



**Universidad Nacional  
Autónoma de México**  
Facultad de Filosofía y Letras



## **Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer**

Tesis

Que para obtener el título de

**Licenciado en Filosofía**

Presenta:

**Jorge Emiliano Jimeno Tenorio**

Asesor:

**Mtro. Eladio Cornejo Serrato**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.



A mi familia:  
Rosalba Tenorio Herrera, mi madre;  
Luciano Jimeno Huanosta, mi padre;  
Rodrigo Jimeno Tenorio, mi hermano;  
por su inquebrantable apoyo material y espiritual.

A mis amigos:  
Pichones, Mel, James, Rafa, Juan Carlos, David y el Nortés,  
por su compañía y divertidos momentos.

A mi queridísima Percy del Carmen, por su amor incondicional.



# Índice

Introducción .....	7
I. Kant y Hegel: La razón optimista.....	11
A. Kant y la razón optimista .....	11
1. Razón teórica o especulativa.....	11
1.1 La arquitectónica del sujeto trascendental.....	11
1.2 El sujeto trascendental como principio de conocimiento y verdad.....	17
2. El optimismo de la razón práctica .....	26
2.1 La utilidad práctica de las ideas de razón.....	27
2.2 Libertad, Dios e inmortalidad del alma como presupuestos necesarios para una teoría ética.....	28
2.3 El Estado moral del Derecho y del contenido .....	30
B. Hegel y el metarrelato del progreso .....	31
II. Schopenhauer: La razón pesimista y el optimismo estético .....	34
1. Schopenhauer y el conocimiento según el principio de razón suficiente.....	34
2. La estética de Kant .....	43
2.1 El juicio de gusto puro .....	43
2.2 Belleza y naturaleza (Entendimiento) .....	45
2.3. Lo sublime y la naturaleza (Razón).....	46
2.4. Arte, idea estética y genio.....	48
3. Schopenhauer y el conocimiento estético .....	50
3.1 Voluntad individual y voluntad general .....	50
3.2 Objetivaciones de la voluntad (ideas platónicas).....	51
3.3 El arte: El genio, la belleza y lo sublime .....	54

III. Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer .....	57
1. Arte, música y ascetismo.....	57
2. Dionisos, la tragedia y la disolución del principio de razón .....	59
2.1 La cosmovisión dionisiaca .....	59
2.2 Rohde y la tradición extática.....	65
2.3 Nietzsche y la tragedia griega .....	66
3. El optimismo filosófico o racional en Grecia.....	73
3.1 El antropocentrismo o utilitarismo y la racionalidad (pensado desde Schopenhauer) .....	74
3.2 Principios irracionales .....	76
3.3 El optimismo racional y la metafísica como ciencia de lo divino (pensada desde Kant y Nietzsche).....	79
4. Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer .....	83
 Conclusiones .....	 87
 Apéndice.....	 93
 Bibliografía .....	 99

## Introducción

A continuación se desarrollará la presente Tesis para que su autor obtenga el grado de licenciatura en la carrera de Filosofía. Por lo tanto el lector encontrará un texto que sigue un método analítico y aborda a manera de exposición el pensamiento de Schopenhauer; esto quiere decir que la función crítica será un tanto reducida a lo largo de este trabajo de investigación.

Vivimos en una sociedad utilitarista, que en general otorga a la Filosofía un escaso valor pragmático, y que por lo tanto atribuye a semejante disciplina un papel secundario o mínimo para el desarrollo de nuestra civilización. Consiguientemente, una meta principal de la Filosofía es defender su valor como componente esencial para el desarrollo de la cultura; por ejemplo se puede afirmar que los sistemas políticos (como la democracia o el comunismo, etc.) se fundamentan en la función crítica propia de la mencionada ciencia. Por lo tanto, la presente tesis tiene como objetivo rescatar la importancia teórica o incluso práctica del pensamiento de Schopenhauer. Semejante valor será buscado o expuesto a partir del estudio del tema de la tragedia.

Para explicar lo anterior, se puede recurrir a la terminología desarrollada por Lyotard. En *La condición postmoderna*, este autor define el concepto de 'relato' como un discurso de legitimación que usualmente recurre a la forma narrativa –por ejemplo, mediante leyendas– para la creación de un valor, que ejemplificado por individuos o instituciones (v.g., la historia de un héroe simboliza la valentía) promueve alguna

conducta social.<sup>1</sup> Metarrelato, por otra parte, es un discurso incluyente que proyecta un interés universal humano cuya consumación valida y configura a su vez un conjunto de conductas o prácticas sociales.<sup>2</sup> Si bien el conocimiento científico tiende a negar el valor epistémico del relato porque no se somete a la restricción experimental, tal conocimiento suele buscar su legitimación en el metarrelato, es decir, ante la pregunta *¿por qué hacer ciencia?* difícilmente hay una respuesta meramente científica.<sup>3</sup>

En el *Banquete* de Platón, Aristófanes describe el andrógino como una especie fuerte; conformada por sujetos con dos caras, de una sola cabeza y con un cuerpo redondo de cuatro brazos y cuatro piernas. Tales sujetos fueron tan arrogantes que atentaron contra los dioses y como castigo Zeus debilitó sus fuerzas dividiéndolos por la mitad. Entonces se creó el género humano, cuyos individuos buscan y anhelan siempre su mitad perdida. El mito asocia la genealogía del hombre a una condición doliente de carencia que, definida como debilidad, encuentra remedio con Eros o Amor como potencia que impulsa a conquistar un estado de suficiencia y bienestar. Dicho estado, que allende el mito se comprende —para Platón— como un momento de completa sabiduría, define bajo el concepto de *'idea'* o *'verdad'*, un objeto que contiene y explica la pluralidad de casos que presenta la experiencia sensible. Por lo tanto, la sabiduría platónica garantiza

---

<sup>1</sup> “[Los relatos] o bien dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función de los mitos) o bien representan modelos positivos o negativos (héroes felices o desgraciados) de integración en las instituciones establecidas (leyendas cuentos) [...] Los relatos, se ha visto, determinan criterios de competencia y/o ilustran la aplicación. Definen así lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura, y, como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados”. Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, pp. 46,50.

<sup>2</sup> De este modo, algún relato puede fomentar la responsabilidad jurídica, la cual se puede oponer al valor de la dignidad humana (v.g., en el caso de la eutanasia), sin embargo, en este caso el metarrelato de la legitimación ética regula tal conflicto moral bajo un sistema ideal de valores que satisface el conflicto dando preeminencia al mayor interés considerado (v.g., la libertad).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 58.

el dominio y el sometimiento conceptual (intelectual) de la naturaleza, con lo que el hombre empoderado satisface su condición inicial de carencia o debilidad cual divinidad que sojuzga lo terreno.

Por otra parte, Kant critica la historia de la Metafísica como un proceso dialéctico que emprendió el ejercicio racional para definir correctamente tal objeto (sea llamado Idea platónica, Dios, mundo, etcétera), el cual, sin embargo, carece de referente empírico para su comprobación y por lo tanto debe ser rechazado como fundamento teórico de la experiencia. No obstante, Kant avala y justifica el uso de objetos metafísicos para la fundamentación de una Ética como disciplina que garantiza el bienestar de toda sociedad.

Si bien todo metarrelato se compone de proposiciones o juicios que admiten un orden lógico, éstos difícilmente mantienen una metodología y rigor científicos; tal es el caso de los metarrelatos basados en el *progreso* o el *bienestar social*. Dichos conceptos poseen un nivel de abstracción tan general que usualmente no encuentran una definición incluyente y —por el contrario— incurren con frecuencia en contradicción porque poseen un referente ambiguo o impreciso.<sup>4</sup> A pesar de esto, históricamente hablando, el hombre siempre ha generado metarrelatos para la justificación de sus prácticas científicas y empresas teóricas, otorgando con esto una capacidad absoluta (en sentido cognitivo) o redentora (en el aspecto ético) a la facultad de la razón.

Schopenhauer es un gran crítico de la Modernidad, periodo histórico que filosóficamente se caracteriza por la defensa y la gran confianza por parte del hombre en

---

<sup>4</sup> El derecho a la propiedad privada puede ser considerado por algunos como un avance social porque permite la vivienda digna, sin embargo, otros consideran semejante derecho la causa de una injusticia económica basada en la acumulación de bienes materiales.

la razón. El problema central u objeto de estudio de esta Tesis es el tema de lo trágico en el mencionado autor. La hipótesis a desarrollar es la siguiente: *Se puede definir lo trágico en Schopenhauer como la impotencia del género humano revestido bajo el principio de razón.* Además, como se mencionó en un primer momento, un objetivo secundario de este texto, será buscar el valor teórico o práctico del tema en cuestión. Por ejemplo, se puede anunciar que dicho objeto de estudio (la tragedia) permite comprender una cultura contemporánea materialista caracterizada por su nihilismo.

Una comprensión de la filosofía de Kant, siempre resulta necesaria para pensar con profundidad el sistema de Schopenhauer, el cual se puede decir que surge, en primer lugar, como respuesta a los problemas teóricos planteados por dicha filosofía y, en segundo lugar, en oposición al sistema dialéctico de Hegel. Por lo tanto, además de la obra de Schopenhauer, se abordará detalladamente la obra de Kant —a partir de sus tres críticas de la razón— y en menor medida se explicará el trabajo de Hegel —principalmente atendiendo a *La fenomenología del espíritu*—. Asimismo se utilizará la referencia de algunos autores que tratan el tema de la tragedia; tales como Rohde, Daniélou y Nietzsche.

Cabe señalar que un problema que acompaña al presente trabajo de investigación es el manejo insuficiente del idioma alemán por parte del autor; las lecturas fueron realizadas en español. Por lo tanto, al respecto se pide la comprensión y paciencia por parte del lector. Finalmente quiero reconocer todo el apoyo que me ha brindado el grupo de sinodales que dirige este proceso de titulación, y por supuesto también agradezco enormemente a mi amigo, profesor y asesor de tesis, el Mtro. Eladio Cornejo Serrato.

# I. Kant y Hegel: La razón optimista

## A. Kant y la razón optimista

### 1. Razón teórica o especulativa

El pensamiento de Kant es fundamental para comprender la filosofía de Schopenhauer, la cual parte de los fundamentos teóricos de su predecesor y se desarrolla como solución a los problemas que aquéllos suscitan. Por lo tanto, una comprensión detallada del sistema de Schopenhauer antes requiere un estudio y conocimiento del primer autor mencionado.

La autocrítica de las propias capacidades cognitivas del sujeto, como proyecto principal de la filosofía kantiana, rechaza el sentido especulativo de toda Metafísica y regula con ello toda pretensión desbordada del conocimiento humano, lo que descubre una subjetividad afligida que resultará siempre acosada por cuestiones epistémicas que jamás podrá solventar.

#### 1.1 La arquitectónica del sujeto trascendental

En la *Crítica de la razón pura* Kant distingue tres facultades del conocimiento humano: sensibilidad, entendimiento y razón; además, da una principal importancia a la imaginación como función intermedia que permite pensar el material bruto de las impresiones sensibles mediante los conceptos puros del entendimiento. En la *Crítica de la razón práctica* distingue dos tipos de razón: teórica (especulativa) y práctica. Finalmente, en la *Crítica del juicio* sólo considera al entendimiento y la razón como facultades

cognitivas, mismas que son mediadas entre sí por la función del Juicio;<sup>1</sup> así, sensibilidad e imaginación forman parte del entendimiento en dicho texto. Ciertamente, como bien afirma Schopenhauer, la obra de su predecesor se caracteriza por cierta pesadez y una gran ambigüedad discursiva y, por lo tanto, siempre resulta complicado presentar una clara, resumida y puntual exposición de sus temas principales y que además satisfaga por igual a los intérpretes y comentaristas.

A continuación pretendo hacer una breve pero clara exégesis de la arquitectónica del *sujeto trascendental*, es decir, de la *subjetividad* como estructura que posibilita y condiciona todo conocimiento. Para esto explicaré cada una de sus facultades y funciones.

*Sensibilidad (estética trascendental)*: La estética trascendental analiza las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, entendida ésta como la capacidad para recibir el material bruto de las *impresiones o percepciones* que sólo son posibles gracias a las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Después opera la *imaginación* como intermediario; primero, a través de la *aprehensión* que reúne bajo la unidad de la imagen la multiplicidad que le ofrece la sensibilidad;<sup>2</sup> segundo, mediante la libre *reproducción* de dicha imagen que guarda un carácter empírico en la memoria del sujeto mas no requiere ya de la presencia física por parte de la percepción que la ha generado. Para entender lo anterior se ofrece como analogía un bello cuadro impresionista de muy grandes proporciones; si el espectador se sitúa frente al mismo, guardando nula distancia ante él,

---

<sup>1</sup> Utilizo la misma metodología de P. Ribas que entiende *juicio* (con minúscula) como proposición y *Juicio* (con mayúscula) como capacidad que todo ser racional tiene para emitir sentencias, capacidad también llamada *discernimiento* por Aramayo.

<sup>2</sup> “La imaginación tiene que reducir a una sola imagen la diversidad de la intuición”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 145. Aquí mismo (A120-121) Kant define la aprehensión y la reproducción como tareas de la imaginación.

podrá *percibir* una masa bruta y confusa de tonalidades análoga a la diversidad de la *impresión* que ofrece la sensibilidad; si, en cambio, el receptor guarda su distancia, entonces el lienzo se convierte en un espacio donde el constante color adquiere forma y genera con ello la unidad que corresponde —en nuestro ejemplo— al producto de la imaginación. A diferencia de la estética, la *lógica trascendental* se divide en *analítica* y *dialéctica*. La *analítica* estudia las condiciones formales del entendimiento como facultad del conocimiento.<sup>3</sup> La *dialéctica* analiza a la razón como capacidad de las ideas.

*Entendimiento (analítica trascendental)*: El entendimiento retoma el conjunto de las distintas síntesis efectuadas por la imaginación y las convierte en *conceptos empíricos*, los cuales pierden la cualidad sensible original de las imágenes pero no su capacidad de referir a las mismas, de tal forma, podemos decir que el concepto de ‘hombre’ no admite relación unívoca con la representación de un sólo individuo, sino que subsume a un grupo indeterminado de sujetos que poseen siempre ciertas propiedades en común, *v.g.*, racionalidad, habla, etcétera. Ahora bien, para comprender el funcionamiento de los conceptos empíricos, será necesario pensarlos en relación a los *conceptos puros* o *categorías del entendimiento*,<sup>4</sup> las cuales son las reglas que de modo *a priori* permiten la coherencia y legalidad de los diversos objetos del mundo de la experiencia.

Para explicar lo anterior, si suponemos la caída libre de algún cuerpo propiciada por un golpe inicial, entonces diremos que su espectador posee de manera *a priori* la

---

<sup>3</sup> El entendimiento es “la *facultad de las reglas*” para generar conocimiento (cf. *ibid.*, p. 149). A mi parecer, Schopenhauer comete injusticia interpretativa contra Kant, pues no toma en cuenta el papel fundamental que guarda la imaginación como función mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento (véase sección 519-520 del *Apéndice* del primer volumen del *Mundo como voluntad y representación*).

<sup>4</sup> Éstas son estudiadas dentro de la *analítica trascendental* por la *analítica de los conceptos*, la cual difiere de la *analítica de los principios* que después mencionaré. Para observar la definición y distinción que hace Kant entre concepto empírico y puro véase I. Kant, *op. cit.*, p. 242.

categoría de la causalidad, por lo que entiende tal caída como el efecto natural de su propia causa, es decir, la gravedad y el golpe previo. En suma, las categorías o conceptos puros del entendimiento imponen una legalidad *a priori* a la diversidad de los objetos del mundo fenoménico dados como conceptos empíricos. Dicha legalidad se observa o anticipa mediante el juicio estudiado por la *analítica de los principios*: “El entendimiento puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos”.<sup>5</sup> Un juicio es una relación de dos o más conceptos, por lo tanto, la tabla de los juicios de Kant indica el modo en que se puede dar dicha relación, por ejemplo, de una manera disyuntiva o simplemente afirmativa.

La tabla de las categorías, pues, implica las condiciones formales que permiten conocer a los diversos cuerpos de la naturaleza en sus múltiples relaciones; sin embargo, no piensan ni refieren a ningún fenómeno concreto tal como sí lo hacen los conceptos empíricos, es decir, no existe —por dar un ejemplo— ningún objeto de la naturaleza llamado causalidad. La *ilusión trascendental (dialéctica)* o *Metafísica* comienza, según Kant, cuando la razón inválidamente usa las categorías del entendimiento y genera con ellas ciertas ideas que no admiten contraste alguno con la experiencia y que, sin embargo, pretenden explicarla de una manera científica, como por ejemplo, cuando la noción de causalidad incondicionada se asocia a un ser perfecto (Dios) que crea al mundo mediante un acto de libertad.

---

<sup>5</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 106.

*Razón (dialéctica trascendental)*: La dialéctica estudia los *conceptos generados por la razón* o propiamente hablando *ideas*, las cuales alcanzan mayor grado de abstracción que el concepto empírico del entendimiento y designan objetos inteligibles, esto es, no sensibles. Por ejemplo, nadie puede encontrar al *amor* o a la *virtud* caminando por la calle y saludarlos entusiastamente, o en caso contrario golpearlos con desdén (según el ánimo existencial de cada cual), pues aquéllas son simples *ideas de la razón*; sin embargo, no por ello carecen de valor y son simples quimeras, pues tienen una influencia directa y decisiva sobre la voluntad y, por ende, sobre el mundo moral al que pertenece todo sujeto racional.

Así como el entendimiento posee categorías o conceptos puros además de los empíricos, la razón genera a su vez sus propios conceptos puros o *ideas trascendentales*, es decir, que no sólo son inteligibles sino que además explican la totalidad y conjunto de los objetos posibles en el mundo de la experiencia.<sup>6</sup> Son tres: alma, Dios y mundo. Estos conceptos son necesarios e inherentes al uso de la razón pero, por esto mismo, el sujeto trascendental resulta siempre incapaz de probar o refutar la existencia de los mismos al margen de la subjetividad.

La *ilusión dialéctica* es la disputa argumentativa que enfrenta dos posturas filosóficas antagónicas y que se desarrolla mediante argumentos falaces que prueban (en el caso dogmático) o refutan (según el escéptico) la realidad de los objetos señalados por

---

<sup>6</sup> “El concepto [idea] trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado [...] podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado”. *Ibid.*, p. 315. Para ver la diferencia entre el concepto empírico o del entendimiento y el concepto de razón o idea, ya sea ésta última simple y general (v.g., idea de amor) o ya sea trascendental (idea de Dios por ejemplo) véanse los siguientes apartados de la obra mencionada: *Las ideas en general* (pp. 309-314) y *Las ideas trascendentales* (pp. 314-320).

dichas ideas de la razón (nouómenos). Existen tres modalidades para la mencionada ilusión o contienda metafísica: Se llama *paralogismo trascendental* a la serie de sofismas opuestos que implican la afirmación (tesis dogmática) o negación (antítesis escéptica) de la existencia del *alma* como sustrato indivisible y eterno del hombre; la *Antinomia de la razón* es el conflicto entre dichas posturas que tiene como objeto la aceptación o cancelación de un *mundo* empírico limitado y con un comienzo lógicamente demostrable entre otros atributos; finalmente, el *ideal de la razón* gira en torno a la admisión o rechazo de Dios como condición de posibilidad del mencionado mundo sensible.<sup>7</sup>

Podría afirmarse que la filosofía crítica de Kant tiene un carácter negativo, pues en este sentido no amplía bajo ninguna circunstancia el campo teórico del conocimiento, sólo lo restringe puesto que reconoce los límites impuestos por la misma subjetividad, por lo que afirmar o negar categóricamente (al margen del sujeto trascendental) la existencia objetiva de semejantes objetos metafísicos o nouómenos se torna una empresa imposible y llena de estériles disputas que sólo resuelven la cuestión ilusoriamente. De este modo, se puede afirmar que, incluso el empirista escéptico que niega la existencia de Dios, se adjudica un conocimiento total de la naturaleza, pues cuando niega con certeza cualquier principio metafísico constitutivo para la misma, cree con ello aprehenderla *en sí*, lo cual sólo sería posible al margen de la estructura humana del conocimiento.

La razón kantiana debe rechazar, por lo tanto, una pretensión tan antigua como la propia filosofía, esto es, un conocimiento total de lo real; una pretensión que desborda

---

<sup>7</sup> Estrictamente hablando, Dios no sólo es una idea trascendental sino un *ideal de la razón*. Ideal significa: “La idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea”. *Ibid.*, p. 485. Entiéndase, por ejemplo, a la sabiduría como idea y al sabio como ideal en tanto que figura concreta que posee a la primera en su totalidad. Ambos sólo son posibles en el pensamiento, mas no en la experiencia.

toda condición humana, pues su logro significaría levantar el velo de la subjetividad para lograr aprehender, bajo los ojos de la divinidad, los verdaderos fundamentos de toda la realidad. “[La filosofía] si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, ya que nos promete la base de nuestras más altas expectativas [...] Desgraciadamente para la especulación la razón se encuentra, en medio de sus más altas expectativas, sumida en un insoluble conflicto de argumentos y contrargumentos.”<sup>8</sup>

## **1.2 El sujeto trascendental como principio de conocimiento y verdad**

### ***1.2.1 Definición de principio***

La *Metafísica* de Aristóteles define bajo seis sentidos diferentes el concepto de ‘principio’, los cuales de modo parafraseado son los siguientes: 1) Extremo donde comienza el movimiento de un cuerpo o, en otras palabras, algún punto de partida; 2) Acceso o parte por donde se aborda un asunto; 3) Fundamento inmanente al objeto en cuestión, es decir, la condición de posibilidad de un objeto que pertenece a él mismo (*v.g.*, los cimientos de un edificio); 4) Fundamento no inmanente al objeto (decimos, por ejemplo, que el padre y la madre son el principio del hijo pero con respecto a él diferente; 5) Voluntad rectora, esto es, que da orden a las cosas (*v.g.*, para Aristóteles toda forma de gobierno es el principio que regula a la polis); 6) Cualquier juicio que genere conocimiento (es decir, todo conocimiento surge o se compone por una o más premisas). En realidad, todas las definiciones del concepto se pueden subsumir a su vez bajo el tercer y cuarto

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 420-21.

tipos, por lo cual existen dos clases más generales de principios para dicho autor; los *inmanentes* y los *extrínsecos*. “Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos”.<sup>9</sup>

De ese modo, un mismo caso puede ser explicado bajo los dos modos precedentes según el enfoque que de él se tenga. Por lo tanto, retomando uno de los ejemplos anteriores, decimos que el padre y la madre son principio extrínseco del infante porque son la causa del mismo aunque sean con relación a él independientes; o también podemos comprender al retoño como resultado de ciertos principios anatómicos que son a su organismo inherentes o inmanentes. Con base en lo anterior, podemos decir que además existen algunos *principios derivados*, los cuales son la consecuencia natural de otros tantos —por ejemplo, una conclusión como resultado puede llegar a ser a su vez el principio de un nuevo silogismo—. Asimismo, existen aquellos principios que con respecto a su función reciben el título de *primeros* porque no admiten otra demostración que parta de principios más básicos o anteriores y entonces se dice que son evidentes de suyo. Un ejemplo de éstos son las condiciones formales o leyes lógicas del pensamiento como el principio de no contradicción, del tercer excluso, etcétera.

En suma, partiendo del fragmento citado, se puede aceptar la noción de principio como la condición de posibilidad necesaria para alguna cosa; ya sea inmanente o trascendente, derivado o primero. Ahora bien, en el uso común del lenguaje el manejo de este término suele ser similar al que normalmente se tiene por el de causa, incluso el

---

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, p. 174.

texto mencionado de Aristóteles no ahonda claramente en la diferencia semántica, pues si bien “todas las causas son principios”,<sup>10</sup> no se puede decir que todos los principios sean causas, ya que, por citar un caso anterior, es evidente que no todo punto de partida es la causa de un desplazamiento. A pesar de esta ambigüedad terminológica abundante en Aristóteles y otros autores anteriores o posteriores a él, un breve pero profundo estudio de la historia de la metafísica nos devela que la mayoría de los pensadores —algunos sin ser conscientes de ello— le dieron a dichos conceptos (principio y causa) ciertos usos y sentidos muy específicos que tuvieron implicaciones fundamentales para la filosofía.

### ***1.2.2 Principios extrínsecos (conceptos metafísicos o trascendentes)***

Cuando un enfoque etiológico de la naturaleza explica un fenómeno determinado atiende a la cadena de causas que lo condicionan como efecto. Estas causas, como antes se mencionó, se pueden llamar derivadas porque admiten a su vez otro fundamento. Sin embargo, como dice Schopenhauer, si bien dicha cadena causal se remonta al infinito tanto hacia adelante como hacia atrás, ella misma opera siempre según ciertos principios primeros que no admiten ulterior explicación y que se llaman fuerzas naturales.

Kant cuestiona el uso dogmático de la metafísica ya que va más allá del campo de toda experiencia sensible cada vez que recurre a otro tipo de principios de carácter trascendente para explicar a esta última. Es decir, cuando Platón, por ejemplo, introduce al mundo suprasensible de las Ideas para comprender la naturaleza en su conjunto, recurre a un *principio extrínseco* y diferente a la misma y del cual se dice, además, que es lo único verdadero: “Lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le

---

<sup>10</sup> *Ibidem*

conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar [...] En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia [...] esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser”.<sup>11</sup> La noción platónica de verdad como conocimiento de la esencia suprasensible —que es necesaria para la configuración de la naturaleza— imperó en la mayoría de los sistemas metafísicos posteriores. En este sentido, tanto causa y principio se conciben como sinónimos, los cuales permanecen a manera de *conceptos metafísicos*, realidades y/o sustancias intelectuales que anteceden como arquetipos y fundamentan de manera exterior o trascendente a su propio efecto, mismo que en este caso es el mundo sensible.<sup>12</sup>

Cabe señalar que cuando los principios no son primeros, ellos mismos pueden ser a su vez causados; es decir, podemos pensar por ejemplo de modo metafísico al concepto de ‘mundo’ que, como dice Kant, recoge o expone teóricamente hablando la totalidad y conjunto de los fenómenos naturales, pero en cuanto idea de la razón no corresponde ella misma a ningún objeto empírico determinado; luego, se puede pensar también una causa o principio primero (*v.g.*, Dios) de dicho mundo.

### ***1.2.3 Principios inmanentes (empíricos)***

Si bien es cierto que la naturaleza se presenta bajo el modo del cambio y el continuo devenir de los objetos que la integran, también es cierto que estos últimos se comportan siempre de modo constante y, en este sentido, todo principio expresa y refiere

---

<sup>11</sup> Platón, *Fedro*, pp. 344-345.

<sup>12</sup> Es decir, el principio es causa de la naturaleza en tanto que esta última depende como efecto de aquél. Se entiende por verdad al principio y por conocimiento verdadero a la aprehensión del mismo.

la legalidad que opera en el mundo sensible. Así, del mismo modo que para Kant todo concepto del entendimiento elimina las diferencias para condensar bajo un solo signo o palabra las similitudes guardadas entre un grupo de objetos sensibles variados, se suele decir que todo principio o ley empírica abstrae y enuncia mediante un juicio universal, como por ejemplo la ley de gravedad, el fenómeno concreto que se manifiesta en cada momento, mismo que, en este caso, corresponde a la fuerza de atracción que ejerce algún cuerpo *X* sobre otro cuerpo *Y* en torno a su propio centro. De este modo, la ley se define como la abstracción del fenómeno u objeto que aquí es llamado fuerza natural.

A pesar de lo anterior, y bajo un enfoque inmanente de las cosas, dicha fuerza no se debe entender como un fenómeno que existe *en sí mismo* o como un objeto singular de la experiencia sino también como un concepto que refiere y condensa el comportamiento recurrente o común a un sinnúmero de casos que integran a la naturaleza, con lo que la diferencia entre ambos términos mencionados es tan sólo su grado de precisión, siendo la ley (*v.g.*, mediante fórmulas matemáticas) más estricta o específica que la otra. Este oscuro asunto encuentra mayor claridad a la luz de Hume.

David Hume explica que la noción de *causalidad* o de *conexión necesaria* expresada sin excepción entre dos fenómenos concretos (*v.g.*, un cuerpo *x* siempre sigue la ruta *A* toda vez que otro cuerpo *z* lo impacta a determinada velocidad con un específico ángulo de choque) sólo surge a consecuencia del hábito y la costumbre, o sea, la certeza o verdad de un efecto concreto únicamente se adquiere *a posteriori* por la repetición del mismo dadas ciertas circunstancias. Aunque esta certeza —según la ley de causalidad— se genera para casos ulteriores como predicción que antecede y asegura ciertos eventos, no se

puede decir que ella misma sea totalmente *a priori* puesto que en primer lugar se dio por inducción. En el fondo, el razonamiento de Hume se puede aplicar a toda fuerza natural; es decir, así como decimos bajo esta postura que la idea de manzana refiere a muchos cuerpos similares de la naturaleza pero que ella misma, en cuanto *concepto inmanente*, no corresponde únicamente a un solo de todos los objetos sensibles, también podemos decir que la fuerza de gravedad es tan sólo una abstracción *a posteriori*, es decir, un signo o palabra que remite a una infinidad de casos similares en la experiencia pero sin ser ella misma uno sólo de aquéllos. Esto significa que si, por el contrario, sostenemos que una fuerza es siempre la misma sin importar el fenómeno en el cual se muestra, entonces sólo se le puede entender como un principio u objeto trascendente, ya que si en efecto ella siempre es la misma, nos vemos obligados a admitir que antecede a la experiencia de los casos futuros o posteriores que toda vía no ocurren, con lo que su permanencia como fuerza sólo puede ser bajo una especie de sustancia metafísica y/o intelectual (conceptual).<sup>13</sup>

En conclusión, cuando hablo de un *principio trascendente*, entiendo por éste una causa de la naturaleza que es extrínseca a la misma y que de esta manera la precede y regula bajo el modo de una sustancia, idea o concepto metafísico; además, lo llamo principio primero o evidente de suyo cuando se explica a sí mismo en tanto que no admite a su vez otro fundamento que lo cause o condicione. Ejemplo de esto es la idea de Dios o

---

<sup>13</sup> Cabe señalar que en este sentido todo principio metafísico pero completamente inmanente a la naturaleza es una *contradictio per se*, pues si decimos v.g. de un Dios panteísta que, a la manera de Spinoza, Él es toda la naturaleza y que por ende es siempre inmanente a la misma, entonces creamos con esto un concepto contradictorio de un Dios como naturaleza que antecede en el tiempo a sus propias manifestaciones sensibles y que, sin embargo, es igual a ellas sin mantener diferencia alguna, lo cual es un absurdo.

las Ideas platónicas. En cambio, defino como *principio inmanente o empírico* aquel que surge como juicio por abstracción y de manera *a posteriori* para referir —tal como la fuerza y la ley natural— a la regularidad o constancia compartida por una serie de datos sensibles al margen de sus diferencias.

#### **1.2.4 La subjetividad como principio trascendental del conocimiento**

Esta clasificación que hago de la noción de principio en relación con la de causa no es gratuita, de hecho, corresponde a dos posturas o tradiciones que dominaron en filosofía, mismas que Kant denomina como dogmática y escéptica (empirismo). Aunque Kant no lo exprese específicamente así, se puede decir que —a raíz de lo indicado anteriormente— la dogmática entiende los fenómenos naturales como el efecto de principios o causas metafísicas, las cuales son el único sentido válido o, mejor dicho, verdadero de lo real; es decir, se llama conocimiento verdadero a la comprensión del fundamento inteligible del mundo sensible. En este contexto '*principio*' es sinónimo de '*causa*' puesto que aquél precede y ocasiona al dato sensible. Por el contrario, el escepticismo o empirismo con su principal exponente en Hume considera dichos fenómenos naturales no como efecto sino como la causa del principio, el cual sólo surge *a posteriori* como abstracción. En este sentido '*principio*' es sinónimo de '*efecto*' en cuanto surge a partir del dato sensible.

No hace falta volver a mencionar la crítica que dirige la *razón pura* hacia la metafísica, sin embargo sí es importante ahondar en la refutación a Hume, autor que si bien no planteó ideas del todo correctas según Kant, bastó para despertar a este último

de su profundo sueño dogmático; es decir, la superación de los problemas planteados por el escepticismo del filósofo escocés fue fundamental para la formación del pensamiento del filósofo prusiano.

Hume, según Kant, “estimó que todos los supuestos principios *a priori* del entendimiento y de la razón eran ficciones y vio que no eran más que una costumbre derivada de la experiencia y de sus leyes y, consiguientemente, reglas empíricas, es decir, reglas accidentales en sí mismas a las que nosotros atribuimos una presunta necesidad y universalidad”.<sup>14</sup> Si el principio natural es consecuencia del dato sensible, ¿qué garantiza su necesidad como ley empírica? Toda ley como juicio universal dada en el presente y que pretenda anunciar eventos futuros sólo adquiere certeza por probabilidad, es decir, dicho juicio espera que la naturaleza opere como lo ha hecho hasta el momento, pero estrictamente hablando, bajo el pensamiento de Hume se sigue lógicamente que la ley no exige completa necesidad para el mundo fenoménico y, en este sentido, ella es contingente; no obstante, una ley que enuncia contingencia es —como diría Schopenhauer— un hierro de madera o mejor dicho un concepto problemático. Por el contrario, el sentido común enseña que toda ley indica necesidad, la cual, si bien según Kant no puede ser imputada a ninguna esencia trascendente al mundo fenoménico —sin el riesgo de crear con ello una metafísica—, sí puede considerarse como resultado de una subjetividad o *principio trascendental* de la experiencia.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 606.

<sup>15</sup> Otra vertiente del mismo argumento contra el escepticismo de Hume es la siguiente: “Según su propio razonamiento, tampoco sería posible la matemática pura, ya que ésta contiene ciertamente proposiciones sintéticas *a priori*”. *Ibid.*, pp. 54-55. Es decir, los juicios analíticos no amplían el conocimiento, pues los predicados que los componen son la mera aclaración del contenido que sus sujetos ya presentan en sí mismos, en cambio, todo juicio sintético posee por definición un predicado que añade nueva información al

La naturaleza se muestra exclusivamente como un conjunto de representaciones que recibe el nombre de conocimiento: “Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí”.<sup>16</sup> Kant define distintos tipos de conocimiento, *v.g.*, intuitivo, teórico, práctico, por lo tanto se puede entender por este concepto cualquier tipo de experiencia —ya sea de la sensibilidad, el entendimiento o la razón—<sup>17</sup> ordenada según el principio de la subjetividad. Así, es posible hablar de una objetividad del conocimiento, pues todos los individuos son en sí mismos la misma estructura cognitiva llamada sujeto trascendental como principio que configura al mundo de la experiencia. Cabe señalar que la verdad es una propiedad lógica que permite la facultad del entendimiento cuando un juicio (por ejemplo afirmativo) se adecua a algún objeto de la sensibilidad.<sup>18</sup>

En suma, la razón se ve acosada por cuestiones epistémicas que no puede resolver y, de este modo, siempre genera y tiende hacia una metafísica que se puede definir como la empresa imposible de un género humano que anhela desesperado alcanzar, con cada nuevo sistema filosófico, la meta que implica un conocimiento en sí mismo de la realidad.

---

concepto de su sujeto. A su vez el juicio sintético, como el analítico, puede ser *a posteriori* (empírico) o *a priori* (puro). Esto significa que la matemática, por ejemplo, no es una mera abstracción del mundo fenoménico, pues tal ciencia avanza acrecentando su campo de estudio con una certeza total y paso seguro al margen de la experiencia, o sea, de modo *sintético a priori*; de este modo se pueden pensar juicios verdaderamente necesarios que no son tan sólo probables, lo cual no sería posible si todo conocimiento surgiera *a posteriori* como lo pretendió Hume.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>17</sup> “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón”. *Ibid.*, p. 301.

<sup>18</sup> “Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, la concordancia de nuestro conocimiento con objetos”. *Ibid.*, p. 260.

No obstante, la decepción y la impotencia se tornan recurrentes para una subjetividad agotada, la cual, inmersa inconscientemente en una carrera sin final, descubre a cada instante que toda meta alcanzada es una simple ilusión y cae de este modo en la desesperación de una búsqueda constante sin solución. Si bien la *razón teórica* o *especulativa* debe rechazar tal incapacidad cognitiva, en cambio la *razón práctica* necesita el uso de objetos metafísicos para la fundamentación de la Ética como disciplina filosófica. A continuación abordaré el uso práctico de la razón.

## **2. El optimismo de la razón práctica**

En general se considera a Schopenhauer como un exponente del pesimismo, pues incluso él mismo nos facilita en sus escritos el material para alimentar este presupuesto, por ejemplo, cuando define al optimismo de la siguiente manera: “[El optimismo] nos presenta la vida como un estado deseable y la felicidad del hombre como fin suyo”.<sup>19</sup> Por oposición, cabe llamar pesimista a cualquier visión o doctrina que considera la vida como un mal o estado indeseable, visión que dicho filósofo afirma: “No hemos de alegrarnos, sino más bien entristecernos, por la existencia del mundo [...] su inexistencia sería preferible a su existencia”.<sup>20</sup> Kant, por su parte, cifra en la razón práctica el carácter de una filosofía optimista, pues describe una razón que se otorga triunfantemente la capacidad para encontrar en la Ética y el deber moral una profunda dicha existencial factible para el género humano.

---

<sup>19</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, p. 566.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 558.

## 2.1 La utilidad práctica de las ideas de razón

La razón práctica se define como una facultad que modifica a la propia voluntad mediante ideas de la razón,<sup>21</sup> por lo tanto, el ataque de la crítica no va contra este tipo de conceptos sino contra su uso injustificado, mismo que pretende, teóricamente hablando, demostrar o negar la existencia de los mismos al margen de la subjetividad. De hecho, incluso la razón teórica admite la necesidad de estos conceptos como objetos del pensamiento, ya que otorgan grandes ventajas en el campo de la ciencia, pues por ejemplo, siempre resulta ventajoso para comprender la conexión de ciertos fenómenos naturales, concebir el mundo bajo la forma de una unidad teleológica: “—la cual, aunque insondable para nosotros, sí resulta pensable— en el enlace de su diversidad para la experiencia posible en sí, pues de lo contrario no tendría lugar ninguna conexión de los conocimientos empíricos con una totalidad de la experiencia”.<sup>22</sup> Todo esto conviene siempre y cuando no se olvide que tales noúmenos poseen tan sólo un uso subjetivo y regulador de la experiencia; no son principios que la trasciendan.<sup>23</sup>

Finalmente, la presencia de estos principios —v.g. Dios o la inmortalidad del alma— no sólo resulta constante sino incluso inevitable para la razón cuando se trata de su uso práctico, es decir, cuando se trabaja sobre el campo de la moral, pues aquéllos se convierten en posibilidad y fundamento indispensable para una teoría del Derecho, teoría que promueve una cultura justa y capaz de otorgar bienestar social. Por lo tanto, la naturaleza humana no está dotada de dichos objetos trascendentes por un mero afán

---

<sup>21</sup> “[La razón práctica] se ocupa de una voluntad que es una causalidad, en cuanto la razón contiene el fundamento de determinación de la misma”. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 115.

<sup>22</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 129.

<sup>23</sup> Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 560-561.

inútil y ridículo: "El objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral."<sup>24</sup>

## **2.2 Libertad, Dios e inmortalidad del alma como presupuestos necesarios para una teoría ética**

Kant distingue una facultad inferior de desear que pertenece al principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad pues, en cuanto modifica la voluntad, depende del sentimiento de placer o displacer que cada cual experimenta de manera subjetiva ante los diversos objetos de la experiencia. Por lo tanto, si se busca formar un sistema moral de leyes universales, mismas que no pueden surgir de la experiencia sino precederla *a priori*, se debe recurrir a una facultad superior de desear que, regulada por la razón, modifica el acto humano independientemente del agrado inmediato que causan los cuerpos materiales.

Para Kant la existencia de toda legalidad moral implica necesariamente la idea de una voluntad pura e incondicionada que determina su propio actuar conforme a la representación de ciertas reglas básicas de convivencia dadas por la razón; es decir, la ley moral sólo adquiere sentido porque se aplica a sujetos libres, pues una ley que castiga a quien por naturaleza no la puede cumplir es injusta, en cambio, carece de sentido pronunciar una obligación social que por instinto irrevocable y con ánimo jubiloso siguen hombres y mujeres por igual. En suma, la ley moral implica libertad y viceversa.

En ese sentido, el hombre necesariamente se concibe a sí mismo como un noúmeno que implica causalidad incondicionada, esto es, como un ser capaz de actuar

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 627.

inmerso en la cadena causal de la experiencia pero mediante actos de libertad.<sup>25</sup> Debido a que ésta busca la satisfacción de fines individuales, por definición se relaciona con el principio de la propia felicidad, sin embargo la ley moral —dice Kant— “causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones”<sup>26</sup> justo porque impide el goce particular. La compulsión objetiva por el cumplimiento de la ley moral se llama deber; su cumplimiento, virtud.

Para lograr una sana sociedad que regula los excesos e intereses personales de sus propios integrantes, la razón pura impulsa *a priori* un sentimiento llamado *respeto por la ley moral* (y sus máximas): “La conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, sólo, empero, por la propia razón, es, pues, el respeto hacia la ley”.<sup>27</sup> Se da una aparente oposición de términos: la felicidad como satisfacción de los fines particulares y la ley moral como negación de los mismos; oposición que sin embargo resuelve el concepto de ‘libertad’ cuando la voluntad convierte en inclinación individual al deber, es decir, cuando el sujeto se somete libremente a la ley moral porque racionalmente considera que esto es lo mejor. La felicidad que acompaña a la satisfacción de dicha inclinación racional por el deber se llama, propiamente hablando, *contento de sí mismo*.<sup>28</sup> La virtud aunada al contento de sí mismo que aquélla provoca constituye el *supremo bien* del hombre, el cual

---

<sup>25</sup> “Pero el concepto que ella [la razón práctica] forma de su propia causalidad como noúmeno [como libertad], no necesita ella determinarlo teóricamente para el conocimiento de su existencia suprasensible”. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, pp. 70-71.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>28</sup> “¿Es que no hay palabra alguna que señale, no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud? Sí, y esa palabra es el contento de sí mismo.” *Ibid.*, p. 149.

es, sin embargo, un mero concepto de la razón porque presupone necesariamente las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma.

El supremo bien es pensado por Kant como un estado constante de salvación eterna, lo cual no es posible en la experiencia, ya que la figura de la santidad, como adecuación completa, total y constante de la voluntad individual a la ley moral no es posible para ningún ser racional del mundo sensible, pues ella (la santidad de la persona) es un simple ideal<sup>29</sup> y sólo es factible si suponemos (mas no comprobamos) un reino cristiano de la gracia de Dios, el cual es el terreno sagrado donde converge la divina ley con la sempiterna felicidad que a los fogosos corazones les causa obedecerla, y esto, mediante un acto puro, bello y sabroso de libertad.

### **2.3 El Estado moral del Derecho y del contenido**

A pesar de que el supremo bien es un simple concepto de razón que no encuentra comparación exacta en la experiencia, sirve a manera de modelo o estado ideal, del cual, si deseamos dar un ejemplo a manera de analogía para su explicación, podemos pensarlo como una asíntota inalcanzable cuya parábola o curva en constante proximidad se asemeja a la firme inclinación que tiene nuestra sociedad moral por el cumplimiento de la ley y la satisfacción que esto provoca, todo lo que da como resultado una sana cultura que regula tendencias egoístas, que protege al individuo y equilibra obligación con contenido social.

En conclusión, la filosofía práctica descubre el uso innegable y necesario que tienen las ideas de la razón, mismas que si bien no son demostrables teóricamente

---

<sup>29</sup> Véase *supra*, nota 8.

hablando, sí tienen un influjo inevitable para la vida práctica; es decir, la incapacidad teórica para demostrar un objeto metafísico no elimina la influencia directa que éste tiene sobre la voluntad del sujeto, la cual es capaz de modificar en todo momento su entorno. Para Kant la razón se convierte en una facultad optimista capaz de otorgar al hombre un contenido gracias al estado moral del Derecho basado en una ética de cosmovisión trascendente, esto es, que se vale de ideas metafísicas.

## **B. Hegel y el metarrelato del progreso**

Ciertamente Hegel es el filósofo de la dialéctica y la negatividad, lo que significa que la verdad absoluta es imposible sin un proceso de formación que incluye indefectiblemente al error. Cuando Hegel estudia la *percepción* en la *Fenomenología* define la negatividad bajo un triple movimiento: Primero, se da el objeto como *médium universal* u objeto que se muestra indiferente a las distintas propiedades que contiene (v.g. un grano de sal). Segundo, cada determinabilidad se percibe como afirmación en cuanto surge por oposición a otra, con lo cual el objeto se convierte en pura exclusión de propiedades contrapuestas; por ejemplo, se dice que el grano es salino porque para ser de tal sabor excluye cualquier otra propiedad. Tercero, se logra la síntesis del objeto como medio indivisible pero que atiende a las diferencias.<sup>30</sup>

La totalidad de lo real es la evolución del pensamiento. Lo verdadero sólo puede ser este movimiento sin el cual lo absoluto carece de determinaciones y es un vacío meramente abstracto o, en otras palabras, la esencia carente de contenido: “Si la idea

---

<sup>30</sup> Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 73.

fuese abstracta no sería otra cosa que la suprema esencia, de la que ninguna otra cosa cabe decir”.<sup>31</sup> El espíritu como progreso del pensamiento está regulado por la sucesiva emergencia de diversos sistemas filosóficos, pues sin ellos aquél sería como una sustancia vacía y sin propiedades, tal como un cubo de sal que no posee sabor, forma, etcétera; cosa misma que resulta absurda. Por lo tanto, si lo real para Hegel es la totalidad entonces la totalidad del saber es el estudio de su propio progreso. Naturalmente, el conocimiento incurre en el error y la falsedad cuando cada momento del pensamiento filosófico aparenta ser él mismo lo más verdadero, es decir, aquello que condensa *en sí* la totalidad de la esencia y que por lo tanto excluye lo que le antecede (tal como lo salino niega lo cúbico). No obstante, esto mismo es lo que permite el desarrollo y contenido de la sustancia espiritual o medio universal que contiene las diferencias. Por lo tanto, todo despliegue del espíritu es relativamente verdadero, y digo “relativamente” porque cada uno es peldaño necesario, mas no la cima del saber absoluto; saber que es, empero, ya en cuanto meta, etapa insuperable y verdadera, no en sentido relativo sino total. Finalmente, en cuanto totalidad, conserva a manera de recuerdo la serie progresiva de momentos precedentes, o sea una historia. En otras palabras, lo anterior significa que el error, es decir, la apariencia que cada momento guarda de ser lo más verdadero, es elemento necesario para el desarrollo del espíritu, mismo que una vez completado se convierte en verdad absoluta, sin embargo, dicha verdad absoluta es, en tanto que totalidad de lo real, inmune en sí misma al error de la apariencia, pues ella como conjunto es incuestionable e insuperable; es decir, universal, necesaria y no contingente.

---

<sup>31</sup> F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, p. 30.

La verdad como principio que surge mediante la filosofía para explicar su propio momento histórico es el concepto *abstracto* o *en sí*, mismo que cuando se despliega o *concreta* en su propia realidad material o momento del *para sí* es prontamente superado por un nuevo momento histórico, el cual genera después a su vez su propia verdad como explicación de sí mismo, de este modo, la filosofía se define como un movimiento de verdades en constante evolución que oscila entre la esencia y su contenido material hasta llegar finalmente con esto a la verdad absoluta, misma que se entiende como la sustancia abstracta y total que condensa dentro de sí todos los momentos anteriores.

En resumen, la *Fenomenología del espíritu* es la historia de la sustancia universal que es el conocimiento, la cual se desarrolla partiendo de diversas etapas o momentos del saber hasta llegar al espíritu absoluto; momento final, también llamado ciencia, en que dicha sustancia se reconoce a sí misma como lo absolutamente verdadero, es decir, el contenido y esencia de todo lo real.

Como mostraré a continuación, tanto el sistema ético de Kant como la noción de progreso en Hegel son presupuestos contra los cuales Schopenhauer se pronuncia, generando con ello una filosofía que cancela los dos últimos metarrelatos que legitimaron y otorgaron un valor absoluto o redentor a la facultad humana de la razón. Estos metarrelatos son la noción de *progreso* y la *función liberadora* (ética) de tal facultad.

## II. Schopenhauer: La razón pesimista y el optimismo estético

Si bien para Kant la razón es una facultad optimista que otorga bienestar al género humano, para Schopenhauer el principio de razón como condición de la existencia es también principio de sufrimiento. Para entender la postura de este autor será necesario comprender sus términos de conocimiento, principio de individuación, existencia y sufrimiento en su estrecha relación.

### 1. Schopenhauer y el conocimiento según el principio de razón suficiente

Al igual que Kant, para Schopenhauer el sujeto trascendental como principio de razón suficiente configura todo el contenido y material de la experiencia, la cual se comprende como un conjunto de representaciones que siempre poseen necesidad, es decir, que son resultado de su propia causa o razón suficiente: “Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón [...] Pues ser necesario no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada”.<sup>1</sup> De esta forma, el principio de razón es condición de posibilidad de toda necesidad: “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser *en virtud de otra*.”<sup>2</sup>

Existen sólo cuatro clases de objetos y corresponden, respectivamente hablando, a las cuatro diferentes formas o raíces que posee el principio de razón suficiente (*principium*

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 218.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 224. Entonces, se habla de necesidad cuando un precedente es suficiente para el consecuente, por lo tanto toda necesidad es condicionada; hablar de necesidad absoluta o incondicionada (*v.g.*, mediante un dios no causado pero en sí mismo necesario) es una “*contradictio in adjecto*” (véase *ibid.*, p. 218).

*rationis sufficientis*). Con base en lo anterior, existen cuatro formas de necesidad:<sup>3</sup> 1. Necesidad matemática, que puesta por el principio del ser (*principium essendi*) estudia los objetos de las intuiciones puras y sus relaciones espaciotemporales; 2. Necesidad física, que en virtud de la ley de la causalidad dada por el principio del devenir (*principium fiendi*) comprende a las intuiciones empíricas del entendimiento; 3. Necesidad lógica, que gracias al principio del conocer (*principium cognoscendi*) analiza los conceptos de la razón y sus diversas relaciones expresadas por los juicios; 4. Necesidad moral, que mediante el principio del obrar (*principium agendi*) escudriña las respuestas inevitables que cada carácter o sujeto comporta ante determinadas situaciones o motivos. Para resumir, las cuatro clases de objetos que estudia y explica el principio de razón son los siguientes: 1) Los objetos puros de las intuiciones (espacio-tiempo); 2) Las intuiciones empíricas del entendimiento; 3) Los conceptos de la razón; y 4) La voluntad o carácter del individuo.

1) Objetos puros de las intuiciones (espacio y tiempo) según el principio del ser (*essendi*): Las intuiciones puras del espacio y el tiempo atienden a la parte formal e independiente de lo material que corresponde a toda representación, esto significa que se pueden pensar *a priori* ciertas relaciones espaciotemporales necesarias y que corresponden a representaciones u objetos puros (matemáticos) previos a la experiencia (ejemplo: un triángulo). De este modo, la geometría es el orden de explicación que pone de manifiesto dichas relaciones necesarias guardadas al interior del espacio, así, en geometría euclidiana, por ejemplo  $\pi$  (pi) expresa una cierta correspondencia espacial para

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 219.

la que toda circunferencia mide aproximadamente 3.1416 veces el tamaño de su diámetro; entonces, si el diámetro de un círculo mide  $x$ , su perímetro será  $3.1416x$ .

A su vez, la aritmética es la ciencia que expresa la forma del tiempo mediante el principio de la infinita sucesión indicada por el número, con lo cual *v.g.* la suma indicará adición y la resta supresión. Si seguimos la terminología kantiana, decimos que ningún juicio sintético contiene en el sujeto al predicado, pues en el *juicio*  $2 + 2 = 4$ , el predicado 4 no se sigue únicamente del sujeto  $2 + 2$ , pudiendo ser en su lugar el de  $3 + 1$ . Los juicios aquí emitidos son explicaciones y conocimientos porque evidencian la necesidad con que de  $2 + 2$  o de  $3 + 1$  se siga 4.

2) Intuiciones empíricas del entendimiento: Acorde al principio del devenir (*fiendi*), mediante la ley de causalidad, la facultad del entendimiento reúne las dos intuiciones puras del intelecto (espacio-tiempo) para generar el material de toda experiencia posible; de este modo, por virtud del espacio, el sujeto logra captar la yuxtaposición de los objetos en su continuo devenir temporal. Esto significa que el contenido de la experiencia radica en la aprehensión de una constante sucesión de intuiciones empíricas o estados físicos que cambian según ciertas fuerzas naturales, las cuales son ellas mismas inexplicables, es decir, no admiten una causa o fundamento. El tema de estas fuerzas se aclarará más adelante cuando se aborde la cuestión de la idea platónica.

Con base en lo anterior, será necesario que para todo estado físico A, entendido como una determinada relación espacial entre objetos y sometido a determinadas fuerzas naturales, se siga indefectiblemente sólo un estado físico B y no cualquier otro; así, por ejemplo, la fuerza de gravedad ejerce constantemente cierta acción sobre la manzana que

cuelga de la rama (estado A), hasta que al fin aquélla se desprende (estado B) y pronto se encuentra cayendo del árbol, modificando constantemente la serie de sus diferentes relaciones espaciales (estados C,D,E, etcétera) que se van guardando entre el lugar de origen y el lugar de destino (el suelo). En suma, todo estado o representación empírica, es decir, todo fenómeno de la naturaleza se inserta en una cadena etiológica infinita donde funciona como objeto determinado —en tanto que es el efecto o consecuencia de otro— o como objeto determinante —en tanto que es la causa de un tercero—. <sup>4</sup>

Recordemos que para Kant el entendimiento posee las doce categorías puras o conceptos *a priori* que permiten la creación de los conceptos empíricos y sus mutuas relaciones expresadas por los juicios; mismas relaciones que permiten pensar y estructurar el material bruto de la sensibilidad y la imaginación para después generar el material de la experiencia. Luego, la razón posee en sí misma ideas, esto es, conceptos abstractos mas no empíricos como los del entendimiento. Para Schopenhauer, en cambio, el entendimiento no posibilita ninguna clase de conceptos sino sólo intuiciones empíricas, además, dicha facultad posee únicamente *a priori* la función de la causalidad y no el conjunto restante de las doce categorías. Finalmente, se puede hablar de un conocimiento intuitivo característico del entendimiento animal, el cual le permite intuir ciertas experiencias que implican causalidad y por consiguiente necesidad, sin embargo tal conocimiento es diferente al que es racional y exclusivo del género humano.

---

<sup>4</sup> Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 88. En este sentido, por objeto del entendimiento se entiende una intuición empírica completa, es decir, un estado de la naturaleza en general y no un cuerpo singular o particular. Por lo tanto, para definir cada estado, *v.g.*, en el caso de la manzana, se toma en cuenta siempre una relación dada entre varios cuerpos (el árbol, la manzana y el suelo).

3) Los conceptos de la razón según el principio del conocer (*cognoscendi*):  
Mediante los conceptos, la razón abstrae y conserva de las intuiciones empíricas lo que es común a ellas, pues elimina sus diferencias según el grado de abstracción que se requiera, con lo cual, a mayor grado de ésta, mayor omisión de lo diverso entre las representaciones subsumidas bajo el grupo o término que las contiene; por ejemplo, la noción de mamífero omite más rasgos particulares y es más general que la de hombre. Debido a esto, Schopenhauer llama a los conceptos representaciones de representaciones. Sólo la intuición empírica proporciona información destinada a forjar nuevas experiencias; ninguna noción de la razón, independiente a la intuición, genera por sí sola material válido de reflexión.

Esto último se expresa a pesar de Kant, para quien las ideas trascendentales no poseen correlato intuitivo pero sí permiten, sin embargo, un campo de reflexión práctico para la ética; incluso ésta es, según dicho filósofo, la utilidad y el fin en la existencia de aquéllas. Es decir, las ideas trascendentales no corresponden a objeto alguno de la experiencia y, empero, sí la modifican a través del acto volitivo. Esta concepción es fuertemente criticada por Schopenhauer, pues para él, todo concepto surge de la intuición y lo que diferencia a uno de otro es su grado de abstracción, por lo cual cuanto más subsume un término bajo sí tanto más complicado se vuelve designarle un referente empírico; así, por ejemplo, la noción de disciplina incluye más representaciones que la definen o integran y, sin embargo, es innegable que tiene su origen en el mundo de los sentidos, *v.g.*, en ciertas conductas ordenadas y repetidas. Lo mismo ocurre con las ideas de Dios, alma y mundo; si bien éstas tienen un origen empírico, siempre reportan un

problema porque pierden todo rigor filosófico u objetivo, ya que al ser tan generales también son sumamente ambiguas porque incluso guardan bajo sí mismas casos que resultan opuestos.

La actividad de la razón no se limita a la simple presencia de conceptos en el intelecto, además tiene la función de enunciar sus relaciones de exclusión o correspondencia mediante el juicio.<sup>5</sup> Juicio es una expresión o enunciado que enlaza dos o más términos, se dice que es verdadero cuando dicha relación está justificada por un fundamento o razón para ella suficiente y respecto de ella diferente.<sup>6</sup> De esta manera, se habla de cuatro tipos de verdad: Lógica, empírica, trascendental y metalógica. La verdad lógica o formal tiene como razón uno o más juicios diferentes, por ejemplo, una conclusión válida es un juicio o una relación adecuada de conceptos que tiene como fundamento una serie de premisas.<sup>7</sup> La verdad empírica o juicio de verdad material tiene como justificación ciertas representaciones sensibles.<sup>8</sup> Con base en lo anterior, el juicio *Sócrates es mortal*, como enlace de dos conceptos, puede ser la conclusión de dos premisas más (*Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es hombre*) y entonces será entendido como una verdad lógica; o también puede ser el resultado de una observación empírica (*v.g.*, la muerte de algún hombre llamado Sócrates). La verdad trascendental es posible gracias a la parte formal de toda representación, es decir, aquello que *a priori*

---

<sup>5</sup> “Tal relación de conceptos, claramente pensada y expresada, se llama juicio”. A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 158.

<sup>6</sup> “La verdad es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (Grund)”. *Ibid.*, p. 159.

<sup>7</sup> “Un juicio puede tener por razón otro juicio. Su verdad es entonces lógica o formal”. *Ibid.*, p. 159.

<sup>8</sup> “Decir que un juicio tiene verdad material significa en general que sus conceptos están entre sí ligados, separados o limitados según lo implican y exigen las representaciones intuitivas sobre las que se fundan”. *Ibid.*, p. 161.

posibilita en general la experiencia, *v.g.*, toda proposición matemática.<sup>9</sup> Finalmente, la verdad metalógica tiene como fundamento las condiciones formales o principios lógicos de nuestro pensar, como por ejemplo, el principio de no contradicción, el del tercer excluido, etcétera. En suma, todo juicio verdadero se define como conocimiento: “Si un juicio tiene que expresar un *conocimiento*, debe tener una razón suficiente: En virtud de esta propiedad recibe el predicado de verdadero”.<sup>10</sup>

Sólo el conocimiento abstracto o racional permite ganar mayor claridad para la expresión, análisis y predicción de las diversas relaciones que guardan las representaciones de la naturaleza ofrecidas por el entendimiento y los objetos puros de la sensibilidad. De este modo, uno puede dibujar un triángulo rectángulo y visualizar que la longitud de cada cateto es menor a la hipotenusa, empero, sólo el juicio de razón enuncia la correspondencia espacial guardada por dicha figura mediante fórmulas, *v.g.*, el teorema de Pitágoras. Del mismo modo, un entendimiento podrá intuir que algún cuerpo caerá si se le empuja, sin embargo sólo la razón determinará en abstracto su comportamiento específico (aceleración, tiempo de impacto, etcétera).

4) La voluntad o carácter del individuo: Según Schopenhauer, así como todo objeto físico se comporta de cierto modo según ciertas causas debidas a la interacción de las fuerzas naturales que regulan el reino de lo inorgánico, así también el reino de lo vegetal opera según estímulos y el reino animal según motivos. El contraste entre las causas y los estímulos radica en que las primeras obedecen a cuestiones físicas y los segundos operan

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 159. Cabe señalar que el juicio verdadero se contrapone al error como engaño de la razón “...y la realidad a la ilusión en cuanto engaño del entendimiento”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 107.

según reacciones químicas. Así se dirá, por ejemplo, que un objeto *x* acelera su velocidad debido a la gravedad y a un golpe inicial como causa, en cambio, algún organismo vegetal reaccionará químicamente ante un estímulo tal como lo es la exposición solar. Los motivos, por su parte, funcionan como se indica a continuación.

Como ya se mencionó, Schopenhauer atribuye a los animales un entendimiento y un conocimiento intuitivo, esto es, basado en una causalidad de las representaciones empíricas del presente, mismas que se llaman motivos cuando modifican la conducta de cualquier individuo. Ahora bien, lo que diferencia a los hombres de los brutos es la razón. La razón permite la abstracción de los objetos inmediatos y su permanencia en el pensamiento a manera de conceptos, que en cuanto regulan también el comportamiento humano, se definen a la vez como motivos pero de índole abstracta porque son inmunes al devenir temporal propio de la intuición empírica, la cual, si desaparece de la conciencia animal desaparece como motivo. Así como cada especie animal posee un carácter general que según Schopenhauer comportan todos sus individuos por igual, cada ser humano tiene el suyo. De este último cabe señalar, que si bien se manifiesta siempre como propiedad inescrutable del sujeto —pues su esencia no puede ser explicada por ninguna causa determinada—, sí se observa que opera de modo constante y permanente ante las mismas circunstancias; tal como ocurre con todo objeto físico en el que se presentan, bajo la certidumbre de la ley, ciertas cualidades que sin embargo se llaman ocultas o también fuerzas naturales (*v.g.*, dureza, impenetrabilidad, gravedad, etcétera). Es decir, si bien el carácter de cada hombre se muestra como rasgo insondable sin saberse su causa, sí es posible conocer su *modus operandi*, el cual, teóricamente hablando, se manifiesta con la

precisión de la ley natural que señala el actuar de las fuerzas ya mencionadas; por lo tanto, ante el mismo motivo, un cierto carácter obrará siempre de la misma manera. Pese a esto, prever la respuesta de cada sujeto es cuestión de gran dificultad, pues nunca se sabe la gran cantidad de motivos abstractos, que a manera de una masiva cadena de juicios, permanecen en la razón de cada cual.

Con base en lo anterior, cabe señalar que Schopenhauer elimina la libertad como determinación esencial humana y contradice, con ello, la teoría del derecho kantiana, la cual fundamenta la ley moral en el libre arbitrio. Recordaremos que para la *Crítica de la razón práctica* toda ley moral presupone la libertad, pues sería inconsistente, tanto exigir el cumplimiento de ciertos preceptos a individuos que por naturaleza y sin obligación los consuman, como pedir lo mismo a gente siempre incapaz de lograrlos. Para Schopenhauer este problema se resuelve mediante el castigo, de este modo, para poner un ejemplo, un carácter adicto a la pendencia y la violencia puede contrarrestarse mediante un castigo mayor que a manera de contramotivo contenga los inevitables impulsos y el constante deseo de la conducta indeseable propia del malvado.

En conclusión, el sujeto trascendental como principio de razón suficiente es condición de posibilidad de la existencia entendida como un conjunto de representaciones singulares de distintas clases y en constante relación; la subjetividad es, por tanto, principio de individuación. Por otra parte, si bien Schopenhauer considera distintos tipos de conocimiento, en general se define éste como la conciencia de la necesidad que posee alguna representación, es decir, se conoce un objeto cuando se muestra su causa o razón suficiente. Dicho autor asocia un terrible sufrimiento inherente a la existencia y al sujeto

como principio de conocimiento, sin embargo, el hombre puede encontrar su redención en la negación de la voluntad individual mediante la contemplación estética propia de la obra de arte, no obstante, para comprender esto será necesario volver a la obra kantiana que servirá de introducción a Schopenhauer.

## 2. La estética de Kant

### 2.1 El juicio de gusto puro

Para Kant son tres las capacidades del alma. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura*, bajo un campo que él llama teórico, analiza el uso y los límites de la *capacidad cognoscitiva* como condición de posibilidad del saber humano. En segundo lugar, la *Crítica de la razón práctica* tiene como objeto la *facultad de desear* (o desiderativa) que justifica y hace necesario el uso de conceptos de razón; no teóricamente hablando sino en un sentido práctico que requiere siempre de un sistema moral. Finalmente, su tercera obra, la *Crítica del discernimiento* (o *Crítica del Juicio*) estudia el sentimiento de placer y displacer como disposición anímica que media entre la capacidad de conocer y desear.

Para la *Crítica del discernimiento* *gusto* es la capacidad que profiere *juicios estéticos* sobre el placer o displacer que provoca cualquier objeto; cuando se da al margen de todo concepto es, en este sentido, puro y desinteresado. Por el contrario, cuando la satisfacción es interesada versa sobre el placer de lo agradable o lo bueno. *Agradable* es lo que cumple las inclinaciones y sentimientos particulares. *Bueno* es lo que posee algún valor según la razón. Estos tipos de satisfacción son parciales y no universales, pues, por ejemplo, las carnes y los vinos *agradan* más al glotón desbocado y por el contrario la

prudencia y recato de costumbres valen más para el hombre virtuoso que para el vulgar. En cambio, el *juicio estético puro* es imparcial y universal. Esto significa lo siguiente: *Fin* es un concepto del entendimiento (que agrada o desagrada) o idea de la razón (buena o mala) que determina subjetivamente (de manera interesada) el deseo y por ende el actuar de cada voluntad.<sup>11</sup>

El Juicio como facultad permite la *finalidad del objeto*, es decir, permite la posibilidad de la concordancia entre su mera forma sensible —puesta por la imaginación— con dichos fines del entendimiento y de la razón que posteriormente piensan la subsumen; por ejemplo, se dice que determinada figura posee *finalidad* en cuanto puede potencialmente relacionarse con el concepto empírico de *mar* o con la idea de *infinitud* que dicha imagen implica. En este sentido, del objeto se dice que no tiene fin alguno, pero que sin embargo es él mismo *teleológico*, es decir, que implica una *finalidad sin fin*, o sea, la unidad de una forma sensible que antecede al concepto pero que no obstante se dirige a él. Ahora bien, se llama *juicio de gusto (estético) puro* a la sentencia que anuncia el placer que tiene como fundamento una mera forma sensible, y esto, en cuanto ella antecede a un concepto del entendimiento, mas no de la razón.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “La voluntad sería la capacidad de desear en la medida en que es determinable tan sólo mediante conceptos, esto es, por la representación del actuar conforme a un fin”. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 170.

<sup>12</sup> Kant llama *juicio estético empírico (material)* o *juicio meramente estético* al que enuncia lo agradable o desagradable del objeto y que se expresa mediante conceptos del entendimiento, en cambio el *juicio moral* tiene como objetivo señalar lo bueno o lo malo según ideas de la razón. En cambio, con respecto al juicio estético puro tal autor afirma: “En su fundamento de determinación no se entremezcla ninguna satisfacción meramente empírica”. *Ibid.*, p. 174-175. Kant también comenta: “Ningún concepto de lo bueno puede determinar el juicio del gusto, pues es un juicio estético y no cognoscitivo”. *Ibid.*, p. 171.

## 2.2 Belleza y naturaleza (Entendimiento)

A pesar de lo anterior, la forma sensible del objeto no es por sí misma principio del placer que enjuicia el gusto, pues en este caso aquélla sólo permitiría una sentencia *a posteriori* que depende de la figura y que sería, por ende, relativa al caso particular. Sin embargo, la *Crítica del discernimiento* intenta encontrar un fundamento objetivo del gusto, por lo cual, para Kant se genera un sentimiento de placer que llama “bello” a un objeto de la naturaleza simplemente porque se enjuicia o comunica su forma, la cual es referida por un *concepto del entendimiento*, mas no bajo el modo de un juicio de conocimiento sino como un *juicio puro meramente estético*, que en sí mismo es desinteresado y universal porque carece de todo valor moral, de toda exigencia por generar conocimiento y de toda satisfacción que agrade subjetivamente a los sentidos. Por lo tanto, obedece estrictamente al placer que implica la mera comunicación de la figura sensible, capacidad que todos los hombres poseen por igual. Así, se define al discernimiento estético como la capacidad que sirve: "Para juzgar sin conceptos sobre formas y para encontrar una satisfacción en su mero enjuiciamiento, que convertimos al mismo tiempo en regla para todo el mundo".<sup>13</sup>

En suma, un objeto se llama *bello* debido a que causa placer cuando el gusto refiere a su forma sensible mediante un *juicio estético puro*, el cual –valiéndose de conceptos del entendimiento– es, no obstante, desinteresado y sin fin alguno. Sin embargo, el espectador suele considerar erróneamente la belleza como si fuera una propiedad inherente al objeto y no como la consecuencia de su comunicabilidad, con lo

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 265.

cual el placer que el objeto suscita tiende a exigir por parte del que lo experimenta universalidad y completa adhesión de todo sujeto restante.

### **2.3. Lo sublime y la naturaleza (Razón)**

Lo sublime requiere también de un objeto teleológico que a diferencia de lo bello no se relaciona con un concepto del entendimiento sino con una idea de la razón.<sup>14</sup> Es decir, cuando algún objeto (teleológico) de la naturaleza, dado por la imaginación, suscita la idea de infinitud como material de reflexión para la razón, se genera una relación imparcial entre ambos productos (imagen-idea) que propicia un sentimiento de placer-displacer llamado experiencia sublime. Tal experiencia evidencia la fragilidad física del espectador, quien manifestará un sentimiento de respeto frente a semejante idea, la cual, cuando representa una descomunal medida espacial será matemáticamente sublime, en cambio, cuando expresa un inmenso poder será dinámicamente sublime: "La naturaleza suscita máximamente las ideas de lo sublime más bien en su caos o en su desorden y devastación más salvaje y sin reglas, cuando permite divisar tan sólo magnitud y poder".<sup>15</sup> Un ejemplo de esto es el que se ha mencionado anteriormente: la imagen de un inmenso y furioso mar causa la idea de infinitud en el sujeto que lo contempla, sin embargo, dicho concepto no corresponde en un sentido empírico y total con aquel mar.

El sentimiento de lo sublime, al igual que el de lo bello, es desinteresado, por ende, el asombro que provoca no puede amenazar el interés individual de su espectador, el cual busca salvaguardar su propia integridad: "Los huracanes con la devastación que dejan tras

---

<sup>14</sup> "Lo bello parece tomarse para la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime, empero, para la de un concepto semejante de la razón". *Ibid.*, p. 200.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 202.

sí, el ilimitado océano en toda su rebeldía [...] convierten en una pequeñez insignificante a nuestra capacidad de resistencia, en comparación con su poder. Pero con sólo que nos encontremos en un lugar seguro su visión resulta tanto más atractiva cuanto más temible es".<sup>16</sup> Estrictamente hablando, dicho sentimiento tampoco depende del objeto por sí mismo, sino del estado anímico de quien lo contempla, por lo tanto, si un terrible fenómeno es encarado con la mayor valentía y tranquilidad, por agresivo que se muestre, incluso será también sublime:

La irresistibilidad de su poder [de la naturaleza] también nos da a conocer a nosotros, considerados como seres naturales, nuestra impotencia física, pero descubre al mismo tiempo una capacidad para enjuiciarnos como independientes frente a ella, así como una superioridad sobre la naturaleza, donde se fundamenta una independencia de un tipo totalmente diferente de aquella que la naturaleza fuera de nosotros puede atacar y poner en peligro, donde la humanidad en nuestra persona permanece íntegra, aunque el ser humano tenga que sucumbir ante aquella fuerza.<sup>17</sup>

En suma, dicho sentimiento se define como un estado de completa integridad moral que acepta la impotencia de la propia finitud frente a la inmensidad y poder descomunal de la naturaleza, ante la que el sujeto se sobrepone cuando su temple permanece incólume ante la peor desgracia, de este modo, la magnitud del daño sólo depende de la fortaleza anímica de quien lo recibe, pues como dice Séneca: "Invulnerables es no lo que no recibe golpes, sino lo que no puede ser herido".<sup>18</sup> Así, pues, el sentimiento de lo sublime requiere para Kant de una cierta preparación moral: "De hecho, sin el

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>18</sup> Séneca, *Sobre la firmeza del sabio*, p. 97.

desarrollo de ideas morales, aquello que preparados por la cultura llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso.”<sup>19</sup>

#### 2.4. Arte, idea estética y genio

El *juicio estético puro* enuncia la belleza de la naturaleza mediante conceptos del entendimiento que refieren a formas sensibles carentes de fin alguno, esto es, que no pretenden generar conocimiento ni satisfacen inclinaciones particulares, en consecuencia son conceptos que no generan ni fundamentan el gusto, sino que simplemente lo expresan. En cambio, el concepto de ‘arte’ media la contemplación y el juicio sobre la obra, empero, se podría decir que es un concepto desinteresado,<sup>20</sup> con lo cual, el producto artístico guarda una gran semejanza con la naturaleza: "Aunque la finalidad en los productos de las bellas artes sea intencional, no debe parecer intencional. Esto es, las bellas artes deben ser vistas como naturaleza, aunque se sea totalmente consciente de ellas como arte".<sup>21</sup>

El gusto sólo es una capacidad de enjuiciamiento, no es por sí misma actividad creadora. La actividad creadora que requiere de genio. *Genio* es la predisposición para generar frecuentemente *ideas estéticas*. *Idea estética* es una representación de la imaginación que motiva la constante aparición de conceptos y pensamientos que sin

---

<sup>19</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 225.

<sup>20</sup> El juicio sobre la obra de arte señala el placer, también desinteresado, que acompaña a la contemplación y comunicación de una forma sensible que sea de producción humana. Por lo tanto cabe mencionar que el carácter utilitario de las herramientas o los instrumentos cotidianos les impide ser obras artísticas.

<sup>21</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 273.

embargo jamás logran agotar dicha imagen ni establecer con ella una definitiva o última relación.<sup>22</sup>

El genio requiere de gusto, técnica<sup>23</sup> y estudio para lograr la adecuada producción de una verdadera obra artística, entendida ésta como una unidad teleológica de producción humana que posee finalidad pero que, al igual que la naturaleza bella, carece de interés al ser mediada sólo por el concepto desinteresado de arte: "El gusto es la disciplina (o la sujeción) del genio [...] le da una guía que le indica hasta dónde puede extenderse para seguir siendo teleológico. En la medida en que introduce claridad y orden en la plétora de pensamientos, hace firmes a las ideas y capaces de una aprobación duradera y al mismo tiempo universal".<sup>24</sup> En suma, para el enjuiciamiento del objeto de arte bello se requiere gusto, pero para su producción se exige genio. Así pues, el placer dado por la contemplación de la idea estética que el genio ha plasmado en su obra radica en el constante y libre juego, llevado a cabo por el espectador, entre su imaginación y entendimiento, mismos que logran generar a cada nuevo instante una nueva, constante e inagotable correspondencia entre la imagen y los conceptos. Esta intensa actividad contemplativa, según Kant, vivifica, vitaliza y entretiene el ánimo del receptor, resultando todo ello en un sentimiento sumamente placentero. Cabe mencionar que aunque el genio obedece ciertas reglas de producción, la originalidad es la primera propiedad de sus obras, las cuales nunca surgen por imitación pero se convierten en ejemplares o arquetípicas.

---

<sup>22</sup> "Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuada ningún pensamiento determinado, esto es, un *concepto*; que, en consecuencia, ni alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje". *Ibid.*, p. 280-281.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 287.

### 3. Schopenhauer y el conocimiento estético

#### 3.1 Voluntad individual y voluntad general

Para Schopenhauer, la cosa en sí es una realidad evidente de suyo, cuyo cuestionamiento es propio de la necedad del egoísmo teórico que “toma por fantasmas todos los fenómenos salvo a su propio cuerpo”.<sup>25</sup> Sin embargo, “el egoísmo teórico nunca es rebatible mediante pruebas, si bien en la filosofía no ha sido utilizado formalmente sino como un sofisma escéptico, esto es, como una ilusión”.<sup>26</sup> Pero, ¿acaso se puede conocer la cosa en sí?, ¿en qué sentido el mundo es para Schopenhauer representación y voluntad? Estrictamente hablando, este último concepto no corresponde por igual al término de cosa en sí, es decir, puesto que todo conocimiento se compone de lo representado más la consciencia del que representa, cuando eliminamos del pensamiento a lo primero, o sea la intuición empírica, sólo resta la intuición del yo como una voluntad que no participa más del espacio sino sólo del tiempo y, de este modo, aquélla es el dato que mejor representa la cosa en sí pero sin ser igual a ella. “(En la voluntad) reconocemos la cosa en sí en tanto que ya no tiene como forma al espacio, aunque sí al tiempo, con lo que sólo la conocemos en su manifestación más inmediata y con la reserva de que este conocimiento suyo no es exhaustivo ni enteramente adecuado. En este sentido mantenemos también aquí el concepto de la voluntad como el de la cosa en sí”.<sup>27</sup>

Para explicar esto de mejor forma, supongamos que toda representación empírica se deja pensar como un conjunto de dos paños translúcidos que puestos el uno sobre el

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 192.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>27</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, p. 478.

otro nos cubren parcialmente la visión del paisaje, mismo que en nuestro ejemplo corresponde a la cosa en sí; si quitamos el primer paño que equivale a la intuición del espacio, entonces sólo permanece la intuición del tiempo inherente a la voluntad de cada sujeto, misma que si bien sigue mostrando un paisaje velado, al menos lo enseña del modo más claro posible. De este modo, para Schopenhauer “el acto de la voluntad sólo es el *fenómeno* más próximo y nítido de la cosa en sí”,<sup>28</sup> con lo cual, si bien la primera no es idéntica a la segunda, sí logra ser su mejor expresión. Por ende, la relación dada en el tiempo que cada cuerpo humano guarda con su propia voluntad individual explica los demás objetos, mismos que son al margen de la representación una voluntad general.<sup>29</sup>

### 3.2 Objetivaciones de la voluntad (ideas platónicas)

Esta voluntad general ya no mantiene ninguna condición temporal y se manifiesta u objetiva en ideas platónicas o diversos grados de visibilidad que aumentan progresivamente su intensidad según los distintos reinos naturales que existen; comenzando con el mineral, después el vegetal y finalmente el animal que tiene como ápice al género humano. Es decir, así como cada idea se expresa en el mundo inorgánico de la representación (en una piedra por ejemplo) bajo el modo de una cualidad que llamamos fuerza (*v.g.*, gravedad, flexibilidad, etcétera), ella se manifiesta también en el vegetal como cualidad química y en el animal como el carácter que posee cada especie,

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>29</sup> “Tengo que aprender a conocer los movimientos más sencillos y comunes del cuerpo inorgánico que veo surgir de causas, ante todo según su esencia íntima a partir de mi propio movimiento debido a motivos y reconocer todas las fuerzas inescrutables, que se exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza, como idénticas según la índole con aquello que en mí es voluntad y diferenciarla de ésta sólo conforme al grado”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 216.

mismo carácter que en el hombre es diferente según el individuo y que por lo tanto corresponde a una sola Idea platónica. La idea platónica es ajena a las facultades trascendentales que condicionan la experiencia; no participa de la individuación ni la pluralidad,<sup>30</sup> sin embargo, si bien es independiente del fenómeno, conserva la forma general de la representación como esencia o arquetipo inmutable y constante de las cosas.<sup>31</sup> De ese modo, cuando la idea se somete a las funciones subjetivas del intelecto, se genera con ello la multiplicidad de los individuos que nacen, se desarrollan y mueren en el tiempo. La Idea platónica como forma general de la representación es, por encima de toda experiencia racional o conceptual, la manifestación más clara de la propia cosa en sí.

Recordemos que Schopenhauer sostiene una visión pesimista de la existencia, pues ésta se reduce a una constante búsqueda de fines, misma que si nunca es colmada se convierte entonces en un profundo sufrimiento y un tormentoso anhelo. No obstante, cuando dicho anhelo se cumple, se traduce en aburrimiento. La vida humana se define, entonces, como un movimiento que oscila siempre entre el dolor y el tedio.

Como ya se mencionó, la experiencia interior de cada sujeto permite pensar la cosa en sí como voluntad, misma que es también por extensión un anhelo infinito. "La ausencia de toda meta y de cualquier límite pertenece a la esencia de la voluntad en sí, la cual es un anhelo infinito".<sup>32</sup> Pero, ¿cómo se comprende este deseo infinito? Del mismo modo que

---

<sup>30</sup> "Yo entiendo por idea cada *nivel de objetivación de la voluntad* determinado y fijo, en la medida en que es cosa en sí y por ello algo ajeno a la pluralidad". *Ibid.*, p. 219. Ciertamente, resulta contradictorio que por un lado Schopenhauer niega la pluralidad de la idea y, no obstante, en otro momento también habla de sus "distintos" grados o niveles de objetivación. Esta cuestión será estudiada en el *Apéndice* de la presente tesis.

<sup>31</sup> "La idea se sustrae simplemente a las formas subordinadas del fenómeno [...] aunque sí conserve la primera y más universal de las formas, la de la representación en general, el ser objeto para un sujeto". *Ibid.*, p. 265.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 255.

toda voluntad individual sólo se torna visible en la diversidad de los movimientos corporales que corresponden al mundo fenoménico, la cosa en sí o voluntad general permanece incognoscible como unidad, pero se torna visible o conoce —de cara a la forma general de la representación— como constante conflicto de objetivaciones o ideas, entre las cuales, unas buscan y anhelan el dominio sobre las otras para adueñarse de la materia y expresarse en ella plenamente. La idea de hombre, por ejemplo, logra subyugar los niveles inferiores de la voluntad en cuanto los incluye para su propia manifestación y utilidad, con lo que el cuerpo humano tiene a su disposición la ventaja del estímulo del reino vegetal que favorece su buen funcionamiento mediante movimientos inconscientes (como la digestión). Además, mediante el conocimiento el sujeto logra sobreponerse a las fuerzas de la naturaleza sacando ventaja de las mismas (*v.g.*, mediante una presa hidráulica, una bomba, etcétera).

Sin embargo, la constante pugna de la voluntad consigo misma a través de sus propias objetivaciones se evidencia cuando un individuo perece y la materia de su cuerpo regresa al servicio de los niveles inferiores. El conocimiento que cada sujeto obtiene de su voluntad individual como constante anhelo es el dato más claro de la propia cosa en sí, con lo cual, al margen del fenómeno se piensa —por analogía— el resto del mundo y sus objetos como una voluntad general, misma que se muestra como un constante deseo de expresión y autoafirmación que sólo se consume con la pugna interna de sus propias ideas u objetivaciones. “En la naturaleza vemos por doquier conflicto, lucha y alternancia en la

victoria, reconociendo en ello ulteriormente y con mayor claridad la consustancial discordia de la voluntad consigo misma.”<sup>33</sup>

### 3.3 El arte: El genio, la belleza y lo sublime

Si bien la naturaleza se compone por distintos grupos de organismos u objetos que guardan siempre la semejanza de su propia especie, ¿acaso esto es evidencia suficiente para suponer la idea platónica como arquetipo de los individuos? Es decir, ¿acaso la experiencia de la voluntad individual justifica una voluntad general que se puede conocer como idea?, ¿no es gratuita y carece de rigor filosófico la teoría de una voluntad que requiere distintos niveles de objetivación? Para Schopenhauer la idea platónica no es gratuita, pues ella se corrobora con la experiencia estética. La contemplación estética, siendo independiente de toda experiencia conceptual, corresponde a la forma universal del conocimiento, en la que el hombre despojado de su propio principio de razón se convierte en un sujeto puro del conocimiento o sujeto avolitivo que, al margen de toda individualidad, intuye la forma general de la representación o Idea platónica.

*Genio* es la predisposición innata a la contemplación estética,<sup>34</sup> la cual, suscitada por los objetos de la naturaleza y acompañada de una técnica adecuada, permite la *obra de arte* como medio que lleva plasmada la idea y que por ende permite la intuición de la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.237. En este sentido, el concepto de voluntad está definido por un contenido positivo dado como “ciego impulso”, no obstante tal concepto, entendido también como cosa en sí, no admite condición predicativa alguna y se muestra como una nada de cara a la representación. Esta ambigüedad discursiva también es objeto de aclaración en el *Apéndice* antes mencionado.

<sup>34</sup> “Las ideas sólo pueden ser captadas por esa contemplación pura [...] y la esencia del genio consiste en que prevalezca la aptitud para semejante contemplación, la cual exige olvidarse de la propia persona y de sus dependencias”. *Ibid.*, p. 276.

misma pero en el hombre ordinario.<sup>35</sup> La *belleza* es la cualidad que facilita la contemplación de dicha idea<sup>36</sup> cuando la forma bien lograda del objeto es un claro reflejo del triunfo de su objetivación, con lo que un cuerpo bello, por ejemplo, se representa bajo una figura fuerte pero ágil. “Según le sea dado al organismo un menor o mayor éxito en sojuzgar esas fuerzas naturales que expresan los niveles más profundos de objetivación de la voluntad, se convertirá en la expresión más o menos perfecta de su idea, es decir, se acercará o alejará del *ideal* al que incumbe la belleza en su género”.<sup>37</sup>

Del mismo modo que para Kant, el sentimiento de lo sublime para Schopenhauer no es una cualidad de la cosa, sino una cierta predisposición moral en el espectador,<sup>38</sup> quien será capaz de mantener también una complacencia estética ante la adversidad y lo terrible. “El sentimiento de lo sublime surge aquí al percatarnos de la futilidad de nuestro propio cuerpo ante una enormidad [...] surge por el hecho de que un objeto directamente desfavorable a la voluntad se vuelve objeto de pura contemplación, que sólo se obtiene mediante un continuo abandono de la voluntad.”<sup>39</sup>

En conclusión, la guerra interna entre objetivaciones sólo adquiere un sentido temporal cuando la voluntad se muestra —de cara a la representación— como una naturaleza poblada por individuos que en constante pugna buscan su propia sobrevivencia, la cual es un frágil regalo que a cada instante puede ser arrebatado. No

---

<sup>35</sup> “La complacencia estética es una y la misma, ya sea invocada por una obra de arte o inmediatamente por la contemplación de la naturaleza y de la vida. La obra de arte es simplemente un medio para facilitar aquel conocimiento en el cual consiste esa complacencia”. *Ibid.*, p. 286.

<sup>36</sup> “Pero lo que facilita la contemplación puramente objetiva es más bello que lo que se le opone y a lo que, por decirlo así, fuerza dicha contemplación lo llamamos entonces muy bello”. *Ibid.*, p. 301.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>38</sup> “Nuestra explicación de lo sublime se deja transferir también a lo ético, a saber, a aquello que se designa como el carácter sublime. También este surge porque la voluntad no se ve incitada por los objetos que sin duda estarían inclinados a hacerlo”. *Ibid.*, p. 298.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 299.

obstante, la idea no perece y permanece inmutable en la eternidad. El principio de razón, como condición de posibilidad del conocimiento, muestra un mundo fenoménico donde la vida de todo organismo es una continua y sufrida búsqueda de fines que sólo termina con la propia muerte, por lo que el individuo jamás alcanza durante su corta existencia un estado deseable de vivir. No obstante, mediante la contemplación de la idea, el hombre niega su voluntad individual o mejor dicho libera a la propia voluntad de su servicio al principio de razón, cosa que conlleva un completo placer estético que contempla objetivamente el drama de la vida, pues dicho sujeto puro del conocimiento es incapaz de padecer la adversidad, las penas y cualquier dolor que aqueja al individuo singular.

### **III. Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer**

#### **1. Arte, música y ascetismo**

Para la estética de Schopenhauer, la obra artística es un medio de expresión en el que el artista-genio plasma la idea platónica según el tipo de arte en cuestión. Así, por ejemplo la arquitectura refleja la idea en su grado más ínfimo, es decir el nivel de las fuerzas naturales que corresponden al reino de lo inorgánico. En segundo lugar, la pintura paisajística revela el orden orgánico bajo el modo del reino vegetal. Sin hacer detallada exposición del camino que se recorre para explicar las diferentes artes, nos encontramos en última instancia con la poesía o lo que hoy en día llamamos literatura, arte que según Schopenhauer enseña la idea de hombre. A su vez, la poesía se divide en diferentes géneros o grados que implican un progresivo aumento de objetividad para la expresión de su idea según el tipo de obra compuesta, es decir, existen diferentes composiciones poéticas, unas más objetivas que otras. La lírica, *v.g.*, es el grado más subjetivo de la poesía porque requiere la voz de un “yo” personal, mediante el que se enuncian rasgos universales del género humano como la alegría, el temor, la esperanza, etcétera, pero a través de una composición que relata experiencias propias del autor. Si se quiere dar un ejemplo de ello, se puede pensar en un poema donde el compositor cuenta las penas y gran aflicción de corazón que un amor no correspondido le ocasiona. Por su parte, la poesía trágica que corresponde al nivel mayor de objetividad ilumina también —como la lírica— rasgos esenciales del hombre, sin embargo, sustraída a toda vivencia individual,

por el contrario crea caracteres universales o puramente objetivos pero encarnados por la figura de un sujeto concreto llamado héroe trágico, por lo tanto se dirá que v.g. Edipo u Orestes encarnan los sentimientos de valentía o justicia. Entonces, si cada arte revela a la idea objetivada en su correspondiente nivel, la tragedia como ápice de la poética develará al hombre en la cúspide de su objetividad, es decir, la idea universal de lo humano independiente a todo rasgo particular y despojada de cualquier determinación subjetiva.

Estas artes mencionadas son medios que refieren indirectamente a la voluntad, pues sus materiales difieren de las objetivaciones o ideas que expresan (v.g., el concepto en el caso de la poesía, el mármol de una escultura, etcétera), en cambio, la música habla sin mediación y directamente de la voluntad pero con un lenguaje propio que se diferencia de la idea como forma general de la representación: “[Las artes] objetivan la voluntad sólo indirectamente, a saber, por medio de las ideas [...] La música es una objetivación y un trasunto tan *inmediato* de la íntegra *voluntad* como lo es el mundo mismo e incluso como lo son las ideas”.<sup>1</sup> Además de la música y restantes manifestaciones artísticas, el ascetismo experimenta la cosa en sí mediante la completa negación de la propia voluntad, con lo que comparece el sujeto puro avolitivo que, a diferencia de la intuición estética, se sustrae permanentemente del cuerpo como fenómeno individual. “Cuán venturosa ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad se vea apaciguada, no un solo instante, como en el goce de lo bello [...] Un hombre semejante que, tras muchas amargas luchas contra su propia naturaleza, ha terminado por salir completamente

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 351.

victorioso, sólo sigue existiendo como puro sujeto cognoscente”.<sup>2</sup> La tragedia, pues, revela la condición humana que –entendida como principio de razón– se encuentra vinculada al dolor y por tanto a la finitud o la impotencia. No obstante, la conciencia trágica de Schopenhauer señala también la disolución de tal principio y, junto a esto, la completa ausencia del sufrimiento. A continuación abordaré en general el tema de la tragedia en distintos autores para después retomar de nuevo a Schopenhauer.

## **2. Dionisos, la tragedia y la disolución del principio de razón**

### **2.1 La cosmovisión dionisiaca**

Según A. Deniérou se pueden rastrear en India cuatro religiones primigenias que si bien presentan el desarrollo natural y la modificación propia de su historia, actualmente se pueden rastrear en ellas sus principios cosmogónicos originales. Además, corresponden a las formas más básicas y generales que explican al mundo del hombre en su relación con lo divino. Por lo tanto, el estudio de las mismas permite comprender los principales elementos constitutivos y el proceso de formación de las ulteriores religiones. Son las siguientes:

*Animismo*: Concibe los objetos del mundo natural como cuerpos animados por fuerzas sutiles, espíritus o dioses. El hombre animista intenta mediante un perpetuo ritual la constante reconciliación con dichas divinidades protectoras del mundo; se opone a la

---

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 492. Como bien señala el fragmento, la intuición ascética presenta al sujeto puro, mismo que contempla la idea, bajo un contenido positivo, como forma general de la representación. No obstante recurrentemente Schopenhauer niega el carácter cognitivo de la práctica ascética, la cual se puede comprender también en un sentido ontológicamente negativo, es decir, como una experiencia de la nada. Esta aparente contradicción la abordo en el *Apéndice*.

apropiación de la tierra y es inverso a la noción de desarrollo en las civilizaciones urbanas e industriales.<sup>3</sup> En India, el animismo rindió veneración a Murugan (también Kumara), dios niño o adolescente que simboliza la belleza y la guerra. En el neolítico, se cristalizó entre los invasores dravídicos del norte de dicho país el culto a Pashupati (señor de los animales) y de Parvati (dama de las montañas); divinidades adoptadas posteriormente por el shivaísmo.

*Shivaísmo:* A finales del milenio VI A.N.E. esta religión se superpuso al animismo tras la fusión del culto a Murugan, también llamado Kumara (el muchacho) o Skanda (chorro de esperma) y adoptado como hijo de Shiva. Murugan será identificado posteriormente con Dionisos. No existe motivo alguno para suponer que el shivaísmo surge primero en la India actual, no obstante —como bien se mencionó— sólo en dicho lugar se rastrean sin interrupción sus antiguos cultos y tradiciones correspondientes, entre las cuales, se encuentran los mismos ritos dionisiacos que posteriormente aparecieron en Grecia.

Lo anterior se demuestra si se atiende a la simultaneidad y parecido de diversas manifestaciones culturales, tanto asiáticas como europeas y africanas, mismas que repiten con frecuencia, por ejemplo, el culto al toro, al falo, al carnero, a la serpiente, a la dama de las montañas, la danza extática, la cruz gamada, el laberinto, los sacrificios, etcétera. La figura de un Dios macho suele aparecer bajo la forma del toro, ya sea el cuerpo de dicho animal con rostro humano o viceversa; en Rumania, por ejemplo, en torno a los milenios

---

<sup>3</sup> “El animismo se opone a la apropiación de la tierra, a la propiedad, a la agricultura que destruye el orden natural y somete la naturaleza al hombre. Es contrario al desarrollo de las civilizaciones urbanas e industriales”. Alain Daniélou, *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del Eros*, pp. 37-38.

VII y V A.N.E. aparecen en distintos lugares las representaciones de un dios itifálico-cornudo y se observan también algunas imágenes de falos con rostros así como entierros de cadáveres con postura de Yoga. En el 6,000 a. C. se presenta en Egipto la fusión del Osiris-toro con el Osiris-carnero, división que al principio encontraba su plena identidad en la dicotomía Shiva-toro y Skanda-carnero posteriormente difuminada. La profunda influencia del shivaísmo se rastrea incluso en el extremo oriente donde se encuentra el Yin-Yang como la transcripción china del Yan (vulva) y el Linga (falo). Finalmente, con base en el texto en cuestión quiero remarcar una característica de dicha cosmovisión que considero fundamental para la presente investigación, aunque antes señalaré brevemente las dos religiones restantes mencionadas por el autor.

*Jainismo:* Si bien es una doctrina que cree en la transmigración de las almas, mantiene sin embargo una postura agnóstica —mas no atea— con respecto a la existencia de un principio creador, dios o causa primera de la naturaleza. Es una religión puritana que le da preeminencia a lo moral por encima de lo ritual; de este modo, promueve una estricta protección de la vida personal, un rígido vegetarianismo y exige la desnudez total de sus adeptos. Del jainismo se deriva el budismo original como una de sus adaptaciones.

Finalmente, la *religión aria* es la cosmovisión de ciertos grupos nómadas de Asia central que se transmitió en India gracias a la migración e invasión de algunos pueblos provenientes del norte cuyo origen probablemente fue europeo. Es una religión de carácter antropomórfico cuyos dioses representan virtudes o cualidades humanas, por lo tanto, sólo se consagró plenamente en India cuando se transformó en el vedismo y absorbió después al shivaísmo para formar, con ello, un posterior hinduismo que mezcló

los rasgos de dichas concepciones previas y que influyó directamente —según Daniélou— en la religión micénica y griega. Como ejemplo podemos encontrar las siguientes divinidades antropomórficas: Indra (el rayo), Varuna (las aguas), Dyaus (el espacio), Mitra (la solidaridad) o Rudra (el destructor, el tiempo o principio de muerte) que posteriormente se asociaría con Shiva en el hinduismo. Cabe mencionar que la religión aria no fue en sus inicios una religión de la naturaleza. “Es una religión centrada en el hombre que sólo busca el apoyo de los dioses para obtener su seguridad y su dominio.”<sup>4</sup>

Retomando los aspectos generales del shivaísmo se concluye que, a diferencia del jainismo, los rituales adquieren mayor preeminencia como prácticas que permitieron la relación del hombre con lo divino, entre las cuales se encontraron la danza (con su respectiva música) y el teatro. Shiva, el señor de la danza, es por definición una energía rítmica primordial, por lo tanto el hombre entra en sintonía o comunión con aquél mediante el baile. Existen varias formas de danza: ritual o simbólica, extática, teatral y lúbrica. Las danzas rituales son llevadas en grupo y evocan por sus figuras al movimiento de los astros y los ritmos de la creación. En la danza extática, como técnica destinada a provocar estados de trance, los fieles son poseídos por espíritus (*bhuta*), genios o dioses que le otorgan al extático ciertas percepciones oraculares y mágicas del mundo invisible. En este ámbito resalta el *kirtana* (canto de gloria) hindú que antecede al ditirambo griego y que —en este sentido— pertenece también al género del teatro danzado, el cual se desarrolla como narración repartida entre dos replicantes que, acompañando cantos con bailes, sirven de receptáculo corporal para la presentación de las divinidades mediante un

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40.

acto artístico ritual. En India, la unidad del teatro con la música y la danza se denominó el Quinto Veda por su capacidad de enseñanza ante el pueblo con respecto a las grandes leyendas de sus dioses y las virtudes de sus héroes. Cabe resaltar también los gestos (*mudras*), el mimo (*abhinaya*), el movimiento plástico y el ritmo como elementos esenciales de esta danza (*lasya*). Finalmente, en las danzas lúbricas los participantes vestidos con emblemas fálicos realizan actos sexuales, pues las imágenes eróticas alejan poderes maléficos, ya que el acto procreador de la vida se opone a las fuerzas destructoras y al influjo de la muerte.

Las danzas lúbricas se relacionaron estrechamente con las fiestas y los cortejos, los cuales constituyen otro elemento fundamental del shivaísmo. El *Holi* es un carnaval indio que aún perdura en la actualidad y que es celebrado en primavera; se ha desarrollado como un desfile consagrado a Shiva, el cual era representado por un hombre desnudo que, cubierto de cenizas o yeso blanco, portaba un tridente sobre un asno y era precedido por una muchedumbre multicolor que portaba falos de madera o imágenes de monos con grandes miembros erectos. Los participantes cantaban, bailaban, insultaban, gritaban obscenidades y algunos cargaban cubetas o con agua para rociar a otros integrantes. La misma modalidad festiva era vista en las mascaradas atenienses, fiestas donde el erotismo, el travestido y la bisexualidad eran componentes primordiales. Las Dionisas atenienses son derivadas de las Tiodasias cretenses. Según Deniélou se encuentra la supervivencia de los cortejos de Shiva y Dionisos en todo lugar donde subsista el carnaval, los carruajes, las máscaras y las orgías.

Bien apunta el autor en cuestión que los minoicos presentaron manifestaciones artísticas y religiosas propias del shivaísmo; por ejemplo en Malta (Creta) los templos de Ggantija que datan del año 2,800 al 2,400 aprox. A.N.E. muestran la adoración del toro y el falo. Posteriormente, la llegada de los aqueos o micénicos al Peloponeso provocó la paulatina fusión de ambas culturas hasta que en torno al 1,400 A.N.E. la isla de Creta fue conquistada por los invasores. A su vez, alrededor del 1,100 A.N.E. se da la decadencia del poder micénico, sobre la que si bien en la actualidad existen controversias en cuanto a sus causas, se suele atribuir a las invasiones de poblaciones dóricas del norte, mismas que permanecieron en una especie de latencia cultural sin generar grandes manifestaciones espirituales o artísticas, hasta que finalmente en el s. IX A.N.E. comienzan a desarrollar el gran pueblo griego homérico que perduró sin interrupción hasta desembocar en la ingente Grecia Clásica del s. V, que generó una producción cultural sin precedentes; excelente en ciencia, filosofía, religión, arte, etcétera. En conclusión, puede observarse en las distintas civilizaciones y manifestaciones culturales de la región griega, la pervivencia de elementos del shivaísmo que, en cuanto forma religiosa primordial, se conserva como dionisismo, elemento fundamental para comprender a la tragedia griega.

Un estudio de las cuatro religiones primordiales mencionadas anteriormente resulta aclarador para comprender ciertas formas generales que imperan en las distintas civilizaciones en cuanto a su forma de relacionarse con el mundo y la naturaleza. Si bien no se demuestra que toda religión proviene en términos causales de esas cuatro, sí mantienen con respecto a ellas los mismos elementos; pues pareciera que animismo, jainismo, shivaísmo y antropomorfismo (llamada religión aria por Daniélou)

—independientemente del nombre que reciban y de su particular configuración contextual— corresponden a estructuras o relaciones vitales básicas o primigenias que el hombre establece con el mundo.

## 2.2 Rohde y la tradición extática

A diferencia de Daniélou, según Rohde la Antigua Grecia<sup>5</sup> fue un pueblo en cuyo origen mantuvo un pensamiento religioso de carácter principalmente especulativo o racional, lo cual se observa en ciertas actividades como la adivinación que, por ejemplo, para la tradición homérica consistió en el desarrollo sistemático de una técnica interpretativa sobre ciertos rasgos u objetos de la naturaleza que a manera de símbolos contenían la voluntad de los dioses.<sup>6</sup> Posteriormente, cobró una mayor relevancia la tradición del éxtasis o la manía como arrebató divino y pasajero que despojaba al sujeto de su identidad. De este modo, la inspiración mántica se consolidó en el oráculo de Delfos como práctica profética donde la pitonisa fungía como médium de algunos démones y/o divinidades. La catártica, como otro ejemplo, fue la actividad sacerdotal de exorcismo que ahuyentaba a los malos espíritus de Hécate. No obstante, el éxtasis fue —según Rohde— sólo una tradición desarrollada gracias a la influencia extranjera ejercida por las migraciones de los tracios que profesaban un culto a Sabo, divinidad que posteriormente fue llamada Dionisos o Baco en Grecia y que alcanzó una fama tal que le valió su propia

---

<sup>5</sup> Uso la distinción habitual que llama Grecia Antigua a la fase que inicia en la Edad Oscura después del año 1,100 A.N.E. con la invasión dórica hasta la conquista romana del Peloponeso con la batalla de Corinto en el 146 A.N.E. Dicha fase incluye, por un lado, el periodo de la Grecia Clásica del s. V que comienza después de la revuelta de Jonia en el 499 A.N.E. y excluye, por otro lado, el periodo de las culturas tanto minoica como micénica.

<sup>6</sup> Erwin Rohde, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Cf. cap. XIX, *La religión de Dionisos en Grecia. Su unión con la de Apolo. Mántica extática. Catártica y exorcismo. Ascetismo*.

escultura en las alturas del Parnaso y a la espalda de Apolo como su contraparte.<sup>7</sup> El culto a Sabo se consumaba bajo rituales orgiásticos dados en determinadas condiciones: bajo la oscuridad de la noche y entre la intensidad parpadeante de las antorchas, algunos posesos que danzaban entre sonoros timbales y agudos sonidos de flautas bajaban de las montañas y, vestidos con trajes de zorros, recubiertos por pieles y cabezas de corzos, desgarraban en pleno frenesí algunos animales vivos para ingerir su carne cruda. Sin embargo, para este autor el culto tracio no llegó a las profundas significaciones y capacidades reflexivas que posteriormente desarrolló el arte de la cultura griega. También cabe mencionar que según Rohde, en diferentes civilizaciones, se manifiesta la misma práctica extática, que si bien mantiene variaciones simbólicas relativas al pueblo en cuestión, permanece como una sola experiencia vital que comparte siempre los mismos elementos, como por ejemplo, la danza frenética, la música y el uso de estimulantes. Esto se observa entre algunos elegidos, magos y sacerdotes de determinadas culturas; tales como los chamanes de Asia, los curanderos de América del Norte y los *angekoks* de Groenlandia, por evocar tan sólo algunos casos.

### **2.3 Nietzsche y la tragedia griega**

En general, Nietzsche reconoce en el arte griego dos estados metafísicos primordiales; un instinto apolíneo y otro dionisiaco, identificados respectivamente con los fenómenos fisiológicos del sueño y la embriaguez. El primero representa al arte escultórico que bajo la figura de Apolo, dios de la luz y la figura, da preeminencia a la forma y simboliza con ello el *principium individuationis*; el segundo estado refleja al arte

---

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, cap. VIII, *Los orígenes de la creencia en la inmortalidad. El culto tracio de Dioniso*, pp. 303-327.

de la música que bajo la figura de Dionisos, dios de la embriaguez, permite la anulación del hombre singular y su reconciliación con el mundo o lo Uno primordial. Ambos instintos son potencias artísticas que, opuestas y en constante pugna, sólo llegaron a conciliar gracias a la tragedia griega, arte que otorgaba al espectador un conocimiento estético del mundo que ninguna filosofía ulterior de carácter racionalista comprendió. Nietzsche, contemporáneo y amigo de Rohde, también diferenció la tradición báquica griega de cualquier otro dionisismo bárbaro, mismo que lejos de sublevarse en la tragedia se desarrolló como una práctica bacanática de mera voluptuosidad.

### ***2.3.1 Las características de la obra trágica***

Si bien para Daniélou el shivaísmo permaneció siempre latente en el Peloponeso y sus zonas aledañas hasta que finalmente se expresó plenamente como religión dionisiaca, en cambio ésta comenzó —según Rohde— como un culto tracio extranjero que paulatinamente se consagró entre el pueblo de Grecia.<sup>8</sup> Pero dejando de lado las causas de esta tradición, lo que importa es su comprensión como elemento principal para la posterior integración de la mencionada civilización, misma que se conformó también por una contraparte apolínea o, como diría Rohde, un pensamiento de carácter especulativo. Por lo tanto, ambos componentes fueron esenciales para la cosmovisión de una Antigua Grecia que refleja siempre tales componentes en sus distintas producciones intelectuales, artísticas y culturales. Por ejemplo, en el *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche reconoce

---

<sup>8</sup> Por su parte Nicol menciona: “[Homero] habla poco de Dionisos y de su culto, y sólo incidentalmente; lo cual permite suponer que uno y otro tenían escasa influencia en la época homérica. La corriente dionisiaca viene después. Fijar la fecha de la llegada puede tener un interés erudito. Para la filosofía, lo importante es advertir que no se trató propiamente de una llegada. Fuese autóctono o extraño, Dionisos estaba ahí desde antes”. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 122.

por separado en la poesía griega dicha expresiones opuestas; por un lado Homero, dueño de la tradición épica, representa al arte escultórico de la forma; por otro lado Arquíloco, el primer lírico de la historia, introdujo la canción popular como composición análoga a la música.<sup>9</sup> Pero incluso la música que fue un arte de carácter más dionisiaco admitió —según Nietzsche— la contraposición ya mencionada, pues el ditirambo y la flauta corresponden al ritmo de la *hýbris* y la danza dionisiaca y, en cambio, la cítara se asocia a la melodía apolínea que promueve los templos contemplativos. No obstante sólo en la obra o pieza trágica, mediante el ditirambo dramático se logra comunicar la profunda sabiduría del coro dionisiaco mediante la imagen y las formas apolíneas propias de la representación escénica; logrando con ello un completo y total equilibrio entre ambas fuerzas vitales, donde ninguna impera sobre la otra y ambas conviven en una completa tensión armónica. De este modo, —como apuntó Rohde— el culto a Baco en Grecia supera la *hýbris* meramente voluptuosa de las prácticas extranjeras precedentes, para sublimarse como un arte que ofrece al espectador un profundo material para la contemplación.

Como ya se mencionó, la Grecia Antigua comienza a formarse entre los nuevos grupos provenientes del norte que arribaron al Peloponeso después del 1,100 A.N.E, los cuales sin embargo se apropiaron la cultura de los pueblos anteriores. De este modo, figuras literarias de la civilización micénico-minoica fueron adoptadas por los invasores mediante una tradición oral que se consagró con los cantos homéricos que datan del siglo IX aproximadamente. Bien apunta Jaeger en la *Paideia* que el concepto de ‘*virtud*’ o ‘*areté*’

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 70.

está ligado en la *Iliada* y la *Odisea* a la noción del héroe, figura que posee una gran fortaleza tanto física como anímica y que también va acompañada por una gran habilidad o pericia intelectual propia del estratega, todo lo cual define a la clase de aristocrática.<sup>10</sup>

Del mismo modo, Nietzsche en la *Genealogía de la moral* ya había señalado que todos los pueblos guerreros, v.g. los griegos, comienzan forjando su ideal de virtud en estrecha relación con los términos de nobleza y poder,<sup>11</sup> con lo que la persona que ostenta el mando de algún clan, por dar un ejemplo, es un sujeto regio que derrocha gran fuerza muscular y una inteligencia guerrera que protege a la tribu. En general, la tragedia griega como obra literaria implica la inevitable destrucción física y/o moral del protagonista que suele ser un héroe, noble o personaje virtuoso y que sucumbe ante las terribles fuerzas del destino, mismas que pueden ser encarnadas por un antagonista (v.g., Egisto) o sujeto material; o también ser expresadas bajo ciertas condiciones o situaciones azarosas que amenazan la integridad del personaje principal.

En la tragedia griega, la desgraciada voz del *fatum* suele presentarse de manera recurrente y a lo largo de la obra como presagio oracular, que o bien es de cierto modo intuido por el protagonista (v.g., Orestes), o bien es ignorado por el mismo; ya sea por arrogancia o por descuido. Por ejemplo, el *Agamenón* de Esquilo omite la constante advertencia de Casandra, hija de Príamo, quien tras ser capturada en la batalla de Troya

---

<sup>10</sup> “El nombre de *aristoi* conviene a un grupo numeroso. Pero, en este grupo, que se levanta por encima de la masa, hay una lucha para aspirar al premio de la areté. La lucha y la victoria son en el concepto caballeresco la verdadera prueba del fuego de la virtud humana [...] En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo”. Werner Jaeger, *Paideia*, pp. 23,29.

<sup>11</sup> “Antes bien, fueron <<los buenos>> mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo”. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 37.

vaticinó el asesinato de su captor y nuevo rey por parte de su esposa Clitemestra, misma que tuvo la ayuda del primo de Agamenón, Egisto, que durante la ausencia del soberano sedujo a la reina para cometer junto a ella posteriormente el regicidio. Con base en lo anterior debo analizar dos características esenciales de la tragedia griega:

a) El carácter genealógico.- La aristocracia o nobleza fundadora de un pueblo como el griego simboliza los ideales máximos y originarios del mismo, por lo tanto este tipo de composición tiene como tema central los principios y valores constitutivos o fundacionales de la cultura helénica. Debe recordarse que según la mitología Agamenón es descendiente directo de los dioses puesto que es hijo de Atreo, quien a su vez es nieto de Tántalo, primero entre hombres, hijo de Zeus y rey de Frigia. Si bien la casa átrida perteneció por principio a leyendas micénicas, ella misma fue adoptada como familia prócer de la Antigua Grecia.

b) El carácter amoral.- La tragedia acontece a los héroes para crear una mayor tensión en el espectador, pues un acto terrible adquiere mayor relevancia y fuerza si ocurre a figuras inquebrantables y valerosas, mismas que en otros momentos resultaron incólumes ante las peores adversidades. En cambio, pocos lamentan la muerte de una persona abyecta y despreciable. Incluso un hombre excelente como Agamenón, líder máximo del Peloponeso, sucumbió ante la maldad de dos mortales. Así, se observa que la injusticia y la desgracia prevalecen siempre sobre la virtud y la grandeza como bien lo apuntaron Schopenhauer<sup>12</sup> y Nietzsche.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> “La exigencia de la llamada <<justicia poética>> descansa sobre un total desconocimiento de la esencia de la tragedia e incluso de la esencia del mundo”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 347.

### 2.3.2 El optimismo estético y la jovialidad griega

La Antigua Grecia comenzó como una cultura optimista que —según Nietzsche— expresó una gran jovialidad en toda su producción artística pero principalmente en la tragedia que, estudiada a partir del *Nacimiento de la tragedia*, significa la inversión de la sabiduría silénica. Según la tradición mítica, cuando el Rey Midas, afanado por el conocimiento, logra finalmente capturar a Sileno, macho cabrío y acompañante de Dionisos, el demonio le transmite su sabiduría y anuncia que lo más conveniente para el hombre, miserable estirpe de un día, fue nunca nacer y lo segundo mejor será que perezca lo más pronto posible. Entender la inversión silénica a partir de la tragedia significa la comprensión de la cosmovisión helénica según Nietzsche.<sup>14</sup>

Como señalé en la introducción, la humanidad —según el *Banquete* de Platón— es por definición un género carente, pues padece y adolece una pérdida inicial dictada por el castigo divino de Zeus. Ciertamente el mito del andrógino asocia el nacimiento de la especie a un crimen de arrogancia dirigido contra los dioses y que causa un profundo sufrimiento; pero en general, la cosmovisión griega repite esta intuición en su vasta producción mítica y como ejemplo de ello podemos mencionar de nuevo a Tántalo y sus crímenes contra los dioses.<sup>15</sup> Otro caso ejemplar es la figura de Prometeo, titán que regala el fuego al ser humano, elemento que simboliza la técnica, la herramienta y por lo tanto el

---

<sup>13</sup> Según Nietzsche el coro trágico no debe entenderse como el símbolo de una ley moral inmutable ni como un “espectador ideal” tal como lo entendió Schlegel. Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 76.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>15</sup> Tántalo robó néctar y ambrosía de un banquete olímpico al que fue invitado y después reveló entre los mortales algunos secretos de los dioses que escuchó en tal ocasión. Posteriormente, para corresponder el favor organizó él mismo su propio festín, pero cuando la comida escaseó descuartizó en secreto a su propio hijo Pélope para alimentar a los dioses. Cuando Zeus se enteró de tal ignominia condenó a Tántalo al Tártaro.

origen de la cultura. Safranski bien recuerda que Ulises, símbolo de la astucia y el recurso, se ata al mástil del barco para escuchar el canto de las sirenas sin morir ahogado en el mar, entonces, el ingenio instrumental de la cultura —mismo que dispone del objeto para el beneficio y la manutención del sujeto— distingue la actividad humana de toda práctica animal y natural.<sup>16</sup> De este modo, el constante lamento de *Prometeo encadenado* simboliza el sufrimiento inherente al *principium individuationis*, el cual fue, no obstante, divinizado por el optimismo del arte griego que mediante la figura de Apolo da preeminencia a la forma y por lo tanto al individuo.

La tragedia define la condición humana como un acto de fuerza propio del héroe o guerrero, mismo que atentando constantemente *contra natura* impide la disolución o la muerte del sujeto y garantiza, con ello, su pervivencia o existencia, que es aquel principio simbolizado por el carácter genealógico del noble que protege y salvaguarda los intereses de la especie que le fueron arrebatados a la propia naturaleza. Es decir, si bien es cierto que el mito explica la existencia del género humano como producto de un crimen, también acepta la condición divina del fruto robado. Cabe señalar que Nietzsche diferencia este crimen activo del pecado judío pasivo, en el que Adán actuó por la influencia femenina que lo privó del propio juicio. La vida significó, pues, un regalo preciado para el optimismo trágico.

No obstante, el héroe también es preso de la terrible cárcel del *fatum*, lo cual significa que la desgracia predomina sobre la virtud y la valentía. Si bien la tragedia

---

<sup>16</sup> “[Ulises] se hace atar al mástil para poder escuchar el canto de las sirenas, sin tenerlas que seguir con la consecuencia de la propia perdición. En Ulises se encarna la sabiduría dionisiaca. Éste oye lo horroroso, pero, para conservarse, acepta el encadenamiento de la cultura”. Rudiger Safransky, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 34.

desconoce la ley moral del hombre y la justicia terrenal, en aquélla se presenta la ley divina que somete a cualquier individuo, incluso el titán Prometo es objeto de la misma; el crimen cometido debe ser expiado. Esto significa que por un lado la tragedia acepta y encomia, mediante el divino Apolo, el valor del *principium individuationis* como estado esencial para el ciclo de la vida, sin embargo, por otro lado también reconoce la impotencia del mismo ante la justicia divina infinita que es la metáfora helénica de la ley natural. Es decir, la constante tensión en la historia del héroe trágico —como sujeto que batalla contra la fuerza del destino para entregarse finalmente al mismo— es en el fondo una analogía que señala el valor y logro de la existencia singular que acepta y celebra en última instancia su propia finitud frente a la potencia infinita de la naturaleza o, como diría Nietzsche, lo Uno primordial. En torno a la reflexión del presente filósofo, se puede pensar un optimismo estético presente en el mundo griego y definido como la valoración positiva de la vida humana que sin embargo acepta con jovialidad su propia impotencia o finitud.

### **3. El optimismo filosófico o racional en Grecia**

Si bien tanto para Rohde como para Nietzsche existió un culto extranjero del éxtasis que implicó siempre una mera práctica de la voluptuosidad dominada enteramente por la *hýbris* dionisiaca, también es preciso señalar que —según *El nacimiento de la tragedia*— posteriormente predominó en la Antigua Grecia un pensamiento apolíneo. Éste buscó iluminar bajo la luz de la razón y entender bajo las formas claras del conocimiento a la naturaleza entera, eliminando del mundo la gran sabiduría de Baco que consistía en reconocer la propia finitud humana. En pocas palabras,

se puede decir que en Grecia surgió un optimismo filosófico o racional que intentó, bajo el concepto de '*verdad*', aprehender o someter a la naturaleza toda.

Como ya se mencionó, Daniélou rastrea en algunas religiones principales ciertos tipos de relaciones vitales básicas que el hombre establece con la naturaleza. El objetivo de dicho autor es la abstracción de ciertos modelos simples y universales que explican y abarcan un infinito número de prácticas culturales que imperan en el orbe; en ello consiste el valor y la dificultad de su proyecto. De este modo, define cuatro concepciones básicas del mundo que según sus mutuas y posibles interacciones generan un abanico infinito de cosmovisiones humanas ulteriores. Así, se observan entre distintas religiones, bajo diferentes expresiones simbólicas o rituales, las mismas prácticas extáticas presentes en el animismo y el shivaísmo que profesan la pérdida y comunión del individuo con la divinidad. Por otro lado, si bien existen cultos con rasgos antropomórficos, es decir que permiten ganar el favor o servicio de los Dioses y/o fuerzas de la naturaleza, ciertamente es complicado o más bien imposible encontrar religiones meramente antropocéntricas, o sea, que comprendan a la divinidad como un mero utensilio al servicio de la humanidad.

### **3.1 El antropocentrismo o utilitarismo y la racionalidad (pensado desde Schopenhauer)**

#### ***3.1.1 Utilitarismo teórico***

Por definición, una cosmovisión meramente utilitarista define a los objetos del mundo como utensilios o instrumentos que reportan un beneficio o servicio para el hombre y que en este sentido se someten a la voluntad del mismo. Por lo tanto, la cosmovisión utilitarista conforma un antropocentrismo.

Como bien apunta Rohde, la Antigua Grecia se desarrolló siempre como un pueblo de carácter especulativo, lo cual se comprueba con la fuerte devoción que entre dicha cultura ganó Apolo, dios que simboliza la belleza, la armonía, el orden y la razón. Entonces, una visión meramente apolínea exige un mundo completamente ordenado o racional que, retomando a Schopenhauer, se debe pensar bajo las condiciones de la causalidad, por lo que cualquier conducta de los cuerpos que lo integran se vuelve predecible o calculable puesto que ellos siguen siempre un comportamiento ordenado. La condición del cálculo es la experimentación, es decir, si bien el estudio de todo objeto o fuerza física no siempre permite su alteración (*v.g.*, no se puede modificar la fuerza de gravedad), sí demanda la modificación o manipulación exhaustiva de la cadena causal que lo manifiesta, pues el cómputo de tal objeto o caso sólo se logra mediante el registro de todas sus respuestas posibles o los efectos que presenta ante diversas circunstancias. De este modo, una cosmovisión meramente racional exige un vínculo utilitarista que el hombre establece con tales objetos o fuerzas, los cuales son herramientas en un sentido teórico porque satisfacen las demandas especulativas del investigador y se someten a la voluntad cognitiva del hombre que logra dominarlos bajo la forma del concepto o de la ley (sea como fórmula matemática o como oración universal). Todo caso de estudio se encuentra al servicio del cálculo experimental sin que por esto suponga un beneficio práctico inmediato (como por ejemplo lo es el caso de la fuerza de gravedad aprovechada en una presa hidráulica). En este sentido, el objeto como útil o provechoso genera una satisfacción meramente cognitiva o especulativa.

### **3.1.2 Utilitarismo material**

La utilidad material de toda herramienta se minimiza cuando muestra un comportamiento azaroso, y por el contrario se maximiza cuando su conducta es predecible (*v.g.* la flecha como medio de caza y comida). Por lo tanto el utilitarismo material como constante búsqueda del beneficio personal, espera siempre la mayor cantidad de recursos naturales como medios de provecho y entonces no sólo presupone un orden racional guardado por los objetos del mundo sino que también encuentra y exige siempre la racionalidad de los mismos. En consecuencia, si bien la utilidad teórica no siempre se concreta como utilidad práctica (*v.g.*, en el caso de la matemática pura), cuando la primera se someta a la segunda, entonces las ventajas instrumentales propias del cálculo potencian el deseo material humano, es decir, en este caso la cultura genera una mayor cantidad de productos (utensilios) como objetos de deseo para la satisfacción de las mismas funciones vitales humanas; sin embargo para Schopenhauer —como se vio en el capítulo anterior— el anhelo significa dolor.<sup>17</sup>

### **3.2 Principios irracionales**

Todo pueblo surge y mantiene —en mayor o menor medida que otro— una visión antropocéntrica o utilitarista del mundo, de lo contrario el desarrollo básico de una técnica instrumental (*v.g.*, del arco y la flecha) se vuelve imposible. Sin embargo dicha

---

<sup>17</sup> Ciertamente cabe señalar que puede ser objeto de una fuerte objeción la definición de sufrimiento como condición de carencia que consiste en la constante satisfacción del deseo personal, lo que desemboca en una moral del asceta que cancela todo anhelo para encontrar la paz espiritual y que, por tanto, profesa el descuido de la propia persona hasta llegar —en grados extremos— al punto de la inanición. Por el contrario, siempre se puede abordar una lógica del continuo deseo bajo una postura optimista o vitalista (como por ejemplo en Nietzsche).

cosmovisión puede y suele desarrollarse —en distintos grados— dentro de una cultura que opera también con principios irracionales, los cuales se entienden como elementos cuyo comportamiento no resulta cognoscible, es decir, se mantiene ajeno a la predicción de una certeza radical o probable. Así, la voluntad de los dioses llega a ser irracional porque suele ser inconstante; no de manera probabilística sino total, pues siempre puede y suele rebasar cualquier rango previsto (*v.g.*, los milagros). De este modo, lo irracional se define como una potencia incalculable, cuyo orden es desconocido y que por esto mismo resulta misteriosa o secreta y generalmente exige el respeto o por lo menos el asombro de quien la contempla. Por lo tanto, todo principio irracional reduce el vínculo experimental del hombre con el mundo en cuanto que tal principio puede acarrear tanto perjuicios como beneficios; la manipulación de todo elemento azaroso siempre puede contravenir o aniquilar tanto los intereses como a la persona que trata con dicho elemento. Por el contrario, el antropocentrismo posee una completa libertad experimental que espera siempre el servicio y provecho —teórico o práctico— del objeto apropiado, el cual se constituye finalmente como utensilio. Si bien, en este sentido siempre es posible un accidente práctico (*v.g.*, una muerte no deseada en el laboratorio), la visión utilitarista se lo atribuye al error de cálculo, mismo que puede siempre omitirse.

El mundo de las culturas primitivas se encuentra conformado tanto por objetos o cuerpos físicos como por fuerzas inmateriales, espíritus o divinidades; los dioses habitan la naturaleza. De este modo, no existe una clara diferencia entre los elementos físicos y metafísicos que integran el cosmos. A la vez, como ya se mencionó, si bien toda entidad metafísica (*v.g.*, algún dios) puede actuar como potencia irracional, también llega a obrar

como objeto racional, de este modo, una ofrenda —por ejemplo— posibilita mas no garantiza el favor de la divinidad que en este caso es objeto de una aproximación semi-experimental-racional; la inmolación es causa posible mas no segura y ni siquiera probable del beneficio recibido, con lo que dicha acción no proporciona certidumbre ni probabilidad porcentual sino posibilidad. Otro caso similar es toda conducta supersticiosa; por ejemplo, la buena suerte que ocasiona un amuleto no admite rigor experimental y sin embargo al mismo tiempo quien lo usa le atribuye un beneficio causal cuando llega a funcionar. En suma, en este sentido razón y sin-razón son principios funcionales que operan en los distintos objetos tanto físicos como metafísicos del mundo de distintas culturas.

Schopenhauer define como juicio verdadero una relación conceptual que señala correctamente el comportamiento de un objeto posible y, en este sentido, todo juicio verdadero conforma un conocimiento que deja de ser tal o se llama conocimiento equivocado cuando la proposición no corresponde al referente (*v.g.*, la luna es de queso). Por lo tanto, verdad es la propiedad de un juicio que garantiza su validez o permanencia como explicación adecuada al objeto en cuestión hasta que se demuestra lo contrario.

Si omitimos el rigor lógico y experimental como criterios que garantizan la verdad de una proposición, entonces aceptamos que toda cultura genera su propio compendio de sentencias, las cuales, se llaman verdaderas porque explican las conductas del mundo y sus dioses aunque con ello rechacen una postura científica; de este modo, muchos pueblos primitivos consideran verdad incuestionable el contenido mítico de sus propias

tradiciones, es decir, toda cosmovisión se expresa o comunica entre sus individuos bajo la forma del conocimiento.

Desde un marco teórico que parte de Schopenhauer se puede decir que toda visión científica de la naturaleza surge cuando el conocimiento de un campo en particular y su correspondiente noción de verdad se someten por completo a una metodología racional-experimental propia del utilitarismo que, por lo tanto, excluye de su propio método cualquier principio irracional. De este modo, tal autor define como ciencia un sistema (ordenado o racional) de conocimientos o juicios verdaderos —con rigor lógico y/o experimental— que tiene como materia de estudio alguna clase de objetos en particular.<sup>18</sup>

### **3.3 El optimismo racional y la metafísica como ciencia de lo divino (pensada desde Kant y Nietzsche)**

Según Nietzsche el espíritu dionisiaco de la tragedia murió con Eurípides y la nueva comedia ática, mismas que eliminaron la sabiduría irracional del antiguo coro de sátiros para transformarla en una voz crítica y objetiva. Tal objetividad liga la complacencia estética al orden racional de la obra que exige la justificación y dirige los acontecimientos de la trama en la historia según los valores de una moral ideal. Entonces, esta nueva estética dramática sometió el arte y la belleza al campo de la razón, por lo que la obra de Eurípides se convirtió en un socratismo estético. Sócrates platónico fue un punto de inflexión para la historia universal, entendido éste como el origen de un espíritu racional y

---

<sup>18</sup> Ver A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 32. Incluso las ciencias sociales sólo son válidas cuando parten de una investigación de campo (experimental). Incluso una ciencia pura como la Geometría parte del objeto intuitivo puro, que entendido como la expresión de una cierta relación espacio-temporal (v.g., la fórmula de un triángulo), siempre es susceptible de una corroboración o experimentación intuitiva que permite la manipulación de tal objeto (v.g., el triángulo siempre puede ser modificado para observar la validez de su ley).

optimista que pretendió hacer inteligible y justificable la existencia misma; otorgándole al saber la fuerza de una medicina universal. Ciertamente, como se mencionó en la introducción, Platón en el *Banquete* asoció la carencia al género humano, sin embargo, también encontró en el conocimiento el remedio a semejante condición; el amor platónico, conocido popularmente también como la media naranja es —a mi parecer— en el mito del andrógino una metáfora de la sabiduría, y Eros o Amor la potencia humana que impulsa a conseguirla. El andrógino es símbolo de la arrogancia, pero también del poder, de la fuerza y la plenitud que atentan contra lo divino; el reencuentro de la persona amada (la sabiduría) garantiza la autosuficiencia. Mediante la sabiduría, la filosofía platónica promete al hombre el paraíso perdido, es decir, la convivencia entre los dioses que juzgan lo terreno. En suma, este conocimiento racional garantiza mediante la noción de verdad una comprensión completa del mundo y por lo tanto su dominio.

El pensamiento socrático racional que menciona Nietzsche se puede pensar como el origen de un espíritu científico que surge como nueva postura vital frente al mundo cuando la visión utilitaria del antropomorfismo —simbolizada por Apolo— excluye el principio de lo irracional —representado por Dionisos— de la noción de conocimiento y de verdad. Sin embargo, este pensamiento racional surge como Metafísica en el mundo griego porque la Filosofía, como bien menciona Kant, presupone como elemento evidente de suyo un concepto universal que comprende, incluye y explica (o define), bajo una unidad, los diversos casos de la naturaleza (v.g., la idea platónica). La naturaleza toda —de la cual, si bien primeramente se desconoce su consistencia o definición precisa— se postula como objeto calculable, disponible y que satisface todas las demandas teóricas de

la razón humana. Por lo tanto, la Metafísica nace como una ciencia lógica o dialéctica argumentativa que tiene como objetivo y meta principal encontrar y demostrar el sentido universal de tal principio, mismo que a manera de juicio verdadero se debe adecuar correctamente a la infinita gama de los casos singulares que presenta la experiencia. Sin embargo tal ciencia, ante la dificultad de semejante proyecto se desarrolla históricamente en occidente como una diversidad de sistemas filosóficos que emergen sucesivamente con su propia solución al problema. Aunque la Metafísica pueda someterse al orden de la religión no pierde con ello —en su propio método— su carácter racional, pues pensada como Teología (razón o estudio de Dios) sigue un orden estricto de carácter lógico. El argumento ontológico de san Anselmo —que reduce la existencia de Dios a una necesidad lógica conceptual— resume la escolástica medieval como una ciencia de lo divino, la cual, si bien no excluye la sin-razón como principio constitutivo del mundo, sí somete la noción de conocimiento a un método de carácter racional.<sup>19</sup> Finalmente, la Metafísica entra en crisis cuando la visión escéptica del empirismo cuestiona la validez científica de la misma en cuanto que su objeto de estudio (*v.g.*, Dios) no es susceptible de comprobación empírica, es decir, no se somete a la experimentación, que —como ya se mencionó— es requisito indispensable para el cálculo racional de todo objeto. Por lo tanto la Metafísica, definida como ciencia teológica, se descubre como una contradicción, tal como se puede inferir del pensamiento de Kant, Schopenhauer y Nietzsche.

---

<sup>19</sup> Naturalmente existen contraejemplos para la presente definición de Metafísica como ciencia de lo divino pues, por ejemplo, la mística admite un conocimiento irracional de Dios, sin embargo, posturas como esta no dominan la historia de la filosofía.

En el *Ocaso de los ídolos*, explícitamente hablando, en el fragmento: *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error*, Nietzsche examina la historia de la Metafísica mediante el análisis de la evolución que presenta el concepto de ‘verdad’ como *idea* propia del pensamiento platónico, el cual deriva posteriormente en el cristianismo como teología medieval, es decir, como filosofía al servicio de la religión. Como bien se mencionó, tanto platonismo como cristianismo prometen el conocimiento de un objeto universal que se adecua a la diversidad de los casos que presenta la naturaleza y que recibe el nombre de *Verdad* (mundo verdadero). Para Kant, si bien tal objeto no es susceptible de comprobación teórica, será necesario para la construcción de su filosofía práctica;<sup>20</sup> el positivismo, en cambio, por principio lo rechaza como punto de reflexión teórica.<sup>21</sup>

Se puede pensar a partir de Schopenhauer el concepto de ‘ciencia’ como un conjunto sistemático de juicios verdaderos que expresan la conducta de ciertas clases particulares de objetos y que mantienen (tales juicios) un rigor lógico-experimental propio de una metodología utilitarista que concibe cada caso estudiado como un utensilio al servicio de las demandas del investigador. A la vez, partiendo de Nietzsche y Kant, se explica la historia de la Metafísica como la historia de una ciencia contradictoria, que tiene como objeto un principio universal que explica la totalidad de casos singulares

---

<sup>20</sup> “El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo”. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

<sup>21</sup> “Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido”. *Ibid.*, pp. 58-59. En resumen, el concepto de verdad se desarrolla según tal parágrafo a partir de seis momentos filosóficos principales: 1.- Platonismo, 2.- Cristianismo, 3.- Idealismo kantiano, 4.- Positivismo. Finalmente, la propia teoría de Nietzsche se divide en un pensamiento de juventud expresado en el *Nacimiento de la tragedia* (quinto momento) y un pensamiento de madurez representado principalmente por la obra *Así habló Zaratustra* (sexto momento).

presentados en la experiencia. No obstante, dicho principio finalmente se rechaza como tal porque no cumple las exigencias experimentales propias de toda visión científica.

Por último, si bien la Metafísica comienza con Kant un proceso de decadencia que se consuma con Nietzsche, ella hereda a la filosofía —como fundamento teórico que rige la actividad científica— el presupuesto teleológico del progreso. La promesa platónica primigenia que cifra en la sabiduría un estado absoluto de salvación, forja el ideal de un estado científico positivista que encuentra su paralelo ético en Kant y su teoría social del contenido moral. El conocimiento racional se erige por antonomasia como la finalidad del género humano.

#### **4. Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer**

La diferencia del optimismo trágico griego —señalado por Nietzsche— con respecto a la filosofía de Schopenhauer es el carácter pesimista de esta última que no encuentra dignidad alguna en la propia existencia como principio de individuación, condición nefasta que sólo otorga dolor y desdicha. Sin embargo, este pensamiento mantiene también un cierto optimismo propio de la contemplación estética, la cual, si bien bajo sus distintas expresiones artísticas consuma siempre la negación del principio de razón, sólo como obra trágica refiere a la idea de hombre y, por lo tanto, le muestra al hombre mismo tal negación como propiedad de su género. Es decir, por un lado la

tragedia señala la terrible condición inherente al individuo<sup>22</sup> como principio de razón, sin embargo con ello también garantiza su supresión como estado deseable:

Si la tragedia no tendiese a elevarnos por encima de todos los fines y bienes de la vida, a apartarnos de ella y de sus tentaciones, todo lo cual nos encamina hacia una existencia tan diferente como incomprensible, ¿cómo sería entonces posible que la presentación del flanco más espantoso de la vida, puesto ante los ojos con la luz más estridente, actúe benéficamente sobre nosotros y nos reporte un elevado goce?<sup>23</sup>

Para el utilitarismo teórico todo caso de estudio reporta un provecho o satisfacción meramente cognitiva. No obstante tal caso se manifiesta como elemento de una cadena causal, misma que, o bien ella en sí es calculable como objeto para la razón —el cual es el presupuesto de la Metafísica—, o bien supone la prolongación de un cómputo infinito de casos para el investigador. El cálculo exhaustivo del utensilio genera certidumbre, por lo tanto costumbre y aburrimiento. Entonces, cuando el útil consume la satisfacción científica tiende a perder su valor como objeto de interés. Si bien el utilitarismo teórico es necesario para la vida, cuando el mismo predomina como única postura vital del hombre frente al mundo prevalece una sociedad que tiende a minimizar el valor de toda práctica cultural que no sea objeto de un cómputo racional. Por su parte, el principio de razón requiere y promueve un cálculo de la naturaleza que permite la fabricación de herramientas cuyo provecho facilita y por lo tanto garantiza la manutención (existencia) del individuo, lo que amplía el campo de artículos que satisfacen las necesidades humanas y genera una sociedad de consumo dependiente al utensilio, es decir, una sociedad que

---

<sup>22</sup> "El verdadero sentido de la tragedia es la honda comprensión de que el héroe no expía sus pecados particulares, sino el pecado original, esto es, la culpa del propio existir". A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 347.

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, p. 420.

mantiene un deseo insaciable por el mismo, deseo entendido también como dolor según el capítulo precedente. En suma, en primer lugar, se puede criticar desde Schopenhauer toda dependencia desmedida al uso instrumental de la razón y, en segundo lugar, el optimismo que en un sentido filosófico se le atribuye históricamente a tal facultad.

Toda religión suele generar una conciencia vital de la propia finitud o impotencia humana que surge por contraste ante una fuerza mayor o infinita que generalmente se llama Dios. Sin embargo, sólo la práctica extática permite una vivencia de aquella potencia superior puesto que profesa la disolución del individuo como forma singular mediante la presencia de una divinidad. Al respecto, a mi parecer la sabiduría dionisiaca como culto extático —en su trasfondo— significa tanto una experiencia de la impotencia o finitud humana como la aceptación de una fuerza o potencia mayor que yo llamo naturaleza al margen de toda consideración religiosa. Sin embargo, el sustantivo de fuerza o potencia en este sentido no refiere a ningún objeto concreto del pensamiento por ser la naturaleza misma un referente indeterminado, es decir, incalculable, no delimitado o infinito.

Pese a lo anterior, el optimismo de la Metafísica por su parte generó una razón omnipotente que buscó cumplir el antiguo ideal de la sabiduría platónica como finalidad suprema del hombre, mismo que buscaba el dominio teórico o racional del mundo bajo un concepto que incluía la totalidad de casos presentes en la experiencia. Sin embargo, históricamente hablando, el proyecto socrático-racionalista sólo se consuma cuando la propia razón kantiana analiza incluso la posibilidad de semejante concepto y se somete a sí misma a una severa autocrítica racional, entonces, cancela con ello la posibilidad teórica de todo objeto metafísico. No obstante tal razón kantiana sobrevive como facultad

humana y por lo tanto impera como principio constitutivo de la realidad, con lo que se atribuye —aún presa del mismo influjo optimista metafísico— una capacidad reguladora que en el campo de la moral será capaz de otorga bienestar completo al género humano. Sin embargo, la experiencia trágica de Schopenhauer cuestiona la sobrevaloración de la razón como facultad humana y ejerce una fuerte crítica ella.

La conciencia trágica revela la idea de hombre como condición de sufrimiento simbolizada por la figura abstracta del héroe que perece siempre ante la terrible fuerza del destino. El hombre como principio de razón significa impotencia; Schopenhauer descubre el falso mito de la auto-legitimación del discurso racional como función redentora; tanto en un sentido ético como teórico. *Lo trágico recuerda la finitud del hombre revestido como principio de razón*, no obstante, como práctica extática acepta por contraste, mediante un temperamento sublime, un mundo incalculable o potencia infinita llamada voluntad (naturaleza o mundo) que si bien se refleja bajo la forma general de la representación —como idea platónica— en sí misma como *cosa en sí* es incognoscible: “Tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté toda vía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada.”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 516.

## Conclusiones

Recordemos que Lyotard menciona en *La condición postmoderna* el *mecanismo especulativo* y el *dispositivo de la emancipación* como metarrelatos que coordinaron y validaron la actividad o desarrollo científico y filosófico como prácticas sociales. El primer caso, el mecanismo especulativo que tiene como principal exponente a Hegel, considera al género humano como una cultura universal cuya vida, el espíritu, mantiene un progreso científico como característica natural y necesaria para su propio desarrollo y manutención. El segundo caso, el dispositivo de la emancipación, surge a partir de la distinción kantiana entre la función prescriptiva (ética o práctica) respecto de la función especulativa (teórica) de la filosofía; de este modo, pensamientos como el marxista aprueban y fomentan el ejercicio teórico al servicio del práctico, el cual tiene como objetivo principal la mejora o liberación del hombre como especie.

La postmodernidad para Lyotard se caracteriza como una condición cultural —propia del siglo XX— que si bien niega la posibilidad de los metarrelatos, opera sin embargo mediante la pluralidad de pequeños relatos que legitiman un conjunto de prácticas sociales.<sup>1</sup> Así, tanto el desarrollo científico como filosófico de la cultura se encuentra justificado por una serie de distintos discursos, los cuales son considerados por el presente autor como juegos del lenguaje que adquieren un formato de auto-

---

<sup>1</sup> “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 73. En el mismo texto más adelante se menciona: “El recurso a los grandes relatos está excluido [...] Pero, como se acaba de ver, el <<pequeño relato>> se mantiene como la forma por excelencia que toman la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia”. *Ibid.*, p. 109.

legitimación basado en la cualidad del poder y la eficiencia; entendida ésta como capacidad de sobrevivencia o predominio en el entramado ideológico que constituye a una sociedad. Entonces, tales juegos del lenguaje integran una lógica agónica del terror (αγών: combate o lucha, por lo tanto, peligro constante de muerte).<sup>2</sup> Con base en el trabajo expuesto se pueden señalar las siguientes consideraciones a partir de la filosofía de Schopenhauer:

1) El rechazo a la teleología:

Si bien el *concepto de 'razón'* en Schopenhauer como facultad es discutible, se debe reconocer la crítica que tal pensador ejerce contra la función teleológica que históricamente fue empleada para la definición de semejante concepto de razón, el cual fue dominado por ciertos metarrelatos de legitimación; tales como el especulativo (Hegel) o el ético (Kant) que le otorgan un carácter teleológico o redentor a tal facultad; facultad entendida como fundamento teórico y condición de posibilidad de toda actividad científica y filosófica. Schopenhauer, como crítico de la modernidad, mediante su rechazo a la teleología antecede en cierto sentido la condición postmoderna descrita por Lyotard; condición nihilista que no cree más en los metarrelatos (fundamentos) y que sin embargo se aferra a pequeños discursos que legitiman conductas sociales —como la actividad científica— o modelos culturales —v.g., el *american dream*— cuyo cumplimiento no siempre otorga satisfacción, lo cual, se debe a que el entramado ideológico que constituye a la sociedad encuentra un sistema ético de valores opuestos que en constante pugna

---

<sup>2</sup> Ver *ibid.*, p. 25. También ver: "Se entiende por terror la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un <<compañero>> del juego de lenguaje al que se jugaba con él". *Ibid.*, p. 114.

exigen y esperan conductas contradictorias entre los integrantes de la sociedad. De este modo, la conciencia trágica de Schopenhauer señala la carencia de una finalidad para el principio de razón y sin embargo también indica el afán humano —expresado por la filosofía moderna— de sometimiento a tal principio; esperando del mismo la concreción de una meta que resulta ser una ilusión (la felicidad, el bienestar social, etcétera). De este modo, la razón se revela como una facultad incapaz de satisfacer las exigencias proyectadas, no obstante, la conciencia trágica de Schopenhauer acepta mediante un temperamento sublime su propia finitud racional y en este sentido se sobrepone moralmente hablando a la propia impotencia.

## 2) La crítica a la lógica utilitarista:

El principio de razón exige un desarrollo científico que permite el conocimiento y la manipulación de la naturaleza al servicio de la manutención y los diversos intereses de los individuos. Recordamos que para Kant el *juicio de gusto puro* (o estético) debe ser imparcial y universal, por lo tanto se opone a cualquier tipo de satisfacción interesada o particular; sea conceptual o material. Por lo tanto, ningún objeto de la naturaleza o manufacturado puede cumplir una función de gusto estético cuando funge como medio para la satisfacción de una inclinación personal, es decir, se llama *útil* a todo objeto que cumple un interés particular. Del mismo modo, Schopenhauer opone la utilidad instrumental o material a cualquier consideración estética de los objetos. Sin embargo, es curioso observar que incluso el utensilio puede ser representado artísticamente cuando su propia cualidad utilitaria es expuesta como obra y por lo tanto es objeto de la

contemplación estética. El futurismo, por ejemplo, observó el encanto y poder seductivo de la herramienta representada: “Las consignas del Futurismo [...] al tiempo que también alababan lo mecánico, declaraban en célebres enunciados que un automóvil acelerando es <<más bello que la Victoria de Samotracia>>: esto significaba preferir el objeto industrializado a la excepcional rareza de la estatua culta”.<sup>3</sup> Además, tal vanguardia mantuvo como tema principal de la reflexión estética la función tecnológica propia de toda cultura instrumental.<sup>4</sup> Sin embargo, dicha reflexión estética suele observar que la dependencia a la herramienta contraviene el interés general humano para favorecer el interés egoísta de las minorías, con lo que incluso el hombre se vuelve útil para el hombre (v.g., como fuerza de trabajo). El utilitarismo material, entendido como una lógica del mayor provecho posible, presupone un desarrollo tecnológico que permite la generación efectiva de utensilios al servicio del consumo humano. No obstante, bien apuntó Walter Benjamin (comentando el manifiesto futurista de Marinetti) que el uso de la herramienta (recurso técnico) al servicio del interés privado busca el dominio de los bienes disponibles y por lo tanto genera una competencia que culmina con la guerra, misma que propicia la destrucción mas no la conservación del individuo: “Cuando la utilización natural de las fuerzas productivas es retenida por el ordenamiento de la propiedad, entonces el incremento de los recursos técnicos, de los ritmos, de las fuentes de energía tiende hacia una utilización antinatural. Ésta se encuentra en la guerra, cuyas destrucciones aportan la prueba de que la sociedad no estaba madura todavía para convertir a la técnica en un

---

<sup>3</sup> Hal Foster, *Arte desde 1900: modernidad, antimodernidad y posmodernidad*, p. 90.

<sup>4</sup> “El Futurismo estuvo comprometido con la fusión de las prácticas artísticas con las formas avanzadas de la tecnología”. *Ibid.*, p. 90.

órgano suyo".<sup>5</sup> En suma la filosofía trágica de Schopenhauer, siguiendo una línea kantiana, abre la posibilidad de pensar la Estética en relación con la Ética en cuanto que recuerda la importancia de la esencia artística y en este sentido desinteresada del hombre, es decir, en cuanto que él mismo es considerado como un fin en sí mismo y allende a cualquier consideración utilitarista que lo valore sólo como medio según el interés ajeno y egoísta; interés propenso a la manipulación y el dominio. En suma, esta consideración también es un tema ético por excelencia.

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 98.



## Apéndice

En el presente apartado, a continuación retomo algunas cuestiones de la filosofía de Schopenhauer que a mi parecer, en un sentido lógico o argumentativo, resultan un tanto ambiguas o incluso contradictorias. Por lo tanto tales cuestiones requieren una especial aclaración.

### *1. El problema de la idea y la pluralidad:*

Las distintas ideas u objetivaciones participan de una voluntad que permanece indivisible en aquéllas,<sup>1</sup> por lo que se dice que la idea es ajena a la pluralidad y que en todo caso implica un mayor o menor grado de visibilidad de tal voluntad, misma que también se puede imaginar, para ejemplificar la cuestión, como la luz de una sola vela que en medio de la penumbra va perdiendo su intensidad. No obstante, con esto se le atribuyen predicados cuantitativos a la idea, tales como el de *mayor o menor visibilidad*, mismos que sólo pueden pensarse gracias a las intuiciones puras del tiempo y espacio. Es decir, si la idea es ajena a la pluralidad, entonces la contemplación estética debería ser siempre la misma; única e indiferenciable sin importar el arte ni la idea objetivada que manifiesta, empero, si bien para Schopenhauer la intuición artística no varía según su contenido —pues ella refleja siempre una misma voluntad—, sí cambia según su intensidad, lo que por definición obliga a pensar el término de idea bajo una noción de pluralidad gradual, cosa misma que resulta una grave contradicción.

### *2. El problema del concepto voluntad y su sentido tanto negativo como positivo en relación a la cosa en sí:*

Cuando Schopenhauer define el concepto de la *nada*, bien advierte su sentido relativo (*nihil privativum*) como cualidad negativa en oposición a un elemento ajeno, con lo que se dice que un *objeto X* es nada con respecto a un *objeto Y*, pero que en sí mismo debe poseer un contenido positivo, por lo tanto, dicho *objeto X* no puede pensarse bajo un sentido absoluto que lo defina como *nada* total (*nihil negativum*) ante cualquier relación posible, pues eso implicaría un

---

<sup>1</sup> “Al igual que una linterna mágica muestra muchas y múltiples imágenes, pero sólo es una y la misma llama la que les concede visibilidad a todas ellas”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 244.

absurdo.<sup>2</sup> La crítica de Kant a la Metafísica postula la renuncia por parte del sujeto trascendental a la comprobación teórica de un objeto global que debiera reunir la pluralidad infinita de los casos que presenta la experiencia, no obstante, por esto mismo tal objeto carece de referente empírico. Para Schopenhauer, en cambio, el concepto de ‘voluntad’ —como sinónimo de la *cosa en sí*— está dado por la conciencia individual y mantiene como referente la propia experiencia estética. En este sentido, al margen del principio de razón y del fenómeno singular, el mundo se comprueba como unidad volitiva, la cual conserva un contenido positivo o predicativo entendido como ciego impulso o constante anhelo expresado por la pugna entre objetivaciones (o ideas) que buscan su propia pervivencia.<sup>3</sup>

Este mundo como voluntad, objeto de la Metafísica,<sup>4</sup> es tan sólo la correcta interpretación o revestimiento de la propia cosa en sí, misma que en un sentido negativo no admite ninguna forma cognitiva y, por lo tanto, no puede poseer un contenido cualitativo que la dote de predicado alguno: “La idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una representación y precisamente por esto, mas sólo por ello, es distinta de la cosa en sí”.<sup>5</sup> Esta ambigüedad discursiva se produce —a mi parecer— porque Schopenhauer entiende bajo dos sentidos diferentes el término de voluntad en relación a la cosa en sí. En un sentido negativo, la voluntad es cosa en sí vista como unidad incognoscible que carece de contenido pero que tiende a objetivarse como idea; del mismo modo que la voluntad una de cada sujeto sólo se manifiesta cuando se presenta bajo distintos actos volitivos o corporales: “La voluntad es indivisible y está presente por entero en cada fenómeno, aunque los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), sean muy distintas. Para captarlo más fácilmente, podemos considerar estas distintas ideas como actos volitivos singulares y simples en sí”.<sup>6</sup> En otro sentido, la voluntad ya objetivada posee un contenido positivo dado como ciega pulsión, intuido de este modo por la idea o forma general de la representación propia de la intuición estética, la cual, en última instancia difiere de la cosa en sí, misma que es

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>3</sup> “La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible”. *Ibid.*, p. 368.

<sup>4</sup> “Conforme a ello [la metafísica] es una ciencia de la experiencia, mas no de las experiencias particulares, sino que su objeto y su fuente es el conjunto universal de toda experiencia [...] Con arreglo a ello la filosofía no es nada más que la correcta comprensión universal de la experiencia misma, la verdadera aclaración de su sentido y contenido”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, p. 180.

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 265.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 246.

una nada relativa con respecto a dicha forma general y viceversa; el conocimiento es *nihil privativum* con relación a ella:<sup>7</sup>

### 3. *Ascetismo y experiencia estética:*

En reiteradas ocasiones Schopenhauer define la experiencia ascética como el completo abandono del principio de razón y su consiguiente negación de la voluntad individual, lo que garantiza la permanencia del sujeto puro, mismo que en la complacencia estética sólo comparece eventualmente, de este modo, lo que distingue al genio del asceta es su tránsito constante hacia el principio de razón, tránsito que permite plasmar la idea —contemplada por el sujeto avolitivo— bajo la forma singular de una representación u obra artística. Es decir, se define la experiencia ascética como un estado constante en el que impera el sujeto puro del conocimiento, mismo que sólo se presenta de manera ocasional en el genio-artista; no obstante, al final del primer volumen del *Mundo como voluntad y representación* parece contradecirse esta acepción cuando se le niega a la experiencia ascética todo carácter cognitivo: “No nos queda más que llamar la atención sobre el estado experimentado por quienes han alcanzado la perfecta negación de la voluntad y que se ha descrito con los nombres de ascetismo, éxtasis, iluminación, comunión con Dios, etcétera; pero a ese estado no cabe llamarlo propiamente conocimiento, porque no tiene la forma de sujeto y objeto, y por lo demás sólo es accesible a la experiencia propia, no a la que se puede comunicar ulteriormente”.<sup>8</sup> Esta cuestión se resuelve si, atendiendo el problema anterior, tomamos en cuenta que el sujeto puro, en cuanto contempla el mundo como voluntad, adquiere una doble intuición del mismo, el cual se presenta tanto bajo la forma de un contenido positivo (pulsión objetivada) como bajo un sentido negativo (*nihil privativum*).

---

<sup>7</sup> Es decir, es absurdo atribuir cualidades a una unidad incognoscible, la cual sólo recibe los predicados de “unidad” e “incognoscible” en un sentido estrictamente negativo, es decir, como “objeto” que niega toda propiedad. En este sentido, el concepto de voluntad refiere a un contenido propio de la experiencia estética que intuye la cosa en sí como anhelo, pulsión, etc., sin embargo este contenido debe asociarse sólo a la cosa en sí una vez que ya está objetivada en la idea como forma general de la representación y no en cuanto es aquella primera unidad no cognoscible. Pero por esto mismo, la cosa en sí como unidad incognoscible también es llamada voluntad por analogía a la voluntad del sujeto, la cual permanece como un *algo x individual-indeterminado* hasta que se manifiesta o conoce mediante múltiples actos corporales que, en la presente analogía, corresponden a los distintos niveles de objetivación.

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, p. 514.

#### 4. El problema del solipsismo Kantiano:

El planteamiento de Kant significó un grave problema teórico para la filosofía. El sujeto trascendental, principio de todo conocimiento posible, sólo accede epistemológicamente hablando a su propio correlato, es decir, la existencia fenoménica. Llevando incluso hasta las últimas consecuencias el presupuesto de la subjetividad, se debe admitir no sólo la incapacidad de conocer una realidad ajena al sujeto, es decir, la cosa en sí, sino que incluso la propia existencia de ésta debe considerarse una cuestión indemostrable. Un aspecto de la filosofía kantiana constantemente criticado por contemporáneos y sucesores, entre los cuales se encuentra Schopenhauer, es la inferencia de la cosa en sí: “Aunque lo encubre dando muchos rodeos, Kant fundamenta la suposición de la cosa en sí sobre un razonamiento conforme a la ley de la causalidad, a saber: la intuición empírica o, para ser más exactos la sensación en nuestros órganos sensoriales de la que proviene dicha intuición, habría de tener una causa externa”.<sup>9</sup> Sin embargo —continúa la crítica—, la ley de causalidad es conocida a priori y, en cuanto tal, es una función subjetiva del intelecto, misma que no puede explicar ninguna representación empírica como el efecto de una causa llamada cosa en sí, pues esta última es independiente de dicha función subjetiva y por ende de toda explicación causal. Al parecer, las críticas de este tipo dirigidas contra Kant remiten principalmente a la *Tesis* y a su demostración del apartado *Refutación del idealismo* (“*La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí*”<sup>10</sup>). No obstante, estos ataques son absurdos y carecen completamente de fundamento. Kant jamás deduce la cosa en sí como realidad subsistente o independiente del sujeto y que, en este sentido, se comprenda como fundamento de toda representación fenoménica; por el contrario, la cosa en sí es tan sólo un concepto cuyo objeto allende al sujeto resulta no sólo incognoscible sino también indemostrable, no obstante, como concepto es necesario para la estructura del conocimiento humano pero, repito, sin que la necesidad del concepto pruebe de hecho la existencia de su referente, es decir, de una realidad ajena a la subjetividad. Por lo tanto, puedo decir que es mi naturaleza poseer la noción de una realidad exterior que subyace a mi propia existencia, incluso considerarla fundamento necesario de toda mi experiencia, sin embargo, esto no prueba la existencia de aquélla más allá de mi pensamiento y mi propia subsistencia. La *Refutación del idealismo* sólo surge en contra de un escepticismo radical que cancela, en todo sentido plausible, la posibilidad de una realidad externa;

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 540 [Esta parte corresponde al Apéndice que Schopenhauer le dedica a Kant].

<sup>10</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 247.

visión escéptica que no resulta posible pues, en efecto, lo exterior es necesario pero como mera proyección de la subjetividad. Sólo en este sentido se habla de *lo externo* y únicamente esto puede significar el citado pasaje de Kant: “Ni el más riguroso idealista puede exigir que demostremos que corresponde a nuestra percepción un objeto fuera de nosotros (en sentido estricto), ya que, si hubiera tal objeto, no podríamos representarlo ni intuirlo como exterior a nosotros, debido que el hacerlo presupone ya el espacio [...] Así, pues, lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido.”<sup>11</sup>

Ciertamente, Kant es ambiguo en cuanto al uso de los siguientes términos: Objeto trascendental, noúmeno, cosa en sí y lo incondicionado; estos funcionan en algunas ocasiones como sinónimos pero otras veces al parecer mantienen sus diferencias. En A250-253, por ejemplo, el objeto trascendental es un objeto pensado por el entendimiento como el sustrato que subyace de manera independiente a la totalidad del mundo fenoménico, sin embargo, en cuanto tal, es ajeno a la representación y a las condiciones formales de todo pensamiento, por lo tanto se convierte en el concepto de un objeto indeterminado que no posee contenido alguno y que sólo admite una definición de carácter negativa, esto es, que delimita el campo de la propia experiencia remitiendo a *un algo* que no forma parte de la misma y que, de este modo, ni puede ser pensado bajo un contenido positivo o siquiera ser demostrado como algo real; él mismo es, entonces, una simple hipótesis.<sup>12</sup> Puesto que el objeto trascendental es *un algo que permanece igual a x* no puede ser llamado noúmeno, pues los noúmenos son ideas de la razón que poseen características o cierta consistencia predicativa, es decir, objetos con definición positiva (Dios, alma, mundo. Por ejemplo, del alma se puede afirmar o negar que es simple o eterna, etcétera).<sup>13</sup> Pese a esta diferencia nominal, a lo largo de la *Crítica de la razón pura* encontramos diversos pasajes donde la cosa en sí puede llegar a ser tanto sinónimo del objeto trascendental como sinónimo del noúmeno.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>12</sup> “Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo = a x de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. [...] Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general”. *Ibid.*, p. 268.

<sup>13</sup> “El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse *noúmeno*, ya que ignoro qué es en sí mismo y no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por tanto, idéntico en todos los fenómenos”. *Ibid.*, p. 270.

<sup>14</sup> Un ejemplo (de muchos que aparecen en la *Crítica*) es el de A372-A373 en contraste con B310 respectivamente hablando.

Con respecto a lo incondicionado, Kant dice: "En efecto, ese objeto se halla únicamente en vuestro cerebro y no puede darse fuera de él".<sup>15</sup> Sobre el noumeno menciona: "Pero en este caso, es problemático el concepto de 'noumeno', es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar".<sup>16</sup> En la *Crítica de la razón práctica*, acerca de las ideas de Dios y de la inmortalidad se puede leer: "Podemos afirmar que no conocemos ni penetramos, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad".<sup>17</sup> De los objetos como cosas en sí encontramos lo siguiente: "Si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros (...) En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos".<sup>18</sup> Finalmente, incluso en B307 Kant insiste que el noumeno también puede ser definido negativamente y, en este sentido, pierde toda consistencia predicativa y se convierte en sinónimo del objeto trascendental. Aparentemente existe una ambigüedad discursiva, misma que, sin embargo, no debe representar dificultad alguna. La cosa en sí no expresa, como afirma Schopenhauer, la existencia de una realidad ajena a la subjetividad, sino tan sólo la permanencia de su concepto en el intelecto, con lo que tanto la afirmación como la negación de *lo externo* carece de sentido, al margen de quien lo piensa. En suma, puesto que la necesidad de dicho concepto no demuestra la existencia de su objeto allende al sujeto ni, por lo tanto, se adecua a ningún fundamento, entonces se puede pensar la cosa en sí —en cuanto noción de *lo externo*—, tanto de una manera negativa como de una manera positiva; es decir, ya sea como concepto indeterminado del entendimiento u objeto trascendental que implica el límite de toda experiencia; o ya sea como noumeno, esto es, bajo cierto contenido predicativo puesto por la razón y que lo piensa como fundamento del mundo sensible (v.g. Dios).

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>17</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 16.

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 350.

## Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2007.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Weikert, Itaca, Distrito Federal, 2003.

Daniélou, Alain, *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del Eros*, trad. de Manuel Serrat, Kairós, Barcelona, 2006.

Esquilo, *Agamenón en Tragedias*, trad. y notas de B. Perea, Gredos, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_, *Las coéforas en Tragedias*, trad. y notas de B. Perea, Gredos, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_, *Prometeo encadenado en Tragedias*, trad. y notas de B. Perea, Gredos, Madrid, 2006.

Foster, Kraus, Bois y Buchloch, *Arte desde 1900: modernidad, antimodernidad y posmodernidad*, trad. de F. Chueca, F. López y A. Brotons, Akal, Singapur, 2006.

Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, trad. y notas por Wenceslao Roces, F.C.E. de México, Distrito Federal, 1955.

\_\_\_\_\_, *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas por Wenceslao Roces, F.C.E. de México, Distrito Federal, 2000.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Vicente Viqueira, Porrúa, Distrito Federal, 2005.

Jaeger, Werner, *Paideia*, trad. de J. Xirau y W. Roces, F.C.E. México, Distrito Federal, 2002.

Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, trad. y notas de R. Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*, trad. y notas de Emilio Miñana y Manuel García, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura*, trad. y notas de Pedro Ribas, Santillana, Madrid, 2002.

Liotard, Jean Francois, *La condición postmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1984.

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

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, F.C.E. México, Distrito Federal, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_, *La genealogía de la moral*, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_, *El nacimiento de la tragedia*, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003.

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

Platón, *Banquete en Diálogos III*, trad. y notas de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_, *Fedro en Diálogos III*, trad. y notas de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2007.

Rohde, Erwin, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, trad. de Salvador Fernández Ramírez, Rev. y notas por Carlos Miralles Solá, Labor, Barcelona, 1973.

Safranski, Rudiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores México, Distrito Federal, 2010.

Safranski, Rudiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades, Alianza, Madrid, 1998.

Séneca, *Sobre la firmeza del sabio en Diálogos*, trad. y notas: Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2000.

Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1981.

\_\_\_\_\_, *El mundo como voluntad y representación vol.1*, trad. de Roberto R. Aramayo, F.C.E. de España, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *El mundo como voluntad y representación vol.2*, trad. de Roberto R. Aramayo, F.C.E. de España, Madrid, 2003.