todos estos actos y otros más considerados involuntarios son para Schopenhauer voluntad. En realidad, cuando desliga a la voluntad de la razón ha hecho una observación cuidadosa de la realidad, no se detiene en un segundo momento como lo había venido haciendo la tradición, que miraba al hombre en su actuar teórico, como si aquí nos encontráramos siempre y cotidianamente; nuestro pensador considera preeminente, que en el hombre que está viviendo de manera práctica y no teórica, es donde se puede descubrir la esencia del mundo, lo teórico es ya un segundo momento; no es una ley inviolable que el hombre se mueva siempre guiado por la razón. La filosofía, nos dice Schopenhauer: “De un modo insensato se detenía en el terreno teórico, cuando todos nosotros nos hallamos de continuo en el práctico, donde vamos del deseo a la satisfacción para correr en pos de un nuevo deseo y esperar encontrar finalmente la dicha”.<sup>160</sup> Concentrarse en lo teórico, resulta contraproducente, es un paso más lejos de la verdad; la esencia del mundo se nos muestra en la cotidianidad, el labriego, el tabernero, el ama de casa, el niño, el huérfano, el asesino o el mentiroso tienen algo que decirnos del hombre y el mundo. “Pero no se entiende el lenguaje de la Naturaleza porque es demasiado sencillo”.<sup>161</sup>

La voluntad irracional, revelada a través del cuerpo, abarca un amplio espectro de sentimientos, pasiones y movimientos, apareciendo en nosotros o como nosotros en forma de deseo, apetencia, razón, tedio, miedo, repulsión, asco, dolor, circulación sanguínea, digestión, secreción, etc. Lo que se desvela por sí mismo, en mi interior pasará a ser la clave para descifrar el enigma del mundo, porque no estoy abismalmente diferenciado ni separado del mundo. Así como yo soy un objeto como cualquier otro ocultando mi esencia, más puedo develar eso oculto a través de un conocimiento interno, así, si las cosas por un lado son objetos ocultándose, en su desocultamiento serán voluntad.

... el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía

---

<sup>160</sup> Schopenhauer. [HN I. 155 (257) <1814>].

<sup>161</sup> Schopenhauer. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza. Madrid, 2006. p. 107.

con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*.<sup>162</sup>

Lo que ocurre en mí interior lo conozco *in concreto* como voluntad, sin que se trate de un conocimiento representacional, sino de un tipo distinto, se trata del sentimiento (*Gefühl*). Si una vez descubierta mi esencia íntima realizo con ella una transferencia (*Übertragt*) o analogía (*Analogie*) podré ver y corroborar que la voluntad está más allá de mí, en los seres animados; pero si mantengo la reflexión (*forgetsetzte Reflexion*) o el juicio reflexivo, veré y corroboraré también a la voluntad en el resto del mundo (el cual es un todo conmigo). ¿Es válido este modo de proceder? No pude ser otro el camino más que el de la analogía, ya que es congruente con la metafísica empírica de Schopenhauer, que ha renunciado a la certeza apodíctica. Sin embargo nuestro filósofo no se queda en la probabilidad expectativa que ofrece la analogía, intenta corroborar su tesis metafísica en lo empírico y confía haberlo hecho. Arriba hemos hecho mención de su descubrimiento de la voluntad en la realidad externa (en sus años de juventud, en sus clases de medicina y de fisiología, en sus escritos científicos).<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Schopenhauer. *WWV I*. § 19, 125.

<sup>163</sup> La analogía presenta siempre un problema con la verdad, a la cual parece no acercarse; se le considera como una inferencia a partir de nuestras experiencias pasadas sobre lo que nos depara el futuro, o es entendida como probabilidad; esto puede conducir al desprestigio la tesis de Schopenhauer sobre la voluntad, pues lo que sería su mayor logro filosófico, no es más que una probabilidad; una vez aquí, su tesis podría verse finalmente derrumbada al pasar por la crítica escéptica, de que nada de lo que descubra sobre mí puedo atribuírselo a algo más que a mí. El argumento analógico presenta un problema en Schopenhauer, pues para que sea viable se requiere que las cosas que figuran en la analogía deban parecerse al menos en un punto relevante; sin embargo la voluntad ha sido descubierta en un cuerpo vivo, no se puede decir que haya voluntad en un cuerpo inorgánico, hay, por tanto, una *disanalogía* importante. (Cfr. Atwell *Op. Cit.* Cap. 4).

No obstante, la probabilidad es un *modo* de la analogía, empleado principalmente en la interpretación matemática de la realidad, muchas veces olvidado y extendido a otros ámbitos como el metafísico. El desprestigio a los “predicados” analógicos metafísicos tiene resonancia porque se ampara en la interpretación matemática de la realidad, cuando esta apreciación no es exclusiva y única para la realidad. Cerrar el paso a la analogía, reduce al mundo a una visión físico-matemática del ser. En cambio la analogía nos muestra que “el conocimiento del hombre no acaba en los fenómenos, sino que es posible un discurso sobre lo que se revela más allá de lo que acontece fenoménicamente, y, por lo mismo, reducir la pluralidad de los entes, con esencias diversas, a la unidad en la que se reúne todo (ya que todos los entes forman parte de un universo que se nos da como una unidad ordenada)” [Ortuño Morente, Juan. “*La analogía y la búsqueda de la verdad*” en *Jornada sobre la analogía*. Pérez de Laborda, Alfonso (ed.). Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”. Madrid, 2006. p. 219]. Así pues la analogía rescata la pluralidad y la unidad del ser, postula también a todo ente como un camino ascendente al ser. Sin ella no hay metafísica o la habría de manera parcial, se trata de un tópico esencial. “Pues su conocimiento es necesario hasta tal punto que sin este nadie podría aprender metafísica”, palabras estas de Cayetano presentes en su *Tractatus De nominum analogía*.

Únicamente a través de la autoconsciencia se puede entender al mundo. Vivenciar y conocer nuestra interioridad como voluntad, será el lenguaje para leer en el texto extraño del mundo; con esa clave hemos descubierto y reconocido en los fenómenos la misma voluntad. De esto trata la articulación de la experiencia interna (autoconsciencia) con la experiencia externa (intuición). En resumen, con esta conexión se dilucida cómo es posible pasar del fenómeno (*Erscheinung*) a lo que se manifiesta (*Erscheinenden*) tras él, ésta es la noción de metafísica de Schopenhauer. A partir de esta tesis nos tomamos la libertad de repensar a la autoconsciencia y complementar su metafísica con el carácter finito del hombre, creemos que así la metafísica schopenhaueriana enfatizará en su carácter empírico. Esta idea será nuestro planteamiento en el siguiente capítulo.

---

Resulta ilustrativa la exposición sucinta que realiza Olof Gigon de la analogía en su obra "*Los orígenes de la filosofía griega*" donde concluye: "Este esclarecimiento por analogía, el hacer visible lo oscuro por medio de lo claro (...) es la forma más antigua de esclarecimiento filosófico del mundo" (Gigon, Olof. *Op. Cit.* Gredos. Madrid, 1985. p. 41). Prescindir de la analogía es abandonar la esperanza de poder develar el misterio del mundo, además de que el investigador se anclaría en un egoísmo teórico que le produciría aflicción, locura, perturbación y una maldad con la que dañaría a los demás, ya que no les considera análogos a sí mismo, más bien abismalmente separados.

# CAPÍTULO III

## METAFISICA DESDE LA EXPERIENCIA DEL *EPHEMEREN* *LEBENSTRAUMS*

Lo hasta ahora expuesto como concepción schopenhaueriana de metafísica, señala el tipo de método y de experiencia que se emplea para conocer la esencia íntima del mundo. Eso íntimo se halla en nosotros mismos, en el cuerpo y lo que es capaz de sentir. Será el sentimiento (*Gefühl*) en tanto experiencia interna la patencia del ser, al cual se la ha denominado voluntad por ser lo más conocido e inmediato para nosotros, que nos descubrimos siempre queriendo o anhelando.

La concepción schopenhaueriana de metafísica ha sido expuesta en su esencia, ahora es cuando queremos aportar a su enriquecimiento con este capítulo. A lo largo de las lecturas de las obras de Schopenhauer, hemos descubierto que la temporalidad puede contribuir a que la metafísica se mantenga dignamente ante los avances y ataques con que se acompaña la ciencia e incluso un sector de la filosofía actual. He aquí que este apartado se concentrará en la temporalidad humana, en su carácter efímero (*ephemeren*) con la intención de dar continuidad a la metafísica schopenhaueriana.

### **§12. La meditación sobre el tiempo en la autoconciencia**

“Por lo que se refiere al conocimiento que cada uno tiene de su propio querer: este no es una intuición (pues toda intuición es espacial), ni tampoco es vacío; antes bien, es más real que cualquier otro”.<sup>164</sup> La autoconciencia cuenta con preeminencia al momento de filosofar, únicamente en ella se nos da lo más real de todo, en forma de una íntima vivencia que es la voluntad. Se trata de una vivencia que posee una riqueza de contenido y que ha pasado por una interpretación metafísica; gracias a esa interpretación ha salido a la luz, de la vivencia interna, un binomio primordial para el desarrollo de una metafísica desde la experiencia; nos referimos de la mutua relación entre lo que se manifiesta y el tiempo. Dicho de otro modo,

---

<sup>164</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 18, 219.

el tiempo tiene un papel esencial dentro de nosotros en el aparecer de lo que es; incluso en nuestra vida ordinaria el tiempo continúa siendo fundamental, ya sea en el ámbito biológico, psicológico, social, etc., todo lo anterior es una imagen difusa de esa esencialidad del tiempo en nuestras vidas.

Destacar al tiempo dentro de la concepción metafísica schopenhaueriana, apoyarnos de ella y luego iniciar nuestra meditación, es uno de los objetivos principales de este apartado. Tal vez pueda condenarse nuestra osadía, debido a que Schopenhauer tiene una postura fija con respecto al tiempo y que resultará contraria a nuestra propia postura. Nos debemos al mundo y no al filósofo. Para el filósofo de Danzig, el tiempo en su incesante fluir refleja nihilidad (*Nichtigkeit*) debido a la evanescencia de cada momento que pronto es reemplazado por otro sin que alguno pueda quedarse; otra de las cosas que contribuyen a la negatividad del tiempo, para Schopenhauer, es su pertenencia al principio de razón suficiente, el mismo que no ayuda a un correcto conocimiento de la verdad. De hecho nuestro filósofo parece no detenerse demasiado a reflexionar el tiempo, su concepción es básica, sólo le reconoce una propiedad: “la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo; la sucesión constituye toda la esencia del tiempo”.<sup>165</sup> Para Schopenhauer el tiempo no deja de ser una *forma* de la Representación, una condición de posibilidad del conocimiento, además de considerarle como la forma del “sentido interno”, manteniéndose con esto fiel a Kant. Aunque sí da cuenta de la importancia del tiempo, que resulta ser la forma más universal de la representación, ya que todo fenómeno que ocurre en el espacio lo hace también en el tiempo, más no así en el caso contrario. Sin embargo, para nosotros, que el tiempo esté presente al experimentar el misterio del mundo en la autoconciencia, nos lleva a considerar que tiene un papel esencial más allá de la forma de la representación, y que resulta imprescindible si queremos ejercer una metafísica seria. Merece entonces ser pensado y reinterpretado.

El hombre se halla condicionado a profundidad por el tiempo, hasta un nivel metafísico; si se ha de hacer filosofía no puede olvidarse la temporalidad. Cuando Schopenhauer ha denominado al hombre como un *ephemeren Lebenstraums*, ha tenido

---

<sup>165</sup> Schopenhauer. *WI*. § 4, 9.

comprometidamente en cuenta al tiempo, incluso más de lo que él pudo considerar. Más se reafirma que la metafísica de Schopenhauer es empírica porque es Temporal.

Una metafísica que se limita a la experiencia corre el riesgo de ser infravalorada; pero si algo insistió Schopenhauer es que lo que se manifiesta a través del tiempo, como esencia íntima, es *lo más real* y lo que más anega de todo, por ende la voluntad no debe considerarse como un conocimiento fenoménico, la esencia íntima del mundo no es obtenida a partir de una representación, acontece como cuerpo vivo; el mundo es algo más que pura representación. Sin embargo, a partir del sentimiento de la voluntad, se da un conocimiento de tipo especial, porque el enigma del mundo “se presenta en su menor encubrimiento”; gracias a que únicamente la forma del tiempo se mantiene y lo ejerzo metafísicamente, me encuentro con que hay un antes y un después de la manifestación y luego le represento. Cuando yo me pregunto esencialmente por mí, entonces estoy tendiendo un puente entre lo que es y el conocimiento de eso que es, esto significa, que la voluntad entra en el ámbito de la representación.<sup>166</sup>

El tiempo es sucesión, hemos dicho, sin dar más detalle de eso, mas es necesario filosofar sobre ello. ¿Qué aguarda esa sucesión para serle descubierta? La meditación filosófica nos muestra al “instante”, es por este que podemos captar lo que es. La forma en que vivimos y operamos el tiempo es condicionante de nuestra presencia en el mundo. Vivimos y sentimos temporalmente, pero sólo conocemos por los instantes, sin que implique un abandono del tiempo; en el antes y el después se halla el significado para nosotros de *lo que es en tanto que es*. En nuestra temporalidad cognitiva existe una división tripartita: el pasado, el presente y el futuro, con ellos operamos y los tres rubros se incardinan en la presencia (*presentia= prae, esse*), es decir que están ante el ser. El Antes, es un instante en el que se impregna el ser, y aparece transferido a un Después, instante en que el ser sale a la

---

<sup>166</sup> Rudolf Malter enfatiza en que el uso del término “conocimiento” sólo es correcto para los fenómenos o el mundo como representación, mientras que para la voluntad no aplica el término “conocimiento”, pues al mundo en sí no lo conocemos, lo más que podemos hacer es interpretarlo a partir de lo que se nos da en la representación; de aquí la distinción que realiza entre lo que sería un análisis de la representación (*Vorstellungsanalyse*) y una interpretación de la representación (*Vorstellungsdeutung*). Cfr. Malter, Rudolf. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988. A su vez Safranski habla de una “hermenéutica de la existencia” en lugar de “conocimiento de la voluntad”. (Cfr. Safranski. *Op. Cit.*).

luz para nosotros. En la vastísima sucesión de instantes que comprende una vida humana el ser estará ahí como fiel acompañante, desde nuestro aparecer hasta nuestro desaparecer, sin que esto le afecte en lo más mínimo en su unidad. El ser no se ve aherrojado en los instantes, ciertamente se deja ver en ellos a causa de nuestra temporalidad, pero es difícil concluir que el ser en sí es tiempo. Imaginemos la nota musical que se impregna en el tiempo, se le une pronto otra nota y luego otra hasta formar una melodía; lo mismo con el ser que se cuelga en los instantes, es decir, distintas manifestaciones del ser se suceden para formar una filosofía. Así, como escuchamos una melodía gracias al tiempo, así presenciamos al ser gracias al tiempo.

Falta señalar que los instantes revelan una intimidad con el ser. Si bien es cierto que una inmediata significación lo coloca bajo el principio de razón suficiente, haciendo de un instante efecto de uno anterior y luego causa del siguiente; así, los instantes aparecen eslabonados, unidos pero separados por su individualidad. Una atenta reflexión pone en duda esta causalidad. Considérese seriamente lo siguiente: un instante es lo inaprehensible, no es posible una delimitación instrumental del mismo ni tampoco nosotros podemos delimitarlo con nuestros medios físicos o intelectivos; cada vez que intentamos precisarlo se nos escapa como agua entre los dedos, viéndonos nosotros mismos inmersos en ese flujo del instante que lo lleva a fundirse con el otro, dificultando el puntualizar un inicio y un fin de un instante específico, pues en realidad lo que tratamos de fijar es al tiempo mismo. El instante se revela inaprehensible por ser ilimitado y a su vez se revela que el instante comparte de aquello *que es* más allá de la representación; en otros términos, el instante es la transparencia metafísica del ser en el tiempo.

El instante no es sólo una medida elemental del tiempo; como medida se considera en favor de un conocimiento físico y desde una interpretación representacional, pero en una interpretación metafísica, el instante difumina sus límites reunificándose o confundándose con un todo. El instante al que de aquí en adelante nos refiramos es uno metafísico.



### § 13. La vida como sueño y la experiencia de la fugacidad

*We are such stuff  
As dreams are made of, and our little life  
Is rounded with a sleep.*  
Shakespeare.

*“Das Leben und die Träume sind  
Blätter eines und des nämlichen Buches”*  
Schopenhauer.

Somos, en palabras del poeta como del filósofo un sueño, tanto por el material del que estamos hechos, como por lo efímero. El título de esta tesis ha incluido la idea del “efímero sueño de la vida”, no sólo como referencia a la fugacidad de la existencia, sino también por lo que el sueño mismo implica para la meditación filosófica. A pesar del genitivo que Schopenhauer emplea: “efímero sueño *de* la vida” (*ein ephemeren Lebenstraums*), podemos ampliar la interpretación más allá del genitivo, podemos hacer una viable interpretación de que la vida es como un sueño; recordemos que Schopenhauer apreciaba la obra de Calderón de la Barca “La vida es sueño”, la misma que consideraba un “drama metafísico”. Cuando hablamos de efímero sueño de la vida, no implicamos que la vida sueña, si fuese así el ser estaría condicionado por la vida, cuando en realidad la vida es el sueño del ser, de la voluntad. Si la esencia del mundo fuese la vida, la muerte terminaría por aniquilarla. La falsedad de esta creencia la deja en claro Schopenhauer: “Ciertamente, si mirásemos con la suficiente profundidad, estaríamos de acuerdo con la naturaleza, y la vida o la muerte nos resultarían tan indiferentes como a ella. Entretanto, a través de la reflexión hemos de interpretar aquella tranquilidad e indiferencia de la naturaleza hacia la vida de los individuos en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio y verdadero”.<sup>167</sup> La vida y la muerte son manifestaciones, fenómenos de la voluntad. Muerte y vida co-existen en el mundo, siendo la vida como un sueño y la muerte el despertar de ese letargo. El hombre vivo ha ingresado a un sueño y lo ignora, así como en nuestros sueños, los personajes se ignoran soñados. Lo soñado remite a una fuente de donde emana; así el mundo que vemos despiertos remite a una fuente de donde procede, una vez que nos admiramos del cómo se da el mundo.

---

<sup>167</sup> Schopenhauer. *WII*. Cap. 41, 542.

Los sueños han impactado al hombre desde que ha soñado, inevitablemente nos asombran, pero no es porque sean falsos o irreales sino por su contenido: las imágenes, lo paradójico, el hilo narrativo que siguen. Detenernos a pensar en lo que el sueño nos da, puede llevarnos a considerar que entre este y la vigilia no hay un abismo, ambos pertenecen a la realidad. Lo que acontece en la vigilia asombra al *igual* que un sueño. ¿Acaso no es el mundo que vemos despiertos digno de asombrar por sus imágenes, paradojas e historias? Contémpense los colores que aparecen en el cielo durante el transcurso del día; las incontables estrellas rutilantes que yacen en el firmamento, más bien desparramadas que colocadas simétricamente; qué decir de los caprichosos ecosistemas que le nacen a la naturaleza, con plantas de pletóricas formas y colores que parecen dibujadas e iluminadas por el capricho de un niño; qué de los animales con sus voces, algunos de ellos bioluminiscentes, otros con apariencias tan llamativas y graciosas; no olvidemos al hombre, que puede ser muy bello, muy feo o extremadamente grotesco; que puede aburrirse, matar por placer o hacer del apareamiento erotismo. Este mundo de vigilia parece más un producto de la fantasía, que de una razón, creación de un soñador antes que de un matemático. Como si el mundo fuera obra de un artista soñando, no de una mente matematizando.

Quien haya meditado alguna vez sobre el sueño habrá notado lo portentoso de su carácter, de su espontaneidad y la facilidad con que aparece y desaparece. Basta con cerrar los ojos al estar cansados para que un sueño aparezca, y basta con el ligero canto del grillo en medio del conticinio o con la delicada y fría caricia de la alborada, para que los sueños se desvanezcan. Acontece en ocasiones que nos lamentamos haber despertado del sueño, pero pronto aceptamos que son inaprehensibles, por lo que sería una necedad de nuestra parte lamentarnos perpetuamente que el sueño se haya ido. Los sueños son inquietud para el pensamiento; nos admiran por su contenido, se descubren encantadores u horrorosos, *frágiles*, el intento por re-tener es vano, no se revive un sueño. La *vanitas* del sueño nos recuerda a la vida, resulta asombroso cómo ambos fácilmente aparecen y desaparecen *In ictu oculi*; somos como un sueño y estamos sujetos a la cualidad del mismo: fugacidad y fragilidad incapaz de retenerse una vez que arriba el despertar.

Es el carácter efímero del ser humano lo que nos ayudará en toda reflexión filosófica, que ha de querer tenerse por seria y profunda. Lo efímero nos revela límites, tanto en el

ámbito gnoseológico, como en el físico y emotivo; a pesar de estas limitaciones, es en ellas donde se nos puede manifestar el ser y desde ellas podemos interpretarle y conocerle, aunque, parcialmente. El hombre es efímero y efímeras son sus vivencias, su temporalidad las condiciona. Fugaz es la manifestación del ser para nosotros, en breves instantes lo percibimos, de un antes a un después es que captamos nuestro querer, nuestra voluntad. El *instante* es lo que cuenta en la autoconciencia como en las intuiciones; en un instante captamos la belleza de un tono musical, en un instante nos empequeñece el embravecido mar, en un instante se nos ilumina el mundo, “Todas las cosas las gobierna el Rayo”.<sup>168</sup> El instante de revelación nos produce, momentáneamente, un efímero sentimiento extraño, confuso; si el sentir fuese familiar nuestra existencia no se vería suspendida de su cotidianidad, no cabría, entonces, la posibilidad de la pregunta filosófica.

En un abrir y cerrar de ojos se nos muestra el ser y por unos momentos sentimos su impronta; tanto en el mostrarse como en el sentimiento, la fugacidad es una constante. Esto podría conducirnos a un lamento por la imposibilidad de detener o aherrojar lo fugaz, por tener poco tiempo para actuar sobre lo manifiesto y temiendo que lo acontecido no pueda volver a nosotros; no obstante, tiene esto un lado positivo: En la medida que una vivencia, grata o ingrata, se prolongase, disminuiría nuestra capacidad por atenderla, dejaría de ser extraña y ajena para tornarse familiar y común. Lo que se prolonga deja de ser centro de atención y como novedoso pasa a ser obsoleto. Nuestra consciencia parece estar capacitada para renovar cada cierto tiempo los objetos de su atención, ya sea a partir de nuevas vivencias que vayamos teniendo, ora por la asociación de ideas que nos llevan de un objeto a otro, ora por el hecho de interrumpir nuestra atención al momento de dormir. Lo anterior parece corroborarse con lo contraproducente que resulta un exceso de atención a un objeto o idea. Cuando una persona se limita a atender un único asunto por días y días, puede desembocar en un agotamiento o desequilibrio mental. Nuestra consciencia es dinámica, subsiste en un flujo y no en el estancamiento.

Para el hombre, el ser es en un instante. Esto no quiere decir que el ser se manifieste y luego se ausente de la realidad; el ser está siempre ahí,<sup>169</sup> tan presente en el instante, pero

---

<sup>168</sup> Heráclito. *Fragmentos*. B 64.

<sup>169</sup> En el estar siempre ahí, tenemos la corroboración de la tesis schopenhaueriana del *nunc stans*, que atañe a la esencia del mundo y a la cual no podemos abarcar debido a nuestras condiciones cognoscitivas, por el tiempo

nosotros no podemos agotar toda esa riqueza del instante, en otras tantas ocasiones no reparamos en él; ya sea por la facilidad con que nos distraemos con lo trivial o la monotonía de nuestra existencia el ser se nos escapa, es necesario algo conmovedor que nos concentre para sacarnos de la monotonía. En cada momento se da el ser, por ello: “si nuestro corazón fuera suficientemente vasto para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores”.<sup>170</sup> El instante es lo que nos conduce de vuelta al mundo, cada instante –medida elemental y básica del tiempo- dice sobre lo que es, aunque este no sea eterno para nosotros que vivimos nuestro el tiempo. La temporalidad es un tópico importante para la metafísica, empero, no mantenemos una relación armónica con el tiempo; es un huésped poco cordial que no sometemos a voluntad; más bien, se comporta hostil con nosotros y nuestro mundo, asemejándose en su poderoso correr a un río sin orillas.

*Souviens-toi que le Temps est un joueur avide  
Qui gagne sans tricher, à tout coup! C' est la loi.<sup>171</sup>*

Contra el tiempo también tenemos que luchar; hemos mencionado que en el instante se revela el ser y que por momentos esto nos provoca un sentimiento confuso, que está condenado a desaparecer por la propia fuerza del tiempo. Contra este poder se subleva la filosofía, al resguardar el instante por medio del concepto. El instante es el mayor tesoro para la filosofía, porque se padece (el ser es sentido antes que pensado), por ser la llave que abre las puertas de lo manifiesto. Para Schopenhauer, los conceptos en la filosofía, deben ser procurados y cuidadosamente ejecutados por la razón y el Juicio (*Urteilkraft*). En la filosofía, los conceptos son aquellos que han logrado el trasunto de la realidad; nuestro filósofo aboga por una reproducción abstracta, *abstrakten Abbilde*. El sustantivo *Abbild* refiere a una copia, a una imagen trasuntada de un modelo, ello implica una imitación o copia fiel de una cosa, evitando mutilar eso que se nos ha manifestado; nuestra reproducción se limitaría a ser *iterat et resonant* (repetición y resonancia). La fidelidad es en estos casos un requisito para la filosofía, traicionar la realidad ya no es filosofar.

---

sólo podemos percibir un constante devenir, un aparecer y desaparecer, más no aquello que siempre es y nunca se aniquila.

<sup>170</sup> Bachelard, Gaston. *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014. p. 13.

<sup>171</sup> Baudelaire. *Les fleurs du mal*. LXXXV.

La fidelidad en la reproducción incluye mantener lo vivo de la manifestación, requisito que resulta difícil de satisfacer, debido a la facilidad con que un concepto puede dejar caer muerto a lo vivo. El concepto, tiene como misión convocar nuestras intuiciones y el reunir lo semejante de lo diferente, esto es: que de los distintos y cambiantes fenómenos se logre recoger lo que hay de semejante en ellos, lo que no cambia y los viva a todos. Esta no es siempre tarea fácil para el creador de conceptos que es el filósofo; sin embargo, tiene ciertamente una *tēchné*, una capacidad de llevarnos a lo semejante de lo diferente y trasladar parte de la vida en lo estático del concepto. Esto último casa muy bien con la bella ilustración socrática de la mayéutica; el asistir en el engendramiento del pensar, el salir a la luz de lo “fecundo y verdadero”.<sup>172</sup> Esta figura socrática nos ha legado que lo venido del pensamiento es algo vivo. Recordemos la misma etimología de *concepto* proveniente del verbo latino *concipere* que significa concebir o dar a luz.

Si no es posible la creación del concepto para estimular las intuiciones, se puede recurrir a las metáforas. Schopenhauer les tenía en alto rango, consideraba eran esenciales para los conceptos, “la construcción de los conceptos se basa en el fondo en metáforas, por cuanto resulta de la captación de lo semejante y la eliminación de lo diferente en las cosas”.<sup>173</sup> Además de las metáforas hay otra posibilidad y de la cual la filosofía no se ha visto exenta a lo largo de su historia, nos referimos a la poesía y su manera de manejar los conceptos, que nos posibilita ver lo vivo desde la combinación acertada de los mismos, “...el poeta, a partir de la abstracta y transparente generalidad de los conceptos y por el modo en que los combina, es capaz, por así decirlo, de precipitar lo concreto, lo individual, la representación intuitiva”.<sup>174</sup> Queda aún otra técnica para acercarnos a la intuición, para que el filósofo rescate a lo vivo; esta consiste en retomar conceptos que la tradición ha disecado y contraído, entonces el filósofo los estira y tensa a tal grado de provocar desgarres en ellos, haciéndolos sangrar, mostrándonos así la vida contenida en ellos, restituyéndoles el carácter de filosóficos.

La creación de conceptos, las metáforas, la combinación poética, la tensión de conceptos, todas estas técnicas pueden ser reconocidas en el pensamiento de Schopenhauer

---

<sup>172</sup> Platón. *Teeteto*. 150e.

<sup>173</sup> Schopenhauer. *PP II*. Cap. 23 § 289, 584.

<sup>174</sup> Schopenhauer. *WI*. § 51, 286-287.

y con ellas podemos apoyarnos al momento de filosofar, sin temor de ser osados, pues no son exclusivas del filósofo de Danzig. Un concepto si es entendido, por el oyente o el lector, es porque ha mantenido lo esencial de la realidad.<sup>175</sup> No obstante, los esfuerzos serán siempre insuficientes, el concepto no conseguirá nunca ser un espejo donde se refleje límpidamente la realidad, la conceptualización de esta implica una modificación, una alteración. Al final, lo que se pretende con la filosofía es que el concepto resulte ser un aprisco, donde se resguarde lo vivo aunque no pueda desplegarse totalmente como en su naturaleza.

## § 14. Filosofía y devenir

Que vivamos el tiempo es innegable e inevitable, por ende, es necesario que una metafísica empírica deba tener en cuenta la temporalidad de la existencia; prescindir del tiempo es propio de una metafísica de corte apodíctico, algo a lo que Schopenhauer renunció; aunque su metafísica no tiene ese carácter, nosotros la consideramos rigurosa y verdadera, sin embargo, hemos señalado que uno de sus puntos débiles es que no atendió cabalmente a la temporalidad. Si su metafísica ha de ser empírica necesita ser temporal y reconsiderar el devenir del mundo, ya que la experiencia humana es limitada y no logra captar la totalidad, de ser así la metafísica ya habría alcanzado su final. Que no le es propio un culmen, sino un desarrollo es lo que pretendemos mostrar en este último párrafo.

La realidad se nos presenta cambiante. Lo que de ella podemos obtener no puede ser un saber absoluto, estamos condicionados a regresar a la realidad si queremos conocerla más acertadamente; bajo tales circunstancias y por la necesidad metafísica, la filosofía no será

---

<sup>175</sup> Es necesaria hacer una distinción entre los conceptos y las palabras. Las palabras no son lo mismo que los conceptos, estos últimos resguardan en la mente lo esencial del mundo, mientras que las palabras lo dan a conocer a los demás, sacan a la luz eso esencial, cuando el auditor tiene una referencia intuitiva (el habla por sí misma no conduce a la realidad). Las palabras son ex-presión (*expressus*) de conocimiento, que ayudan a la conservación del concepto. Tienen las palabras un lazo directo, aunque muy delicado y ambiguo con la realidad; cuentan pues con un poder evocativo, que nos puede *presentar* a la realidad. Nos pueden conducir a ella, es entonces cuando las palabras son lenguaje o logos. “Es necesario que los que hablan con inteligencia (*λέγοντας*) confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina”. (Heráclito. *Fragmentos*. B 114). Henos aquí con la virtud de la comunicación, ya que comunicar a los demás lo conocido de la realidad no mantiene ningún interés egoísta, en cambio, se comunica pensando en los otros, para beneficio de la existencia. Esta clase de lenguaje será dinámico porque dice lo que es y lo que es deviene.

jamás un logro consumado, sino una disciplina dinámica. Un fenómeno no es el mismo a cada momento, ahí está por ejemplo el árbol que en la aurora deja escapar los cantos de las aves que resguarda; el que aparenta ser el mismo ente es el que al mediodía brinda sombra y frescura al labriego –incluso puede servirle de leña para calentar su hogar. También ese árbol puede adquirir un carácter de ligereza y mecerse al compás de los vientos, recibir al rayo en la tempestad o lograr proyectar una sombra azulada en las noches de luna llena. Un fenómeno no es el mismo en todo momento, cambia constantemente y mantiene relaciones con otros seres que colaboran mutuamente en sus distintas manifestaciones, no es por tanto “tan sólo un árbol”. La interacción entre fenómenos posibilita la manifestación de características que yacen ocultas en el ente. Teniendo en cuenta el devenir, debemos considerar que los mismos fenómenos no interactúan sempiternamente, las relaciones son variables y es entonces cuando algo nuevo se mostrará de los entes. Pongo por casos la evolución o la adaptación al medio por parte de los seres, el cambio climático, las enfermedades, la colisión de planetas, incluso los resultados de la ciencia experimental cuando combinan fenómenos y se les muestran nuevos y distintos. Así, lo que yacía oculto, con nuevas interacciones entre fenómenos se desvela; esto ha acontecido a lo largo de los tiempos. Las interacciones son innumerables, trayendo consigo miríadas manifestaciones; un ejemplo análogo de lo anterior, sería eso que nos ocurre con la asociación de experiencias nuevas, relaciones distintas, lecturas, contemplaciones todo esto hace que nuestros sueños no sean los mismos sino diversos.

Al referirnos a las relaciones, entre entes, como “mutuas” no hay que confundir como relaciones armoniosas o amistosas, aunque así lo aparenten; las interacciones son tensas, polémicas (πόλεμος), es importante saber distinguir que aquello que es bello de ver, es doloroso de ser:

*Alle Dinge sind herrlich zu sehn aber schrecklich zu seyn*<sup>176</sup>

Por ende, al emplear el término relación, bien podríamos emplear el de conflicto, pues los entes nos muestran su voluntad, su deseo de ser, llegando incluso a manifestarse al haber subyugado o desaparecido a otros entes. Por eso el mundo es una ambivalencia, un sueño o

---

<sup>176</sup> Schopenhauer. *P I*. Kap. VI, 510.

una pesadilla. Ahora bien, ¿no estaremos retornando al principio de razón cuando hablamos de relaciones entre fenómenos? No, porque a partir de lo aprendido con nuestra autoconciencia o percepción interna, al dirigirnos al mundo no lo hacemos más bajo el influjo del principio de razón tal y como lo hacíamos antes de la metafísica empírica. Por ende las relaciones (o conflictos), que observamos en la realidad no son causales, son de co-esencialidad, el mundo ya no es visto como algo misterioso, se ve a través de la metafísica y tiene mucho significado. A partir de ahora, si prestamos atención a algo no lo despachamos con urgencia y facilidad; ese algo que se había reducido a la insignificancia, al ser contemplado detenidamente, revela su carácter especial, ya que además de lo maravilloso, bello o aterrador que contenga es también una oquedad que nos conduce al todo. De modo que hasta la marchita y maltrecha hoja derribada por el otoño habrá de inaugurar una puerta.

Que la realidad sea un constante devenir obliga a la filosofía a ser dinámica, a regresar al mundo antes que anquilosarse en conceptos que se consideren categóricos, puesto que: “el concepto representado por la palabra no es una cantidad fija y exactamente determinada como la que designan las cifras del álgebra, sino algo *fluctuante, equívoco* y susceptible de *ampliación y reducción*”.<sup>177</sup> Hemos aquí porque una metafísica de meros conceptos es insuficiente, los conceptos se basan en las intuiciones y no en sí mismos, por su parte las intuiciones son basadas en la realidad, la cual no es fija sino fluctuante, siendo las intuiciones las que captan el devenir en que se manifiesta toda la riqueza del mundo; las intuiciones son variables y si de aquí toman su contenido los conceptos entonces estos no pueden ser absolutos. Por ende, la variabilidad de las intuiciones debido al devenir de la realidad, harían que los conceptos se amplíen, se reduzcan o modifiquen. “La intuición es totalmente modificable, es ambigua, incluye en sí inagotables particularidades y muestra muchos aspectos uno tras otro”; además “las verdades que de algún modo han sido sacadas de la experiencia no son nunca incondicionalmente ciertas, por eso su validez general es sólo de carácter aproximativo; porque aquí ninguna regla vale sin excepción”.<sup>178</sup>

Schopenhauer aconseja con lo anterior no dejar de contemplar al mundo, no olvidarnos del origen y evitar encerrarse en silogismos conceptuales, porque los conceptos

---

<sup>177</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap.7, 79.

<sup>178</sup> *Ibid.* *W II* cap. 7, 82 y 7, 93. Respectivamente.



están siempre sujetos a revisión, a la ampliación o reducción –tal como vemos que el mismo Schopenhauer hizo con varios conceptos para su filosofía. Comete un error quien pretende agotar la realidad con los conceptos o definiciones:

*¡Definiciones! Sobre nada se han dado tantas como sobre las cosas indefinibles.  
La razón es muy sencilla: ninguna de ellas satisface, ninguna es exacta.*<sup>179</sup>

Quien habla de definiciones como de finiquitar, comete un error y está pervirtiendo el uso de los conceptos, a su vez que momificando o disecando lo vivo. De esto no ha estado exenta la metafísica, cuando se ha pretendido ciencia de meros conceptos. Un concepto por muy absoluto que pueda considerarse, es seguro que se trata de un imposible; pues todo concepto es perfectible, nunca perfecto, en la medida que depende de la fluente realidad. Nosotros mismos ejecutamos el devenir en nuestra existencia, al movernos de un punto a otro, al alimentarnos, con la circulación sanguínea o la digestión, al envejecer, etc. Aun cuando intentemos frenar el devenir al buscar la juventud eterna, la perfecta salud o la riqueza que nos libre de todas las contingencias, es claro que nada de esto puede en contra del devenir. ¿Por qué habría el concepto de poder detener lo que deviene si él mismo es producto de un ser sujeto al mismo devenir? El concepto se somete a la realidad, haciéndolo así, algo cambiante. Pongamos el ejemplo del concepto hombre: este ente como cualquier otro se manifiesta de distintas maneras, lo cual se colige al mirar y volver a mirar atentamente su aparecer. Tarde o temprano se verá que hay escorzos que no fueron iluminados en una primera contemplación, incluso habrá algunos que han caído en el olvido; el concepto hombre se ha visto modificado o enriquecido por estas razones. Hombre contiene tanto al animal racional, como al animal metafísico o al animal político, también al ser simbólico o al portador de la materia, hasta ahora, más asombrosa del universo, el cerebro humano. En todas estas concepciones persiste precisamente ese sustrato que se revela de distintos modos y no se puede agotar con una única mirada. Eso precisamente que sostiene las manifestaciones, es el objeto de estudio de la metafísica, pero para saber de ello es necesaria la experiencia. Estar atentos a las manifestaciones nos mantiene cerca del origen metafísico del mundo; nunca hay que dar por agotado al fenómeno por muy ordinario e insignificante que parezca.

---

<sup>179</sup> Bécquer. *Cartas literarias a una mujer. Carta III*. En *Obras completas*. Cátedra. Madrid, 2010. p. 464.

Que la realidad sea conocida de este modo y no de una vez y para siempre se debe a que nuestras condiciones de posibilidad del conocimiento no lo permiten, pues el mundo es uno y el mismo; la unidad puede fácilmente ser entendida como simplicidad, pero regresando los ojos a la realidad saldremos de este prejuicio. No olvidemos que un único fenómeno se manifiesta en miríadas formas, debido a que participa del conflicto con otros fenómenos, en otros términos: dependiendo de los fenómenos con que se relacione o polemice el ente dependerá su manifestación. Un fenómeno no podría aislarse so pena de mutilar su esencia, la cual ya no aparecerá en libertad, sino condicionada y parca, tal como ocurre con la manipulación científica. Al observar las relaciones o conflictos que guarda un fenómeno, podremos cada vez hacernos más a la idea que todo está unido, que todo es una *comunidad* o *común-unidad*; pero esa unidad no es simple sino pletórica y en lucha consigo misma.

Aclaremos que lo pletórico y en tensión no implica un orden secuencial. Tal idea es una tentación en la que ha caído la filosofía. Las diversas manifestaciones que son preservadas para el saber pueden hacernos pensar en un desenvolvimiento histórico que esté planeado por la misma realidad. Empero, no es que el ser se someta a una teleología y que haya dispuesto ciertas épocas para manifestarse ora de este modo, ora del otro, dependiendo esto del progreso o desarrollo del conocimiento de la humanidad. Lo que se manifiesta ahora, igual se ha manifestado y ha de manifestarse siempre. Lo que se considera un nuevo saber, generalmente se le denomina *descubrimiento*, haciendo clara referencia de que no hay una aparición espontánea, *ex nihilo*, más bien refiere a quitar el velo que ocultaba y hacer visible lo que yacía bajo el manto, ejemplos de esto hay bastantes. Uno de ellos es el de los animales, estos hasta el siglo XIX eran considerados como máquinas sin sentimientos; concepción que hoy parece ya casi desaparecer. Sería absurdo creer que hace menos de doscientos años a la animalidad se la haya ocurrido tener sentimientos; los sentimientos animales son desde que el animal es (y serán hasta que el animal cese), esto era algo consabido por aquellos que en tiempos antiguos sentían simpatía por los animales.

El ser se ha manifestado ante nosotros de distintos modos, pero el ser siempre es, no es historicidad en sí mismo sino para nosotros. El ser siempre está ahí, aunque nosotros lo captamos en el tiempo y parcialmente; el tiempo es lo único que nos permite y concede saber algo de la esencia del mundo, es la frontera del saber, más allá de él no hay saber alguno. El

tiempo es el delicado pestillo que mantiene la puerta cerrada de la frontera del mundo cognoscible. Si removemos el pestillo nos veríamos conducidos a una culminación-inicio: culminación del mundo, inicio de la nada. Mundo es el resultado de nuestro conocimiento e interpretación desde nuestras condiciones finitas, desde la autoconciencia a la intuición, ya sea por la filosofía, las ciencias, las artes, la religión o los mitos. Mientras que la nada es que lo resta después del mundo.

No hay motivos para lamentarse de nuestras limitaciones gnoseológicas, pues parecen emparejarse muy bien con nuestra propia limitación vital; es seguro que si se nos revelase el ser en toda su entereza nos veríamos aniquilados en un *fiat* o no podríamos comprenderlo debido a que nuestras facultades no son para comprender absolutos. No obstante, lo que logremos iluminar del ser en el efímero sueño de la vida que nos toque, será todo un logro. Tenga esto muy en cuenta estimado lector: ciertamente eso descubierto es poco en relación con el todo, pero es infinitamente mayor comparado con la nada. Quien alguna vez en su vida haya podido ahuyentar las sombras que se ciernen sobre el ser, sabría que con su antorcha se encuentra abismalmente alejado de la nada. Ese fuego iluminador se nos puede conceder por el esfuerzo y los *sacrificios* perpetrados. Así obtendremos lo que el filósofo-poeta considera la gota de aceite y la auténtica canción:

*Wieviel Rosen der Frühlings, leuchtende Töchter Persiens  
müssten sterben, soll ein Tropfen Oels geboren werden,  
wieviel schöne Gedanken müssten über die Seele  
ziehen, eh ' ein echtes Lied wird.<sup>180</sup>*

No podemos negar que la tarea filosófica, es titánica e inagotable para el hombre, pues es esencialmente mortal, con escasos medios y más escasos años: “La planta y el insecto mueren al final del verano, el animal y el hombre tras unos pocos años: la muerte siega sin descanso”.<sup>181</sup> Empero, en medio de esta zozobra podemos inaugurar la filosofía con la muerte que siempre está presente, si regresamos la mirada a ella, es probable que veamos algo que se nos había ocultado, pero una vez a la luz, ganaremos una nueva concepción de la muerte y nuestra vida tome entonces otro camino o quizá abra una vereda. Ya que todo hombre es caminante y la vida es camino, más no un único camino y sí una única meta; a saber, la

---

<sup>180</sup> Mainländer, Philipp. *Aus dem Tagebuch eines Dichters*. XXIV.

<sup>181</sup> Schopenhauer. *W II*. Cap. 41, 547.

muerte. Todos los caminos, en los que se conduce la vida, se acaban con la muerte; somos como la saeta arrojada encaminada al blanco. Somos lanzados al mundo y nuestro destino ya está decidido sin que se nos tome en cuenta, causándonos una gran perturbación el misterio de nuestra procedencia como el de nuestra meta. La muerte y la vida, el aparecer y el desaparecer son la elemental pareja que agujijonea nuestra existencia, que clama para ocuparnos de ella; anteriormente hemos mencionado que la admiración de la vida nos conduce a la admiración de la muerte y viceversa, es válido entonces comenzar por cualquier tópico. Schopenhauer, recordemos, eligió la muerte y lo que su invasión en nuestra existencia nos causa; una vez que somos *conscientes de la muerte*, nuestra vida estará condicionada también en la esfera teórica. Hay un ámbito primario, el estar condicionados existencialmente a morir, porque estamos vivos, sin necesidad de estar conscientes de ello. ¿Qué tratamos de comunicar con lo anterior? ¿Qué significa que la muerte condicione a la vida y qué hay con el caminante que es todo hombre?

Al hablar del hombre como caminante, nos referimos a su carácter inherente de estar en constante movimiento, tanto en el ámbito físico-motriz como el físico-intelectual, él es parte del devenir que todo permea. En su vida el hombre es peregrino y puede cambiar de rumbo con facilidad o mantenerse aferradamente en un único camino, no podría estar inactivo ya que se ve empujado a moverse debido a la naturaleza fluente, de la cual no escapa. La pasividad no es rasgo de la humanidad, ya que es voluntad y una voluntad quieta es imposible.

La certeza de que vamos a morir nos conduce a la pregunta por la muerte, que se presentará inevitablemente a todos; se buscará una respuesta que *guiará* en adelante nuestra vida, será esa respuesta un camino. La resolución obtenida no será siempre, necesariamente, producto de una profunda reflexión, no obstante, respuesta siempre la habrá; incluso una rápida resolución a la cuestión, como un “dejar para después”, un “no preocuparse por la muerte ahora” o un “pensar en ello es terrible, mejor pensar en otras cosas”; estas respuestas evasivas, no dejarán de condicionar el modo de vivir del individuo. Es evidente que toda respuesta a la pregunta por la muerte es un camino para el caminante que somos, queremos vivir, por eso necesitamos respuestas. El hombre es un animal metafísico al tener sentimientos profundos acerca de la realidad, necesita respuestas y esclarecimientos a sus sentimientos; también es un animal metafísico porque vive de esas respuestas y

dilucidaciones. Su existencia es la ejecución de una metafísica, la cual varía en riqueza, matiz, seriedad. Los hombres viven con la metafísica, pero no todos le han pensado; la gran mayoría no se detiene a meditar, se limitan a ser instruidos, a costa de ser destruidos como posibles filósofos. Personas muy distintas son aquel que vive de una metafísica y aquel que es filósofo y vive su metafísica. El primero busca salir lo antes posible, y preferiblemente, no volver a lo problemático; el segundo ya no dejará de lado lo problemático, hallando en cada hora, en cada escorzo y sentimiento pruebas para dudar de lo evidente, viviendo “con la valentía de no guardarse ninguna pregunta en el corazón”.<sup>182</sup>

Las respuestas a las profundas preguntas o las buscamos o nos son impuestas. No hay una sola respuesta, sino una pluralidad, existiendo en esta algunas mejores que otras. Ya mencionamos en apartados anteriores que la disposición metafísica no es garantía para su capacidad, que no toda concepción metafísica es producto de una meditación seria y ordenada. Nosotros hemos llegado a la conclusión que una metafísica seria y ordenada es aquella que se debe al vasto mundo que nos rodea y en el que habitamos, que resguarda la experiencia –que reúne sentimiento y pensamiento- y que tiene en cuenta la finitud del hombre, ese *ephemeren Lebensstraums*. Estos rubros los hallamos en la filosofía de Schopenhauer, son estas condiciones las que defendemos y suscribimos, seguros de que aquí existe un aliado para responder a las preguntas fundamentales de la existencia.

Al ser fugaces y limitados podemos desplegarlos en la diversidad; por ello la pluralidad de caminos hace de nuestra vida una odisea, sería prudente proceder tomando y dejando bagajes, sin nunca acumularlos, el viajero constante sabe que una excesiva carga le impide disfrutar del viaje. Si hay muchos caminos en lugar de uno, más vale viajar ligeros y no con pesada carga hasta el final del camino. Quien no tenga esto en cuenta se llevará una terrible decepción, al descubrir que sus cargas excesivas y obsoletas no son requeridas una vez que hemos llegado al final del camino; cuando alcancemos la muerte, el final del peregrinar, el bagaje será innecesario. No podremos llevarlo más allá, esta esperanza es inútil; tal como es inútil tratar de apretar con todas nuestras fuerzas algo que en el sueño nos haya enamorado, con la esperanza de que esté con nosotros al despertar.

---

<sup>182</sup> Schopenhauer. *PP II*. Cap. 1, § 3, 4.

## Conclusión

Generalmente el nombre de Arthur Schopenhauer se asocia con pesimismo y luego como si no tuviese más que ofrecer aquí se agota su pensamiento. Desmentir este prejuicio ha sido un importante motivo para realizar esta investigación. Schopenhauer declaró alguna vez que su obra sería “fuente y ocasión de otros cien libros más”; sin embargo no tendrían por qué ser todos satélites del pesimismo. No es por el pesimismo que Schopenhauer fue un gran filósofo, lo fue porque edificó una metafísica en una época en que parecía muerta; es de encomiar que en medio de una crisis postulara una metafísica, no con restos sino con elementos que habían permanecido a la sombra del gran edificio de la metafísica clásica. Por tanto su metafísica es original, por eso consideramos era necesario exponerla en estas páginas. Si el lector en algún punto de la lectura vio más allá del pesimismo a Schopenhauer, entonces el propósito se cumplió.

Schopenhauer pertenece a una tradición filosófica ocupada categóricamente en la búsqueda del principio fundamental de la realidad, de su esencia íntima; una tradición que procuraba a la metafísica al ser conscientes de su importancia para el hombre. El filósofo de Danzig buscó ese principio y creyó encontrarlo en la Voluntad, a partir de ese momento dedicó el resto de su vida intelectual a demostrar y defender ese principio fundamental; siendo éste un revulsivo para lo que vendría después. No sólo el carácter del principio resultó novedoso para la historia de la filosofía, sino también el cómo llegó a él.

Sin duda Schopenhauer puede ser tenido por un parteaguas dentro de la historia de la filosofía, el camino para ello es conocer su metafísica pues en ella se encuentra la originalidad de su pensamiento, su metafísica es auténtica pues rompe con una larga tradición. Ya hemos visto que con ella busca aquella esencia interna del mundo, pero renuncia a obtener un saber absoluto y una certeza apodíctica de la misma; también rompe con la filosofía moderna y su especial consideración de la consciencia. Para Schopenhauer la razón no es autosuficiente sino una facultad modesta que pertenece a un ser de carne y hueso, pero no prescinde de la razón para su filosofía, sabe que sin ella no es posible comunicar el conocimiento metafísico; de lo que sí prescinde y es bastante honesto con ello es del fundamento. El mundo no tiene un fundamento, dárselo implica una fenomenización de la realidad última. Schopenhauer

construye así, lo que denominamos como: una metafísica de lo infundado. La misma que será retomada por el existencialismo y las filosofías irracionistas posteriores. Además de Nietzsche, que es el caso más conocido, hay otros pensadores que siguieron a Schopenhauer y filosofaron a partir de él: Julius Frauenstädt, Philipp Mainländer, Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen, Eugen Dühring, encargados de forjar todo un movimiento posterior a la muerte de Schopenhauer, pero inspirado en él, conocido en la Alemania como *Weltschmerz*. Hay tópicos de la filosofía schopenhaueriana en Bergson, Jaspers, Scheler, Merleau-Ponty, Camus, Wittgenstein y Miguel de Unamuno, éste último por cierto, tiene una sorprendente influencia poco estudiada. No se queda en la filosofía nada más Schopenhauer, su influencia se deja ver en la psicología moderna, la música y la literatura. Estas son algunas de las huellas que nos conducen a lo que se originó como una metafísica de lo infundado.

Si Schopenhauer rompe con la metafísica clásica, con la filosofía de la consciencia, el idealismo y la necesidad del fundamento es porque creyó que esto impedía a la metafísica mantenerse y dignificarse, tuvo razón en esto pues en su época, la metafísica que aún se aferraba a la razón pura iba a terminar sepultada por la avalancha de avances y resultados de la ciencia moderna. En su lugar propone su metafísica desde la experiencia, en la que juega un papel importante el cuerpo, la intuición, el sentimiento y lo irracional. Todos estos contenidos en apariencia difusos fueron organizados rigurosamente por Schopenhauer, teniendo en cuenta las advertencias kantianas de no sobrepasar a la experiencia, con esto pudo renunciar a toda metafísica, no obstante, está convencido que la disciplina es necesaria existencialmente más que racionalmente, por eso no cesa en sus intentos por elaborar una metafísica que aporte a la existencia humana.

Que la experiencia sea la única fuente de conocimiento llevó a Schopenhauer a su análisis profundo y tuvo éxito al encontrar en la experiencia interna una clave para penetrar el enigma del mundo, este desciframiento es posible por la correcta articulación de la experiencia interna con la externa. Schopenhauer descubrió a la esencia interna como voluntad y nunca dejó de advertir que este conocimiento obtenido por vía empírica no es absoluto pero sí riguroso; algo loable teniendo en cuenta que lo obtuvo un ser limitado epistémicamente y finito existencialmente. Estos elementos de limitación y finitud, son concentrados en la frase que empleó nuestro filósofo para referirse al hombre: *ephemeren*

*Lebenstraums* y que retomamos para titular esta investigación a modo de premisas. Es decir, deben asumirse estas características para poder hacer metafísica; por cierto que será una metafísica que no culminará mientras sea una necesidad existencial y al hombre le sea esencial la finitud.

El intento de mostrar a Schopenhauer más allá del pesimismo, requiere enfrentarse a los textos del filósofo y no depender tanto de los comentaristas. Estamos seguros que sobre Schopenhauer aún no todo está dicho; al acercarnos a los textos con la intención de no confirmar lo que ya se ha dicho del filósofo, sino trascenderlo, nos llevó a obtener un resultado positivo, ya que nos encontramos con el sentimiento (*Gefühl*) y la temporalidad; el primero es demasiado importante en su filosofía y fue muchas veces señalado por Schopenhauer, sin embargo pasó inadvertido; por su parte la temporalidad es algo que ni el propio filósofo vislumbró, tan sólo lo menciona someramente, nosotros hemos intentado resaltar y desarrollar la temporalidad para enriquecer su metafísica. Esperamos que con nuestra exposición y análisis del sentimiento y la temporalidad se motive a leer las obras de Schopenhauer desde otra perspectiva, una que esté depurada de la exclusividad pesimista. De este modo el lector podrá ver en *El mundo como voluntad y representación* la “fuente y ocasión de otros cien libros más”



## BIBLIOGRAFÍA

Citación de los textos principales de Schopenhauer:

E II = Sobre el fundamento de la moral

G = De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente

PP I = Parerga y Paralipómena I

PP II = Parerga y Paralipómena II

HN I = Escritos inéditos de juventud

W I = El mundo como Voluntad y Representación I

W II = El mundo como Voluntad y Representación II

## OBRAS DE SCHOPENHAUER

Schopenhauer, Arthur. *Cartas a un discípulo*. El barquero. Barcelona, 2016.

----- *Cartas desde la obstinación*. Los libros de Homero. México, 2008.

----- *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. Acantilado. Barcelona, 2016.

----- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos. Madrid, 1989.

----- *Diarios de viaje*. Trotta. Madrid, 2012.

----- *El arte de conocerse a sí mismo*. Alianza editorial. Madrid, 2015.

----- *El mundo como voluntad y representación*. Trotta. Madrid, 2009. Tomo I.

----- *El mundo como voluntad y representación*. Trotta. Madrid, 2009. Tomo II.

----- *El mundo como voluntad y representación*. Fondo de cultura económica. Bilbao, 2005. Tomo I.

----- *El mundo como voluntad y representación*. Fondo de cultura económica. Bilbao, 2005. Tomo II.

----- *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Valdemar. Madrid, 1999.

----- *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*. Pre-textos. Valencia, 1999.

----- *Gespräche*. Friedrich Frommann Verlag. Stuttgart, 1971.

----- *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2009.

----- *Manuscritos berlineses*. Pre-textos. Valencia, 1996.

----- *Metafísica de las costumbres*. Trotta. Madrid, 2001.

----- *Parerga y paralipómena*. Trotta. Madrid, 2009. Tomo I.

----- *Parerga y paralipómena*. Trotta. Madrid, 2009. Tomo II.

----- *Sämtliche Werke*, (edición a cargo de Paul Deussen). Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI.

----- *Sämtliche Werke* (edición a cargo de Eduard Grisebach). Philipp Reclam Verlag. Leipzig, 1890. Bd. I.

----- *Senilia*. Herder. Barcelona. 2010.

----- *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza editorial. Madrid, 2007.

----- *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza editorial. Madrid, 2006.

## OBRAS SOBRE SCHOPENHAUER

- Aramayo, Roberto R. *Para leer a Schopenhauer*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.
- Atwell, John. *Schopenhauer on the Character of the World. The metaphysics of Will*. University California of Press. California, 1995.
- Ciudad, Mario. *Schopenhauer oculto: la extrañeza existencial*. Nascimento, Santiago de Chile. 1961.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.
- Hannan, Barbara. *The Riddle of the World*. Oxford University Press. Oxford, 2009.
- Janaway, Christopher (ed.). *Schopenhauer*. Cambridge University Press. New York, 2007.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza editorial. Madrid, 2001.
- Magee, Bryan. *Schopenhauer*. Cátedra, España, 1991.
- Moreno Claros, Fernando. *Schopenhauer. Una biografía*. Trotta. Madrid, 2014.
- Oncina, Faustino (ed.) *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Plaza y Valdés. Madrid, 2011.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Rosset, Clement. *Escritos sobre Schopenhauer*. Pre-textos. Valencia, 2005.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tus Quets. México. 2008.
- Sanctis, Francesco de. *Schopenhauer y Leopardi*. Losada. Buenos Aires, 1945.
- Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Herder, España. 2010.
- Vandenabeele, Bart (ed.). *A companion to Schopenhauer*. Wiley Blackwell. Oxford, 2012.
- Waismann, A. *Arthur Schopenhauer*. Ediciones Assandri. Córdoba, 1945.

## OTRAS FUENTES PRIMARIAS

- Agustín. “*Las confesiones*” en *Obras completas*. B.A.C. ed. bil. Madrid, 2005. Tomo II.
- Aquino, Tomás de. *Compendio de la suma teológica*. Ed. Tradición. México, 1976. Tomo II.  
----- *Compendio de la suma teológica*. Ed. Tradición. México, 1976. Tomo III.
- Ameriks, Karl (Ed.). *German idealism*. Cambridge University Press. New York, 2005.
- Arana, Juan. *Materia, Universo, Vida*. Tecnos. Madrid, 2001.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid. 2014.  
----- *Metafísica*. Gredos, Madrid. 2014.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Escolar y mayo editores. Madrid, 2008.  
----- *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Encuentro. Madrid, 2012.
- Bachelard, Gaston. *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica. México, 2014.
- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Ed. Catedra. Edición bilingüe. Madrid, 2014.
- Bécquer. *Obras completas*. Cátedra. Madrid, 2012.
- Belaval, Yvon (ed.). *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XXI*. Siglo XXI editores. México, 2009.  
----- *Historia de la filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Siglo XXI editores. México, 2011.  
----- *Historia de la filosofía. Racionalismo, empirismo, ilustración*. Siglo XXI editores. México, 2007.

- Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1960.
- Caimi, Mario. *La metafísica de Kant*. Editorial universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1989.
- Caraco, Albert. *Breviario del caos*. Sexto piso. Madrid, 2006. pág. 9.
- Carnap, Rudolf. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. UNAM. México, 2009.
- *Pseudoproblemas en la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1990.
- Cayetano, Tomás de Vio. *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Biblioteca filosofía en español. Oviedo, 2005.
- Coreth, Emirich. *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*. Ediciones Ariel. Barcelona, 1964.
- Cornford, F. M. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. La balsa de la medusa. Madrid, 1988.
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Diana. Madrid, 2001.
- Diéguez Lucena, Antonio. *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana*. Biblioteca nueva. Madrid, 2011.
- Dodds. E. R., *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial. Madrid, 2014.
- Frazer, George. *La Rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.
- Gerauld, Prauss. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Verlag Herbert Grundmann. Bonn, 1974.
- Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Gredos. Madrid, 1985.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la edad media*. Gredos. Madrid, 2007.
- Grave, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. UNAM. México, 2002.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Herder. Barcelona, 2006.
- Guthrie, W. C. K. *Historia de la filosofía griega*. Gredos. Madrid, 1999. Volumen I.
- *Historia de la filosofía griega*. Gredos. Madrid, 2000. Volumen V.
- H. y H. A. Frankfort; J.A. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.
- Heidegger, Martin. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial universitaria. Santiago de Chile. 1997.
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder. Barcelona, 2005.
- *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona, 2001.
- Heimsoeth. *La metafísica moderna*. Revista de occidente. Madrid, 1966.
- Horacio. *Epístolas*. Gredos, Madrid. 2008.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica. México, 2012.
- *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de cultura económica. México, 2011.
- Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Encuentro. Madrid 2009.
- *Critica de la razón pura*. Taurus. México, 2008.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo. Edición bilingüe. Madrid, 1999.

----- ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde tiempo de Leibniz y Wolff? Tecnos. Madrid, 1987.

Leibniz. “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón” en *Escritos filosóficos*. Charcos. Buenos Aires, 1982.

Leopardi. *Cantos/pensamientos*. Ed. Bilingüe. Contemporánea. Barcelona, 2008.

López Corredoira, Martín. *The Twilight of the Scientific Age*. Brown Walker press. Florida, 2013.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Ed. Xorki. Madrid, 2014.

----- *Diario de un poeta*. Plaza y Valdés. Edición bilingüe. Madrid, 2015.

Malter, Rudolf. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

Max Lenz. *Geschichte der Königlich-Friederich-Willhelms-Universität zu Berlin*. Verlag von Buchhandlung des Weisenhauses. Halle, 1918. Bd. II, Hälfte I.

Mosterín, Jesus. *¡Vivan los animales!* Editorial De bolsillo. Madrid. 2003.

Naifeh, Steven y White Smith, Gregory. *Van Gogh. La vida*. Taurus. España, 2012.

Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974.

----- *La idea del hombre*. Fondo de cultura económica. México, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza editorial. Madrid, 2013.

----- *La Genealogía de la Moral*. Alianza editorial. Madrid, 2011.

Nieremberg, Juan Eusebio de. *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Apostolado Mariano. Sevilla. s/a.

Pardo, José Luis. *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Montesinos editor. Barcelona, 1989.

Palacios, Juan Miguel. *El idealismo Transcendental. Teoría de la verdad*. Gredos. Madrid, 1979.

Platón. *Teeteto*. en *Diálogos*. Gredos. Madrid, 1988. Vol. V.

Rada, Eloy. *La polémica Leibniz-Clarke*. Taurus, Madrid. 1980.

Rámila Janire. *Depredadores humanos*. Nowtilus. Madrid, 2011.

Saame, Otto. *El principio de razón en Leibniz*. Editorial Laia. Barcelona, 1987.

Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Tus Quets editores. México, 2010.

----- *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tus Quets. México, 2011.

Suances, Manuel; Villar, Alicia. *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Editorial síntesis. Madrid, 2000. Volumen I.

----- *El irracionalismo. De Nietzsche a los pensadores del absurdo*. Editorial síntesis. Madrid, 2000. Volumen II.

Volpi, Franco. *La superación de la metafísica. Entre la filosofía analítica y la filosofía continental*. Editorial Brujas. Córdoba, 2011.

Wahl, Jean. *La experiencia metafísica*. Alcoy marfil. Madrid, 1966.

----- *Tratado de metafísica*. Fondo de cultura económica. México, 1975.

Xolocotzi, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Miguel Ángel Porrúa. México, 2011.

## ARTÍCULOS

- Arana, Juan. (2012). “*El problema de la causalidad en la mecánica cuántica*” en Eikasia. Revista de filosofía.org. Pág. 17-33.
- Ávila-Crespo, R. (1989). “*Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer*” en Anales del seminario de metafísica. No. XXIII. Ed. Complutense de Madrid. Pág. 149-167.
- Cabrera, José. (2015). “*El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción*” en Estudios de Filosofía, LII. Pág. 95-110.
- Ingenkamp, Heinz Gerd. (1986) “*Neuzeitliche Metaphysik und antike Adelsdichtung. Eine vormetaphysische Parallele zu Schopenhauers Menschenbild*” en Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. LXVII. Pág. 45-53.
- Nicolás, Juan-Antonio. (2016). “*Principio de razón suficiente el Leibniz: una propuesta de interpretación*” en *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*. Georg Olms Verlag. Hildesheim. Band XII. Pág. 15-40.
- (2011). “*Le mal comme limite du Principe de raison*” en *Studia leibnitiana Sonderhefte*. Band XL. Pág. 211-227.
- Ortuño Morente, Juan. (2006). “*La analogía y la búsqueda de la verdad*” en Jornada sobre la analogía. Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”. Pág. 217-258.
- Peña, Lorenzo (1999). “*¿Somos los únicos animales racionales?*” en *Teorema* 18/3 [suplemento]. Pág. 1-19.
- Rabadé Obradó, Ana Isabel. (1989). “*La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer*” en Anales del seminario de metafísica. No. XXIII. Ed. Complutense de Madrid. Pág. 172-200.
- Rábade Romeo, Sergio. (1989) “*El cuerpo en Schopenhauer*”. En Anales del seminario de metafísica. No. XXIII. Ed. Complutense de Madrid. Pág. 135-147.
- Schmidt, Alfred. (1988). “*Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer*” en Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. LXIX. Pág. 75-83.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Agazzi, Evandro. *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*. Fondo de cultura económica. México, 2000.
- Aristóteles. *Física*. Gredos. Madrid, 1995.
- Blanck-Cereijido, Fanny; Cereijido, Marcelino. *La muerte y sus ventajas*. Fondo de cultura económica. México, 2012.
- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz. Pesimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford University Press. Clays, 2016.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Fondo de cultura económica. México, 2018.
- *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de cultura económica. México, 2013.
- *Las ciencias de la cultura*. Fondo de cultura económica. México, 2005.
- Descartes. *Las pasiones del alma*. Gredos. Madrid, 2011.
- Guthrie. William K. C. *Los filósofos griegos*. Fondo de cultura económica. México, 2012.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. Fondo de cultura económica. México, 2012.
- Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Revista de occidente. Madrid, 1974.

- Hesiodo. *Obras y fragmentos*. Gredos. Madrid, 2000.
- Jaspers, Karl. *La filosofía*. Fondo de cultura económica. México, 2006.
- Kant, Emmanuel. *¿Qué es ser ilustrado?* Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010.
- Lucrecio. *De la naturaleza*. Editorial Porrúa. México, 2000.
- May, Todd. *La muerte. Una reflexión filosófica*. Biblioteca Buridan. Madrid, 2009.
- Portela, Juan de V. *La influencia de la metafísica en los pueblos*. OLEA. Cádiz, 1882.
- Schifter, Isaac. *La ciencia del caos*. Fondo de cultura económica. México, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de cultura económica. México, 1985.
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005.