

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Schopenhauer: la negación de la voluntad de vivir como doctrina de
la salvación desde la estética y la ética

Tesis presentada para obtener el título de: Licenciatura en Filosofía

Presenta: Daniel Sánchez Cid

Director: Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro

Mayo 2015

A la *dulce* memoria de mamá.

Agradecimientos

MI AGRADECIMIENTO PARA EL DOCTOR RICARDO ANTONIO GIBU SHIMABUKURO, ASESOR DE ESTA TESIS, POR SU PACIENCIA Y SINCERA AYUDA DURANTE MIS AÑOS DE ESTUDIO DE LA LICENCIATURA DE FILOSOFÍA.

MI GRATITUD ESPECIAL PARA CON:

SCHOPENHAUER

FERNANDO, ANA Y RUBÉN, GUADALUPE Y ELÍAS

ANDRÉS, JÉSSICA, INDIRA, HÉCTOR, CRISTINA, FABÍAN Y RUTILO

Ya sé que el viaje que emprenda me llevará sólo a un cementerio, pero será, ése, el cementerio más querido, más entrañable, ¡eso es! Yacen allí difuntos muy estimados; cada una de las piedras que los cubren habla de la ardiente vida pasada, de la fe apasionada en el propio hecho heroico, en la propia verdad, *en la propia lucha* y en la propia ciencia.

F. Dostoevsky

Y, en verdad, ¡con mi propia sangre he aumentado mi propio saber!

F. Nietzsche

La filosofía es un elevado camino alpino; a él conduce únicamente un sendero fragoso por encima de piedras afiladas y espinas punzantes: es solitario, y mientras más suba uno, más inhóspito se volverá. Quien lo recorre no conocerá miedo, dejará todo tras de sí y tendrá que abrirse paso con perseverancia a través de la fría nieve. Con frecuencia se detendrá de súbito ante el abismo y observará el valle verde allá en lo profundo: entonces el vértigo lo amenazará con arrastrarlo hacia abajo, pero uno deberá dominarlo y tendrá que aferrarse a las rocas incluso con la propia sangre de sus pies. A cambio de esto, pronto verá el mundo debajo de sí, desaparecerán los desiertos y los pantanos, las desigualdades parecerán nivelarse, las zonas disonantes no lo molestarán más, y la forma esférica del orbe se le revelará. El mismo permanecerá por siempre en el puro y frío aire alpino y verá al sol aun cuando a sus pies se extienda la noche oscura.

A. Schopenhauer

Dies darf sogar uns nicht befremden: denn die unglaublich grosse Mehrzahl der Menschen ist ihren Natur zufolge durchaus keiner andern als materieller Zweckefähig, da kann keine andern begreifen.

A. Schopenhauer

Libro esse inagotable.

M. L. G. C. H.

Índice

Capítulo I. Introducción: el filósofo alemán Arthur Schopenhauer.....	6
1. La negación de la voluntad de vivir.....	7
1.1. Idea general de la filosofía: las tres esferas culturales: filosofía ciencia y arte	9
1.1.1. Las ciencias: teoría de las ciencias: teoría del conocimiento o epistemología	11
1.1.2. La génesis del sistema de Schopenhauer: la dualidad “conciencia mejor” “conciencia empírica”	11
1.1.3. Un pensamiento único	13
1.2. La teoría de las ciencias.....	20
1.2.1. El principio de razón suficiente	26
1.3. La idea específica de la filosofía: filosofía: metafísica: estética y ética.....	32
1.4. El arte	41
Capítulo II. La negación y la afirmación de la voluntad de vivir en el mundo.....	58
2.1. Las dos formas de negación de la voluntad de vivir	58
2.2. La afirmación de la voluntad de vivir (Die Bejahung des Willen zum Leben) y los grados de la misma.....	59
2.2.1. Explicación de cada uno de los grados de afirmación de la voluntad	59
2.3. La doctrina sobre el sufrimiento y el dolor de la existencia humana: la muerte, infelicidad y tedio	65
Capítulo III. La religión cristiana y el sentimiento de culpabilidad	67
3.1. El significado de la formula “negación de la voluntad de vivir”	67
3.2. El concepto de culpa	67
3.3. El cristianismo.....	68
3.4. Consideración final: la ética determinista de Schopenhauer como soteriología y teleología de la Voluntad: negación de la voluntad y consiguiente aniquilación de sí misma: la nada	72
Conclusiones.....	74
Bibliografía	79

Capítulo I. Introducción: el filósofo alemán Arthur Schopenhauer

Adoptando un punto de vista general, cada cual, en cuanto individuo cultural, es decir, en cuanto sujeto perteneciente a la cultura, *i. e.*, aquella suma de manifestaciones, teóricas y prácticas, del ser humano, en el sentido más general, está en posición de poseer ya, en su pensamiento, es decir, en su propia forma de ver las cosas o, mejor, gracias a su propia forma de ver las cosas, y, al menos, de manera vaga, un concepto o, dicho de manera más sencilla, una idea, de tal o cual fenómeno, de tal o cual objeto, o cosa, de la realidad: precisamente porque la cultura ofrece una base intelectual, una forma de pensar, y no sólo de pensar, ciertamente, a los individuos que la constituyen¹.

Así, por ejemplo, al menos, en la cultura occidental, a la cual pertenecemos, es esperable que un occidental, *i. e.*, un miembro perteneciente a la cultura occidental, sepa, en general, la respuesta a cuestiones como las siguientes: qué es el arte, qué es la religión, qué es la ética, etc.

Sin embargo, no es menos cierto que hay conceptos que no existen, de facto, en el pensamiento de un individuo o, mejor, que se ignoran, y que, por esa razón, cuando, por primera vez, él se encuentra con estos conceptos, podrían resultar no inmediatamente comprensibles para éste. Para comprender estos conceptos, se requiere, por así decirlo, de “una inmersión intelectual”, es decir, del estudio diligente en una determinada área del conocimiento humano.

Y, he aquí que tal es el caso del concepto central de esta investigación, a saber: el concepto “*Die Verneinung des Willens zum Leben*”, “la negación del voluntad de existir”, el cual ni se encuentra en el haber de los conceptos que ofrece la cultura, ni tampoco resulta inmediatamente comprensible. Mencionemos, preliminarmente, que dicho concepto nos remite a una época de la historia humana determinada, a saber: el romanticismo, y, también, a un

¹ Dicha tesis, esto es, la de que la cultura ofrece o, mejor, transmite, “una base intelectual”, o sea, una forma de pensar, y también, de actuar, es una a la cual hemos llegado a través de nuestra observación y experiencia.

ámbito intelectual determinado, a saber: la filosofía: y, específicamente, a la filosofía de un pensador en concreto, a saber: el filósofo alemán Arthur Schopenhauer.

1. La negación de la voluntad de vivir

Como la finalidad de esta investigación es, ante todo, responder, desde el punto de vista del sistema filosófico de Schopenhauer, esta pregunta: ¿qué es la negación de la voluntad de vivir (*Verneinung des Willens zum Leben*)? Es menester comenzar por fundar una base teórica, o erigir, si es permisible este uso metafórico, “una columna vertebral”, a saber, aquella sobre la cual nuestra explicación sobre dicha fórmula o concepto se pueda sustentar, o, dicho con otras palabras, es preciso exponer los diversos postulados teóricos del sistema filosófico de Schopenhauer, a efectos de hacer comprensible dicho concepto.

Así, pues, para comenzar, dicha base teórica, o conjunto de postulados filosóficos, no ha de comenzar, para nosotros, por otro elemento que éste: la definición de la filosofía misma, en el sistema filosófico de este pensador, en razón de que, con ella, es decir, en acuerdo a la estructura argumentativa de este sistema filosófico, la arriba mencionada cuestión es considerada.

Así, pues, comencemos, por considerar lo siguiente: la obra escrita por Schopenhauer en 1851, *Parerga y paralipómena*, da inicio por una consideración particularmente importante para esta investigación, a saber: la consideración sobre la filosofía y su método². Empero, no sólo en esta obra, sino, también, en otras obras de Schopenhauer, uno puede encontrar diversas alusiones respecto al término “filosofía”³. Schopenhauer, en efecto, habla de diversas formas en relación al término filosofía⁴. Pero, en general,

² Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena II*, pág. 33-49.

³ Véase *El mundo como voluntad y representación y Senilia*.

⁴ Schopenhauer distingue dos tipos de filosofía, al menos: 1) la filosofía como profesión; 2) la filosofía como libre investigación de la verdad. A esta última también la llama así: “la filosofía por encargo de la naturaleza y la humanidad”, mientras que a la segunda de esta otra forma: “filosofía por encargo del gobierno”, o “filosofía de la universidad”, o bien, “filosofía de cátedra”, o, en fin, “filosofía *ad normam conventionis*”. He aquí un fragmento a través del cual es posible comprobar los diversos términos empleados por Schopenhauer. “Mas en general he llegado poco a poco a la opinión de que la mencionada ventaja de la filosofía de cátedra es superada por el perjuicio que ocasiona la filosofía como profesión a la filosofía como libre investigación de la verdad”. Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena I*, pág. 167. Para Schopenhauer

Schopenhauer hace dos tipos de alusiones referentes a la filosofía⁵: 1) Alusiones al valor de la filosofía (dicho valor es puesto de manifiesto por Schopenhauer así: mediante un poner en relación o, mejor, demostrar la relación fundamental de la filosofía con la cultura, y por ende, con el hombre, en cuanto agente productor de la misma; sin embargo, para ser precisos, no con cada uno de los productos de la cultura, sino sólo con dos de gran importancia para el hombre, a saber: la ciencia y el arte). 2) Alusiones al significado concreto y específico de la filosofía. A lo largo de este capítulo, vamos a tratar estas dos cuestiones, pero antes queremos considerar el tratamiento particular del significado de la filosofía.

En la mencionada obra de 1851, el filósofo presenta de forma particular un tratamiento del significado de la filosofía; particular, decimos, en la medida en que consagra un capítulo exclusivo para su exposición. En este capítulo, Schopenhauer declara, entre otras cosas, que solo las mentes más eminentes se dedican a la filosofía⁶ y que la filosofía tiene por objeto lo universal y no lo particular⁷; (a partir de esta diferencia entre lo universal y lo particular, también, cabe mencionar, surge la diferencia establecida por Schopenhauer entre hombre vulgar, el cual tiene por objeto lo particular y está al servicio de la voluntad, y hombre genial, el cual tiene por objeto lo universal y tiene por objeto de conocimiento *las Ideas*⁸: esta última cuestión será particularmente importante para el conjunto de la filosofía de Schopenhauer). Sin embargo, una definición concisa del término filosofía, solamente puede ser encontrada en la

la llamada “filosofía de la universidad” es espuria, ya que debe de ajustarse, es decir, seguir las órdenes de la religión nacional, “como consecuencia de esto, mientras se mantenga la Iglesia solo se podrá enseñar en las universidades una filosofía de esa clase que, concebida con continua atención a la religión nacional, en lo esencial corra paralela a ésta; y por lo tanto —en todo caso con figura enrevesada, extrañamente adornada y así difícil de comprender— en el fondo y en lo fundamental no sea más que una paráfrasis y apología de la religión nacional”. *Ibid*, pág. 168.

⁵ Alusiones que uno puede desprender de su exposición sobre este tema, mismas que pretenden demostrar, como decimos, el valor de la filosofía, y esto merced a la puesta en relación de la filosofía con la cultura.

⁶ Al respecto, Schopenhauer escribe lo siguiente: “únicamente los mejores dotados ven en las cosas individuales lo que tienen de universal, y ello en mayor medida en cuanto mayor sea el grado de su eminencia”. *Op. cit.* pág. 33.

⁷ Al respecto, el filósofo de Frankfurt escribe lo siguiente: “por el contrario, aquella orientación del espíritu hacia lo universal es la condición indispensable de las auténticas producciones de la filosofía, la poesía y las artes y las ciencias en general”. *Op. cit.* pág. 34.

⁸ Al respecto, Schopenhauer escribe lo siguiente: “para el intelecto al servicio de la voluntad, es decir, en el uso práctico no existen más que cosas individuales, para el intelecto que se ocupa en el arte o en la ciencia, es decir, que es activo por sí mismo, únicamente existen universalidades, géneros completos, especies, clases, ideas de las cosas”. *Op. cit.* pag. 34.

obra de 1819, es decir, *El mundo como voluntad y representación*; concisa, decimos, en la medida en que esta obra es la expresión más importante de su pensamiento, y, por lo tanto, cualquier cuestión tratada en el pensamiento de Schopenhauer, tiene que encontrar su lugar en *El mundo...*

Sentado esto, nosotros expondremos, a continuación, dos cuestiones: 1) una idea general de la filosofía; 2) una idea específica de la filosofía, ambas en acuerdo con el sistema filosófico de Schopenhauer.

1.1. Idea general de la filosofía: las tres esferas culturales: filosofía ciencia y arte

La obra capital de Schopenhauer, es decir, *El Mundo como voluntad y representación*, es, si uno la observa, por decirlo en sentido figurado, “intelectualmente”, es decir, si uno analiza dicha obra con el propósito de establecer sus presupuestos más generales, por decirlo en sentido recto, desde un punto de vista general, no otra cosa sino esto: una consideración sobre las tres formas de conocimiento humano, más generales posibles, o esferas culturales del conocimiento humano, que existen en la producción espiritual del hombre, de interpretación y explicación del fenómeno de la realidad, o, es digno de mencionarlo, con el fin de mostrar con mayor claridad la índole de este sistema filosófico, y tal y como el mismo Schopenhauer se refiere a ello, ellas, aquellas tres formas de conocimiento humano, son formas de explicación e interpretación de “el enigma del mundo”⁹, (*das Rätsel der Welt*). Esas tres formas universales de encarar el fenómeno de la realidad son estas: 1) La filosofía; 2) el arte; 3) la ciencia.

Ahora bien, si este es el caso respecto a la obra más importante del filósofo de Danzig, es decir, si la tesis más general del pensamiento filosófico de Schopenhauer puede ser la antes mencionada (y si, por lo demás, como han

⁹ Es digno de notar dos cosas en relación a la frase “enigma del mundo”, “*Rätsel der Welt*”: 1) es una expresión empleada por el mismo Schopenhauer; 2) es una frase la cual hace referencia, en su doctrina filosófica, al problema teórico que se autoimpone la filosofía así misma, a saber: interpretar el mundo, o “lo dado”, “la filosofía no puede sino interpretar y explicar lo dado, esa esencia del mundo que se manifiesta y se hace comprensible a cada cual *in concreto*, esto es, en tanto que sentimiento, a fin de explicar el conocimiento abstracto de la razón, tomando a éste siempre bajo el respecto de aquél punto de vista”. Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, pág. 2.

señalado algunos comentaristas de éste, a saber, Alexis Philonenko¹⁰ y Clement Rosset¹¹, Schopenhauer es, por así decirlo, el autor de un solo libro: afirmación que significa no otra cosa sino esto: que, aun cuando, como todos sabemos, Schopenhauer escribió varias obras, no obstante, el núcleo de éstas es en esencia el mismo; de modo que, toda la producción filosófica de Schopenhauer podría considerarse “única”, o lo que es lo mismo, que las tesis fundamentales del sistema filosófico de Schopenhauer son las mismas en cada una de sus obras, en el sentido de que cada obra conduce a la misma conclusión, o conclusiones).

Si, digo, tal es el caso, podemos, entonces, formular el siguiente juicio, sin faltar a la verdad: que las demás obras de Schopenhauer y, por lo tanto, su pensamiento, o filosofía, en general, mantiene este punto de vista general que hemos mencionado y que quisiéramos defender, a saber: el hecho de que la filosofía de Schopenhauer es una consideración sobre la forma como la filosofía, la ciencia y el arte, cada una de estas, de acuerdo a su método, abordan y tratan de resolver el problema, o “enigma”, del mundo (*das Rätsel der Welt*).

Dicho sea de paso, justo este hecho le permite a uno entender que, en su sistema filosófico, se encuentra una permanente alusión a alguna de estas tres formas culturales¹².

Pues, bien, en *El Mundo...* que es la obra más relevante para nuestra investigación, Schopenhauer señalará cuatro cuestiones fundamentales respecto de estas formas culturales: 1) su naturaleza; 2) sus fines; 3) sus alcances y límites; 4) su clasificación.

A continuación trataremos cada uno de estos elementos, a manera de primera parte y preámbulo de nuestro estudio de la negación de la voluntad de vivir (*Verneinung des Lebens zum Leben*), en el alma, o sin poesía, en cada una de estas tres formas culturales. En primer lugar, habremos de tocar el

¹⁰ Alexis Philonenko, *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, pág. 41.

¹¹ Clement Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, pág 35.

¹² Nosotros hemos tomado prestadas la fórmulas “formas culturales” y “esferas culturales” y el sentido en el cual estas fórmulas son empleadas en la obra “*Teoría del conocimiento*”, de Hessen. La razón de esto estriba en lo siguiente: que Schopenhauer no parece emplear un término general para referirse a ellas, es decir, a la filosofía, la ciencia y el arte, de modo que, a efectos de exposición, nos resulta conveniente y útil.

tópico de la ciencia; en segundo lugar, el tópico de la filosofía; en tercer lugar, pero no menos importante, el tópico del arte.

1.1.1. Las ciencias: teoría de las ciencias: teoría del conocimiento o epistemología

La teoría de las ciencias de la filosofía de Schopenhauer constituye una parte de algo más general, a saber, de su teoría del conocimiento, o epistemología. A continuación nos proponemos ofrecer una explicación sobre esta cuestión.

1.1.2. La génesis del sistema de Schopenhauer: la dualidad “conciencia mejor” “conciencia empírica”

El tema de la epistemología en Schopenhauer nos remonta hasta la génesis de su pensamiento. Ésta, a su vez, nos remite a la dualidad terminológica entre “conciencia mejor” y conciencia empírica”. Ambas fórmulas constituyen algunas de las nociones más tempranas de la filosofía de Schopenhauer, o incluso, es altamente probable que ellas sean las más tempranas del sistema schopenhaueriano, considerado conjuntamente.

Conciencia mejor y conciencia empírica, que se remontan a la flor de los años de la vida de Schopenhauer y que, además, desempeñarán un papel fundamental en el sistema del autor de *“El Mundo”*, constituyen el germen de su filosofía. Y si, como hemos dicho, se remontan a su juventud, esto significa, entonces, que el cuadro de su filosofía había quedado esbozado en sus rasgos fundamentales en una época en la que Schopenhauer era aún muy joven¹³.

Ahora bien, ¿qué significan aquellas dos nociones de las que emerge el sistema schopenhaueriano? Por lo que toca a la primera de ellas, cabe señalar que dicha expresión “conciencia mejor” es un concepto del sistema filosófico de

¹³ “[...] Schopenhauer [...] es un filósofo esencialmente precoz (como en Hume, y en algunos otros, la idea nueva que caracteriza a una obra filosófica apareció pronto en su autor: muy pronto incluso, si se piensa que, desde 1814, Schopenhauer —que entonces tenía veintiséis años— ya dominaba la novedad de su concepción)”. Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, pag. 21.

Schopenhauer que, en lo que atañe a su forma escrita, caerá en el olvido en la posterior y acabada filosofía de Schopenhauer, mas no caerá en el olvido en lo que respecta a su significado. Sería lícito decir, en conclusión, que la escritura del concepto cambió y que la noción fue profundizada y enriquecida.

Con arreglo a la temprana época de aparición de estas dos fórmulas, queda claro que no se podría encontrar ninguna pista del término “conciencia mejor” en los escritos editados en vida del autor. De modo que, si aspiramos a profundizar el interior de tal fórmula no hay otro camino que revisar los textos anteriores a la disertación de 1814, es decir, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*¹⁴.

Ahí, en esos textos, a saber, los diarios de viaje, la conciencia mejor es descrita como una *vivencia*, es decir, como un estado de conciencia, particular y especial, caracterizado por la desaparición de la escisión sujeto y objeto, esto es, de los elementos del acto del conocimiento, así como por un estar situado más allá del tiempo y del espacio, como un *éxtasis*, según Safranski, producto de la negación¹⁵, y de la superación de la conciencia empírica: “la conciencia mejor [...] es una especie de éxtasis, una vivencia diáfana de lucidez y quietud perfecta, una captación metafísica, una euforia del ojo, al que tanta visibilidad le desaparece los objetos del mundo fenoménico, un destello intenso de nada vivencial”¹⁶.

Sea suficiente esto respecto a la descripción de la conciencia mejor. Ahora, por lo que respecta a la expresión “conciencia empírica”, según Baquedano, ésta es una fórmula de origen kantiano¹⁷, que “equivale en el sistema maduro de Schopenhauer al mundo como representación”¹⁸, es decir, al mundo sometido a la cuádruple forma del principio de razón suficiente: “mundo del devenir, de la finitud de las cosas y de la muerte”¹⁹.

En resumen, la conciencia empírica está exclusivamente referida al mundo fenoménico²⁰, mientras que la conciencia mejor, al mundo de la Voluntad²¹.

¹⁴ Estos textos no son otros que sus diarios de viaje, de los cuales no existe una traducción completa al español.

¹⁵ Rüdiger, Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pág. 205.

¹⁶ Sandra, Baquedano Jer, *Discusiones Filosóficas*, Pág. 99.

¹⁷ *Op. cit.* pág. 98.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Arthur, Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud 1808 – 1818 Sentencias y aforismos II*, pág. 12.

²⁰ Sandra, Baquedano Jer, *Discusiones Filosóficas*, pág. 99.

Con el fenómeno de la conciencia mejor, Schopenhauer busca, según Baquedano, “remover la limitación trascendental de la facultad perceptiva y cognitiva”²².

De acuerdo con Safranski, biógrafo del filósofo, la primera obra publicada por Schopenhauer, es decir, la disertación de 1814, perseguía dos propósitos: uno tácito, “jamás mencionado en la obra”²³; otro explícito, por el contrario, claramente expuesto en el texto; aquél era “separar la conciencia mejor de la conciencia empírica”²⁴; éste, establecer las cuatro diferentes formas, i.e., las cuatro raíces, del principio de razón.

1.1.3. Un pensamiento único

Comencemos por una declaración que comprende todos los aspectos de la filosofía de Schopenhauer. Como recordará cualquier lector de Schopenhauer, el prólogo a la primera edición de *El Mundo...* comienza con una declaración memorable hecha por parte del filósofo, a saber: la de que toda la obra no tiene otra finalidad más que ésta: la transmisión de único pensamiento (*ein einziger Gedanke*): “me propongo declarar aquí cómo este libro ha de ser leído, a fin de que este puede ser comprendido cabalmente. Empero pese a todos mis esfuerzos, yo no he sido capaz de encontrar un camino más corto de comunicar aquél pensamiento que el todo de este libro”²⁵. Dicho pensamiento único, según la manera como sea considerado, escribe Schopenhauer, puede ser ya una epistemología, ya una metafísica, ora una estética, ora una ética, respectivamente: “Según consideremos bajo diferentes aspectos éste único pensamiento que ha de ser comunicado, aparecerá como lo que ha sido llamado metafísica, como lo que ha sido llamado ética, lo que ha sido llamado

²¹ Entre los comentadores y estudiosos de Schopenhauer es costumbre distinguir entre “la Voluntad”, con inicial mayúscula, como sustrato de la realidad y “la voluntad”, escrita con inicial minúscula, con el sentido de facultad humana. Nosotros vamos a continuar con esa tradición intelectual dentro de los estudios de la obra de Schopenhauer.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Todas las traducciones de ahora en adelante han sido hechas por nosotros mismos. “I propose to state here how this book is to be read, in order that it may be thoroughly understood. What is to be imparted by it is a single thought. Yet in spite of all my efforts, I have been not able to find a shorter way of imparting that thought that the whole of this book”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág xii.

estética y naturalmente, éste está obligado a ser todo esto, si es lo que yo he ya reconocido que es”²⁶.

Detengámonos un momento en esta declaración de Schopenhauer, ya que, a nuestro juicio, resulta críptica. En efecto, el lector atento se podría estar preguntando lo siguiente: ¿qué quiere decir Schopenhauer con semejante declaración, a saber: que dicho pensamiento único es todas aquellas mencionadas disciplinas? A nuestro juicio, el carácter críptico de dicha tesis tiene que ver, únicamente, con la forma de la enunciación de la misma. En efecto, lo que ha querido decir Schopenhauer con ella, podemos interpretarlo del siguiente modo: que el mundo es Voluntad. Eso y no otra idea es aquella a la que se refiere Schopenhauer con la frase “pensamiento único”, en nuestra opinión.

Consideramos que es sencillo arribar a esa conclusión siempre y cuando uno repare en las constantes alusiones que Schopenhauer hace en *El mundo...* sobre el concepto Voluntad, como término clave de todo su pensamiento, así como en aquella insistencia suya de que cada explicación de los temas tratados en su obra remite, en último término, a esta palabra clave.

Ahora bien, al mismo tiempo que expresamos nuestra opinión sobre este asunto, en base a nuestra propia lectura de Schopenhauer, es digno de mencionar que existe toda una discusión en relación a cuál es la más adecuada interpretación a esta cuestión, es decir, la cuestión sobre el sentido de la declaración de Schopenhauer, a saber, que *El mundo...* pretende transmitir un pensamiento único (*einzigste Gedanke*) como núcleo de su *opera magna*.

David E. Cartwright, en su *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, trae a colación dicha polémica al explicar la entrada con el nombre *Single thought*, “pensamiento único”. En ese lugar, Cartwright señala que la afirmación de Schopenhauer sobre un pensamiento único ha suscitado el interés, por parte de algunos estudiosos del pensamiento schopenhaueriano, por expresar claramente lo que el filósofo quería decir con semejante tesis.

²⁶ “According as we consider under different aspects this one thought that is to be imparted, it appears as what has been called metaphysics, what has been called ethics, what has been called aesthetics; and naturally it was bound to be all these, if it is what I have already acknowledged it to be”. (*Ibidem*).

De acuerdo con ello, algunos sostienen que tal afirmación alude al título mismo de la obra, lo cual significaría que dicho pensamiento único equivaldría a la afirmación “el mundo es voluntad y representación”; otros, en cambio, sostienen que alude a una afirmación en las notas del propio Schopenhauer; finalmente, algún estudioso, un caso particular, ha propuesto su propia interpretación de dicha afirmación: tal es el caso de John E. Atwell. He aquí el fragmento al cual nos referimos:

Pensamiento único (*Der eine Gedanke, oder einziger Gedanke*). En el prefacio a la primera edición de *El Mundo como Voluntad y representación*, Schopenhauer asegura que este libro comparte (*mitgeteilt*) un único pensamiento. Esta tentadora afirmación ha conducido a algunos estudiosos a intentar expresarlo en una sola proposición. Algunos estudiosos apuntan al título mismo de la obra, y aseguran que este es “que él es tanto Voluntad como representación”. Otros estudiosos han propuesto que éste se encuentra en sus notas, en la afirmación de que “mi filosofía estera puede ser resumida en una expresión: el mundo es el autoconocimiento de la Voluntad” (1817). Sin embargo, si el contenido general del mundo sirve para expresar este pensamiento, tanto aquella como esta formulación parecen bastante breves. John E. Atwell ha propuesto que la siguiente proposición expresa este pensamiento: “el aspecto doble del mundo (como Voluntad y representación) es el esfuerzo de la Voluntad volverse consciente de sí misma de tal modo que, retrocediendo de horror ante íntima y auto-disgregable naturaleza, esta se puede anular a sí misma y por esa razón su autoafirmación, y entonces alcanzar la salvación”, (*Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of the Will*). La formulación de Atwell posee las virtudes de incluir el significado de las dos declaraciones anteriores – a saber, que el mundo es representación y Voluntad, y que el mundo es autoconocimiento de la Voluntad; ella captura las dimensiones teleológica y soteriológica de la filosofía de Schopenhauer, que se enfatiza más y más en el tercer y cuarto libro de la obra principal de Schopenhauer; y ella traza el alcance de la filosofía de Schopenhauer que éste decía se extiende desde la afirmación a la negación de la Voluntad²⁷.

²⁷ “Single Thought, The (Der Eine Gedanke). In the preface to the first edition of *The World as*

Por lo dicho hasta aquí se sigue como consecuencia esto: que nuestro juicio, el mencionado arriba, se adhiere a la primera opinión más que a las otras dos restantes, esto es: al juicio de que la frase “pensamiento único” equivale a la afirmación el mundo es voluntad y representación. No obstante, nuestro juicio difiere un poco, en la medida en que se limita a afirmar que la tesis schopenhaueriana se refiere meramente al término clave de su pensamiento, a saber: Voluntad. Pensamos que es así, repetimos, justamente porque Schopenhauer termina también por subsumir el concepto de representación en el de Voluntad²⁸.

Resuelta esta cuestión sobre la polémica en torno a esta frase y la interpretación que nosotros le otorgamos, queremos volver nuestra atención a la cuestión en curso, a saber, la cuestión en torno al carácter críptico de aquella tesis de que dicho pensamiento único es todas aquellas mencionadas disciplinas. Así, pues, siguiendo nuestra explicación, tenemos lo siguiente: primero, que “pensamiento único” significa que el mundo es Voluntad (no es nuestra intención, de momento, explicar qué significa que el mundo sea Voluntad); segundo, que, y con esto doy por resulta la cuestión del carácter críptico de la tesis, que dicha tesis constituye la base teórica de cada una de las disciplinas en las cuales se divide la exposición de Schopenhauer en *El mundo...* que son éstas: la epistemología, la metafísica, la estética y la ética; en conclusión, eso es lo que significa, a nuestro juicio, este fragmento: “según consideremos bajo diferentes aspectos éste único pensamiento que ha de ser

Will and Representation, Schopenhauer claimed that this book imparted a single thought. This tantalizing assertion has led some scholars to attempt to express it in a single proposition. Some scholars point to the title of the book itself as a clue to this thought, and they claim that it is "the world is both will and representation." Other scholars have proposed that it is found in his notes, in the claim that "My entire philosophy can be summarized in the one expression: the world is self-knowledge of the will" (1817). Yet, if the general content of *The World as Will and Representation* serves to express this thought, both of these formulations appear too brief. John E. Atwell has proposed that the following proposition expresses this thought: "The double-sided world [as both will and representation] is the striving of the will to become conscious of itself so that, recoiling in horror of its inner, self-divisive nature, it may annul itself and thereby its self-affirmation, and then reach salvation," (Schopenhauer on the Character of the World: *The Metaphysics of Will*). Atwell's formulation has the virtues of including the meaning of the two earlier statements—namely, the world is will and representation, and the world is self-knowledge of the will; it captures the teleological and soteriological dimensions of Schopenhauer's philosophy, which become increasingly emphasized in the third and fourth books of Schopenhauer's main work; and it delineates the scope of Schopenhauer's philosophy, which he said ranged from the affirmation to the denial of the will". Cartwright David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, pág. 158.

²⁸ La representación, en efecto, es, también, según Schopenhauer, Voluntad, en último término. Véase, *El mundo...* libro II.

comunicado, aparece como lo que ha sido llamado metafísica, lo que ha sido llamado ética, lo que ha sido llamado estética”²⁹.

Aclarada esta cuestión, permitámonos volver nuestra atención a la cuestión de la epistemología en el pensamiento de Schopenhauer. No olvidaremos que ésta es la que nos dará la pauta para tratar posteriormente la cuestión de la teoría de las ciencias.

1.1.4. La epistemología: la deuda kantiana

Pero, antes de tratar la cuestión de la epistemología de Schopenhauer, es menester abordar la cuestión de lo que nosotros llamamos “la deuda kantiana”, por parte de Schopenhauer. En efecto, el pensamiento schopenhaueriano ha seguido a la filosofía kantiana. Sin embargo, también, se ha apartado de ella en puntos importantes. Lo primero es posible constatarlo a través de la ayuda de diversos pasajes de *El mundo...*; lo segundo, por su parte, a través de la crítica efectuada por parte de Schopenhauer al pensamiento kantiano. Esto requiere una explicación que ofrecemos a continuación.

Tanto la estética como la epistemología de Schopenhauer están bajo el influjo del pensamiento kantiano. Según F. Gardiner, Schopenhauer conservó algunos de los elementos más importantes de la exposición de Kant en su crítica del juicio: “mucho de lo que Schopenhauer dice de la conciencia estética conserva reminiscencias de ideas expuestas anteriormente por Kant en su *Crítica del juicio*; en realidad, el mismo Schopenhauer admite ha hecho un grande y permanente servicio a la consideración filosófica del arte”³⁰.

Para Schopenhauer, como, por lo demás, se verá más adelante, el conocimiento artístico tiene por condición necesaria tanto el desinterés como la impersonalidad³¹. Ambas características se hallan en la explicación que ofrece

²⁹ “According as we consider under different aspects this one thought that is to be imparted, it appears as what has been called metaphysics, what has been called ethics, what has been called aesthetics”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. XII.

³⁰ Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, pág. 249.

³¹ Nietzsche es de esta opinion, véase, Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, pág. 135.

Kant sobre el arte³². Gardiner, a este respecto, ha escrito que para Kant el desinterés es un rasgo esencial de la actitud estética: “Kant ha insistido en que el alejamiento de todo deseo o interés práctico es un rasgo esencial del marco mental o actitud estética y ha sostenido que este alejamiento se refleja en todos los juicios de gusto y apreciación estética”.³³

Gardiner también señala que, según Kant, el gusto en lo bello es la única delectación desinteresada y libre, pues el interés no extorsiona la aprobación: “el gusto en lo bello es, de hecho, `la única dilección desinteresada y libre`, ya que, ‘con él, ningún interés, sea del sentido o de la razón, extorsiona la aprobación; y por ello el favor (o libre vinculación) en cuanto opuesto a la inclinación o al respeto, es el concepto adecuado según el cual ha de describirse y entender el placer que nos producen los objetos bellos o las obras de arte’”³⁴.

Ahora bien, en lo que toca a la impersonalidad, Kant, también, como se dijo, enfatiza este carácter de cara a la apreciación estética, al respecto señala F. Gardiner lo siguiente:

Íntimamente unido a este punto está el acento que Kant pone en el carácter impersonal y universal de la apreciación estética. No se me da derecho a atribuir valor estético a un objeto por el modo particular en que se ese objeto particular me afecta a mí, considerado como persona individual con gustos y objetivos específicos; donde el placer es estético o se cree que lo es, el hombre no “puede hallar como razón de su placer condiciones particulares de las que solamente su yo subjetivo sea parte”³⁵.

Sea esto suficiente respecto al tópico de la influencia de Kant; pasemos ahora a la cuestión de la crítica al pensamiento kantiano.

En general, Schopenhauer ha hecho dos críticas al pensamiento kantiano, siendo una de ellas más severa que la otra: 1) la crítica respecto a la ética kantiana; 2) la crítica respecto a la epistemología kantiana. La primera de ellas

³² Nietzsche, al igual que Gardiner, es de la opinión de que estas dos cualidades de lo bello se encontraban ya en el pensamiento de Kant. Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, pág. 135.

³³ Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, pág. 249.

³⁴ *Op. cit.* pág. 295.

³⁵ *Ibidem*.

se encuentra en su obra “los dos problemas fundamentales de la ética”, que es un trabajo compuesto por dos tratados morales que Schopenhauer redactó para los concursos convocados por la Real Academia de las Ciencias Danesa y Noruega, respectivamente, y que fueron publicados conjuntamente ya en vida del autor; la segunda se encuentra en *El mundo...* y constituye en apéndice de dicha obra.

En el apéndice a la *Crítica de la filosofía kantiana*, Schopenhauer escribe que su filosofía está completamente bajo la influencia de la de Kant, la presupone y comienza a partir de ella:

Lo que yo tengo en vista con este apéndice a mi obra es tan solo una defensa de la doctrina que yo he expuesto en ella, en la medida en que, en muchos puntos ésta no está en acuerdo con la filosofía de Kant, sino que, de hecho la contradice. Sin embargo, una discusión de ella es necesaria, pues evidentemente mi línea de pensamiento, aun cuando es diferente en su contenido a la de Kant, está completamente bajo su influencia y necesariamente la presupone y comienza a partir de ella”³⁶.

No obstante, la valoración más justa a este respecto es a nuestro juicio la siguiente: que aunque ciertamente el pensamiento schopenhaueriano siguió la filosofía de Kant, también tomó distancia de ella. En términos generales, se podría decir que, en sus cuatro desarrollos explicativos, y con ello me refiero a aquellas cuatro partes en las que se divide *El mundo...* o dicho con otras palabras, la epistemología, la metafísica, la estética y la ética, Schopenhauer se ciñó más fuertemente a la epistemología y estética Kantiana, mientras que, por el contrario, se apartó de la metafísica y estética de Kant.

En la crítica a la filosofía kantiana, obra de naturaleza epistemológica, que constituye un apéndice en “El mundo”, Schopenhauer, señala que el gran mérito de Kant es la diferenciación entre fenómeno y cosa en sí: “el gran mérito de Kant es la distinción del fenómeno de la cosa-en-sí, basada en la prueba de

³⁶ What I have in view in this Appendix to my work is really only a vindication of the teaching I have set forth in it, in so far as in many points it does not agree with the Kantian philosophy, but actually contradicts it. Yet a discussion thereof is necessary, for evidently my line of thought, different as his content is from the Kantian, is completely under its influence and necessary presupposes and starts from it”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 416.

que entre las cosas y nosotros siempre está el intelecto, y que, por esta razón, ellas no pueden ser conocidas de acuerdo a lo que puedan ser en sí mismas³⁷.

Schopenhauer explica que Locke había de alguna forma establecido la diferenciación entre fenómeno y cosa en sí, y que, en este sentido, había atribuido las cualidades primarias a la cosa en sí; pues bien, siguiendo la explicación de Schopenhauer, Kant, desde un punto de vista más general, subsumió las así llamadas “cualidades primarias” de Locke en la categoría de las otras tantas formas del fenómeno.

De acuerdo con Schopenhauer, Kant estableció que las condiciones más generales de nuestra facultad de conocer son conocidas *a priori*. Dichas condiciones serían el tiempo, el espacio y la causalidad. Lo que con la frase “conocidas *a priori*” Schopenhauer quiere decir es, a nuestro parecer, que tiempo, espacio y causalidad, no son algo que se conozca a partir de la experiencia. Ese, también, es el sentido que le da Kant a esa expresión. Como se sabe, es él el que inaugura esta forma de hablar, esta nueva lengua filosófica, que es aprendida y hablada por Schopenhauer en lo fundamental.

De acuerdo con la explicación de Schopenhauer, Kant fue el primero en establecer claramente la distinción entre conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori*: “para este fin, él tuvo que tomar en mano la gran separación de nuestro conocimiento a priori y nuestro conocimiento a posteriori, el cual antes de él nunca había sido hecha con adecuada precisión y de forma completa o con claro y consciente conocimiento”³⁸.

Por tanto, podemos constatar que para Schopenhauer lo fundamental en el pensamiento kantiano es la distinción entre fenómeno y cosa en sí, así como la distinción entre conocimiento a priori y conocimiento a posteriori. Sea esto suficiente a este respecto.

1.2. La teoría de las ciencias

³⁷ “Kant’s greatest merit is the distinction of the phenomenon from thing-in-itself, based on the proof that between things and us there always stands the intellect, and that, on this account, they cannot be known according to what they may be in themselves”. *Op. cit.* pág. 417.

³⁸ “For this purpose he had to take in hand the great separation of our a priori from our posteriori knowledge, which before him has never been made with proper precision and completeness or with clear and conscious knowledge”. *Op. cit.* pág. 418.

Volviendo nuevamente nuestra atención hacia a la cuestión de la epistemología de Schopenhauer, una vez que hemos hecho énfasis en la influencia de la filosofía de Kant en la de Schopenhauer, pasemos a continuación a la consideración de la teoría de las ciencias de Schopenhauer.

Primero que nada, toda ciencia tiene su fundamento y origen en el hecho de que, de acuerdo con la epistemología de este sistema, el hombre está en posesión de una facultad de conocimiento, la cual no comparte con ningún otro ser animal, es decir, una facultad que le resulta peculiar, a saber: la facultad de la razón³⁹.

En el párrafo tercero de *El mundo...* Schopenhauer alude a esta facultad cognoscitiva, es decir, la razón, de la manera antes mencionada, al tocar la cuestión de la principal diferencia entre las clases de representaciones. En este respecto, Schopenhauer menciona que la principal diferencia entre las cuatro clases de representaciones —a saber: 1) intuitivas, 2) abstractas, 3) puras y 4) el sujeto volente o la voluntad— es aquella que existe entre las representaciones intuitivas y las abstractas⁴⁰. Las representaciones intuitivas son aquellas que abarca el mundo visible (*sichtbare Welt*), o la experiencia total (*gesamte Erfahrung*), junto a sus condiciones de posibilidad (*Bedingungen der Möglichkeit*)⁴¹; las representaciones abstractas, en cambio, son los conceptos, o sea, los tipos, las clases, los géneros, etc.

Siguiendo esta explicación dada por Schopenhauer, las representaciones abstractas o conceptos únicamente son posibles merced a la razón. La cita que sigue hará justicia a lo que hemos venido diciendo:

La principal diferencia entre todas nuestras representaciones es aquella entre las representaciones intuitivas y las representaciones abstractas. Las últimas constituyen sólo una clase de representaciones, a saber, los conceptos; y en la tierra, estos son la propiedad exclusiva del hombre. La capacidad para estas que lo

³⁹ Esta tesis a saber: la de que la razón es una facultad peculiar al ser humano, será rica en consecuencias para el pensamiento de Schopenhauer. En efecto, para explicar cualquier fenómeno propiamente humano, Schopenhauer parte de un razonamiento sencillo e ingenioso, a saber: que dicho fenómeno peculiar humano ha de tener su causa en aquello que hace, a su vez, peculiar al ser humano, a saber, la razón. Así, la risa, la ciencia, el lenguaje, la acción planificada y el remordimiento, entre otros, tienen su origen gracias a esta facultad.

⁴⁰ *Op. cit.* pág. 6.

⁴¹ *Ibidem.*

distingue de los animales ha sido llamado desde siempre razón
(*Vernunft*).⁴²

La ciencia, la cual es definida por Schopenhauer como “sistema de conocimientos”⁴³, y, además, como ya veremos con mayor detalle más adelante, sólo es posible gracias al lenguaje. El lenguaje, a su vez, gracias al habla. Éste, la ciencia y la acción planeada son las tres ventajas que confiere al hombre la facultad de la razón. Schopenhauer escribe lo siguiente al respecto: “a partir de todo esto yo ahora regreso a una discusión más extensa de la ciencia en cuanto tercera ventaja, junto con el lenguaje y la acción deliberada, que la facultad de la razón confiere al hombre”⁴⁴.

La ciencia, de acuerdo con esta cita, es, pues, la tercera ventaja que confiere la facultad de la razón al hombre. Sin embargo, esta no sería posible sin la ayuda del lenguaje; inferencia que se puede extraer a partir del siguiente fragmento:

Sólo por medio de la ayuda del lenguaje la razón produce sus más importantes logros, a saber, la armoniosa y consistente acción de varios individuos, la cooperación planeada de miles, la civilización, el estado; y entonces, la ciencia, la almacenamiento de experiencias previas, la síntesis en un solo concepto de lo que es común, la comunicación de la verdad, la propagación del error, el pensamiento y la poesía, dogmas y supersticiones⁴⁵.

Consideremos, ahora, el concepto de ciencia. Una definición inicial en el pensamiento de Schopenhauer del concepto de ciencia es la siguiente: “ciencia

⁴² “The main difference among all our representations is that between the intuitive and the abstract. The latter constitutes only one class of representations, namely concepts; and on earth, these are the property of man alone. The capacity for these which distinguishes him from all animals has at all times been called reason (*Vernunft*)”. *Ibidem*.

⁴³ En la primera obra publicada por Schopenhauer, a saber: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, éste escribe: “ciencia no es otra cosa que un sistema de conocimientos, es decir, un todo de conocimientos enlazados, en oposición a un mero agregado de ellos”. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación (volumen primero). De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág 60.

⁴⁴ “From all this I now return to a further discussion of science as being together with speech (*Die Sprache*) and deliberate action the third advantage which the faculty of reason confers on man”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 62.

⁴⁵ “Only by the aid of language does reason bring about its most important achievements, namely, the harmonious and consistent action of several individuals, the planned cooperation of many thousand, civilization, the State; and then science, the storing up of previous experience, the summarizing into one concept of what is common, the communication of truth, the spreading of error, thought and poems, dogmas and superstition”. *Op. cit.* pág. 37.

no esa otra cosa que un sistema de conocimientos, es decir, un todo de conocimientos entrelazados, en oposición a un mero agregado de ellos”⁴⁶.

Cada ciencia, escribe Schopenhauer, tiene su punto de partida en dos datos: 1) el principio de razón suficiente; 2) su objeto particular de estudio, a manera de problema considerado. He aquí sus palabras: “toda ciencia comienza invariablemente a partir de dos datos principales, uno de ellos es el principio de razón suficiente, en alguna forma como organón: el otro es su objeto particular de estudio como problema”⁴⁷.

Al tocar el tema de los datos fundamentales de toda ciencia, o lo que es lo mismo, hablando en términos generales, el tema de la naturaleza de la ciencia, hemos, al mismo tiempo, por así decirlo, *llegado* a uno de los temas capitales de la filosofía de Schopenhauer, a saber, el tema del principio de razón suficiente. Por esta razón, todo examen de esta cuestión de la teoría de las ciencias no puede prescindir de la exposición y explicación del tópico del principio de razón suficiente. No obstante, dado que, entre los dos datos mencionados, el principio de razón suficiente es un tema cuya exposición es más compleja que el tratamiento del otro dato, esto es, de aquél del objeto particular de estudio de cada ciencia, vamos, pues, a proceder a considerar primero a éste, y, posteriormente, a aquél.

Nuestro autor únicamente trata de forma general el tema de las ciencias, lo cual trae como consecuencia que no establezca, por ser esto una tarea particular, y que, por lo demás, cada cual podría efectuar, según Schopenhauer, el objeto particular de cada una de éstas.

Ahora bien, continuando ahora con el examen de la consideración de la ciencia desde este punto de vista general, y en este sentido, filosófico, Schopenhauer considera la cuestión del contenido de la ciencia.

Así, respecto al contenido de toda ciencia, sostiene Schopenhauer, consiste en esto: establecer la relación de los fenómenos unos con otros de acuerdo con el principio de razón. Cito: “en lo que respecta al contenido de las ciencias en general, este es realmente siempre es la relación de los fenómenos unos

⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación (volumen primero)*. De la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 603.

⁴⁷ “Every science invariably starts from two principal data, one of which is always the principle of sufficient reason, in some form as an organon: the other is its special object as a problem”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 28.

con otros, de acuerdo al principio de razón suficiente, y bajo la línea directriz del porqué que tiene validez y significado solo merced a este principio”⁴⁸.

Ahora bien, hemos mencionado que Schopenhauer señala cuatro cuestiones fundamentales respecto a la ciencia. La tercera cuestión es la de los límites de la ciencia. A través de lo dicho, hemos tratado la cuestión de la naturaleza de la ciencia, de su dependencia de la razón, del habla y del lenguaje, del concepto de ciencia y, asimismo, del contenido de la ciencia. Consideremos, pues, esta cuestión de los límites de la ciencia, a continuación.

Esta cuestión constituye un punto fundamental en la consideración de Schopenhauer sobre la ciencia. A juicio de éste, este modo de conocimiento, es decir, la ciencia, que sigue el principio de razón, es insuficiente y nunca tiene una meta última.

Esto es lo que significa la tesis de que la explicación científica tiene límites. La explicación científica se detiene en las “*qualitas occulta*”, es decir, en las fuerzas de la naturaleza a las que ésta ya no es capaz de explicar: “cada explicación la ciencia natural debe, el último término, detenerse en tales “*qualitas occulta*” y esto es algo totalmente obscuro”⁴⁹.

Pero, además, de acuerdo con esta doctrina, también, hay dos cosas que son completamente inexplicables para cualquier ciencia, a saber: 1) El principio de razón suficiente; 2) la cosa en sí.

Dos cosas son absolutamente inexplicables, o en otras palabras, no conducen de vuelta a la relación expresada por el principio de razón suficiente. La primera de ellas es el principio de razón suficiente en sus cuatro formas, puesto que es el principio de toda explicación, que tiene significado solo en referencia a él; lo segundo es aquello que no es alcanzado por este principio, pero desde el que surge aquella cosa original en todos los fenómenos, a saber: la cosa en sí cuyo conocimiento de ningún modo está sujeto al principio de razón mismo⁵⁰.

⁴⁸ “As regards the content of sciences generally, this is really always the relation of the phenomena of the world to one another, according to the principle of sufficient reason, and on the guiding line of the why which has validity and meaning only through that principle”. *Op. cit.* pág. 80.

⁴⁹ “Every explanation of natural science must ultimately stop at such “*qualitas occulta*” and this is something whole obscure”. *Ibidem*.

⁵⁰ “Two things are absolutely inexplicable, in other words, do not lead back to the relation expressed by the principle of sufficient reason. The first of these is the principle of sufficient

En este punto en el que la ciencia no puede ir más allá, se presenta la filosofía con el propósito de rendir una explicación de estas dos cuestiones, según Schopenhauer:

Pero hay un punto donde las ciencias naturales y a decir verdad cada ciencia, dejan las cosas como son, dado que no sólo la explicación de ellas, sino incluso el principio de esta explicación, a saber: el principio de razón suficiente no va más allá de este punto. Este es el punto real donde la filosofía de nuevo retoma las cosas y las considera conforme a su método, que es completamente diferente del método de las ciencias⁵¹.

El siguiente fragmento permite que nosotros podamos formarnos una idea general de los límites de la ciencia para Schopenhauer. Dicha limitación consiste en que la ciencia no puede ir más allá de la representación:

Que nosotros reconocemos aquí esto como obviamente imposible lo confirma otra verdad que será el resulta de nuestra consideración posterior, a saber: la verdad de que todas las ciencias en sentido real, por las cuales yo entiendo el conocimiento sistemático bajo la guía del principio de razón suficiente, nunca pueden alcanzar una meta última o dar una explicación completamente satisfactoria. La ciencia nunca apunta a la naturaleza íntima del mundo; nunca puede ir más allá de la representación; por el contrario, ésta no nos dice nada más que la relación de una representación con otra⁵².

De acuerdo con esta cita, las ciencias son un conocimiento sistemático que sigue el hilo conductor del principio de razón suficiente.

reason in all its four forms, because it is the principle of all explanation, which has meaning only in reference to it; the second is that which is not reached by this principle, but from which arises that original thing in all phenomena; it is the thing-in-itself, knowledge of which is in no wise subject to the principle of sufficient reason itself". *Op. cit.* pág. 81.

⁵¹ "But there is a point where natural science and indeed every science, leaves things as they are, since not only its explanation of them but even the principle of this explanation, namely the principle of sufficient reason, does not go beyond this point. This is the real point where philosophy again takes up things and considers them in accordance with its method, which is entirely different from the method of science". *Ibidem*.

⁵² That we here recognize this as obviously impossible confirms another truth that will result from our further consideration, namely, the truth that *all science* in the real sense, by which I understand the systematic knowledge under that guidance of the principle of sufficient reason, can never reach a final goal or give an entirely satisfactory explanation. It never aims at the inmost nature of the world; it can never get beyond the representation; on the contrary, it really tells us nothing more than the relation of the representation to another. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, *op. cit.* pág. 28.

1.2.1. El principio de razón suficiente

El principio de razón suficiente goza de una rica tradición filosófica, como nos lo hace saber el trabajo de Wilmur Urban⁵³. Es plausible, escribe éste, considerar a Schopenhauer como uno más de los continuadores de una tradición de pensadores alemanes, la cual comienza con Leibniz, que trataron dicho principio⁵⁴. La consideración de dicha tradición epistemológica no es parte esencial de nuestra investigación, sino, únicamente, es esencial, para ésta, lanzar luz sobre el carácter particular del aporte por parte del pensamiento de Schopenhauer sobre el principio de razón suficiente.

El tratamiento más cuidadoso y meticuloso de esta cuestión en el sistema filosófico de Schopenhauer se encuentra en la obra de 1814 “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”.

Analizaremos el significado y el valor de este principio en la obra de 1814, con la intención de proseguir con el desenvolvimiento de nuestra exposición sobre el concepto de ciencia en Schopenhauer. Dos cuestiones serán expuestas en lo que sigue: 1) Un breve contexto histórico de la obra; 2) un análisis sobre la estructura de esta obra.

(1) *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, fue escrita en 1814 en Rudolstadt. Era la primera obra de Schopenhauer escrita en el terreno de la filosofía, que no lo primero que había escrito⁵⁵. Había estado trabajando en ella, se dice, “desde junio hasta noviembre de 1813 en el más profundo retiro”⁵⁶. La intención del autor al redactar dicho escrito era tanto teórica como práctica. En efecto, por una parte, él pretendía, con este tratado, fundar las

⁵³ Para un estudio histórico del principio de razón suficiente recomendamos al lector la obra de Urban Willbur Marshall, *The History of the Principle of Sufficient Reason: its metaphysical and logical foundations*, New York, Princeton contributions to philosophy, 1898.

⁵⁴ Urban Willbur Marshall, *The History of the Principle of Sufficient Reason: its metaphysical and logical foundations*, pág. 1.

⁵⁵ En efecto, como ahora sabemos gracias a la entrega del *Nachlass* schopenhaueriano, el joven Arthur habituaba llevar consigo, durante los viajes que emprendía, diarios donde confiaba pensamientos acerca de las experiencias que suscitaban su reflexión; varios de ellos, años más tarde, quedarían plasmados en las diferentes obras de la producción literaria de Schopenhauer.

⁵⁶ Rüdiger, Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pág. 205.

bases de su propia filosofía, y, por la otra, obtener el grado de doctor en filosofía⁵⁷.

(2) Ahora bien, por lo que respecta a la estructura del tratado, éste se divide en ocho partes. No obstante, teniendo en consideración el carácter temático de estas partes, es legítimo, en general, dividir el tratado epistemológico en tres grandes partes: conforme a esto, la primera de ellas comprende los primeros tres capítulos, que son un examen general preliminar e histórico del principio de razón suficiente; la segunda, los cinco capítulos restantes, son una exposición del principio de razón suficiente de acuerdo a la especificación hecha por Schopenhauer de dicho principio; la tercera parte comprende los resultados del tratado.

Respecto a la primera parte, en el primer capítulo, Schopenhauer se propone lo siguiente: por una parte, introducir al lector a la cuestión que es objeto de estudio del tratado, anunciando *grosso modo* cuál es ese tópico, y, por la otra, indicar en qué radica la justificación de tal tratamiento: la cuestión que es objeto de estudio del tratado no es sino el mencionado principio, mientras que la justificación de su tratamiento filosófico radica en el hecho de que, de acuerdo con el filósofo de Frankfurt, este principio carece de la distinción de las especificaciones que le corresponden⁵⁸, misma que Schopenhauer se ha propuesto realizar.

El segundo capítulo ofrece un panorama de lo más importante que se ha dicho en torno al principio a lo largo de la historia de la filosofía; por ello, es plausible considerar este capítulo como una historia de este principio.

Finalmente, la tercera parte expone el carácter insuficiente de los intentos por exponer con corrección las especificaciones del principio; como ya veremos, en acuerdo a la epistemología de Schopenhauer, éste posee varios significados.

(B) Ahora bien, respecto a la segunda parte, esto es, el cuarto, el quinto, el sexto y el séptimo capítulos de este tratado, tratarán las mencionadas

⁵⁷ Mismo que le fue otorgado por la *Friedrich-Schiller Universität* de Jena.

⁵⁸ Arthur, Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pág. 40.

especificaciones del principio de razón establecidas por Schopenhauer. Por último, la última parte extrae los resultados del tratado⁵⁹.

En general, dicho principio epistemológico constituye uno de los postulados fundamentales del sistema de Schopenhauer y, además de eso, el principio de razón es uno de los supuestos fundamentales de su doctrina de la Voluntad, o metafísica de la Voluntad (lo cual se infiere de las explicaciones de este concepto dadas por Schopenhauer. Por ejemplo, cuando éste habla del ascetismo⁶⁰).

Con relación a la tesis nuclear de esta disertación, Schopenhauer pretende defender esto: que el principio de razón suficiente tiene más de una sola significación, o dicho en otras palabras, que dicho PRS es una fórmula general que comprende cuatro especies, o tipos, de principios de razón.

Es digno de mencionar que el PRS era identificado por Leibniz, el cual es considerado el introductor oficial del mismo, con la ley de causalidad, la cual, como todos saben, establece, que todo hecho tiene una causa. Sin embargo, nuestro autor señalará que el PRS posee en realidad cuatro significaciones o configuraciones. Schopenhauer estudiará cada una de estas configuraciones, y, a su vez, ofrecerá un nombre para ellas. Los nombres de las configuraciones son las siguientes: 1) principio de razón suficiente del ser; 2) principio de razón suficiente del devenir; 3) principio de razón suficiente del conocer; 4) principio de razón suficiente del actuar.

Cada una de estas conjuraciones se rige a partir de una facultad cognoscitiva y le corresponde tanto un ámbito objetual como un tipo de necesidad y una función. El siguiente esquema ilustrará mejor la cuestión:

- Principio de razón suficiente del ser:
 - Facultad sujeto: sensibilidad pura.
 - Objetos: espacio y tiempo en sí mismos.
 - Función cognoscitiva: intuición pura.
 - Tipo de necesidad: necesidad matemática.

- Principio de razón suficiente del devenir o ley de la causalidad:

⁵⁹ El resultado del tratado epistemológico consiste en la incorporación del principio de razón de acuerdo a las especificaciones del mismo establecidas por Schopenhauer. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación (volumen primero). De la cuádruple raíz del principio de razón*, pág. 741.

⁶⁰ Esta tesis podrá justificarse en el último capítulo.

- Facultad del sujeto: entendimiento.
 - Objetos: realidad empírica.
 - Función cognoscitiva: intuición empírica o percepción.
 - Tipo de necesidad: necesidad física.
- Principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación:
 - Facultad del sujeto: autoconciencia.
 - Objetos: sujeto volente.
 - Función cognoscitiva: conocimiento de sí.
 - Tipo de necesidad: necesidad práctica o moral.
- Principio de razón suficiente del conocer:
 - Facultad del sujeto: razón.
 - Objetos: conceptos.
 - Función cognoscitiva: pensamiento, reflexión o saber.
 - Tipo de necesidad: lógica⁶¹.

El estudio específico de cada una de las configuraciones del principio de razón resultaría algo innecesario a efectos del seguimiento del hilo conductor de nuestro estudio de la negación de la voluntad de vivir. Sin embargo, ha de ser claro para nosotros y no debemos olvidar la antes expuesta tesis, defendida por Schopenhauer, de que la ciencia para Schopenhauer es por naturaleza un modo de conocimiento insuficiente a efectos de una explicación de la realidad. Esta idea será la que nos permita comprender el lugar el lugar privilegiado que ocupa en el sistema filosófico de Schopenhauer tanto la filosofía como el arte.

Por lo tanto, la consideración de la ciencia y su resultado, a saber: que esta es insuficiente, en virtud del principio de razón ha de dar paso a la consideración de la filosofía y el arte, las otras dos esferas culturales.

Para terminar el examen de la teoría de la ciencia del pensamiento de Schopenhauer, una consideración final: la de la clasificación de las ciencias. Es digno de mencionar que, de acuerdo con la doctrina del conocimiento de Schopenhauer, la clasificación de las ciencias, aquella última cuestión fundamental, ha de hacerse en acuerdo a las cuatro formas del principio de razón. Así, respecto a la clasificación de las ciencias cabe señalar lo

⁶¹ Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor, Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, pág. 110.

siguiente. Según Schopenhauer, toda ciencia es o una morfología (*morphologie*) o una etiología (*Aitiologie*)⁶². Si lo primero, entonces, es una descripción de formas; si lo último, una explicación de cambios⁶³.

De acuerdo con Schopenhauer, la morfología es lo que se suele llamar “historia natural⁶⁴”. La morfología, en cuanto historia natural, clasifica, separa, une y arregla las representaciones intuitivas y las subsume en conceptos⁶⁵.

Por su parte, la etiología tiene por fin ofrecer un conocimiento de la causa y el efecto⁶⁶. La etiología como ciencia natural enseña esto: “como un estado de la naturaleza es necesariamente seguido por otro⁶⁷”.

Finalmente, ciencias morfológicas son la botánica y la zoología⁶⁸; ciencias etiológicas, la mecánica, la física, la química y la fisiología⁶⁹. En el segundo volumen de *El mundo...* Schopenhauer presenta la siguiente clasificación de las ciencias:

I.- Ciencias puras *a priori*

1. La doctrina de la razón de ser.
 - a) En el espacio: geometría.
 - b) En el tiempo: aritmética y álgebra.
2. La doctrina de la razón de conocer: lógica.

II. – Ciencias empíricas o *a posteriori*

Todas de acuerdo a la razón del devenir, es decir, de acuerdo a la ley de la causalidad y, a decir verdad, a los tres modos de ésta.

- 1.- La doctrina de las causas:
 - a) Universal: mecánica, hidrodinámica, física y química.
 - b) Particular: astronomía, mineralogía, geología, tecnología, farmacia.
- 2.- La doctrina de los estímulos:
 - a) Universal: fisiología de las plantas y los animales, junto con sus ciencias subsidiarias, anatomía.
 - b) Particular: botánica, zoología, zootomía, fisiología comparativa, patología, terapéutica.

⁶² Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 96.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ “Etiology proper includes all the branches of natural science in which the main concern everywhere is knowledge of cause and effect”. *Ibidem*.

⁶⁷ “These sciences teach how, according to an invariable rule, one state of matter is necessarily followed by another definite state”. *Op. cit.* pág. 97.

⁶⁸ *Op. cit.* pág. 96.

⁶⁹ Esto se infiere de este capítulo, donde Schopenhauer trata el tema las ciencias. Se confirmará más tarde, con el esquema que el mismo Schopenhauer presenta en el segundo volumen de *El mundo...* en el libro segundo.

- 3.- La doctrina de los motivos:
- a. Universal: ética y psicología.
 - b. Particular: jurisprudencia e historia⁷⁰.

Como se podrá apreciar, en esta clasificación no figura la filosofía. La razón de ello radica en esto: que ésta no sigue la consideración del principio de razón, según Schopenhauer, sino que, más bien, la filosofía en cuanto epistemología, tiene por objeto a este principio mismo. Cito: “la filosofía o metafísica, en cuanto doctrina de la conciencia, y sus contenidos en general, o del todo de la experiencia como tal no entra en la lista, porque ésta no simplemente persigue la consideración requerida por el PRS, sino que tiene como su principal objeto este principio mismo”⁷¹.

⁷⁰ I Pure Science a priori

1. The doctrine of the ground of being.
 - (a) In space: Geometry.
 - (b) In time: Arithmetic and Algebra.
2. The doctrine of the ground of knowing: Logic.

II Empirical or sciences a posteriori

All according to the ground or reason of becoming, i. e., to the law of causality, and indeed to its three modes.

1. The doctrine of causes:
 - (a) Universal: Mechanics, Hydrodynamics, Physics, Chemistry.
 - (b) Particular: Astronomy, Minerology, Geology, Technology, Pharmacy.
2. The doctrine of stimuli:
 - (a) Universal: Physiology of plants and animals, together with its subsidiary science, Anatomy.
 - (b) Particular: Botany, Zoology, Zootomy, Comparative Physiology, Pathology, Therapeutics.
3. The doctrine of motives.
 - (a) Universal: Ethics, Psychology.
 - (b) Particular: Jurisprudence, History.

Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation II*, pág 127.

⁷¹ “Philosophy or metaphysics, as a doctrine of consciousness, and its contents in general, or of the whole of experience as such does not come into the list, because it does not straightway pursue the consideration required by the principle of sufficient reason, but has as its primary object this principle itself”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág 218.

1.3. La idea específica de la filosofía: filosofía: metafísica: estética y ética

Como habíamos mencionado al comienzo de nuestra exposición, nuestro propósito era presentar tanto una idea general como una idea específica de la filosofía. A través del examen del valor de la ciencia hemos logrado lo primero; por eso, es el turno de que nosotros consideremos el significado específico de la filosofía para Schopenhauer.

Como definición de filosofía podemos indicar la siguiente: “repetir de manera abstracta, universal y distinta en conceptos el completo mundo interior, y de ese modo depositarlo como una imagen reflejada en conceptos permanentes siempre listos para la facultad de la razón, esto y no otra cosa es la filosofía”⁷².

La filosofía, de acuerdo con esta definición, es aquella actividad del espíritu que consiste en expresar la esencia total del mundo (*Das Ganze Wesen der Welt*), a través de conceptos⁷³.

La tarea general y formal de la filosofía, escribe el autor, es la siguiente: “la tarea de la filosofía es reproducir esto *in abstracto*, elevar a un conocimiento racional permanente las sucesivas y variables percepciones, y en general, todo lo que el amplio concepto de sentimiento abarca y describe de manera puramente negativa como no conocimiento racional abstracto y distinto”⁷⁴.

En acuerdo con este fragmento, la tarea de la filosofía consiste en esto: ser una restauración, una reproducción, o mejor, una repetición en abstracto, es decir, en conceptos, de lo que se presenta en la conciencia individual, en primer lugar, como sentimiento, *Gefühl*,⁷⁵ que, según esta epistemología, es un tipo o forma de conocimiento.

⁷² “To repeat abstractly, universally, and distinctly in concepts the whole inner of the world, and thus to deposit it as a reflected image in permanent concepts always ready for the faculty of reason, this and nothing else is philosophy”. *Op. cit.* pág. 384.

⁷³ Cabe mencionar, que dicha definición descansa sobre la propia doctrina epistemológica del filósofo. Ésta establece que, en general, existen dos tipos de conocimientos, a saber: el abstracto y el intuitivo. “The main difference among all our representations is that between the intuitive and the abstract”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág. 6.

⁷⁴ “The task of philosophy is to reproduce this in the abstract, to raise to a permanent rational knowledge successive, variable perceptions, and generally all that the wide concept of feeling embraces and describes merely negatively as not abstract, distinct rational knowledge”. *Op.cit.* pág 82.

Así, pues, siguiendo el curso de nuestra exposición, es preciso conocer qué significa el término “sentimiento”, *Gefühl*, en esta doctrina epistemológica.

La definición del concepto de sentimiento es la que sigue:

Ahora bien, en este respecto, el verdadero opuesto del conocimiento racional (*Wissen*) es el sentimiento (*Gefühl*) el cual, por tanto, nosotros debemos discutir en este lugar. El concepto denotado por la palabra *sentimiento* tiene sólo un contenido negativo, a saber: que algo presente en la conciencia no es concepto, no es conocimiento abstracto de la razón. Sin embargo, sea como sea, éste cae bajo el concepto de sentimiento. Así, la inmensurablemente amplia esfera de este concepto incluye las cosas más heterogéneas y nosotros no comprendemos cómo ellas coinciden en la medida en que no hemos reconocido que todas ellas concuerdan en este aspecto negativo de no ser conceptos⁷⁶.

Este fragmento sobre la definición de sentimiento señala principalmente dos cosas, a saber, que: 1) sentimiento es lo opuesto a conocimiento racional (*Wissen*); 2) que su contenido es negativo, es decir, la propiedad de éste conocimiento de no ser concepto. De ahí que el concepto de *Gefühl* tiene que comprender, en acuerdo con esta definición, dentro de sí, las cosas más variadas. Schopenhauer explica esto detalladamente:

Pues los más variados, de hecho, los elementos más hostiles descansan tranquilamente uno con otro en este concepto; por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento de placer sensual, el sentimiento moral, el sentimiento corporal, como el tacto, el dolor, el sentimiento para los colores, para los sonidos y para las armonías y discordancias, sentimiento de odio, de disgusto, de auto-satisfacción, de honor, de deshonor, de lo bueno y lo malo, sentimiento de la verdad, sentimiento de lo bello, sentimiento de poder, debilidad, salud, amistad, etc. Entre ellos no hay absolutamente nada en común, excepto la cualidad negativa de que ellos no son conocimiento abstracto de la razón. Pero esto se vuelve más sorprendente cuando incluso el conocimiento a priori de la intuición de las relaciones espaciales y además el conocimiento del entendimiento puro son subsumidos bajo este concepto⁷⁷.

⁷⁶ “Now in this respect, the true opposite of rational knowledge (*Wissen*) is feeling (*Gefühl*), which we must therefore discuss at this point. The concept denoted by the word feeling has only a negative content, namely that something present in consciousness is not concept, not abstract knowledge of reason. However, be it what it may be, it comes under the concept of feeling. Thus the immeasurably wide sphere of this concept includes the most heterogeneous things, and we do not see how they come together so long as we have not recognized that they all agree in this negative respect of not being abstract concepts. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág 82.

⁷⁷ “For the most varied, indeed the most hostile elements lie quietly side by side in this concept; e. g., religious feeling, feeling of sensual pleasure, moral feeling, bodily feeling such as touch,

Al respecto, cabe mencionar que en esta teoría el concepto de “sensación”, *Empfindung*, queda subsumido bajo el concepto de *Gefühl*: “dado que nosotros tenemos en alemán la palabra casi sinónima *Empfindung* (sensation), sería útil tomar ésta para sentimientos corporales como una subespecie”⁷⁸.

Merced a la exposición de este término en acuerdo a la doctrina epistemológica de Schopenhauer, resulta más comprensible la definición general y formal ofrecida arriba de filosofía; y con ella, también, resulta comprensible aquella antes mencionada declaración de Schopenhauer, a saber: que la filosofía no es más que una declaración en abstracto, es decir, en conceptos, de la naturaleza del mundo en su totalidad: “la filosofía debe ser una declaración en abstracto de la naturaleza del mundo entero, del todo así como de las partes”⁷⁹.

Otra vez, la filosofía, para Schopenhauer, es, por así decirlo, *una traducción* de lo sentido a lo abstracto. La filosofía presenta en abstracto la multiplicidad del mundo intuitivo general, condensada en unos pocos conceptos abstractos. Cito: “la filosofía, por tanto, en parte, separará, en parte, unirá para presentar al conocimiento racional la entera multiplicidad del mundo en general, de acuerdo a su naturaleza, condensada y resumida en unos pocos conceptos abstractos”⁸⁰.

En este sentido, la filosofía, considera Schopenhauer, será una suma de juicios muy universales, que tenga por fundamento el mundo real en su totalidad. Cito: “en consecuencia, la filosofía será la suma de juicios muy universales, cuya razón de conocimiento es inmediatamente el mundo mismo

pain, feeling for colours, for sounds and their harmonies and discords, feeling of hatred, disgust, self-satisfaction, honour, disgrace, right and wrong, feeling of truth, aesthetic feeling, feeling of power, weakness, health, friendship and so on. Between them there is absolutely nothing in common except the negative quality that they are not abstract knowledge of reason. But this become most striking, when even a priori knowledge of perception of spatial relations, and moreover knowledge of pure understanding are brought under this concept”. *Op. cit.* pág. 52.

⁷⁸ “As we have in German the almost synonymous word *Empfindung* (sensation), it would be useful to take over this for bodily feelings as a subspecies”. *Ibidem*.

⁷⁹ “It must be a statement in the abstract of the nature of the whole world, of the whole as well as of the parts”. *Op. cit.* pág. 82.

⁸⁰ “It (philosophy) will therefore partly separate, partly unite, in order to present to rational knowledge the whole manifold of the world in general, according to its nature, condensed and summarizes into a few abstract concepts”. *Ibidem*.

por entero, sin excluir nada, y por tanto, de todo lo que pueda ser encontrado en la conciencia humana”⁸¹.

La filosofía es un saber, cuyo objeto de estudio es el mundo real como tal, es decir, la experiencia como tal en general y en cuanto tal: “la filosofía tiene por objeto la experiencia; pero no, como en el caso de las demás ciencias, esta o aquella experiencia determinada, sino justamente la experiencia misma en general y en cuanto tal, según sus elementos internos y externos, su forma y su materia”⁸².

Y, dado que, para Schopenhauer, la filosofía tiene por objeto la experiencia como tal y en cuanto tal y, en acuerdo a la tesis de que el mundo en el cual se presenta la experiencia en general es la representación⁸³, luego, la filosofía ha de comenzar por examinar la facultad de conocer, sus formas y sus leyes, como también la validez y los límites de ésta. Cito: “por eso toda filosofía ha de comenzar investigando la facultad de conocer, sus formas y sus leyes, como también la validez y los límites de ésta”⁸⁴.

Este criterio, a su vez, da la pauta para la clasificación, o división de la filosofía. El antes mencionado examen de la facultad cognoscitiva podría llamarse “*philosophia prima*”, la cual se dividiría en el examen de las representaciones intuitivas, dianología, y el examen de las representaciones abstractas, lógica. Cito:

Tal investigación será, en consecuencia, la *philosophia prima*. Se divide en el examen de las representaciones primarias, es decir, intuitivas, -parte esta que se puede llamar “dianología”, o doctrina del entendimiento- y la consideración de las representaciones secundarias, es decir, abstractas, junto con las leyes de su uso: es decir, lógica, o doctrina de la razón”⁸⁵.

⁸¹ “Accordingly, philosophy will be a sum of very universal judgements, whose ground of knowledge is immediately the world itself in its entirety, without excluding anything and hence everything to be found in human consciousness”. *Op. cit.* pág 82.

⁸² Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, pág. 47.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

El resultado de esta así llamada “*philosophia prima*”, en sus dos clases, dianología y lógica, es una metafísica⁸⁶, es decir, una doctrina, que señala que más allá de la representación intuitiva existe algo que actúa a manera de soporte de ella⁸⁷.

Schopenhauer piensa que la filosofía en sentido estricto es metafísica, porque ésta, en último término, en cuanto epistemología, trasciende al objeto. Y lo hace, por cuanto la epistemología en su estudio de la realidad arroja el resultado de que el mundo intuido y sensible no es otra cosa que una representación, esto es, una determinación subjetiva, sumamente compleja, de nuestro intelecto humano. Ahora bien, alcanzada esta verdad fundamental y primera, a saber: la de que el mundo es representación. La filosofía de Schopenhauer, que hasta ese momento, era un epistemología, da un paso más allá y lejano. Y, al hacerlo, se abre al cuestionamiento de si el mundo, además de representación, es algo más.

Schopenhauer presenta a este respecto una argumentación de la siguiente manera: él señala que el conocimiento del mundo de cada individuo, es decir, lo propia experiencia particular de éste, está mediatizada por su propio cuerpo,⁸⁸cuyas afecciones son el punto de partida para la intuición del mundo. El cuerpo⁸⁹ es para el puro sujeto cognoscente como tal sólo una representación,⁹⁰o, “un cuerpo entre cuerpos” sometido a las leyes que gobiernan a los objetos. Si el hombre no fuera más que un sujeto cognoscente, éste, escribe Schopenhauer, “vería como su actuar se sucede por motivos dados con la constancia de una ley natural, igual que los cambios de otros objetos por causas, estímulos y motivos”⁹¹. Sin embargo, esto no es así. El hombre se conoce a sí mismo de otra forma además; tiene una captación, vamos a decirlo así, “interna”; esto significa que él no se conoce meramente

⁸⁶ *Op. cit.* pág. 48.

⁸⁷ Véase parágrafo 17 de *El mundo...* el cual trata el tema del develamiento de Voluntad como sustrato de la representación, a través de la autoconciencia.

⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág. 99.

⁸⁹ Cabe mencionar que el término que traduce esta palabra es el vocablo alemán *Leib*, que guarda relación con el término *Leben*. Como se sabe. En alemán existen dos palabras que se pueden traducir al español como cuerpo, *Leib* y *Körper*. La diferencia entre ambos radica en que aquél hace referencia al cuerpo humano; mientras que éste a los cuerpos físicos en general, o en otras palabras, es más genérico.

⁹⁰ *Op. cit.* pág. 132.

⁹¹ “[...] He would see his conduct follow on presented motives with the constancy of a law of nature, just as the changes of other objects follow upon causes, stimuli and motives”. *Ibidem*.

como objeto físico, sino que, también, conoce y experimenta el impulso de sus propios movimientos.

Al sujeto del conocimiento el cuerpo se le presenta de dos formas completamente distintas⁹²: 1) como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; 2) como inmediatamente conocido por cada uno de nosotros, como Voluntad⁹³.

De acuerdo con la filosofía de nuestro autor, el mundo es, en efecto, algo más que mera representación de nuestro intelecto. Es Voluntad⁹⁴. Al llegar a esta conclusión la filosofía de Schopenhauer pasa, de ser una epistemología de la representación, a una metafísica de la Voluntad (por cierto, Schopenhauer identificará esta Voluntad, con lo que Kant en su sistema filosófico dio el nombre de “cosa en sí”. Así, para Schopenhauer, la Voluntad descubierta, no es sino aquella “cosa en sí”, de la cual había hablado Kant). La siguiente cita nos muestra que, en efecto, la filosofía ha de ser, *sensu stricto*, metafísica, y que, además, ha de ser de una metafísica de lo que está más allá del fenómeno, que no es otra cosa que la Voluntad. Cito: “la filosofía en sentido estricto es metafísica, porque lejos de limitarse a describir lo existente y a examinar su conexión, la concibe como un fenómeno en el cual se presenta una cosa en sí, un ser distinto de su manifestación, que acredita mediante la interpretación y comentario del fenómeno en su conjunto”⁹⁵.

Hemos dicho que la *philosophia prima*, esto es, la epistemología, pone de manifiesto, que la naturaleza de alguna manera es una representación, o un fenómeno (*Erscheinung*) condicionado por nuestro propio intelecto, como sostenía Kant, y, como constantemente es referido por Schopenhauer, en el cual, empero, se presenta algo distinto a este fenómeno, a saber, la Voluntad.

Luego, hemos dicho que la metafísica, según Schopenhauer, ha de demostrar que lo que existe incondicionalmente, es decir, al margen y de forma

⁹² *Op. cit.* pág. 100.

⁹³ La voluntad, según Schopenhauer, es conocida a través de una facultad especial, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) que, dicho de una forma muy sencilla es el conocimiento o captación que tengo de mi propio yo. Pero este no es un yo en la representación, es decir, el cuerpo, sino un yo como experiencia viva y afectiva; cuando uno omite su propia captación como cuerpo físico en el tiempo y en el espacio, queda todavía un conocimiento de uno mismo, a saber: como experiencia anímica, la cual puede tomar las formas más diversas y presentarse, ya como placer o displacer, como deseo o repugnancia y así sucesivamente.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, pág. 146.

independiente de nuestra representación, y, por tanto, en sí mismo, no es otra cosa sino la Voluntad: “esta demuestra que la cosa en sí, la esencia interior y última del fenómeno, es nuestra voluntad”⁹⁶.

Ahora bien, la filosofía, por así decirlo, “devenida” en metafísica, en el sentido y de acuerdo al modo como hemos explicado esta cuestión, se divide, a su vez, en tres clases, escribe Schopenhauer:

- Metafísica de la naturaleza.
- Metafísica de lo bello.
- Metafísica de las costumbres⁹⁷.

Ahora bien, respecto al objeto de estudio de cada una de estas metafísicas es conveniente indicar en qué consiste y cuál es éste. En primer lugar, la metafísica de la naturaleza examina cómo se presenta ésta, es decir, la voluntad, en el mundo exterior. En segundo lugar, la metafísica de lo bello examina la más perfecta manifestación de esta. Finalmente, la metafísica de las costumbres examina la voluntad tal y como se manifiesta en nosotros mismos, en el mundo no externo, sino interno, por así decirlo⁹⁸.

Habíamos dicho que la tarea de la filosofía era reproducir in abstracto, es decir, en conceptos, todo aquello que cae bajo el concepto de sensación.

En las diversas ocasiones en las que el filósofo se refiere a la filosofía, un elemento constante es la idea de que ésta es una repetición en conceptos abstractos de la esencia del mundo, como quedo dicho más arriba, *v. gr.*

La filosofía no puede hacer otra cosa que interpretar y explicar lo que está presente y a la mano; ella no puede hacer más que traer al conocimiento abstracto y distinto de la facultad de la razón la naturaleza interior del mundo que se expresa a sí misma de forma inteligible a cada uno en lo concreto, esto es, como sentimiento. Ella

⁹⁶ Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena II*, pág. 48.

⁹⁷ Sería, pensamos, también lícito hablar de una “filosofía de la naturaleza”; “una filosofía de lo bello”, y una “filosofía de las costumbres”, o de “ontología”, “estética” y “ética”, a afectos de no resultar confusos, para el lector moderno, por el empleo del término “metafísica” en ese sentido; sin embargo, Schopenhauer ha preferido emplear el término “metafísica”. Pensamos que fue así porque, para él, esa era la designación más precisa. Ya que, en su sistema, toda cuestión conduce al tema de la Voluntad.

⁹⁸ *Ibidem*.

hace esto, empero, en cada posible relación y conexión y desde cada punto de vista⁹⁹.

Además de este carácter de repetición, *Wiederholung*, de la filosofía, de acuerdo con esta teoría, este saber, esto es, la filosofía, tiene una finalidad peculiar, que le distingue de las restantes esferas culturales, es decir, las ciencias; a saber, que la filosofía a diferencia de las ciencias, señala el autor, se pregunta no por el cómo, no por el porqué, no por el para qué del mundo; sino, más bien, y de forma particular, por el qué. Es decir, por el qué sea el mundo, qué sea su naturaleza; o dicho en otras palabras, la filosofía de Schopenhauer no se propone por ningún motivo, establecer cuál es la causa del mundo, cuál es su finalidad, o cómo es éste, sino, más bien, abriga la pretensión de decir qué es éste: “el genuino método de considerar el mundo filosóficamente, en otras palabras, aquella consideración que nos informa sobre la naturaleza íntima del mundo y, así, nos lleva más allá del fenómeno, es precisamente es precisamente el método que no pregunta acerca el de dónde, a dónde y por qué del mundo, sino siempre y en todas partes acerca del qué solo¹⁰⁰”.

La fuente de la filosofía para Schopenhauer es la intuición y la experiencia: “los conceptos constituyen, desde luego, el material de la filosofía, mas no su fuente: ésta no es otra que la intuición, esto es, la experiencia, el mundo empíricamente hallado”.¹⁰¹

La filosofía es, también, un conocimiento descriptivo, y no prescriptivo: “en mi opinión, sin embargo, toda filosofía es siempre teórica, dado que es esencial a ella siempre mantener una actitud puramente contemplativa, cualquiera que sea su objeto inmediato de investigación: investigar, no prescribir¹⁰²”.

⁹⁹ “Philosophy can never do more than interpret and explain what is present and at hand; it can never do more than bring to the distinct abstract knowledge of the faculty of reason the inner nature of the world which express itself intelligibly to everyone in the concrete, that is, as feeling. It does this, however, in every possible relation and connexion and from every point of view”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 271.

¹⁰⁰ “The genuine method of considering the world philosophically, in other words that consideration which acquaints us with the inner nature of the world and thus takes us beyond the phenomenon, is precisely the method that does not ask about the whence, whither and why of the world, but always and everywhere about the what alone”. *Op. cit.* pág. 274.

¹⁰¹ Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, pág. 203.

¹⁰² “In my opinion, however, all philosophy is always theoretical, since it is essential to it always to maintain a purely contemplative attitude, whatever be the immediate object of investigation: to inquire, not to prescribe”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 271.

En sus escritos de juventud Schopenhauer pone de relieve que la diferencia fundamental entre su propio sistema filosófico y los anteriores a éste radica en su no ser una mera aplicación del principio de razón y por el no seguir “el hilo conductor” que éste determina en relación a la experiencia. Cito: “mi filosofía se diferencia de todas las anteriores (exceptuando hasta cierto punto la platónica) en su raíz más honda, puesto que no es –como ellas- una simple aplicación del principio de razón suficiente ni se limita desde luego a recorrer este cual hilo conductor, tal como necesitan hacer todas las ciencias, dado que no tienen vocación de tal y aspira más bien, a ser un arte¹⁰³”.

Pregunta: ¿puede hablarse de un método para la filosofía en el pensamiento de Schopenhauer? Nuestro autor habla de la filosofía como criticismo. Pero no lo hace en el sentido famoso en que lo había hecho Kant cuando en el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura*¹⁰⁴ señala que la función de la filosofía consiste en ser una crítica del conocimiento y de nuestra forma de conocer los objetos. Más bien, Schopenhauer habla de “criticismo” en un sentido elemental y originario: “a partir del caos de nuestra conciencia (la filosofía) extraerá, describirá, y designará hechos puntuales, como imágenes que van cobrando formas determinadas a partir del informe bloque de mármol¹⁰⁵”.

En efecto, originariamente, la palabra crisis, que proviene del vocablo griego “*Κρισις*,” significa “separación”, “distinción”. Por lo tanto, en este sentido, como una actividad teórica de separación, de “extraer, describir y designar” la filosofía es un criticismo.

Al igual que el arte, el objeto último de la filosofía es el conocimiento de las ideas, las ideas platónicas: “nuestro intento filosófico puede ir sólo tan lejos como interpretar las acciones del hombre y las máximas tan diferentes e incluso opuestas de las cuales él es la expresión viva, en acuerdo a su más íntima naturaleza y contenido¹⁰⁶”.

En sus escritos juveniles, Schopenhauer declara que el fracaso de la filosofía hasta ese momento se ha debido a su empeño por asemejarse a las

¹⁰³ Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud*, pág. 49.

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 21.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ “Our philosophical attempt can go only so far as to interpret and explain man’s actions and the very different and even opposite maxims of which it is the living expression, according to their inner most nature and content”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 272.

ciencias, y sugiere que, más bien, la filosofía debería asemejarse al arte. Cito: “la filosofía ha fracasado durante tanto tiempo por su empeño en seguir el camino de las ciencias, en lugar de haber intentado tomar el del arte. De ahí que ningún arte pueda exhibir tan tremendas chapuzas como éste. Se ha buscado el porqué, en lugar de considerar el qué”.

1.4. El arte

Para finalizar nuestro análisis de las tres esferas culturales, pasemos a la consideración del arte. Comencemos por el siguiente dato, importante y, a su vez revelador, para nuestra indagación: es digno de notar que Schopenhauer intitula el tercer libro de “*El mundo*” de esta forma, a saber: “el mundo como representación, la representación independiente del principio de razón suficiente: la idea platónica, el objeto de arte.¹⁰⁷”

El mencionado título condensa los puntos fundamentales que Schopenhauer tratará en el tercer libro. En primer lugar, tratará el tema del arte de una forma general, es decir, sin tratar tal o cual forma de arte en específico, sino al arte en cuanto tal. Sin embargo, luego de esto, en un segundo momento, continuará su exposición y explicación filosóficas del arte por medio de un análisis de cada una de las bellas artes. Dichas artes consideradas por Schopenhauer pueden ser presentadas en una lista de la siguiente manera:

- (a) La arquitectura.
- (b) Las artes plásticas.
- (c) Las artes pictóricas.
- (d) La poesía.
- (e) La música.

La consideración del arte, es decir, el tratamiento de esta cuestión, es realizada por Schopenhauer, en general, sobre la base de su metafísica de la voluntad y su doctrina epistemología de la representación. Por lo tanto, no es posible acceder a un conocimiento cabal de este libro y los temas expuestos en él, sin un previo acercamiento y estudio de los elementos fundamentales de ambas doctrinas.

¹⁰⁷ “The world as representation: the representation independent of the principle of sufficient reason: the platonic idea, the object of art”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 168.

Además de tratar al arte en estos dos sentidos, es decir, el general, el arte como tal, y el particular, las bellas artes, existen otros temas que son abordados en esta doctrina de lo bello. Tal es el caso de la doctrina de la oposición entre intelecto y voluntad, la doctrina de las ideas; la doctrina de la locura y la famosa doctrina del genio, entre otras.

Particularmente, resulta relevante esta última. En efecto, ésta trae consigo importantes consecuencias dentro del sistema filosófico de este pensador. Y, aunque la doctrina del genio, no se encuentra sino hasta el libro tercero, ya desde el primer libro se encuentran alusiones, ya directas, ya indirectas, al papel que desempeña la figura del genio en su sistema.

De acuerdo con Schopenhauer, es en virtud de la genialidad que surge la filosofía y el arte, que no la ciencia, pues esta última es obra del talento, según Schopenhauer. Cito: “lo que es propiamente denotado por el nombre de genio la capacidad predominante para el tipo de conocimiento descrito en los dos capítulos anteriores, del cual toda obra genuina de arte, de poesía e incluso de filosofía, nace”.¹⁰⁸

Es preciso que, si tenemos la pretensión de entender esta doctrina del arte, recordemos, al mismo tiempo, la jerarquía de estas tres esferas culturales: a saber: la filosofía, el arte y la ciencia: en este sistema filosófico, la filosofía y el arte se encuentran por encima de la ciencia.

Por esta razón, la genialidad es considerada por Schopenhauer como la fuente de la filosofía y el arte, pero no de la ciencia.

Consideramos que sería muy difícil poder estimar cuál de estas dos esferas culturales, cuya fuente, como hemos dicho, es la genialidad, sería la más importante dentro del pensamiento de Schopenhauer. Pues una y otra tienen diversas afinidades, a saber: 1) resolver el enigma del mundo; 2) brindar un conocimiento de las ideas platónicas; 3) ser, para ambas, el modo de conocimiento intuitivo más importante que el abstracto. Pero en Schopenhauer no hay una declaración como tal sobre de una sobre otra esfera. Podría hacerse la suposición de que, puesto que comparten tantos aspectos, ninguna

¹⁰⁸ “What is properly denoted by the name genius is the predominant capacity for the kind of knowledge described in the two previous chapters, from which all genuine work of the arts, of poetry and even of philosophy, spring”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation II*, pág. 376.

de ellas es inferior, y que la única diferencia entre ellas estriba en la forma de expresión: en el caso de la filosofía, lo abstracto; en el caso del arte, lo intuitivo.

Dichas similitudes son las que hacen, a juicio de Schopenhauer, tan apreciable al arte en el pensamiento de este filósofo. En sus escritos de juventud escribió, por ejemplo, que el fracaso de la filosofía era debido al hecho de haber adoptado el método científico, si bien no en el sentido moderno del término, y no el método artístico. Cito: “la filosofía ha fracasado durante tanto tiempo por su empeño en seguir el camino de las ciencias, en lugar de haber intentado tomar el del arte¹⁰⁹.”

Ahora bien, en la figura del genio que expone Schopenhauer es posible encontrar nuevamente todas estas similitudes entre filosofía y arte. Por la importancia del tema del genio en la filosofía de Schopenhauer. Vamos a pasar, en primer lugar, a la exposición de esta cuestión.

La consideración en torno a este tema, en la obra del filósofo de Danzig, tiene lugar en el libro tercero de “El mundo como voluntad y representación”, el libro donde Schopenhauer expone su metafísica de lo bello; tal tema, además, no aparece aislado, sino que se presenta íntimamente relacionado con otros, tales como, el de las Ideas y el sujeto del conocer.

Para la realización de esta exposición se ha tomado como eje el célebre capítulo 33, titulado “Del genio”, ubicado en los complementos al libro tercero del *opus magnum* de Schopenhauer. Al respecto, vale la pena recordar que señalado apartado temático junto con los diversos y distintos capítulos que lo acompañan constituyen en conjunto las adiciones a los cuatro libros de la primera edición de la obra de 1818.

En la siguiente exposición del genio analizamos cinco puntos importantes: 1) La definición de genio de Schopenhauer; 2) cuál es su objeto de consideración del genio y el modo de conocimiento de éste; 3) los tipos de intelectos; 4) las cualidades del genio, tanto psicológicas como somáticas; 5) la semejanza de carácter entre el genio y el niño. Todo ello visto a la luz de la metafísica de la voluntad, y el idealismo trascendental de Schopenhauer, o dicho en otras palabras, contemplado desde la perspectiva de su propia cosmovisión.

¹⁰⁹ Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud*, pág. 56.

Para un filósofo como Schopenhauer, el genio no tiene que ver con la resolución de los problemas prácticos de la vida, del día a día, de la manera más conveniente y posible; para Schopenhauer, el genio es, principalmente, una aptitud, a saber: aquella que alumbra “todas las grandes obras del espíritu humano”¹¹⁰, en las artes, la poesía y la filosofía, que, según Schopenhauer, nacen del conocimiento de las Ideas¹¹¹: lo universal existente en los entes particulares, cuya captación está posibilitada únicamente por el intelecto humano carente de voluntad o deseos.

De acuerdo con Schopenhauer, el espíritu del genio, a diferencia del espíritu ordinario y común, que no conoce más que lo particular, apunta, por naturaleza, hacia el conocimiento de lo universal en los objetos concretos y particulares. Aquello universal intuitivo que es susceptible ser captado en los objetos particulares y concretos de forma exclusiva por parte del genio, de acuerdo con Schopenhauer, es algo que Schopenhauer, siguiendo la filosofía de Platón, ha denominado así: “Idea”. Este término, “Idea”, posee un sentido particular y distinto del ordinario. En efecto, al hablar de Idea, Schopenhauer no se refiere a un contenido mental formado en la cabeza de un sujeto determinado; por Idea, él se refiere, más bien, a lo universal o esencial en las cosas.

Para poder alcanzar la aprehensión de lo universal en las cosas, o sea, de las Ideas, que, para Schopenhauer, son el objeto de conocimiento del genio, éste último debe gozar de una intuición y sensibilidad hondas, ya que la esencia del genio no radica en el conocimiento abstracto, sino en el intuitivo¹¹², es decir, reposa en un conocimiento más profundo de los objetos de la experiencia, que no sobre el conocimiento abstracto, los conceptos; además, el genio ha de contar con un predominio de las fuerza cognoscitivas, en cual lo pueda liberarlo de la servidumbre que, según Schopenhauer, le impone, a los seres humanos, la vida de los deseos. Pero sea suficiente esto que hemos dicho respecto al objeto y modo de conocimiento del genio.

¹¹⁰ Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation II*, pág. 376.

¹¹¹ Nosotros seguimos la costumbre de los estudiosos del pensamiento de Schopenhauer de distinguir el particular sentido del término “idea” en el sistema de éste pensador, usando para ello la primera letra del mismo en forma mayúscula.

¹¹² “The true nature of genius must lie in the completeness and energy of the knowledge of perception”. La verdadera naturaleza del genio debe radicar en la perfección y energía del conocimiento intuitivo. *Ibidem*.

Ahora bien, para poder formar un concepto definido del genio, Schopenhauer contrasta la índole, o naturaleza, del genio con la de los otros tipos de, vamos a decir, “intelectos humanos”, a saber, 1) el intelecto del hombre con talento y 2) el intelecto del hombre normal.

Así, contraponen *genio* y *talento*: la cualidad del último consiste en “la soltura y agudeza del conocimiento discursivo¹¹³”; por ofrecer un caso, alguien podría decir, de tal sujeto, que tiene talento matemático o lingüístico, talento en la biología o en la física, esto es, que, en general, posee una gran presteza para el empleo del lenguaje que compone tal o cual terreno del saber, o sea, un cabal dominio conceptual respectivo; por contra, la peculiaridad del genio radica, según Schopenhauer, en esto: que “intuye otro mundo que los demás¹¹⁴”, es decir, en que percibe una realidad intuitiva, o sea, empírica, distinta a la de los otros seres humanos. De ahí Schopenhauer concluye que la diferencia entre la mente del genio y la mente de los no genios no es sólo de grado, sino de índole.

A continuación, Schopenhauer realiza la comparación entre la cabeza *genial* y la cabeza *ordinaria*. En la primera, el mundo aparece de forma objetiva, tal cual éste es. Por el contrario, en la segunda, el mundo es siempre visto y comprendido desde la voluntad, esto es, desde los impulsos y deseos personales, los cuales llevan al individuo a tener una captación infiel y respectiva del mundo.

Sentado esto, para continuar con la caracterización del genio, cabe indicar lo siguiente: que el intelecto del genio se distingue en primer lugar de la cabeza del hombre normal; en segundo lugar, de la cabeza eminentemente astuta; y, finalmente, en tercer lugar, del hombre extremadamente racional e inteligente,

¹¹³ “Here too the difference between genius and merely talent becomes marked. Talent is a merit to be found in the greater versatility and acuteness of discursive rather than of intuitive knowledge“. Aquí también la diferencia entre el genio y el mero talento es apreciable. El talento es un mérito que se encuentra en la mayor versatilidad y agudeza del conocimiento discursivo que del intuitivo. *Ibídem*.

¹¹⁴ “On the other hand, the genius perceives a world different from them all, though only by looking more deeply into the world that lies before them also, since it presents himself more objectively, consequently, more purely and distinctly“. Por el contrario, el genio percibe un mundo diferente del de todos ellos, si bien mirando más profundamente en el mundo que se presenta delante de ellos también, puesto que éste se le presenta a sí mismo más objetivamente y, en consecuencia, más pura y distintamente. *Ibídem*.

o sabio, justo por esta razón: que el genio, sostiene Schopenhauer, se encuentra desenraizado de su suelo materno, o sea, la voluntad¹¹⁵.

El primero de aquellos tres está permanentemente determinado por motivos. De ahí que, de acuerdo con el autor de *El Mundo*, aquél sea comparable a un títere que responde con sus movimientos a los estímulos provenientes del mundo exterior, de forma inevitable.

El segundo de ellos, por su parte, posee, si se nos permite decirlo así, “una fuerte manifestación libidinal” (por tomar prestado un tecnicismo freudiano) respecto de las cosas del mundo; en efecto, tiene un intelecto que capta cualquier tipo de relación, incluso aquella relación que sólo de manera probable pudiera guardar un vínculo con éste; de ahí que el hombre astuto, en la vida real, en el mundo de las cosas, sea un hombre exitoso en asuntos prácticos;

El tercero, por último, aunque, a decir verdad, es aquel que se desprende, o se separa, con mayor decisión de los requerimientos de la voluntad, sigue, no obstante, en su actuar, una orientación práctica, a saber: la de deliberar sobre los medios más propicios y adecuados para alcanzar un fin determinado.

Por contra, el genio es independiente, *id est*, se determina a partir de su intelecto, y no de su voluntad, en su actividad; en su actividad, así como en su trabajo creativo, prescinde de cualquier fin práctico y de todo objetivo personal. De ahí que Schopenhauer escriba que “grande es aquel que con su actividad, sea práctica o teórica, no va a lo suyo, sino que únicamente persigue un fin objetivo¹¹⁶.”

Sin embargo, la dote intelectual del genio no lo exonera de grandes inconvenientes; antes bien, ella parece ser la condición de mucho del padecer en su existencia. Por eso, debemos de exponer sus desventajas, las cuales

¹¹⁵ “To speak without metaphor, however, genius consist in the knowing faculty having received a considerably more powerful development than is required by the service of the will for which alone it originally came into being“. Para hablar en sentido recto, el genio, sin embargo, consiste en que la facultad cognocitiva ha recibido un desarrollo significativamente más poderoso que el requerido para el servicio de la voluntad. para la cual dicha facultad cognocitiva, originariamente, vino a la existencia. *Ibidem*.

¹¹⁶ “In general , he alone is great who in his work, be it practical or theoretical, seeks not his own interest, but persues only an objective end. However, he is such even when in practical this aim or end is misunderstood, and even when, in consequence of this, it should be a crime“. En general, sólo es grande en su obra, ya sea práctico o teórico, el que busca no sólo su propio interés, sino que persigue un fin objetivo. Sin embargo, él es grande aú cuando en la práctica este fin u objetivo es malentendido, o cuando, en consecuencia de éste es un crimen. *Op. cit.* pág. 385.

afectan a su portador y a las obras producidas por este. Estas desventajas son: 1) Que las obras del genio no son objetos útiles: “ser inútil es algo propio del carácter de las obras del genio; es su carta de nobleza”¹¹⁷; 2) Que quien posea esta aptitud que es genialidad padezca de una alta manifestación de los afectos; esto se explica porque el intelecto de éste percibe las cosas del mundo con una profundidad y magnitud que resulta inconcebible para el hombre normal, de donde se sigue ese humor tan característico, por el cual la tristeza, la alegría, la preocupación, la ira, son emociones sumamente intensas en él; 3) Que el genio posea una desmedida sensibilidad, así como una vehemencia y un gran apasionamiento del querer, disposiciones que condicionan, por una parte, esa exaltación del ánimo y sus rápidos cambios de humor, y por la otra, el predominio de la melancolía en él¹¹⁸; 4) Que la mente genial ha de llevar una vida solitaria, ya que entre él y los demás no se establece ningún real y auténtico vínculo amistoso, a causa de la ausencia de afinidad entre uno y otros.

Además, Schopenhauer sostiene que su agobiante superioridad resulta tan insoportable para los otros, como la pauperrísima constitución intelectual de aquellos a éste, de modo que uno y otro, pueden, con alivio, ir por la vida sin la compañía mutua.

Siguiendo con este asunto, según la doctrina del genio de Schopenhauer, el genio, desde el punto de vista somático, está condicionado por varias cualidades anatómicas y fisiológicas. De forma lacónica podemos enunciarlas así: 1) un predominio de la sensibilidad sobre la irritabilidad y la capacidad de reproducción; 2) una anatomía masculina –según Schopenhauer las mujeres no pueden poseer genio; 3) un sistema cerebral nítidamente separado del ganglionar; 4) una energética fuerza vital; 5) un buen estómago, 6) un cerebro de un desarrollo y tamaño extraordinarios; 7) un cuello corto; 8) un cuerpo pequeño. Además de esta extensa enumeración, hay que añadir otra cualidad de naturaleza psicológica: 1) la melancolía, o dicho en otras palabras, que el hombre con genio ha de ser melancólico.

¹¹⁷ “To be useless and unprofitable is one of the characteristics of the work of genius; it is their patent of nobility”. Ser inútil y sin ganancia es una de las características del trabajo del genio; es su garantía de nobleza. *Op. cit.*, pág. 388.

¹¹⁸ En este lugar de la exposición, hemos de objetar esto: que Schopenhauer no define con claridad suficiente de qué forma la sensibilidad y el apasionamiento hacen melancólico al genio.

Para finalizar su exposición, descripción y caracterización del genio, el filósofo alemán añade una observación especial sobre el carácter infantil del genio. De acuerdo con nuestro autor, el genio posee un carácter muy semejante al carácter infantil. Según Schopenhauer, eso se debe al hecho de que en ambos se presenta un predominio de la capacidad cognoscitiva intelectual sobre las necesidades de la voluntad¹¹⁹, “del conocer sobre el querer”¹²⁰. Según Schopenhauer, en la infancia humana, el sistema nervioso y el sistema cerebral se desarrollan con anterioridad al sistema genital, de modo que el niño está en pleno uso de sus facultades intelectuales muchos años antes de que comience a experimentar los impulsos provenientes del fortalecimiento y culminación del sistema reproductivo. Con arreglo a ello, los niños siempre quieren estar conociendo, dice Schopenhauer: posan su mirada sobre los objetos cotidianos, observándolos con interés y asombro; igualmente, hacen muchas preguntas, ya que el asombro y la sorpresa ante el mundo, capacidades que se trocan en seriedad y costumbre con el paso de los años, dice Schopenhauer, les instiga a ello; y, por último, se conducen mayoritariamente hacia experiencias que recompensen su sensibilidad y su curiosidad.

Comparando al infante con el genio, este último goza de la sujeción de las facultades meramente animales a las facultades del espíritu, de un sometimiento de la vida animal, que exige su satisfacción de formas sumamente variadas, a la vida intelectual. De acuerdo con esto, el genio no vive para satisfacer los deseos de su voluntad, que están en relación directa con la vida animal del mismo primordialmente, sino para su intelecto, el cual, según Schopenhauer, sólo alcanza su utilidad y su sentido en la aprehensión de lo universal.

Niño y genio, pues, comparten la cualidad de verse libres de la voluntad, que no significa en este contexto otra cosa que los deseos, o las pulsiones, en sentido freudiano, y los instintos; el primero lo hace gracias a una condición que responde como tal al desarrollo del ser humano, mientras que el segundo,

¹¹⁹ Para Schopenhauer, el ser humano es, en esencia, un compuesto de dos elementos: el entendimiento y la voluntad.

¹²⁰ “But the basis of that happiness is that in childhood our whole existence lies much more in knowing than in willing”. Pero la base de aquella felicidad es que en la infancia nuestra total existencia radica mucho más en conocer que en desear. *Op. cit.*, pág. 394.

en virtud de una condición natural, por la cual su intelecto desborda a su voluntad.

Dada la explicación del genio, me propongo ahora exponer los restantes temas fundamentales de la doctrina del arte en esta particular doctrina del arte.

Pasemos, pues, a la teoría del intelecto humano. Del sistema filosófico forjado por Schopenhauer es posible extraer una teoría del intelecto humano, la cual puede, a su vez, ser considerada como un elemento de su teoría del hombre, es decir, su antropología.

En primer lugar, comencemos por considerar la doctrina de la oposición del intelecto y la voluntad. De acuerdo con esta, el intelecto humano y la voluntad constituyen los dos elementos fundamentales del hombre. El intelecto humano siguiendo esta teoría actúa al servicio de la voluntad en general. Cito: “el intelecto que hasta el momento ha sido considerado únicamente en su estado originario y natural de servidumbre de la voluntad, aparece en el libro tercero en su liberación de aquella servidumbre”.¹²¹

Ahora bien, el intelecto humano, de acuerdo con esta teoría, se limita, en general, a conocer únicamente relaciones; *in concreto* dos tipos de relaciones, a saber: 1) las relaciones de las cosas en relación a la voluntad del individuo en cuestión; 2) las relaciones de las cosas entre sí. Cito:

Así pues, como ya se explicó en el párrafo 33, el intelecto que actúa al servicio de la voluntad, o sea, en su función natural, no conoce más que simples relaciones de las cosas: en primer lugar, sus relaciones con la voluntad a la que él pertenece, mediante las cuales aquellas se convierten en motivos de esta; luego, y precisamente a efectos de la perfección de ese conocimiento, las relaciones de las cosas entre sí.¹²²

Según Schopenhauer, una vez conocida las relaciones del primer tipo, por regla general, el intelecto se da por satisfecho, y no pretende conocer algo más

¹²¹ “The intellect, which hitherto had been considered only its original and natural condition of servitude under the will, appears in the third book in its deliverance from that servitude”. *Op. cit.* pág. 363.

¹²² “Thus, as we explained in 33 of volume one, the intellect in its activity in the service of the will, that is, in its natural function, really knows metre relations of things, primarily their relations to the will itself, to which it belongs, whereby they become motives of the will, but also, with the view to the completeness of this knowledge. The relations of things to one another”. *Ibidem*.

del objeto en cuestión; porque, de acuerdo con esta doctrina, mientras que el intelecto como tal únicamente tiene interés por lo universal, esto es, los problemas universales del existencia; en cambio, el intelecto del individuo como tal, el cual, en su estado natural, como hemos dicho más arriba, está al servicio de la voluntad, solo tiene interés por los fines de esta voluntad. Cito: “pues estos (la naturaleza de las cosas, la vida y la existencia) sólo tienen interés para el intelecto como tal, esto es, para el intelecto liberado de los fines de la voluntad, por tanto, para el sujeto puro del conocimiento; tal y como para el sujeto cognoscente como mero individuo solo los fines de la voluntad tiene interés¹²³”.

El intelecto humano, sostiene, Schopenhauer, a diferencia del intelecto animal, limitado casi con exclusividad al conocimiento de las cosas para con la voluntad particular, o sea, al conocimiento de las relaciones del primer tipo, tiene y puede obtener un conocimiento de las relaciones de las cosas entre sí, o sea, el conocimiento de las relaciones del segundo tipo.

Sin embargo, existe, de acuerdo con Schopenhauer, un modo de conocimiento que considera lo que aún existe fuera e independiente de toda relación, y que no se limita a considerar meras relaciones. Este modo de conocimiento es el del arte. El arte, por definición, es un modo de conocimiento al margen y en contraposición al principio de razón principio de razón suficiente. Cito: “nosotros podemos, por tanto, definirlo (al arte) con precisión como el modo de considerar las cosas independientemente del principio de razón suficiente en oposición al modo de considerarlas que procede en total acuerdo con este principio, y que es el modo de la ciencia y de la experiencia¹²⁴”.

Como ha quedado establecido más arriba, el intelecto del individuo en la experiencia se encuentra siempre sometido a este principio en alguna de sus cuatro aplicaciones. En este sentido, el arte representa un modo de conocer que, como decimos, trasciende al principio de razón suficiente.

¹²³ “For this alone is of interest to the intellect as such, in other words, to the subject of knowing which has become free from the aims of the will and is therefore pure; just as for the subject, knowing as mere individual, only the aims and ends of the will has interest. *Op. cit.* pág. 406.

¹²⁴ “We can therefore, define it accurately as the way of considering things independently of the principle of sufficient reason in contrast to the way of considering them which proceeds in exact accordance with this principle, and is the way of science and experience.” Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág 185.

El arte, al igual que la filosofía, según el juicio de Schopenhauer, trabaja por la solución del problema de la existencia. Cito: “no sólo la filosofía, sino, también, las bellas artes, se esfuerza en el fondo por alcanzar la solución del problema de la existencia.¹²⁵”

A diferencia de las ciencias (como la historia, la morfología, etiología, matemáticas) que tiene por objeto de estudio el fenómeno, el arte, en cambio, tiene por objeto las Ideas platónicas: “todas estas cuyo nombre común es ciencia, por tanto, siguen el principio de razón suficiente en sus diferentes formas y su objeto es el fenómeno, sus leyes, conexión y las relaciones que resultan de estas.”¹²⁶

El arte considera aquello que existe más allá de toda relación, por lo tanto, al margen del principio de razón suficiente; es aquello que considera el contenido verdadero del fenómeno, esto es, las Ideas, la inmediata y adecuada objetividad de la Voluntad:

Pero ahora, qué clase de conocimiento es el que considera lo que continúa existiendo al margen y de forma independiente de toda relación, pero que únicamente es realmente esencial al mundo, el verdadero contenido de su fenómeno, aquello que no está sujeto a cambios, y es, por consiguiente, conocido con la misma certeza para siempre, en una palabra, las Ideas que son la objetividad inmediata y adecuada de la cosa-en-sí, de la voluntad. Tal cosa es el arte, la obra del genio.¹²⁷

Schopenhauer sostiene que el objeto del arte, como se dijo, es la Idea platónica; en cambio, el fin del arte es la comunicación de esta misma. Por consiguiente, si el propósito general del arte, o sea, el fin del arte, es la comunicación de la Idea aprendida, cada una de las bellas artes, que no es otra cosa que el arte *in concreto*, tendrá por finalidad precisamente esto mismo.

¹²⁵ “Not merely philosophy but also the fine arts work at bottom towards the solution of the problem of existence. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág. 406.

¹²⁶ All these, the common name of which is science, therefore, follow the principle of sufficient reason in its different forms, and their theme remains the phenomenon, its laws, connexion, and relations resulting from these. *Op. cit.* pág.184.

¹²⁷ But now, what kind of knowledge is it that considers what continues to exist outside and independently of all relations, but which alone is really essential to the world, the true content of its phenomena, that which is subject to no change, and is, therefore, known with equal truth for all time, in a word, the Ideas that are the immediate and adequate objectivity of the thing-in-itself, of the will? It is art, the work of genius. *Op. cit.*, pág. 184. Vol. I.

Quisiéramos ahora ilustrar esta idea a través del caso específico de una de las bellas artes, a saber, la poesía. Cito:

Si nosotros ahora nos movemos de las artes pictóricas a la poesía, merced a nuestra anterior consideración sobre el arte en general, entonces, no tendremos duda de que, también, ella tiene la intención de revelar las ideas, los grados de la objetividad de la voluntad, y comunicarlas al escucha, con la claridad y vivacidad, en la cual el genio poético las aprehendió¹²⁸.

El arte, sostiene Schopenhauer, repite las Ideas eternas captadas a través de la contemplación estética y, de acuerdo al material en el cual las represente, el arte se presentará, en algunos de sus especies, esto es, las bellas artes: pintura, escultura, poesía o música, *exempligratia*: “el arte repite las Ideas eternas captadas a través de la contemplación pura, el elemento esencial y permanente en todos los fenómenos del mundo. De acuerdo con el material en el cual éste se repite éste es escultura, pintura, poesía, o música.¹²⁹”

Ahora bien, cabe mencionar que Schopenhauer se sirve, muchas veces, a lo largo de la exposición en “*El mundo*” de la comparación y el contraste, por ejemplo, cuando compara ciencia y filosofía, como quedo descrito más arriba. Pues, bien, tal es el caso también aquí respecto al arte: para la explicación del arte Schopenhauer compara a éste con la ciencia. Así, él sostiene que, mientras que la ciencia no puede alcanzar una satisfacción final merced a su objeto de estudio, dado que éste sigue el principio de razón, el arte, por el contrario, a cada momento, tiene ante sí a su objeto, a saber: la Idea, a la cual presenta desgajada del todo de la experiencia:

Mientras que la ciencia, siguiendo la corriente de la cuádruple forma de razones, o postulados y consecuencias, es, con cada fin que alcanza, una y otra vez dirigida más lejos, y nunca puede encontrar un fin último o una satisfacción completa, no más que corriendo

¹²⁸ “If with the foregoing observations on art in general we turn from the plastic and pictorial arts to poetry, we shall have no doubts that its aim is also to reveal the Ideas, the grades of the will’s objectification and to communicate them to the hearer with that distinctness and vividness in which they were apprehended by the poetical mind”. *Op. cit.* pág. 242.

¹²⁹ “It repeats the eternal Ideas apprehended through pure contemplation, the essential and abiding element in all the phenomena of the world. According to the material in which it repeats, it is sculpture, painting, poetry, or music”. *Op. cit.* pág. 184.

nosotros podemos alcanzar el punto donde las nubes tocan el horizonte; el arte, por el contrario, alcanza en todas partes su propósito. Pues éste arranca el objeto de su contemplación de la corriente del curso del mundo, y lo mantiene separado ante sí¹³⁰.

Ahora bien, ¿qué son las ideas platónicas a las cuales se refiera Schopenhauer y cuya expresión y comunicación constituyen la finalidad de las bellas artes? De acuerdo con Schopenhauer, las ideas platónicas son los grados de objetivación de la voluntad. Cito: “Que, repito, estos grados de objetivación de la voluntad no son otra cosa que las Ideas de Platón¹³¹.”

Esta tesis de que las ideas son los grados de objetivación de la voluntad es una bastante críptica, a nuestro parecer, ya que ella hace necesario saber ahora qué son aquellos mencionados grados de objetivación de la Voluntad.

Así, pues, la pregunta ahora es esta: qué son los grados de objetivación de la Voluntad. Según Schopenhauer, los grados de objetivación de la Voluntad no son otra cosa sino las fuerzas de la naturaleza. Cito: “cada fuerza universal es en su esencia íntima no otra cosa que objetivación de la voluntad en un grado inferior: nosotros llamamos a cada grado semejante una Idea eterna de acuerdo al sentido dado por Platón”.¹³²

La anterior cita permite conectar el sentido de tres conceptos capitales de la filosofía de Schopenhauer, a saber: 1) Idea platónica; 2) grados de objetivación de la voluntad; 3) Las fuerzas universales y originarias de la naturaleza (Die ursprünglichen Naturkräfte).

Vamos a explicar ahora como el individuo puede conocer la Idea platónica de acuerdo a esta estética. La captación de la idea platónica por parte del artista sólo puede tener lugar, sostiene Schopenhauer, mediante un cambio en

¹³⁰ “Whilst science, following the restless and unstable stream of the fourfold forms of reason or ground and consequents, is with every end it attains, again and again directed farther, and can never find an ultimate goal or complete satisfaction, any more than by running we can reach the point where the cloud touch the horizon; art, on the contrary, is everywhere at its goal. For it plucks the object of its contemplation from the stream of the world’s course and holds it isolated before it”. *Op. cit.* pág. 185.

¹³¹ “Now I say that these grades of the objectification of the will are nothing but Plato’s Ideas”. *Op. cit.* pág. 129.

¹³² “Therefore every universal, original force of nature is, in its inner essence, nothing but the objectification of the will at a low grade, and we call every such grade an eternal Idea in Plato’s sense. *Op. cit.* pág. 134.

la propia disposición del individuo: “la captación de una idea, su entrada en nuestra conciencia, tiene lugar, sólo por medio de un cambio en nosotros.”¹³³

Y dicho acto puede considerarse como una auto-negación ya que el conocimiento se desprende de la voluntad. Cito: “pues consiste en que el conocimiento se desprende totalmente de la propia voluntad, perdiendo completamente de vista la costosa prenda que se le ha confiado, y considera las cosas como si no le pudieran interesar en absoluto a la voluntad.”¹³⁴

Dicha disposición, que es la propia del genio, en la cual el sujeto queda liberado de su querer particular, es la base de toda obra genuina de arte, sostiene Schopenhauer: “un conocimiento así condicionado debe ser la base de cada obra genuina de arte como su origen”¹³⁵.

Este cambio en la disposición del sujeto no parte de la voluntad, esto es, no puede ser un acto libre o voluntario, un acto elegido, sino que se da como resultado de una supremacía del intelecto sobre la voluntad.

Ahora bien, para explicar la razón por la cual la contemplación estética es un estado que cabría calificar como estado de gracia, o estado indoloro, o sea, su carácter soteriológico, Schopenhauer alude a su teoría de la conciencia. Según esta, nuestra conciencia se divide en dos partes: 1) conciencia de lo interior; 2) conciencia de otras cosas. Ahora bien, según esto, cuanto más estamos en una, tanto menos estamos en la otra. Cito: “para explicar esto con algo más de precisión, yo le recuerdo al lector que nuestra conciencia tiene dos lados; por una parte es conciencia de nosotros mismos, que es la voluntad, y, por otra parte, es conciencia de otras cosas, y como tal primeramente conocimiento del mundo exterior por medio de la percepción, captación de objetos”¹³⁶.

¹³³ “Apprehension of an idea, its entry into our consciousness, comes about, only by means of a change in us. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation II*, pág. 367.

¹³⁴ “To this extent it consists in knowledge turning away entirely from our own will, and thus leaving entirely out of sight the precious pledge entrusted to it, and considering things as though they could never in any way concern the will”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 367.

¹³⁵ “A knowledge so conditioned must be the basis of every genuine work of art as its origin”. *Ibídem*.

¹³⁶ “To explain this somewhat more accurately, I remind the reader that our consciousness has two sides; in part it is consciousness of our own selves, which is the will, and in part consciousness of other things, and as such primarily knowledge of the external world through perception, apprehension of objects”. *Ibídem*.

Cuando la consciencia es completamente conciencia de otras cosas, es decir, cuando no hay rastro alguno de la conciencia de uno mismo, o del sí mismo, entonces, esta conciencia, según Schopenhauer, se corresponde con el estado de “contemplación estética”, o estado de objetividad pura¹³⁷.

Esta contemplación estética constituye el elemento fundamental de la soteriología estética de Schopenhauer, es decir, de su doctrina de la salvación, y, en general, de su doctrina del arte y de su filosofía considerada en conjunto, en la cual dicha contemplación estética cumple el papel de lenitivo, o “calmante”, por así decirlo, del sufrimiento inherente a la existencia humana.

No cabe duda de que es un elemento teórico extraño a la filosofía esto: la soteriología, es decir, una doctrina de la salvación, hablando en sentido general. La soteriología, la cual, a efectos de un desarrollo más adecuado y claro, puede ser definida del siguiente modo: “parte de la teología cristiana que trata de la salvación¹³⁸”, constituye un elemento doctrinal de la religión en general. En efecto, la soteriología es, por regla general, un elemento propio de la religión, de ahí que, por ejemplo, sea posible el reconocimiento de una doctrina soteriológica, en diversas religiones como, sólo por dar un ejemplo, el budismo, donde este tema, a saber: el de una no reencarnación de aquel ser humano, que se abstiene de cometer actos malvados, trae como consecuencia una salvación, in concreto, la de no volver a la vida, que, según la doctrina religiosa budista, es un ciclo sin fin, mismo que no valdría la pena de experimentar, por virtud del sufrimiento añejo a la vida.

Por esta razón, el encuentro de una soteriología, no en la religión, sino en la filosofía, y, no en una religión, sino en una filosofía, in concreto, la de Schopenhauer, resulta algo inusual, repetimos. La explicación de ello, a nuestro entender, es la siguiente: que ambos, es decir, la religión y la filosofía de Schopenhauer, parten de ciertos presupuestos semejantes, e, incluso, idénticos. Ahora por mor de la importancia de esta cuestión, nos concentraremos en la explicación de este asunto teórico. Pues bien, tanto la religión como la filosofía schopenhaueriana parten de la tesis de que el dolor y

¹³⁷ Schopenhauer se refiere de diversas formas a este estado. Alusión al hecho de que Schopenhauer a menudo refiere una misma cosa por medio de diversas palabras.

¹³⁸ María Moliner, *Diccionario del uso del español*, pág. 2768.

el sufrimiento, que acompaña a la existencia del hombre en general, torna a ésta una experiencia inestimable e indigna.

En este sentido, salvación es interpretada como una situación en la cual no hay dolor ni sufrimiento: o, lo que es lo mismo, pero dicho una vez más de una forma más concisa, salvación significa no dolor y no sufrimiento. Además del dolor y sufrimiento, también el mal moral es considerado, por ambas partes, esto es, por la religión y la filosofía de Schopenhauer, como algo inestimable e indigno en la existencia del hombre. En este sentido, salvación es interpretado como una situación en la cual no hay mal moral. Por consiguiente, tomado en un sentido global, salvación en ambas partes significa ausencia de dolor y sufrimiento, por una parte, y, por otra, ausencia de maldad.

Schopenhauer emplea otros términos para referirse ésta ausencia de dolor y sufrimiento, tales como “liberación” “redención”. Sin embargo, no hay que perder de vista que alude en esos casos a lo mismo.

De acuerdo con Schopenhauer en el estado de objetividad pura de la intuición, la voluntad del individuo particular, su querer, queda totalmente eliminada de la conciencia. Cito: “tal estado por sí mismo elimina la voluntad de la conciencia y en él todas las cosas están ante nosotros con gran claridad y distinción de modo que nosotros somos conscientes casi sólo de ellas y escasamente en absoluto de nosotros mismos¹³⁹.”

La consecuencia directa de esto es que la conciencia se convierte en un mero medio de aparecer del objeto. De acuerdo con Schopenhauer, la conciencia estética hace surgir el mundo como mera y pura representación, o lo que es lo mismo, sin presencia de la voluntad. De ahí que, el estado de objetividad pura de la percepción es el más dichoso, según Schopenhauer. Esto es sostenido por él del siguiente modo: por regla general, todo sufrimiento proviene de la voluntad, esto es, del hecho de que el ser humano, es en su fundamento, un querer incapaz de encontrar satisfacción. Ahora bien, el estado de objetividad pura de la percepción elimina la voluntad. Por lo tanto, la conciencia accede a un estado indoloro: “ahora bien, dado que todos los sufrimientos proceden de la voluntad que constituye el verdadero uno mismo,

¹³⁹ “Such a state of itself eliminates the will from consciousness and in it all things stand before us with enhanced clearness and distinctness so that we are aware almost alone of them and hardly at all of ourselves”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation*, pág. 368.

toda posibilidad de sufrimiento es destruida simultáneamente con la desaparición de esta parte de la conciencia. De este modo, el estado de objetividad pura de la intuición se convierte en uno que nos hace sentir positivamente felices¹⁴⁰.

Ahora bien, en este punto quisiera hacer una referencia a la doctrina de la motivación de Schopenhauer, que trae como consecuencia un determinismo práctico. De acuerdo con esta, el hombre actúa por motivos. Un objeto, o es motivo de la voluntad, es decir, es algo que pone, por así decirlo, “en marcha” la voluntad del sujeto respectivo, o bien, es un aquietador de la voluntad y, por lo tanto, del actuar. Esto trae como consecuencia que la aprehensión, o percepción de un objeto, conduce a un individuo a querer o a no querer. Por regla general, ocurre lo primero, mientras que la excepción a ello es lo segundo. Esto último, en cambio, sólo tiene lugar merced a una percepción objetiva pura del objeto: el caso de la contemplación estética.

Como veremos más adelante con mayor cuidado y detalle, tanto el estado de la contemplación estética como el estado de la santidad tienen en común este hecho: que en ellos el conocimiento se impone a la voluntad.

A decir verdad, esta división entre voluntad y conocimiento terminará siendo fundamental en el sistema filosófico de Schopenhauer. Sin embargo, es digno de llamar la atención sobre el hecho de que dicha distinción es bastante problemática, cuando no que el énfasis que pone Schopenhauer en dicha distinción sobre el conocimiento se asienta en un profundo prejuicio, a saber, el de que la voluntad es “mala”, por así decirlo, y el conocimiento es “bueno”. “Mala” es la voluntad, en el sentido de que, en el ser humano, según Schopenhauer, ella es el elemento causante del sufrimiento que acompaña a la existencia del hombre.

¹⁴⁰ “Now as all the sufferings proceeds from the will that constitutes the real self, all possibility of suffering is abolished simultaneously with the withdrawal of this side of consciousness. In this way, the state of pure objectivity of perception becomes one that makes us feel positively happy”. *Op. cit.* pág. 368.

Capítulo II. La negación y la afirmación de la voluntad de vivir en el mundo

2.1. Las dos formas de negación de la voluntad de vivir

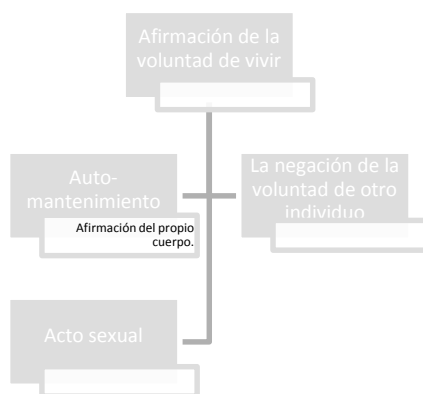
Comenzando desde el principio, a nuestro juicio, la **formula** “Negación de la voluntad de vivir”, “Verneinung des Willens zum Leben”, en el sentido en el cual es tratada en esta investigación, no es una inmediatamente comprensible para quien no está familiarizado con la filosofía (si bien dicha expresión, en cuanto **producto** lingüístico, sugiere, por sí misma, una significación, la cual, también puede ser vaga o, incluso, equivocada); a decir verdad, en nuestra opinión, dicha expresión tampoco es una inmediatamente comprensible en el sentido antes mencionado, para los familiarizados en general con la filosofía (si bien, igualmente, a éstos, ciertamente, le sugerirá algún significado). La razón de esta incomprensión es simple. La razón es que es un tecnicismo. Su origen está en la filosofía de un pensador en específico: el filósofo alemán Arthur Schopenhauer.

En el sistema filosófico de éste pensador, tal expresión alude a una formula general, es decir, es un concepto general y término que comprende bajo sí un cierto número, es decir, un número determinado, de fenómenos. Dichos fenómenos son de naturaleza antropológica. Es decir, son fenómenos que se relacionan al ser humano, fundamentalmente. Dichos fenómenos son, por una parte, *el arte*, y por la otra *el ascetismo*. Por mor de la exposición, presentaré dicha relación a través de la siguiente gráfica:



2.2. La afirmación de la voluntad de vivir (Die Bejahung des Willen zum Leben) y los grados de la misma.

La fórmula “negación de la voluntad de vivir” tiene un correlato terminológico opuesto, a saber: “la afirmación de la voluntad de vivir”, “Die Bejahung des Willens zum Leben”. Como aquella formula, esta, a su vez, es una fórmula general, puesto que subsume bajo su concepto un cierto número, es decir, un número determinado, de fenómenos. Dichos fenómenos son, también antropológicos: a saber: 1) el auto-mantenimiento, o afirmación del propio cuerpo,¹⁴¹ o nutrición; 2) la negación de la voluntad de otro individuo, o *injusticia*; 3) la satisfacción del impulso sexual:



2.2.1. Explicación de cada uno de los grados de afirmación de la voluntad

- 1) La primera forma de afirmación de la voluntad de vivir es el auto-mantenimiento, o la afirmación del propio cuerpo. Esta forma de afirmación se manifiesta “como mantenimiento del propio cuerpo mediante la aplicación de sus propias fuerzas¹⁴²”.
- 2) La segunda forma de afirmación de la voluntad de vivir es la negación de la voluntad de otro individuo. A este respecto, cabe mencionar que el término “Negación de la voluntad” es utilizado en un sentido diferente al sentido general, previamente señalado. Tal es el caso cuando se habla la negación de la voluntad *de otro individuo*, y no de la negación de la

¹⁴¹ Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, pág. 87.

¹⁴² *Op. cit.* pág. 87

voluntad en general. Schopenhauer, también, nombra a esta forma de afirmación de la voluntad de vivir “injusticia¹⁴³”. De acuerdo con la doctrina ética de Schopenhauer, el impedir la afirmación de otro ser humano constituye su negación. A continuación presento lo más específicamente sustantivo del concepto de negación de la voluntad de otro individuo o injusticia:

En ese caso la voluntad del primer individuo irrumpe en los lindes de la ajena afirmación de la voluntad y lesiona o destruye ese cuerpo, cuando no le constriñe a poner sus fuerzas al servicio de su voluntad en lugar de a la voluntad, en tanto que ella misma se manifiesta en ese cuerpo extraño, por lo tanto, en tal caso ese individuo sustrae a la voluntad que se manifiesta como cuerpo extraño las fuerzas de ese cuerpo e incrementa con ello la fuerza que sirve a su voluntad, rebasando así la de su propio cuerpo; consiguientemente, afirma su propia voluntad por encima de su propio cuerpo, por medio de la negación de la voluntad que se manifiesta en un cuerpo extraño¹⁴⁴.

Ahora bien, existen distintos grados de negación de la voluntad de otro individuo, o injusticia. Schopenhauer distingue cinco:

- 1) El canibalismo o antropofagia.
- 2) El asesinato.
- 3) La mera vulneración del cuerpo.
- 4) El sojuzgamiento del individuo extraño.
- 5) La agresión contra la propiedad.

- 3) La tercera y más alta forma de afirmación de vivir es “la satisfacción del impulso sexual¹⁴⁵”

Schopenhauer describe el fenómeno antropológico de la afirmación así como el de la negación de la voluntad de vivir como acontecimientos en la conducta

¹⁴³ *Op. cit.* pág. 88.

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ *Op. cit.* pág. 87.

humana que tienen lugar de forma fundamental merced al conocimiento intuitivo, y no merced al conocimiento abstracto. De acuerdo con su doctrina ética, es un conocimiento sentido y vívido aquél que conduce al hombre hacia ambas vías.

Como hemos dicho más arriba, ya la contemplación estética representa para Schopenhauer una negación de la voluntad de vivir. Como, de acuerdo a la filosofía de Schopenhauer la negación de la voluntad de vivir trae consigo la así llamada “salvación”. Algunos comentadores de la obra de Schopenhauer con el propósito de referirse a esta materia, que constituye uno de los elementos más importantes, de la filosofía de Schopenhauer han acuñado el término “soteriología estética¹⁴⁶”, la cual corre, de forma paralela, con una así llamada “soteriología ética”. Ambas constituyen la doctrina de la salvación o soteriología de la voluntad de la filosofía de Schopenhauer.

Ahora bien, el tránsito de aquella a éste, es decir, de la soteriología estética a la ética; el tránsito de la contemplación estética al ascetismo, considero, se puede ver justificado en el hecho de que Schopenhauer juzgue que la contemplación estética y el conocimiento que se desprende de ésta misma, en cuanto forma de salvación, es insuficiente. La siguiente cita da cuenta de esta cuestión:

Aquel conocimiento puro, verdadero y profundo de la naturaleza íntima del mundo ahora deviene para él en un fin en sí mismo; y en él se detiene el artista. Por lo tanto, éste no se convierte para él en un lenitivo de la voluntad, como nosotros veremos en el próximo libro en el caso del santo que ha alcanzado la resignación; éste no lo libera de la vida para siempre; sino sólo por algunos momentos. Para él no es una forma para salir de la vida; sino sólo un consuelo pasajero en ella, hasta que su poder, acentuado por esta contemplación, finalmente se cansa de este espectáculo y toma a la vida desde su lado serio¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Eduardo Michelena Duarte, *El confín de la representación, El alcance del arte en Schopenhauer*, pág 4.

¹⁴⁷ “That pure, true, and profound knowledge of the inner nature of the world now becomes for him an end in itself; at it he stops. Therefore it does not become for him a quieting of the will as we shall see in the following book in the case of the saint who has attained resignation; it does not deliver him from life for ever, but only an occasional consolation in it, until his power enhanced by this contemplation, finally becomes tired of the spectacle and seizes the serious side of things”. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation I*, pág. 267.

Ésta es insuficiente a causa de la propia naturaleza humana, por así decirlo, o condiciones, sobre las cuales toma lugar este acto de la contemplación estética, a saber: 1) independencia de la voluntad¹⁴⁸, o considerado desde un punto de vista fisiológico, una fuerte excitación de la actividad intelectual intuitiva. Cito: “por el contrario, éste sólo surge de un dominio temporal del intelecto sobre la voluntad, o. considerado fisiológicamente, de una fuerte excitación de la actividad intuitiva del cerebro, sin ninguna excitación de las inclinaciones o emociones.”¹⁴⁹ Y, también, está condicionado por: 2) condiciones permanentes, a saber: la perfección del cerebro, y condiciones pasajeras, a saber: como dormir bien, o tomar un baño de agua fría. Cito:

El estado requerido para la objetividad pura de la intuición tiene, en parte, condiciones permanentes en la perfección del cerebro y de la naturaleza fisiológica generalmente favorable a su actividad; en parte, tiene condiciones temporales, en la medida en que este estado es favorecido por todo lo que incremente la atención e incremente la susceptibilidad del sistema nervioso cerebral, pero sin la excitación de ninguna pasión. No pensemos aquí de bebidas alcohólicas o de opio, por el contrario, lo que es requerido es un suelo nocturno apacible, un baño frío y todo lo que lo que suministre a la actividad cerebral una preponderancia no forzada, calmando la circulación sanguínea y la naturaleza pasional.¹⁵⁰

¹⁴⁸ “What makes this state difficult and therefore rare is that in it the accident (the intellect), so to speak, subdues and eliminates the substance (the will) although only for a short time”. Lo que hace a este estado difícil y por lo tanto raro es que en él lo accidental (el intelecto), por así decirlo, somete y elimina lo substancial (la voluntad), aunque por poco tiempo. Arthur Schopenhauer, *The world as will and representation II*, pág. 369.

¹⁴⁹ On the contrary, it (the change) springs only from a temporary preponderance of the intellect over the will, or, physiologically considered, from a strong excitation of the brain’s perceptive activity, without any excitation of inclinations or emotions. Op. cit. pág. 367.

¹⁵⁰ “The state required for pure objectivity of perception has in part permanent conditions in the perfection of the brain and of the physiological quality generally favourable to its activity; in part temporary conditions, as so far as this state is favoured by everything that increases the attention and enhances the susceptibility of the cerebral nervous system, yet without the excitation of any passion. Let us not think here of alcoholics drinks or of opium; on the contrary, what is required is a peaceful night’s sleep, a cold bath, and everything that furnishes brain-activity with an unforced ascendancy by a calming down of the blood circulation and of the passionate nature. *Ibidem*.”

Finalmente, también está condicionado por esto: 3) un especial energía y elasticidad del intelecto: esto es una cualidad exclusiva de la genialidad, o lo que es lo mismo del genio:

Por el contrario, la captación de las Ideas a partir de la realidad presupone en cierta medida una abstracción de nuestra propia voluntad, una exaltación por encima de nuestros intereses, que demanda una especial energía y elasticidad de parte del intelecto. En un alto grado y con alguna duración, esto es característico sólo del genio. El genio consiste precisamente en la existencia de una medida mayor del poder de conocimiento que el servicio de una voluntad individual requiere. Éste excedente deviene libre, y entonces capta el mundo sin referencia de la voluntad.¹⁵¹

Así pues, en acuerdo con el modo de pensar de Schopenhauer, sólo el ascetismo es capaz de abrigar la pretensión de fungir como la soteriología “suficiente”, por así decirlo, en el sentido de que es la única que puede brindar un lenitivo completo, total y definitivo al estado de sufrimiento en el que por naturaleza se encuentra la existencia del hombre en la filosofía de este pensador. Este profundo efecto, o acción, de alivio del sufrimiento anejo a la existencia humana efectuado por la práctica del ascetismo constituye una tesis decisiva en la interpretación de este fenómeno en el pensamiento de Schopenhauer.

Digamos unas palabras respecto a esta cuestión: juzgamos que el tema del dolor y el sufrimiento en la existencia humana constituye uno de esos postulados fundamentales que han configurado el carácter peculiar del pensamiento schopenhaueriano. Es por eso que es una que merece, y a decir verdad, requiere, su espacio en esta consideración de nosotros respecto a la negación de la Voluntad de vivir. En efecto, si se considera la historia de la filosofía con la intención de encontrar a otro pensador que posea estas dos cualidades: que, primero, haya tratado este tema; pero, principalmente, que,

¹⁵¹On the other hand, apprehension of the Ideas from reality presupposes to a certain extent and abstraction from our will, an exaltation above its interests, which demands a special energy and elasticity on the part of the intellect. In a high degree and with some duration, this is characteristic only of genius. Genius consists precisely in the existence of a greater measure of the power of knowledge than the service of an individual will requires. This surplus becomes free, and then apprehends the world without reference to the will. *Op. cit.* pág. 370.

segundo, lo haya convertido en un estrato fundamental de su consideración filosófica, es decir, sistema filosófico; entonces, difícilmente, uno encontrará otro que no sea Schopenhauer. O lo que es más seguro, no encontrará ninguno. Sin embargo, desde el punto de vista de una consideración formal y fría, esta cuestión es una parte, o elemento, que constituye el conjunto de su pensamiento. En este sentido, cierto es: podría no encontrarse en él. De ahí que, por estar presente en él, al adoptar un punto de vista global para enjuiciar, resulte una de sus peculiaridades, y también lo que lo haga peculiar, en general. Ahora bien, la cuestión del valor de este pensamiento en su peculiaridad, podrá evaluarse con el criterio de la tendencia o incluso la propuesta que subyace a este pensamiento, pensamos nosotros. Por eso, de nuevo, quisiera recalcarlo: que es tanto más preciso la consideración de la “*Verneinung des Leben zum Leben*” cuanto que ésta constituye su propuesta, y cuanto que ésta manifiesta la tendencia de este pensamiento.

Ahora bien, respecto a la cuestión de si ha de concederse tanta importancia a este elemento, o cuestión, o mejor, si, en general, ha de otorgársele importancia, y por ende, ser digna de consideración y examen; máxime si se tiene presente que se trata de una cuestión que puede resultar chocante y desagradable: objeción que podría elevarse contra nuestra consideración; respecto a ello, digo, no queda otra cosa que señalar que tal objeción está fuera de lugar, pues nosotros no pretendemos socavar el sistema de Schopenhauer, sino seguirlo hasta su explicación final del ascetismo. De nuevo, si nuestra intención fuera un examen y valoración sobre el valor de esta cuestión, entonces se podría adoptar el *modu refutandi*, Pero, como este no es caso, lo otro tampoco. O dicho en otras palabras, como nuestro fin es la interpretación del ascetismo, debemos de suponerlo como base.

Sin embargo, es digno de recalcar esto: que Schopenhauer ofrece argumentos investidos de carácter objetivo sobre la cuestión del dolor y el sufrimiento de la existencia humana, y por esa razón, sería un grave error argüir que lo que dice al respecto es una mera opinión de carácter subjetivo, y por ende, fútil a afectos de alcanzar una comprensión de carácter científico, por así decirlo.

Para la aspiración de objetividad y universalidad de la filosofía que abriga desde sus orígenes y que forma parte de su naturaleza, en efecto, las

opiniones han de resultar algo fuera de lugar y no importante, no serio, no digno de atención, teóricamente inútiles.

Por lo tanto, ya que son sus argumentos y razones lo que nos interesa y que, en efecto, han de ser dignas de reflexión dirijamos, pues, nuestra atención hacia su doctrina sobre el sufrimiento y dolor de la existencia humana.

2.3. La doctrina sobre el sufrimiento y el dolor de la existencia humana: la muerte, infelicidad y tedio

La exposición del pensamiento de Schopenhauer se encuentra plagado de alusiones respecto al sufrimiento de la existencia del hombre. Por esa razón consideramos que una referencia detalle al respecto resultaría una tarea exhaustiva y también, en cierta medida, superficial, a efectos de probarlo al lector. Por esa razón, hemos optado por limitar nuestra exposición a esta cuestión a la referencia a algunas citas en capítulos específicos de la obra de Schopenhauer, donde éste ha tratado con exclusividad dicha cuestión¹⁵², haciendo todo este de una forma general y resumida.

En este sentido, podemos decir que es posible resumir los sufrimientos de los cuales habla Schopenhauer enumerados del siguiente modo: 1) La muerte; 2) la necesidad; 3) la infelicidad; 4) la vanidad de la vida; 5) la negatividad del placer en contraposición a la positividad del dolor; 6) el tedio o aburrimiento.

El tema de la muerte desempeña un papel principal en la doctrina del sufrimiento y el dolor de la existencia humana de Schopenhauer. Sobre la interpretación de Schopenhauer sobre el tema de la muerte, ante todo, nos interesa exponer aquellas tesis que se refieren a la negación de la voluntad.

Para sustentar el punto número 5 podemos considerar el siguiente fragmento:

Así como el arroyo fluye suavemente de forma permanente en la medida en que no encuentra obstáculo alguno, de la misma forma la naturaleza del hombre y el animal es de tal forma que nosotros realmente nunca notamos o somos conscientes de lo que es agradable a nuestra voluntad; si nosotros notamos algo, nuestra voluntad ha de haber sido frustrada, ha de haber experimentado un

¹⁵² Citar, los capítulos donde Schopenhauer ha tocado los temas del sufrimiento de la existencia.

sufrimiento de algún tipo. Por el contrario, todo lo que se opone, frustra y resista nuestra voluntad, es decir todo lo que es desagradable y doloroso, se imprime en nosotros instantánea y directa y claramente. Así como nosotros no somos conscientes de la salud de nuestro cuerpo entero, sino sólo de el pequeño lugar donde el zapato incomoda, del mismo modo, nosotros no pensamos en la totalidad de nuestros éxitos, sino en alguna insignificante tontería o otra que continúa molestándonos. En este hecho se encuentra aquello sobre lo que yo he llamado varias veces la atención: la negatividad del bienestar y la felicidad, en oposición a la positividad del dolor¹⁵³.

El papel fundamental que puede jugar la muerte, y por ende, el sufrimiento, en el pensamiento de Schopenhauer, se puede apreciar mediante la tesis de que ésta es un elemento fundamental para la reflexión de índole filosófica, por lo tanto, para la filosofía misma. Ésta a su juicio es “el genio inspirador” de la filosofía. Cito: “la muerte es el verdadero genio inspirador o Musagetes de la filosofía, y por esta razón, Sócrates definió a la filosofía como “preparación para la muerte¹⁵⁴”.

Schopenhauer hace incluso de la muerte el origen de la filosofía: “de hecho sin la muerte habría difícilmente habido filosofía alguna¹⁵⁵”.

¹⁵³ “Just as a stream flows smoothly on as long as it encounters no obstruction, so the nature of man and animal is such that we never really notice or become conscious of what is agreeable to our will; if we are to notice something, our will has to have been thwarted, has to have experienced a shock of some kind. On the other hand, all that opposes, frustrates and resists our will, that is to say, all that is unpleasant and painful, impresses itself upon us instantly, directly and with great clarity. Just as we are conscious not of the healthiness of our whole body but of only of the little place where the shoe pinches, so we think not of the totality of our successful activities but of some insignificant trifle or other which continues to vex us. On this fact is founded what I have often before drawn attention to: the negativity of well-being and happiness, in antithesis to the positivity of pain”. Arthur Schopenhauer, *Essays and aphorisms*, pág 41.

¹⁵⁴ “Death is the real inspiring genius or Musagetes of philosophy, and for this reason Socrates defined philosophy as “preparation to death”. Arthur Schopenhauer, *The world as will as representation II*, pág. 463.

¹⁵⁵ “Indeed without death there would hardly have been any philosophizing”. *Ibidem*.

Capítulo III. La religión cristiana y el sentimiento de culpabilidad

Y con esto hemos llegado a la cuestión más seria: ¿qué significa que rinda homenaje al ideal ascético un verdadero filósofo, un espíritu realmente asentado en sí mismo como Schopenhauer, un hombre y un caballero de broncínea mirada, que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba?

Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III,133

3.1. El significado de la fórmula “negación de la voluntad de vivir”

El significado de tal expresión podría expresarse de este modo: la renuncia a los continuos y permanentes incentivos, motivos, que forman parte constituyente del curso de la vida humana. La expresión más importante de dicha renuncia es el ascetismo, es decir, aquel conjunto de prácticas peculiares a cierto número de religiones tales como a) el budismo; b) el hinduismo; el cristianismo.

3.2. El concepto de culpa

En la consideración ética del pensamiento de Schopenhauer ocupa un lugar privilegiado la idea de culpabilidad. El ser humano es un ser culpable, según Schopenhauer. Y, de acuerdo con él, tal culpa se expía en la existencia humana. Semejante culpa se expía merced al sufrimiento y la muerte. Esta culpa se ha contraído como consecuencia de nuestra propia existencia.

En el fondo, esta idea schopenhaueriana de la culpabilidad supone de forma tácita la tesis de que el ser humano es esencialmente malvado y, por eso, culpable. Cito: “la muerte es el gran reprimenda que la voluntad de vivir y más

específicamente el egoísmo esencial a él, recibe en el curso de la naturaleza; y puede ser concebido como castigo por nuestra existencia¹⁵⁶”.

Este fragmento declara abiertamente esto: que la muerte es un castigo que ha de expiar la voluntad de vivir y nuestro propio egoísmo. Además de esto, es notable el hecho de que Schopenhauer aluda al egoísmo del hombre. En efecto, al hacerlo supone una interpretación del egoísmo *qua* malo, y por ello, punible. Aquí, nuevamente, se logra apreciar que Schopenhauer interpreta esta conducta humana, esto es, el egoísmo, de forma particular: para hablar con claridad, el fenómeno del egoísmo es susceptible de cualquier otra forma de interpretación. Por lo tanto, nosotros podemos considerar a esta forma como peculiar y propia de esta doctrina ética. En último término, creo que es evidente la semejanza con el cristianismo: por lo menos, ambos comparten la misma axiología, es decir, una doctrina de valores, en donde los valores de “el bien y el mal” ocupan un lugar preeminente.

3.3. El cristianismo

El primer supuesto fundamental del cristianismo es este: que hay una moralidad en absoluto. No sabemos si Schopenhauer afirma lo mismo bajo el influjo del cristianismo o no. Pero si ello fuera cierto, entonces, estaríamos ante una cuestión digna de polémica; en la medida en que se considere esto: que Schopenhauer mantuvo una ríspida relación con los supuestos teóricos de la religión; pero, en último término, que parecen existir evidencias de que su pensamiento filosófico quedó absorbido por ella, pues no se diría que al habría encontrado que la doctrina cristiana era verdadera; sino que el influjo de ésta determinó su juicio valorativo respecto de ella. Por lo tanto, la cuestión radica en la prioridad de una cosa o la otra; es decir, de la doctrina moral del cristianismo, o la doctrina supuesta, o mejor, pretendidamente independiente, desprejuiciada, de la doctrina moral de Schopenhauer.

Schopenhauer declara en su obra que ha pretendido interpretar el cristianismo a partir de su propia doctrina; al menos, así lo creyó él mismo; sin embargo, existen varios elementos, como hemos dicho, que rinden testimonio

¹⁵⁶ “Death is the great reprimand that the will-to-live and more particularly the egoism essential thereto, receive through the course of nature; and it can be conceived as a punishment for our existence”. *Op. cit.* pág. 507.

de que su doctrina filosófica no fue capaz de ser consciente y de reconocer hasta qué punto su pensamiento estaba bajo la inspiración de la doctrina del cristianismo, es decir, que ocurría justo lo contrario. Permitámonos pensar tan solo en la santidad, que junto a la genialidad, ocupan ambos un lugar preeminente en su sistema. La interpretación del fenómeno de la santidad es la mayor ingenuidad del pensamiento ético schopenhaueriano.

Tanto la santidad como la genialidad podrían considerarse como aquellas capacidades y disposiciones que, merced al conocimiento intuitivo inmediato, que va más allá del principio de razón, conducen al hombre a la negación de la voluntad de vivir.

En este sentido, se podría aventurar a considerar que esto sólo pudo ocurrir a consecuencia de que Schopenhauer mismo hubiera subestimado, la influencia e injerencia de esta ideología en la cultura.

Mientras que, en su tesis doctoral, Schopenhauer habla con máxima seguridad sobre la tesis absurda e insostenible de un Dios creador; por el contrario, en el libro cuarto de *“El mundo”*, es decir, la consideración ética de su sistema, Schopenhauer permanece bajo la dependencia de esta doctrina en su aspecto ético.

Consideramos que, si en el pensamiento de Schopenhauer, por así decirlo, se cercenara de su sistema ese elemento tan dudoso, y cuya esencia recuerda tanto al cristianismo, estaríamos arribando, entonces, a las explicaciones nietzscheanas y, al mismo tiempo, a aquella *Wille zum Macht*, esto es, al puerto del hombre inocente, y ya no más pecador, a la vuelta del pesimismo al vitalismo, etc.

La filosofía ética de Schopenhauer comparte algunos de los elementos doctrinales del hinduismo. Tal es el caso de la doctrina del karma, que en el sistema de Schopenhauer encuentra un análogo llamado “justicia eterna”. En efecto, el Karma es aquella doctrina religiosa hindú según la cual existe una correspondencia y un equilibrio entre el actuar y el padecer de cada individuo que se basa en una doctrina moral, que, a su vez, descansa, como el cristianismo en una axiología, o doctrina de valores, que toma por supuesto fundamental la distinción entre el bien y el mal. De acuerdo con ella, si el individuo actúa mal, tiene una existencia miserable; en cambio si bien, una dichosa.

En cambio, en su consideración ética, Schopenhauer supone que existe una justicia eterna, “Ewige Gerechtigkeit”, es decir, una justicia efectuada al margen del estado, esta última es llamada por Schopenhauer “justicia temporal” “zeitliches Gerechtigkeit”.

Schopenhauer, en esta parte de su doctrina, habla de un castigo que es uno y lo mismo que la ofensa o el delito. Cito:

En consecuencia, con el más estricto derecho, cada ser carga sobre sí la existencia en general, y a la existencia de la especie y la de su específica individualidad, completamente como ella es y en unas circunstancias dadas, en un mundo tal y como es, dominado por la suerte y el error, pasajero, perecedero, y que siempre hace sufrir; y en todo lo que pasa o, de hecho, puede pasar al individuo, la justicia siempre es hecha en él. ¹⁵⁷

De acuerdo con ésta doctrina de la justicia eterna, mal moral y mal físico en la existencia del ser humano se equilibran. En algún lugar Schopenhauer señala que el “malum culpae y el malum poenae” son interdependientes. Cito: “Si nosotros queremos conocer de qué son dignos los seres humanos considerados moralmente en conjunto y en general, permitámonos considerar su destino, en conjunto y en general. Este destino es necesidad, maldad, miseria, lamentación y muerte¹⁵⁸.”

En este punto Schopenhauer parece discurrir sobre la línea del pensamiento cristiano, de ahí que escriba: “Si ellos no fueran en conjunto despreciables, su destino en conjunto no sería tan melancólico¹⁵⁹”.

En este fragmento, de nuevo, es apreciable esto: que Schopenhauer liga el carácter moral humano con el destino humano.

El mundo, escribe, es su propio tribunal. Cito: “En este sentido nosotros podemos decir que el mundo mismo es el juicio del mundo.¹⁶⁰”

¹⁵⁷ “Accordingly, with the strictest right, every being support existence in general, and the existence of its species and of its specific individuality, entirely as it is and in surroundings as they are, in world such as it is, swayed by chance and error, fleeting, transient, always suffering; and in all that happens or indeed can happen to the individual, justice is always done on it”. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, pág. 351.

¹⁵⁸ “If we want to know what human beings morally considered are worth as a whole and in general, let us consider their fate, as a whole and in general. This fate is want, wretchedness, misery, lamentation and death”. *Op cit.* pág. 352.

¹⁵⁹ “If they were not as a whole contemptible, their fate as a whole would not be so melancholy”. *Ibidem.*

¹⁶⁰ “In this sense we can say that the world itself ist he tribunal oft he world”. *Ibidem.*

En este curso de la exposición de su doctrina de la justicia eterna, Schopenhauer recurre a la metáfora de la balanza: “Si nosotros pudiéramos poner toda la miseria del mundo en un platillo de la balanza y toda su culpa en la otra, la saetilla sin duda mostraría que ellos están en equilibrio¹⁶¹”.

Esta cita declara que lo moral, in concreto, el valor moral de lo malo, o la maldad, que allí figura bajo el concepto de culpa es la causa del mal del mundo. Establecer una causalidad entre mal moral y mal físico es justo el elemento teórico más importante de esta doctrina de la justicia eterna, y que la hace semejante al Karma del hinduismo.

Schopenhauer consideraba que al afirmar la propia vida, se afirmaba, a su vez el mal, mal físico y mal moral, de la existencia del hombre, in concreto, ello tenía lugar merced a aquella máxima forma de afirmación de la vida, a saber: el acto sexual: “él, entonces, se pregunta dónde ha de ser encontrada la retribución, él mismo en la presión vehemente de la voluntad, que es su naturaleza original y esencial, toma los placeres y disfrutes de la vida, los abraza firmemente, y no sabe que, por este mismo acto de la voluntad, él coge y abraza todos los dolores y miserias de la vida¹⁶²”.

Por el hecho de que el hombre muere, según Schopenhauer, se verifica el hecho de que, como dice Calderón, citado por Schopenhauer, el mayor delito del hombre es haber nacido: “¿Cómo podría ser un castigo toda vez que la muerte tiene lugar después de ello en acuerdo a una ley eterna?¹⁶³”

El fatalismo ético en la doctrina de Schopenhauer consiste en la afirmación de que los seres humanos, y también los animales, actúan de forma necesaria, determinados conforme a motivos. Existen dos tipos de motivos: abstractos e intuitivos. El hombre actúa a partir de los primeros; en cambio el animal actúa a partir de los segundos.

¹⁶¹ “If we could lay all the misery of the world in one pan of the scales, and all its guilt in the other, the pointer would certainly show them to be in equilibrium”. *Ibidem*.

¹⁶² “He then ask where retribution is to be found, he himself in the vehement pressure of will, which is his origin and inner nature, grasps the pleasures and enjoyments of life, embraces them firmly, and does not know that, by this very act of his will, he seizes and hugs all pains and miseries of life”. *Ibidem*.

¹⁶³ “How could it fail to be an offence, as death comes after it in accordance with an eternal law?”. *Op. cit.* pág. 355.

3.4. Consideración final: la ética determinista de Schopenhauer como soteriología y teleología de la Voluntad: negación de la voluntad y consiguiente aniquilación de sí misma: la nada

La ética Schopenhaueriana establece que toda acción humana depende de motivos. Para Schopenhauer tal principio es una ley establecida a priori por nuestro intelecto: Schopenhauer un nombre en particular a esta ley: la llama ley de la motivación. La fórmula general de la misma es el principio de razón suficiente del actuar, el cual no es sino un tipo del principio de razón suficiente. Dicha ley de la motivación dará los parámetros generales de su ética y determinará a ésta como un determinismo práctico, es decir, como una doctrina que sostiene que el hombre no es libre, ya que éste actúa en todo momento por un motivo, ya sea, uno intuitivo o abstracto (en el caso del hombre, puesto que es racional, o sea, dado que posee una facultad peculiar, la razón, éste ha de actuar principalmente por motivos abstractos, es decir, por máximas, principios, ideas etc.

Además de ser una ética determinista, la ética de Schopenhauer es una ética de la compasión, ya que, de acuerdo con Schopenhauer, lo que causa cualquier acto de índole moral es el sentimiento de compasión. En este sentido, nosotros vamos a acuñar un término para describir a Schopenhauer, a saber: un realista ético. Así, decimos que él era un realista ético. En efecto, su ética, si bien ha sido capaz de plantearse la pregunta por la existencia de la moral, no obstante, la ha respondido afirmativamente. Ha aceptado que un hecho.

Ahora bien, su ética de la compasión se apoya en su metafísica de la Voluntad, es decir, en la doctrina de que el sustrato metafísico de todo fenómeno es la Voluntad. De acuerdo con esto, el hombre que actúa moralmente (y, como ya hemos dicho, la moralidad, para Schopenhauer, es un hecho) efectúa dicho obrar conforme a un conocimiento intuitivo; o dicho con otras palabras, el obrar de este hombre y, en general, el obrar moral como tal, tiene su origen en un el conocimiento real, es decir, empírico. Dicho conocimiento es, a juicio de Schopenhauer, el de la unidad metafísica del todo. En este sentido, tal conocimiento, que podríamos llamar, “conocimiento metafísico-empírico” (lo primero, toda vez que lo es sobre la realidad última del mundo; a saber: la Voluntad; lo segundo, en cambio, por cuanto, es un

conocimiento no abstracto, es decir, no conceptual, sino, más bien, un conocimiento vivo y real) sería la fuente de las dos formas de obrar propiamente morales en la doctrina ética de Schopenhauer, a saber: el obrar justo y el obrar filantrópico, o lo que es lo mismo, la justicia y de la filantropía¹⁶⁴. Según esto, toda acción justa tendría por fondo, es decir, por causa, esta captación, la cual haría que el hombre, en general, no hiciera daño a otro hombre; sin embargo, existiría una forma de obra moral que supondría una captación más profunda de este conocimiento de la unidad metafísica del todo que ya tiene lugar en la práctica que la mera justicia: dicha forma de obras moral es según Schopenhauer la filantropía, es decir, la ayuda activa y desinteresada hacia otro ser humano.

Este conocimiento, que, según esta doctrina ética, iría más allá del principio de razón suficiente, es decir, aquella determinación inherente a nuestra forma de conocer los objetos de la experiencia, y que según Schopenhauer, nos engaña, pues hace al hombre conocer la realidad como una pluralidad de individuos, los cuales, en realidad, sólo son una realidad única, a saber, la Voluntad; este conocimiento, digo, que, además, trasciende el así llamado “Velo de maya”, fórmula a menudo empleada por Schopenhauer, y misma que éste tomó de la filosofía de los Vedas, a la cual, por lo demás, Schopenhauer se encontraba tan unido en lo doctrinal; este conocimiento, repito, según Schopenhauer, sería el modo de conocimiento propio y privilegiado del santo o asceta. Este asceta, o santo es, a decir verdad, propiamente el negador de la voluntad. El sujeto ordinario no lo es en absoluto, ya que, según Schopenhauer, éste, por regla general, se encuentra demasiado cargado de deseos que no puede ejecutar la renuncia a estos apetitos, y misma que implica, de forma necesaria, el ascetismo.

En este sentido, el dolor y el mal que hay en el mundo, y que el santo es capaz de captar de la forma más clara, no sólo en el hombre, sino en cada uno de los fenómenos de la realidad, conducirían al santo o al asceta a negar la

¹⁶⁴ Cabe mencionar aquí, a propósito del tema de la ética esto: que ésta se funda en la metafísica en el caso particular de Schopenhauer, y que, ésta, a su vez, en la epistemología de la representación, y ésta, finalmente, en la epistemología kantiana; de modo que si se refuta la epistemología kantiana, el sistema de Schopenhauer estaría también, en consecuencia, refutado. No obstante, consideramos que no es ésta la única forma de refutación de la ética de Schopenhauer. En efecto, Nietzsche emprendió un camino distinto.

vida, es decir, a adoptar la conducta ascética, que consiste en, vamos a decir, la privación del querer, y de sus múltiples formas.

Entonces, al negarse la vida merced al acto del asceta o el santo, que significa la superación de la Voluntad que somos cada uno de nosotros, según Schopenhauer; entonces, digo, tendría lugar la redención, la salvación, la aludida soteriología ética, es decir, la salvación, una salvación hecha a través de la praxis; y entonces, también, la mencionada teleología de la Voluntad universal de esta doctrina se cumpliría. Pues la Voluntad al negarse habría puesto de manifiesto una finalidad o intencionalidad en ella misma, a saber: la de aniquilarse a sí misma. Dicha finalidad de la Voluntad, que nos permite a nosotros hablar de la filosofía de Schopenhauer, y, *in concreto*, de su metafísica de la Voluntad como teleología, de acuerdo con Schopenhauer, sólo puede tener lugar en el hombre, esa máxima objetivación de la Voluntad y, en específico, sólo tiene lugar en el caso de la figura del santo y el asceta.

En este punto podemos ver como la anteriormente mencionada distinción entre intelecto y voluntad se enlaza con la diferencia entre la figura del genio y santo. En efecto, u no y otro no serían sino la expresión de la perfección de cada de una de estas dos facultades: el primero del intelecto, el segundo de la voluntad. El genio, es decir, el filósofo o el artista, es decir, el músico, poeta, el pintor y el escultor, y el santo son, además, las figuras más importantes de la filosofía de Schopenhauer. Cualquier cuestión de su filosofía termina siguiendo uno u otro camino llevándonos hasta ellos.

Conclusiones

Respecto a esta doctrina de la salvación de Schopenhauer, nos gustaría a nosotros recordar que Schopenhauer fue fuertemente criticado por uno de sus lectores más reconocidos: Nietzsche. .

Nietzsche opone una interpretación opuesta a la de Schopenhauer, tanto en lo que respecta la contemplación estética como al ascetismo. En "*La genealogía de la moral*," y, para ser más específicos, en la última parte de este tratado, en el tratado tercero, intitulado de esta forma: "*¿qué significan los ideales estéticos?*", Nietzsche analiza el significado de la conducta ascética en

general. En dicho lugar, Nietzsche considera el lugar que ocupa el ideal ascético en la filosofía y trata de descifrar su significado, es decir, trata de dar la razón de porqué un filósofo abraza, o se adhiere, tanto en el plano teórico como en el plano práctico a la doctrina ascética.

En la consecución de esta finalidad de exponer la razón de este fenómeno en la vida del filósofo, muestra, en primer lugar, que la interpretación de Schopenhauer sobre el arte estaba de forma íntima relacionada con el carácter de negación y de renuncia del ascetismo¹⁶⁵. Pues bien, la crítica de Nietzsche al respecto es esta: que la posición de Schopenhauer respecto al arte, a saber, el arte como calmante era sólo parcial, por esta razón, a saber: que analiza, sólo un efecto de la obra de arte sobre el espectador de la misma¹⁶⁶. Además de esta objeción, Nietzsche sostiene esta otra, a saber: que la noción de desinterés, que juega un papel fundamental en la doctrina de lo bello de Schopenhauer, (y que al parecer fue heredada a este por Kant), que, repito, juega un papel fundamental (por cuanto, según Schopenhauer, lo bello es aquello que es contemplado con un disposición desinteresada, o dicho en la lengua de Schopenhauer, contemplado por un sujeto que carente de voluntad, donde la palabra voluntad significa, más bien, “deseo”, por lo tanto, carente de deseo); sostiene, digo, que dicha noción de desinterés no se puede aplicar con justicia a la doctrina de lo bello de Schopenhauer, como quiera que, en su interpretación Schopenhauer sugiere que la contemplación estética es buscada por mor del alivio que causa en el espectador. Por lo tanto, si se busca por el interés de alcanzar un alivio, no se le busca de forma desinteresada: tal es la tesis y al mismo tiempo, objeción opuesta por Nietzsche a la doctrina de lo bello de Schopenhauer.

Al analizar la naturaleza de lo bello en la obra de arte, Nietzsche contrapone las definiciones de Kant y de Stendhal. De acuerdo con el primero, bello es: “lo que agrada desinteresadamente.¹⁶⁷” De acuerdo con el segundo lo bello es “una promesa de felicidad¹⁶⁸”. Nietzsche parece tomar parte por la segunda definición, la cual refuta a la primera, por esta razón, a saber, que ella declara que lo que hace bello a una obra de arte, y que es experimentado por parte del

¹⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado tercero.

¹⁶⁶ *Op. cit.* pág. 137.

¹⁶⁷ *Op. cit.* pág. 135.

¹⁶⁸ *Ibidem.*

espectador de ésta, no se desprende de un desinterés en lo que lo expresado en la obra artística, esto es, lo contemplado, sino más bien, en un interés: a saber, que lo contemplado le promete felicidad al sujeto respectivo.

La interpretación Nietzscheana irá, a decir verdad, un paso más allá, a saber, hasta el grado de considerar la interpretación del fenómeno del arte de Schopenhauer como un producto meramente subjetivo y personal. Según Nietzsche, la aversión de Schopenhauer por las mujeres y la sensualidad habría determinado la interpretación del arte como lenitivo, liberador y, también, apaciguante del impulso sexual.

Luego, respecto a las esferas culturales, podemos decir que, entre éstas, existe, en efecto, en común el fin antes señalado: responder a la cuestión por el enigma del mundo. Sin embargo, existen diversas y significativas diferencias entre ellas. Por ejemplo: entre la filosofía y la ciencia la diferencia fundamental radica en que esto: que la filosofía no sigue el hilo conductor que marca el principio de razón suficiente, mientras que la ciencia está sometida a dicho principio. Por su parte, la filosofía y el arte tienen en común que su finalidad sea la expresión de la idea, la primera lo hace a través de conceptos; el arte a través de la intuición.

Schopenhauer creyó haber refutado a todos los filósofos de su propio tiempo y ser la filosofía forjada por él, la verdad última.

El mayor mérito del sistema filosófico de Schopenhauer consiste en ser un intento de una teoría global de la realidad, si bien muy cuestionable, también. A decir verdad, toda filosofía particular, forjada por un autor, no es sino dicho intento por ofrecer una explicación satisfactoria sobre el fenómeno de la realidad, tomada en su conjunto desde el punto de vista más universal posible. Esta cualidad, es decir, la universalidad, es consubstancial a la naturaleza de la filosofía misma y, por esa razón, cada sistema filosófico tiene, de forma anticipada, fundado en su naturaleza, el presupuesto de tener que ser concebida como una teoría total. De ahí también el que la explicación última que cada sistema filosófico ofrece sea siempre la más abstracta, y, por ende, difícil de entender. Por esa razón, en fin, la filosofía de Schopenhauer se presenta de esa forma, a saber, como una teoría total y, también, como una teoría que establece un principio fundamental a través del cual Schopenhauer aspira a explicar cualquier fenómeno, a saber: la Voluntad.

Ahora bien, decimos que es una teoría no cuestionable, en el sentido de que algunos de sus postulados teóricos resultarían insostenibles en contraste con el desarrollo de algunas de las teorías filosóficas y científicas coetáneas y modernas.

Esto no quiere decir que sea una teoría inútil. La historia del pensamiento, y particularmente la historia de la filosofía avalan esa declaración. Es muy conocida, por ejemplo, la influencia de Schopenhauer sobre ciertos filósofos, artistas, científicos, etc.

En este sentido, es digno de recordar que ciertos pensadores se sirvieron de algunos de los elementos de la teoría filosófica concebida por Schopenhauer, tratando con más hondura puntos que Schopenhauer había pasado por alto. Tal es el caso de Freud y de Nietzsche, por ejemplo, que adoptaron el concepto de Voluntad, y, luego, abordaron de forma más independiente, gracias a sus propios descubrimientos intelectuales, las cuestiones y los problemas que pretendieron resolver en su propia indagación teórica.

En este sentido, el conocimiento filosófico ha venido a ser un devenir, es decir, algo que está en cambio permanente, que se modifica a través de la forma como es tratado por parte de los filósofos lo largo del curso de la historia de ésta misma.

Ahora bien, además de que la filosofía de Schopenhauer ha sido fructífera para la posteridad intelectual, como hemos mencionado, ello no excluye la posibilidad de que cualquier otro intelectual pudiera descubrir algo significativo en la filosofía de Schopenhauer y enriquecerse por medio de su estudio.

Schopenhauer no ha sido un autor prolijo. No obstante en sus obras es posible encontrar una variedad bastante amplia de temas: la religión, las mujeres, la lectura, el destino, la locura, y otros más. En este sentido, el estudioso del pensamiento de Schopenhauer posee un gran material de trabajo.

La filosofía de Schopenhauer también participa de una cualidad muy singular y que probablemente está ausente en otro gran número de sistemas filosóficos. Esa cualidad es que ella es una filosofía heroica. Podríamos definir esa actitud heroica si establecemos como criterio definitorio de la heroicidad el acto del sacrificio. Pienso que en la vida de Schopenhauer hay algunos

elementos que pueden apoyar esta osada tesis nuestra. Es conocida, por ejemplo, aquella anécdota que se refiere respecto al joven Schopenhauer, el cual al ser interrogado sobre la razón que le impulsaba a estudiar filosofía, respondió que la vida le parecía un gran problema, y que, por eso, él había tomado la resolución de pasar la vida, reflexionado sobre ese problema.

Creemos que ese carácter puede servir de estímulo para muchos, que, como nosotros, nos inspiramos a través de él, para el estudio de la filosofía.

Bibliografía

Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, España, 2005.

Copleston Frederick, *A History of Philosophy*, volume 7, modern philosophy, part II, Schopenhauer to Nietzsche, U.S. A., Image, 1959.

Dagobert D. Rudes. *Dictionary of Philosophy*. New York. Philosophical library, 1998.

Ferrater Mora Jose, *Diccionario de filosofía*, Tomo II (E-J), Ariel, 2004, Barcelona, 2004.

Gardiner Patrick, *Schopenhauer*, Trad., Ángela Saiz Sáez, México, F. C. E., 1975.

Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2008.

Magee Bryan, *Schopenhauer*, Trad., Amaia Bárcena, Madrid, Cátedra, 1991.

Nietzsche F., *Schopenhauer como educador*, Trad., L. Fernando Morenos Claros, Madrid, Valdemar, 2006.

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

Piclin Michel, *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, Trad., Ana María Menéndez, Madrid, EDAF, 1975.

Safranski R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Barcelona, Tusquest editores, 2008.

Sauces Marcos Manuel, *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la voluntad*, España, Herder, 1989.

Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Germany.

Schopenhauer A., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Trad. Vicente Romano Gracia, Argentina, Aguilar, 1976.

Schopenhauer A., *El mundo como Voluntad y representación*, trad. Roberto R. Aramayo, Barcelona, F. C. E., 2005.

Schopenhauer A., *Metafísica de las costumbres*, Trad., Roberto R. Aramayo, Madrid, Trotta, 2001.

Schopenhauer A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Trad., Pilar López de Santa María, España, Siglo XXI, 2007.

Schopenhauer A., *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, Trad., Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza editorial, 2006.

Schopenhauer A., *Parerga y Paralipómena I*, Trad., Pilar López de de Santa María, Madrid, Trotta, 2006.

Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II*, Trad., Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.

Schopenhauer A., *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Trad., Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2010.

Schopenhauer A. *Escritos inéditos de juventud, 1808 – 1818 Sentencias y aforismos II*, Trad., Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-textos, 1999.

Schopenhauer A., *Essays and Aphorisms*, Trad., R. J. Hollingdale, England, Penguin books, 1970.

Schopenhauer A., *El arte de ser feliz*, Trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2007.

Schopenhauer A., *El arte de conocerse a sí mismo*, Trad., Fabio Morales, Madrid, Alianza editorial, 2008.

Schopenhauer A., *El arte de hacerse respetar*, Trad., Fabio Morales, Madrid, Alianza editorial, 2007.

Schopenhauer A., *Dialéctica erística o el arte de tener la razón, expuesta en 38 estratagemas*, Trad., Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Trotta, 2007.

Schopenhauer A., *Cartas desde la obstinación*, Trad., Eduardo Charpenel Elorduy, México, Los libros de Homero, 2008.

Simmel G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Trad., Francisco Ayala, Argentina, Caronte filosofía, 2005.