

## RAE

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar al título de MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
- 2. TÍTULO:** INDIVIDUO Y VOLUNTAD: EL GIRO HACIA NUEVAS FORMAS DE PENSAR EL SER HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER
- 3. AUTOR (ES):** Fanny Roza Torres
- 4. LUGAR:** Bogotá, D.C.
- 5. FECHA:** noviembre de 2018
- 6. PALABRAS CLAVES:** Individuo, *Voluntad*, causalidad, *cosa en sí*, naturaleza, intelecto, vida, cuerpo, Schopenhauer.
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo central de estas páginas es identificar los elementos fundamentales en la filosofía de Arthur Schopenhauer que conducen a un giro en la interpretación tradicional sobre el ser humano. Se considera como núcleo, la categoría de individuo, el lugar donde se presenta y se produce el despliegue paradójico de la *Voluntad* en el mundo: como yo volente y a la vez cognoscente. Se expone este despliegue en tres momentos, a saber, el individuo cognoscente, el individuo atravesado por la *Voluntad* y la noción de cuerpo.
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía contemporánea
- 9. METODOLOGÍA:** Es de carácter interpretativo, quiere ser una lectura objetiva de “*El Mundo como Voluntad y representación*”. Los elementos centrales de este ejercicio interpretativo son las nociones de Individuo y *Voluntad*, presentes en la obra principal de Arthur Schopenhauer.
- 10. CONCLUSIONES:** El análisis del mundo propio de la modernidad, centrado en el hombre y para el hombre, se transforma en la filosofía de Arthur Schopenhauer. El giro interpretativo que realiza se muestra en cada una de las perspectivas de su obra y se evidencia aquí, en tres momentos: 1) sin alejarse de los cimientos empíricos que debe tener la filosofía, precisa los límites entre representación intuitiva y razón en Kant; 2) la determinación de un punto de vista superior, en el que se incluye, además de la consideración subjetiva del intelecto, la perspectiva fisiológica y 3) la declaración de la identidad entre cuerpo y *Voluntad*, esta será la base para la nueva definición del ser humano. Desde la que, quizá, lo mejor que se puede hacer es reconocerse como *uno con el mundo*.

INDIVIDUO Y VOLUNTAD: EL GIRO HACIA NUEVAS FORMAS DE PENSAR EL SER  
HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

FANNY ROZO TORRES



UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA  
BOGOTÁ, D.C. – 2018

INDIVIDUO Y VOLUNTAD: EL GIRO HACIA NUEVAS FORMAS DE PENSAR EL SER  
HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

FANNY ROZO TORRES

Trabajo presentado como requisito parcial para optar al título de  
Magíster en filosofía contemporánea

Asesor: Doctor

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez



UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIA HUMANAS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA  
BOGOTÁ, D.C. - 2018

A mi familia, con agradecimiento  
por su eterna paciencia y apoyo.

Este trabajo nunca se hubiera realizado sin la valiosa colaboración del Dr. Manuel Ávila. Decir gracias es poco cuando se recibe más de lo merecido.

“La deuda más personal no es fundamentalmente la que contraigo cuando he sido ayudado en situación de necesidad, sino la que adquiero cuando se me ha elevado a un ámbito de belleza, de alegría y de excelencia” (*Juan Cruz C*)

“Pues, si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada claro más que su miseria y su nihilidad”.

*Arthur Schopenhauer*

“Al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma; y esa palabra reza *voluntad*. Esto y solo esto, le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos”.

*Arthur Schopenhauer*

**Tabla de Contenido**

Introducción.....	8
Capítulo I. El Individuo como Cognoscente .....	14
1. La relación sujeto–objeto. ....	16
2. La representación intuitiva. ....	19
3. La representación abstracta. ....	21
4. La irrupción del problema de la <i>cosa en sí</i> . ....	24
Conclusión .....	25
Capítulo II. El individuo como reflejo de la <i>Voluntad</i> .....	28
1. La <i>Voluntad</i> como <i>cosa en sí</i> . ....	31
2. <i>Voluntad</i> y naturaleza. ....	32
3. La <i>Voluntad</i> y los límites del intelecto. ....	37
4. <i>Voluntad</i> y vida: las contradicciones de la <i>Voluntad</i> . ....	41
Conclusión .....	43
Capítulo III. El cuerpo como encrucijada.....	46
1. Objeto entre objetos.....	48
2. La identidad cuerpo– <i>Voluntad</i> . ....	52
3. La esencia del individuo. ....	58
Conclusión .....	64
Conclusión.....	67
Referencias bibliográficas .....	77

## Individuo y Voluntad: el giro hacia nuevas formas de pensar el ser humano en la filosofía de Arthur Schopenhauer

### Introducción

*“La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que no olvidará, y mis escritos nunca se perderán”*  
Parerga T. I. p. 160

Esta investigación pretende identificar algunos elementos relevantes para el análisis del ser humano en el pensamiento de Arthur Schopenhauer. Se considera como núcleo, la categoría de individuo, el lugar donde se presenta y se produce el despliegue paradójico de la Voluntad en el mundo: como yo volente y a la vez cognoscente. Se expone este despliegue en tres momentos, a saber, el individuo cognoscente, el individuo atravesado por la Voluntad y la noción de cuerpo. Finalmente, se extraen algunas conclusiones en torno al obrar del individuo contemporáneo.

En estas páginas se escuchará la voz de Arthur Schopenhauer, de ese *severo maestro*<sup>1</sup>, como bien afirmaba Nietzsche, que concede más valor a la verdad que a la aprobación de sus contemporáneos. Su búsqueda se centra en el *desciframiento* del mundo mediante una clave que se confirme por sí misma y, que encontrará su expresión en la metafísica de la Voluntad. Este descifrar, afirma Schopenhauer, “tiene que arrojar una luz sobre todos los fenómenos del mundo” (1996.p.115) y, abarcar incluso, la cadena de dolor y desasosiego propia de la existencia humana.

Schopenhauer no comparte la confianza en el hombre de la modernidad propia de su tiempo. Es decir, esa concepción del sujeto autoafirmado que se funda en el ideal del progreso y que, gracias al desarrollo técnico-científico, logra dominar la naturaleza<sup>2</sup>. En otras palabras,

---

<sup>1</sup> En las *Consideraciones intempestivas* III afirma F. Nietzsche, refiriéndose a Schopenhauer: “es cierto que existen otros medios para encontrarse a sí mismo, para salir del aturdimiento en el que habitualmente nos agitamos como envueltos en una densa niebla, pero no conozco ninguno mejor que el recordar a nuestros propios educadores y formadores. Y he aquí por qué voy a recordar hoy a un educador y a un severo maestro del que puedo siempre sentirme orgulloso: Arthur Schopenhauer” (2002. p.101).

<sup>2</sup> Esto se ve reflejado en la creencia del positivismo de que el estadio final de la humanidad era el estadio científico, idea que hizo carrera en el siglo XIX. Es así como en *Principios de filosofía positiva* afirma Comte: “el método que resuelve cada día los problemas del mundo material e industrial es el único que puede resolver y que resolverá tarde o temprano los problemas fundamentales relativos a la organización de las sociedades (Comte, 2017, p. 42). Por el contrario, Schopenhauer señala: “nuestros ilustrados racionalistas dicen [...] «iremos elevándonos de grado en grado,



no confía en ese proyecto en el que la razón es el centro a partir del cual el hombre, por fin, puede ser el dueño y señor de su destino. A. Schopenhauer, quiere una verdad que no se agote en un cuerpo de *juicios adecuados*<sup>3</sup>. De esta suerte, persigue, una verdad que pueda mostrar la conciencia dividida de su tiempo en la que, por una parte, triunfa la conciencia empírica y, por otra, se manifiestan *otras facetas* del sujeto no expresadas hasta ese momento<sup>4</sup>.

Su obra no conserva la fe en la infalibilidad de la razón para construir un mejor mundo, tal como promete la noción de progreso. Schopenhauer no rehúye pensar en esta realidad que persiste como pesadilla a pesar de los avances de la razón. Por ello sostiene: “una filosofía entre cuyas páginas no se escuchen las lágrimas, el aullido y el rechinar de dientes, así como el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos, no es una filosofía” (citado por Rüdiger Safranski, 1991, p. 12). De ahí lo inadmisibile de cualquier tipo de optimismo, pues, para él, éste es *un amargo sarcasmo* (*Mundo*. T. I. p. 385) comparado con los sufrimientos de la humanidad.

Una de las características fundamentales de su pensamiento único, es la comprensión del mundo desde las perspectivas de la Representación y de la Voluntad, en ellas, se destaca la referencia esencial al ser humano, en tanto que, tal como afirma Rábade, son “dos puntos de vista relativos del sujeto” (1995. p.62). En este sentido, Arthur Schopenhauer establece, siguiendo a I. Kant, los límites para el sujeto cognoscente. De ahí que, ahora le interese fijar la atención en el yo volente, en este sujeto interior que “vemos siempre queriendo” (1998. p.206), pues, de esta forma será posible hallar la clave del mundo:

...también se había hablado desde los tiempos más remotos del hombre como microcosmos. Yo he invertido la frase y he demostrado que el mundo es un macróntropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo

---

en un continuo progreso, hasta una perfección cada vez mayor». -Pero es una pena que no hayamos empezado antes: pues entonces estaríamos ya allí” (*Parerga* T. II. p. 379).

<sup>3</sup> En este sentido Safranski se refiere a la ambición filosófica de la época: “una curiosidad irrefrenable pretenderá ahora penetrar en el supuesto corazón de las cosas. Da lo mismo que sea éste el «yo» de Fichte, el «sujeto de la naturaleza» de Schelling, el «espíritu objetivo» de Hegel, el «cuerpo» de Feuerbach o el proletariado de Marx; todos querían despertar al mundo de su sueño [...] se esperará de la historia hecha por uno mismo, que traiga la verdad [...] La verdad que busca Schopenhauer no es tanto un cuerpo de juicios adecuados cuanto una forma de existencia” (1991, p.155).

<sup>4</sup> Así, comenta Ana Isabel Rábade: “el momento cultural en que el problema de la «crisis del sujeto» comienza a ser formulado, y donde acaso se plantea con mayor lucidez y radicalidad es el Romanticismo [...] la inclusión en el sujeto de nuevas facetas -de carácter, en líneas generales, vital o existencial- hace que el problema de la subjetividad recupere su radicalidad filosófica [...] Schopenhauer recupera gran parte de los ideales del Romanticismo, pero se sitúa al mismo tiempo un paso más allá...[su] filosofía no nace ya de un asombro puramente intelectual e imparcial ante las maravillas del mundo, sino del asombro ante el dolor y las miserias de la existencia” (1995, p. 14).

y del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre que el hombre desde el mundo: pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa; y no a la inversa (*Mundo*, T. II. p. 702).

La conexión entre el mundo como Voluntad y como Representación está en el hombre. Pero no en el hombre como concepto abstracto o en el sujeto visto como cognoscente, porque no es posible, para nuestro *limitado intelecto*, abarcar en su totalidad el mundo desde el enfoque del principio de razón. Este sería un punto de vista unilateral, en consecuencia, Schopenhauer, fiel a las *impresiones del mundo intuitivo*<sup>5</sup> nos muestra al ser humano como parte del mundo. En esta medida, el sujeto cognoscente no está fuera de la realidad: “tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como individuo (*Mundo*, T. I. p. 151).

Nos encontramos aquí, con una nueva perspectiva sobre el ser humano y el mundo. En primera instancia, no será posible interpretarlos a partir de ningún plan divino, tampoco desde ninguna consideración esencialista<sup>6</sup>. En segunda instancia, tampoco podrá considerarse desde la distinción cartesiana, como *res cogitans* y *res extensa*. Desde su metafísica de la Voluntad, el hombre será otro ser natural, individuo entre otros, sometido a sus leyes y en el que predominará el querer sobre el pensar.

Y en tercera instancia, la individualidad aparece, también, como el puente para el saber sobre la *Voluntad* pues, afirma Schopenhauer, “la individualidad no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por tanto, no es del todo mero fenómeno, sino que arraiga en la *cosa en sí*, en la voluntad del individuo” (*Parerga*, T. II. p.256). Por esta razón, también, es

---

<sup>5</sup> Es muy importante destacar aquí los referentes que el propio Schopenhauer reconoce en su pensamiento y que el mismo nos indica: “dado que mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, esta manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, arranca de ella; y reconozco que lo mejor de mi propio desarrollo se lo debo, además de a la impresión del mundo intuitivo, a la de las obras de Kant, la de los escritos sagrados de los hindúes y la de Platón” (*Mundo*, T. I. p. 481).

<sup>6</sup> Recordemos que, para Schopenhauer en filosofía, si se quieren obtener resultados reales sólo se puede partir de la *conciencia empírica*, es así como indica: “la materia dada a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descompone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) y la conciencia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de ahí adopte como punto de arranque conceptos abstractos elegidos a discreción, como, por ejemplo, el Absoluto, la Sustancia absoluta, Dios, el Infinito, lo Finito, la Identidad absoluta, el Ser, la Esencia, etc., etc., flota sin apoyo en el aire, y por eso no puede nunca conducir a un resultado real” (*Mundo*, T. II. p.113). Por otro lado, critica vigorosamente, la aceptación pasiva de las interpretaciones religiosas del mundo así sostiene: “mi filosofía no es consoladora porque digo la verdad, pero la gente quiere oír que Dios el Señor lo ha hecho todo bien. Que vayan a la iglesia y dejen a los filósofos en paz” (*Parerga*. T. II. p. 319).

posible evidenciar, el carácter moral de la *Voluntad*, que no es otro que el mal. Es por ello que, a partir de esta nueva interpretación del ser humano Martínez Rodríguez indica:

...dos son, pues, en principio, las notas básicas que caracterizan la visión Schopenhaueriana del hombre: el antirracionalismo, es decir, su comprensión en términos de no razón, sino de voluntad, de pulsión –la esencia del hombre, como la de cualquier otro ser natural, es la Voluntad de vivir, y la razón un instrumento a su servicio-, y el pesimismo, que resulta de una valoración negativa de la existencia y que demanda una actitud de renuncia ante ella; ambas la proyectan al presente (1998, p. 91).

Asistimos aquí al giro radical que Schopenhauer realiza con respecto a la tradición de la modernidad. Tal como explica Pilar López de Santamaría, establecer la voluntad como *cosa en sí* y, por ello, como fundamento del mundo, marcará *el surgimiento del irracionalismo*. La fórmula que utiliza Arthur Schopenhauer para expresar su nueva perspectiva dice: “el mundo es el auto conocimiento de la voluntad” (*Mundo*. T.II. p.234). Es decir, para el sabio de Frankfurt, la razón ya no será el núcleo de la interpretación del mundo. La consecuencia será la posibilidad de situar a Schopenhauer como *el primer filósofo contemporáneo*. En palabras de Pilar López:

... su reflexión abre el camino a nuevos modos de filosofar como los de Nietzsche y Wittgenstein, [...] es, además, el primero en romper con muchos de los planteamientos fundamentales de la época moderna, empezando por el racionalismo y el optimismo parejo a él. Desde su perspectiva histórica, puede ver ya lo que ha dado de sí una razón omnipotente que todo lo justifica y para la que todo está bien como está. Quedan atrás las ideas de una razón capaz de conocerlo todo con un buen método (Descartes), de un progreso indefinido del género humano (Ilustración) y de un mundo que es el mejor de los posibles (Leibniz) (*Mundo*. T. I. p. 4).

A partir de esta argumentación surge la pregunta que guiará el desarrollo de este trabajo: ¿Cómo se realiza el giro en la interpretación sobre el hombre en la filosofía de A. Schopenhauer? Establecer la exacta conexión entre autoconciencia y la conciencia del mundo físico es cuestión imposible, tal como afirma Schopenhauer, “es el nudo del mundo” (1998. p.206). Es por ello, que el objetivo de estas páginas es identificar los elementos fundamentales en la filosofía de Arthur Schopenhauer que conducen a un giro en la interpretación tradicional sobre el ser humano.

Para abordar el desarrollo de esta pregunta se centrará la atención en la relación entre la metafísica de la *Voluntad* y la categoría de individuo. Estos serán los puntos de referencia para trazar los límites de la importante contribución de Schopenhauer a la reflexión sobre el hombre que, sin duda, se extiende hasta la actualidad. En la tradición de la modernidad se ha fijado la atención en el sujeto del conocimiento como fundamento de la interpretación de lo real, cuando

Schopenhauer establece a la *Voluntad* como principio rector y guía del mundo y del hombre, se muestra que, para el individuo de carne y hueso, esto significa la obligación de reconocerse ya no como el centro del mundo, sino como uno de los muchos caminos de la *Voluntad*<sup>7</sup>.

Esta exposición no pretende ser un estudio crítico de la filosofía de Arthur Schopenhauer, tampoco pretende evaluar la interpretación que realiza nuestro autor de la obra de Immanuel Kant. Se restringe, específicamente, a ser una lectura en la que se destacan los aspectos esenciales de una aguda interpretación del hombre, en la que se manifiesta lo insuficiente de la consideración tradicional que lo ha sobrevalorado. Aunque, sin desconocer la importancia del orden racional que la origina. Asimismo, se podrán evidenciar, líneas de interpretación para el obrar ético que, ya sin máscaras, se revelará como lo que es, la objetivación de un impulso sin propósito alguno.

En este contexto, se determinan en el primer capítulo, antes que nada, los elementos que identifican al individuo en el mundo empírico<sup>8</sup>, en el mundo como representación, en tanto que sujeto cognoscente: la intuición y el pensamiento. Esta explicación de lo real sujeta al principio de razón, le dará, seguridad al ser humano en su tránsito por la vida, pero luego se manifestará como insuficiente. En el instante en que surge la pregunta por el fundamento de la realidad, por el significado de las representaciones, por lo que son las *cosas en sí mismas*, se emprende el tránsito hacia la otra perspectiva del mundo, el mundo como *Voluntad*.

En el segundo capítulo se examina, desde el recuento de las imperfecciones esenciales del intelecto, como se presenta en el individuo la ruptura radical con la tradición y la manifestación de la *Voluntad* como una realidad que lo determina. El acercamiento a las *cosas en sí mismas*,

---

<sup>7</sup> Nietzsche hereda de su maestro estas ideas que se encuentran al inicio del T, II del *Mundo* publicado en 1844, las cuales se ven reflejadas en el inicio de su célebre texto de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* donde el futuro autor del *Zarathustra* afirma: “en un apartado rincón del universo donde brillan innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más engreído y engañoso de la «historia universal», aunque, a fin de cuentas, no dejó de ser un minuto. Tras un breve respiro de la naturaleza, aquel astro se heló y los animales inteligentes hubieron de morir. [...] Hubo eternidades en las que no existió, y cuando desaparezca, no habrá ocurrido nada, puesto que ese intelecto no tiene ninguna misión que vaya más allá de la vida humana. Únicamente es humano, y sólo su creador y poseedor lo considera tan patéticamente como si fuera el eje del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito sabríamos que también él se halla poseído por ese mismo *pathos* cuando surca el aire, y que se considera el centro alado del mundo” (2010, p. 227).

<sup>8</sup> Acerca de la referencia al sujeto que conoce, sostiene Arthur Schopenhauer: “el hombre descubrió que, entre las muchas cosas que hacen del mundo tan enigmático y complicado, la primera y más próxima es esta: que, por muy inmenso y sólido que pueda ser, su existencia pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta.” (*Mundo* T. II, p. 32).

permite a Schopenhauer plantear su metafísica de la *Voluntad*. Esta *Voluntad*<sup>9</sup> surge en cada uno de los fenómenos del mundo, no posee metas ni fines trascendentes, no está sujeta al principio de razón y encuentra en el hombre un medio para conocerse. En este sentido, su principal expresión es el querer.

El tercer capítulo se destina a la clave de la bóveda, al puente entre el mundo como voluntad y como representación: el cuerpo. Visto desde la perspectiva de la representación es solo un objeto entre los objetos del conocer, ciertamente, está sometido a las leyes de la razón, pero desde el punto de vista subjetivo, es lo “inmediatamente conocido” (*Mundo T.I.* p.152). Éste, el cuerpo, se caracteriza por la presencia continua de datos de los sentidos, necesidades y pasiones; a veces resulta inexplicable para la conciencia, en especial cuando trata de entender los motivos de sus acciones. Así que, el cuerpo encuentra la clave de su ser y de su obrar, en la *Voluntad*<sup>10</sup>.

Finalmente, se muestra cómo el problema del individuo en Arthur Schopenhauer no es sólo un problema de teoría del conocimiento<sup>11</sup>. Las consecuencias, según Ana Isabel Rábade, se observan en el obrar humano: si la conciencia es una objetivación de la vida, esto es, de la *Voluntad* de vivir y, si al tiempo, “el egoísmo es la tendencia básica de la vida” (1995. p.234), entonces, el individuo hará uso del saber con fines egoístas. De ahí que, su empeño primordial será “subyugar la realidad al servicio de sus intereses propios” (1995. p.23). Así, el individuo será responsable de la generación del dolor que hay en el mundo. Empecemos, pues, con el primero de estos aspectos, el individuo como cognoscente.

---

<sup>9</sup> Volker Spierling expone sus rasgos característicos en el sistema de Schopenhauer: “«voluntad» significa ciega pulsión vital, empuje irracional, pero, por ejemplo, también fuente primordial de toda realidad, materia, dolor, culpa. La voluntad es voluntad de vida, vida que mana eternamente de sí misma. Se interpreta como algo no divino, no racional, no consciente” (2010, p. 25).

<sup>10</sup> En palabras de Schopenhauer “al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza voluntad. Esto y solo esto, le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos [...] todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación” (*Mundo T. I.* §18, p.152).

<sup>11</sup> Como afirma Pilar López de Santamaría: “no [es] en la simple racionalidad, donde estriba el carácter privilegiado del hombre frente a los demás fenómenos naturales. Lo específico del fenómeno humano no es la capacidad de representaciones abstractas, sino el hecho de que en él se hace patente el carácter moral de la voluntad metafísica” (2002, p. XI).

## Capítulo I

### El Individuo como Cognoscente

Todo *comprender* es un acto del *representar*, por lo que permanece en esencia en el terreno de la *representación*: y dado que esta no proporciona más que *fenómenos*, se halla limitado al fenómeno.  
*Schopenhauer – Parerga T. II*

#### Introducción

Este primer capítulo estará dedicado a constatar los principales elementos que permiten distinguir la propuesta de Schopenhauer del idealismo trascendental de Kant, con el propósito de identificar la crítica al sujeto de la modernidad en la noción de individuo cognoscente. Para ello, se consideran cuatro ejes básicos para la comprensión del mundo como representación. Ante todo, se tiene en cuenta, la relación sujeto–objeto como soporte del mundo como Representación; en seguida, se especifican los rasgos de la representación intuitiva; en tercer lugar, se determina la importancia de la representación abstracta y, finalmente, se enfatiza en el camino que lleva a la interpretación del mundo como *Voluntad*: el problema de la *cosa en sí*.

Arthur Schopenhauer busca descifrar el enigma del mundo y de nuestra existencia. Las respuestas a este enigma, planteadas por los sistemas filosóficos previos a su filosofía, le resultan insatisfactorias. Dejan preguntas insolubles, es el caso de las explicaciones del mundo que desde los sistemas materialistas no pueden hallar su finalidad y, por otro lado, los sistemas filosóficos teístas tampoco logran dar cuenta del imperante “mal físico y la corrupción moral del mundo” (*Parerga T.I. p.101*). Para Schopenhauer, en este sentido, la comprensión del mundo se asemeja al intento de desenmarañar un hilo enredado o a la búsqueda de la entrada a un laberinto.

Encontrar la entrada a este laberinto depende, a juicio de A. Schopenhauer, de emplear como criterio de verdad en su sistema, la coherencia de todos los principios con el mundo de la experiencia. Aunque, considera erróneo utilizar como punto de partida, a la manera de Descartes, conceptos como el de sustancia o partir de dualismos tales como Dios y mundo o, suponer al hombre como un compuesto de espíritu y materia. En este orden de ideas, no se aparta de los

conceptos, pero parte de lo inmediato y lo más inmediato que tenemos es la conciencia empírica<sup>12</sup>.

En consecuencia, la comprensión del enigma del mundo procederá del mundo mismo, precisamente de la que, para él, es la más rica de las fuentes del conocimiento, la experiencia interna y externa que tenemos de este mundo. Schopenhauer sostiene, que el acercamiento al mundo, a esta realidad indivisa en la que habitamos, se realiza de dos maneras, las únicas posibles y necesarias: como *Voluntad* y como *representación*. Esta condición, manifiesta Rábade, no es inherente al mundo, corresponde a nuestra naturaleza (1995, p. 62). Por tanto, es desde el ser humano que se puede dilucidar el enigma.

De hecho, del mundo solo tenemos como referencia nuestra perspectiva: “el hombre se refleja en el mundo, porque únicamente es a su mundo al que tenemos acceso; el mundo se refleja en el hombre, porque este no es sino una parte integrante de aquél” (Rábade, 1995, p.22). Este horizonte de interpretación del mundo, que presenta Arthur Schopenhauer, conserva la huella del “asombroso Kant” (1998, p.29), solo que la piensa hasta el final (*Parerga* T.I. p.161). Así que, en este primer capítulo, se aborda la interpretación de la realidad a partir del que consideró A. Schopenhauer el mayor de los méritos de Kant, la distinción entre fenómeno y *cosa en sí*.

El capítulo primero, está dedicado a constatar los principales elementos que permiten diferenciar el idealismo trascendental de Kant de la propuesta de Schopenhauer, siempre con el objetivo de indagar sobre la noción de individuo presente en ellos. Se discurre, como se ha dicho, sobre cuatro ejes centrales para la comprensión del individuo en el mundo como representación.

1. La relación sujeto–objeto, como la relación de dos polos opuestos, ambos incognoscibles, pero condiciones fundamentales de toda referencia al mundo, en este sentido condiciones del mundo como representación.

2. Se identifican las condiciones puras *a priori* de los objetos de conocimiento que, para Schopenhauer, serán las condiciones de la representación intuitiva. Se inicia así, la ruptura con

---

<sup>12</sup> En este sentido afirma Schopenhauer: “la materia dada a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descompone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) y la conciencia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de ahí adopte como punto de arranque conceptos abstractos elegidos a discreción, como, por ejemplo, el Absoluto, la Sustancia absoluta, Dios, el Infinito, lo Finito, la Identidad absoluta, el Ser, la Esencia, etc., etc., flota sin apoyo en el aire, y por eso no puede nunca conducir a un resultado real. [...] Los conceptos son, desde luego, el material de la filosofía, pero solo como el mármol lo es de la escultura: debe trabajar, no *a partir de* ellos sino *en* ellos, es decir, ha de depositar sus resultados en ellos pero no partir de ellos como de algo dado (*Mundo*. T. II. p.113-114).

Kant, puesto que, se constata como, además de espacio y tiempo, la ley de la causalidad configura la representación intuitiva sin que se requiera de la intervención de la razón. 3. Se delimitará la importancia de la representación abstracta con la cual el ser humano se convierte en *señor de la tierra* (*Mundo*. T.I. p.84). Para terminar, se determinan las causas de la irrupción de la pregunta por la *cosa en sí*, como elemento decisivo en la propuesta metafísica de Schopenhauer.

De esta manera, se configuran los elementos centrales de la crítica de Schopenhauer a la noción de sujeto de la modernidad. Efectivamente, su filosofía, pertenece a la tradición de la modernidad, porque en ella la conciencia se establece como fundamento de interpretación del mundo; sin embargo, su reflexión no se agota en este punto de vista. Como afirma Rábade, entraña una tendencia crítica, porque enseña, también, el sentimiento de la limitación del hombre que:

no puede situarse sin más, fuera de su conciencia, ni puede por tanto, abarcar simplemente en una vista panorámica toda la realidad, aunque se intuya arrojado en y participe de un todo ilimitado. En lo más íntimo de la filosofía «subjetivista» schopenhaueriana late, en suma, una crítica al antropocentrismo de una subjetividad artificiosamente «engrosada» bajo la forma de una subjetividad absoluta y todopoderosa (Rábade, 1995, p. 23).

Así pues, al subordinar los productos de la razón, los conceptos, a las representaciones del entendimiento, Schopenhauer establece límites precisos para el alcance de las verdades de razón propias de la modernidad.

## 1. La relación sujeto–objeto.

El primer libro del *Mundo* se abre con la proposición “el mundo es mi representación” (T. I §1, p. 51, T II. p. 31) que, indudablemente, enuncia la única forma posible de experiencia del mundo. Esta verdad tiene como sustrato una estructura fundamental: la relación indisoluble entre sujeto y objeto. En esta relación cada uno depende del otro, “se limitan inmediatamente: donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (*Mundo*, T. I, p. 53). Es decir, el objeto, en este caso el mundo, solo es objeto con relación a un sujeto que conoce, en tanto que, el sujeto es condición general de todo lo que se manifiesta<sup>13</sup>. Así, afirma Arthur Schopenhauer, para quien reflexiona sobre esta verdad, será claro que:

---

<sup>13</sup> Esto no significa que Schopenhauer admita el punto de vista de Fichte, tal como argumenta Philonenko: “En la *Vorlesung ueber die gesammte Philosophie* la extensa disquisición desemboca en la tesis siguiente: «no hay objeto sin sujeto». Schopenhauer se apresura a afirmarnos que esta oposición es reversible, pues no se imagina un sujeto



ningún sol, ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo (Mundo, I, p. 51).

El soporte del mundo será el sujeto<sup>14</sup>, sin embargo, este sujeto es siempre conciencia de algo: “no lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce” (Mundo, T.I, p. 53). Con esta verdad Schopenhauer se reconoce en los caminos señalados por Descartes, Berkeley, Locke y Kant. Su pensamiento se enmarca en la tradición del idealismo, específicamente trascendental, *crítico*. Identifica en Descartes el mérito de ser el primero en establecer como evidencia para un saber seguro el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). Pero considera a Berkeley como el “creador del auténtico y verdadero idealismo” (Parerga. T. I, 48).

Cuando George Berkeley afirma *esse est percipi* (ser es ser percibido) no está negando la existencia del mundo exterior, por el contrario, le interesa explicar cómo nuestras percepciones son ya cosas. Sin duda, la realidad de nuestras percepciones, no se basa en algo material exterior al sujeto que conoce<sup>15</sup>. Schopenhauer, siguiendo a Berkeley, considera que sólo la conciencia es lo que nos está dado de inmediato, por tanto, la filosofía sólo puede ser idealista. Para el “rudo entendimiento”, el mundo no necesita de una conciencia que lo registre para existir, sin embargo, señala Schopenhauer, no hay referencia posible a objetos al margen de las representaciones.

---

sin objeto. En los *Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Fichte había enunciado esta misma tesis: «sin sujeto no hay objeto, sin objeto no hay sujeto». Pero Schopenhauer no recoge en absoluto la tesis fichteana; es en Berkeley en quien piensa” (1989, p. 82). Del mismo modo, Martínez Herrera afirma: “En sus apuntes al *Sistema del idealismo trascendental de Schelling*, que, como es sabido, quiere ser, en su primera parte, una nueva exposición de la *Wissenschaftslehre* fichteana, Schopenhauer dice: «Que el sujeto se vuelva el mismo objeto es la más monstruosa contradicción que jamás se haya concebido (*ersonnen*): pues objeto y sujeto solo se pueden pensar uno en referencia al otro» (2007, p. 96).

<sup>14</sup> Sobre la referencia al sujeto que conoce, afirma con claridad Schopenhauer: “el hombre descubrió que, entre las muchas cosas que hacen del mundo tan enigmático y complicado, la primera y más próxima es esta: que, por muy inmenso y sólido que pueda ser, su existencia pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta.” (Mundo. T. II, p. 32).

<sup>15</sup> En los tres diálogos entre Hilas y Filonús, Berkeley dilucida si la realidad del mundo exterior es demostrable, en ella se lee “Filonús: ¿Cómo llegas a la conclusión de que puedes imaginarte una casa o un árbol, que exista al margen e independiente de la mente? Hilas: [...] Cuando me representé un árbol en un lugar solitario, y a nadie que estuviera allí para verlo, entonces me pareció que sería como imaginarse un árbol, que nadie pudiera percibir y en el que nadie repara, cuando en realidad no paraba de imaginármelo yo todo el tiempo. Pero ahora lo veo claramente: no puedo seguir formando en mi propia mente nada como representación. Puedo, ciertamente, concebir en mis pensamientos la imagen de un árbol, de una casa o de una montaña, pero eso es todo. Y tal cosa está lejos de probar que yo pueda imaginarme su existencia fuera de la mente de todo espíritu. –Filonús: ¿Reconoces, por tanto, que es imposible que puedas imaginarte cualquier cosa corporal sensible de otra manera que dentro de la mente? - Hilas: Desde luego”. Citado por Spierling (2010, 70).

Por su parte, René Descartes es el padre de la filosofía moderna<sup>16</sup>, afirma Schopenhauer, “porque ha conducido a la razón a ser independiente, al enseñar a los hombres a utilizar su propia mente” (*Parerga*. 2006, T. I, p. 40). Su afirmación *cogito, ergo sum* abre las puertas al pensar que basa su comprensión de lo real en la conciencia. Junto con la afirmación de la subjetividad y con ella del primado de la razón, anticipa Descartes la vía práctica para el dominio de la naturaleza<sup>17</sup>.

Descartes, además, da inicio a una de las problemáticas propias de la filosofía moderna. En palabras de Schopenhauer, “fue conmovido por la verdad de que nosotros estamos ante todo limitados a nuestra propia conciencia y el mundo nos es dado solo como *representación* [...] descubrió el abismo que se encuentra entre lo subjetivo o ideal, y lo objetivo o real” (*Parerga*, 2006, T. I, p. 40). En esta tradición se incluye Schopenhauer. Así, afirma, la equivalencia entre el *cogito, ergo sum* cartesiano y su principio “el mundo es mi representación”.

Por otra parte, A. Schopenhauer, de acuerdo con Immanuel Kant, considera que no es posible conocer el ser de los objetos sino únicamente su *actuar*<sup>18</sup>, es decir, sólo percibimos el proceder de la materia. Este *actuar*, forma los objetos de la experiencia, lo que se admite como la *realidad de las cosas*. De esta manera, todo lo material, afirma nuestro autor, se muestra de

---

<sup>16</sup> En sintonía con este planteamiento afirma Martin Heidegger en *La época de la imagen del mundo*: “lo ente se determina por vez primera como objetividad en la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes [...] lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente debemos entender [que] esta palabra, *subjectum* [...] designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí” (2010, p.72). Así mismo, en la pág. 74 agrega Martin Heidegger, refiriéndose al significado de imagen del mundo, “imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente” (2010, p.74).

<sup>17</sup> En el *Discurso del método* manifiesta R. Descartes: “esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esta suerte convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza” (1986, p. 117).

<sup>18</sup> Para ampliar esta explicación, Schopenhauer, en los *Complementos*, aclara: “tan pronto como intuimos una cosa que actúa, esta se nos presenta *eo ipso* [por sí misma] como material, igual que, a la inversa, lo material se presenta inmediatamente como activo: se trata, de hecho, de conceptos intercambiables. Por eso la palabra «real» [*wirklich*] se usa como sinónimo de «material» (p. 78). Afirma, además Schopenhauer, “de ahí que en alemán se designe con sumo acierto con la palabra *Wirklichkeit* el contenido conceptual de todo lo material, siendo esa palabra mucho más significativa que *Realität*. Para aclarar aún más el sentido de *Wirklichkeit*, dice Pilar López: “aunque se traduce habitualmente como «realidad», la palabra *Wirklichkeit* tiene su raíz en común con *wirken* («actuar»), *Wirkung* («efecto»), y *Wirksamkeit* («eficacia»), entre otras. Su sentido literal sería, pues, el de «efectividad» o «actualidad». (*Mundo*. T. I, p. 57)

forma mediata, sólo existe en relación con un sujeto que conoce. Así mismo, ningún sujeto puede ser pensado sin referencia a un objeto. Escoger sólo una de estas vías de manera aislada resulta desacertado, de ahí que su gnoseología parta de la *representación* como primer hecho de conciencia<sup>19</sup>.

Este es el mundo “real”, que se nos aparece, como lo que es: “una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón” (*Mundo* T. I, p. 63). En este sentido, es siempre cierto “para el sano entendimiento común” y mientras se permanezca en este mundo intuitivo, que el mundo *no suscitará dudas* (*Mundo*. T. I, p. 64). Este es el primer hecho de conciencia que tenemos y, por tanto, será el referente para la precisión sobre los principales aspectos que distinguen la reflexión de Schopenhauer de la kantiana, fundamentalmente, en lo tocante a los límites de la facultad de conocer<sup>20</sup>.

De ahí que, se presta atención ahora a la originalidad de los planteamientos de Arthur Schopenhauer sobre la representación intuitiva y, en la que se destaca, cómo el entendimiento pasa a formar parte de las intuiciones puras *a priori*. Se atiende, además, cómo, para nuestro filósofo, la representación abstracta se establece como la fuente del poderío del hombre sobre la naturaleza. Finalmente, se examinan los alcances del que considera Schopenhauer como el *más grande de los méritos de Immanuel Kant*, la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* (*Mundo*. T. I. p. 482 y p. 510).

## 2. La representación intuitiva.

Los cimientos de la *Crítica de la razón pura*, para Schopenhauer, son tan valiosos, que perfectamente, “bastan para perpetuar el nombre de Kant” (*Mundo*. T.I. p.502). La *Estética trascendental* es, a juicio de nuestro autor, la obra más lograda de Kant, sus principios y verdades son tan claras que, sin duda, forman “un grande y real descubrimiento de la metafísica” (*Mundo*.

---

<sup>19</sup> En este sentido, manifiesta Schopenhauer: “el mundo como representación, el mundo objetivo, tiene, por así decirlo, dos polos opuestos: el sujeto cognoscente en sentido estricto, sin las formas de su conocer, y la materia bruta sin forma ni cualidad. Ambos son del todo incognoscibles: el sujeto, porque es el cognoscente; la materia, porque no puede ser intuita sin forma ni cualidad. Sin embargo, ambos son las condiciones fundamentales de toda intuición empírica” (*Mundo*. T. II. p. 43)

<sup>20</sup> Schopenhauer insiste en la importancia de conocer la filosofía de Immanuel Kant, porque “el que no domine la filosofía kantiana, haga lo que haga, estará, por así decirlo, en estado de inocencia, es decir, permanecerá sumido en aquel realismo natural y pueril en el que todos hemos nacido y que capacita para todo excepto para la filosofía” (*Mundo*. T. I. p 43).

T. I. p. 502). De ella es posible derivar que parte de nuestro conocimiento está *a priori* en nuestra conciencia. En efecto, en ella se explica como el intelecto tiene formas propias que no dependen de los datos provenientes de la experiencia externa.

Estas formas de la experiencia constituyen la manera en que siempre se hacen patentes todos los objetos de conocimiento, sus intuiciones; estas formas *a priori* son espacio y tiempo<sup>21</sup>. Pero, no son las únicas. A. Schopenhauer amplía la explicación kantiana y demuestra, cómo la representación intuitiva, “no es meramente sensual sino intelectual” (*Mundo*. T.I. p.61). Así pues, para que las representaciones lleguen a desplegarse en la conciencia cognoscitiva, deben estar siempre relacionadas entre sí, este vínculo se establece mediante las cuatro modalidades del principio de razón suficiente y lo realiza el entendimiento<sup>22</sup>.

La impresión para Schopenhauer “no es más que una mera *sensación* orgánica; y sólo mediante el empleo del *entendimiento*<sup>23</sup>, es decir, de la ley de la causalidad, unida a las formas de la intuición del espacio y tiempo, llega el *intelecto* a modificar esa mera *sensación* en una *representación*, la cual existe en adelante como *objeto*” (*Mundo*. T. I. p.503). En consecuencia, la representación intuitiva posee ya elementos del intelecto. Así, enfatiza nuestro autor, este proceso no necesita de conceptos, aún no es necesaria la actividad de la razón<sup>24</sup>.

El sujeto cognoscente no formula primero el principio de causalidad, como una acción racionalmente planeada. Este proceso se da de manera *natural*, ajustada a las condiciones del conocer humano. Es tan *natural* como la respiración, el crecimiento del cabello o las uñas. No nos percatamos de estas funciones corporales como tampoco somos conscientes de las funciones generales del entendimiento, pues, ellas mismas ofrecen la representación de la realidad que

---

<sup>21</sup> Sin duda la sensibilidad es la fuente de nuestras intuiciones, señala Kant, pero ¿qué es la intuición? “Es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a [los objetos] y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio” (Kant, 1994, p. 65). Se llama intuición empírica cuando se representa a un objeto específico, mediante una sensación. El conocimiento seguro no procede de la suma de sucesos particulares, sostiene Kant, o de la búsqueda de algún rasgo común que pueda ser aplicable a los hechos dados por la sensibilidad. En suma, el saber no se produce por la sucesión de sensaciones.

<sup>22</sup> Estas modalidades son: el principio de razón suficiente del ser, del devenir, del conocimiento y el del obrar y aparecen explicadas por Schopenhauer en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998. p. 214-215).

<sup>23</sup> Así lo hace notar Schopenhauer en el §4: “la única función del entendimiento es conocer la causalidad, es su única fuerza; y una fuerza de gran magnitud [...] A la inversa, toda causalidad, o sea toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento. La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real” (*Mundo*. T. I. p. 59).

<sup>24</sup> En el § 8 del *Mundo* Arthur Schopenhauer demuestra con precisión, que: “el entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación causa y efecto; y la intuición del mundo real [...] del mismo modo la razón sólo tiene una función: la formación del concepto” (*Mundo*. T. I. p. 87).

percibimos. Todos poseemos certeza objetiva de la sucesión de las mutaciones entre objetos y esta objetividad se da para un sujeto en su calidad de cognoscente o no<sup>25</sup>.

La reflexión de Schopenhauer sobre las determinaciones propias de la sensibilidad y la intuición permite identificar el momento en que se distancia de su maestro, mostrando como el principio de causalidad no es un concepto de razón, sino una intuición del entendimiento, una *intuición intelectual*. Esta nueva perspectiva es, quizá, la que hará de Schopenhauer un crítico de la razón tal como la entiende la modernidad. Falta, aún, especificar su posición con respecto a la razón, en la que también, manifiesta claramente su desacuerdo con el admirado maestro. Pues, a su entender, Kant no distingue *claramente* entre conocimiento intuitivo y abstracto.

### 3. La representación abstracta.

Las representaciones abstractas, afirma Schopenhauer, tienen por materia el concepto y por correlato subjetivo a la razón (*Mundo* T. I. p.83), estas representaciones son exclusivas del hombre. Como se sabe, el hombre comparte con los animales la facultad del entendimiento y con él, las condiciones que garantizan las representaciones intuitivas, tales como la inmediatez y en especial, *la cosa misma* (*Mundo*. T.I. p. 84). Así, corrobora el sabio de Frankfurt: “mientras nos mantenemos en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto, nos hallamos tranquilos en el presente. La intuición se basta a sí misma” (*Mundo*. T.I. p.84). Pero, el hombre posee, además, razón y con ella adquiere sus más grandes logros.

Sólo en el hombre ha surgido una *fuerza cognoscitiva totalmente nueva*<sup>26</sup>, a la cual se ha llamado reflexión y que como su nombre indica, es un reflejo del conocimiento intuitivo que le diferencia del animal y que le permite aventajarlos. A juicio de Schopenhauer, es la reflexión la que le ha permitido al hombre convertirse en *señor de la tierra* y realizar un tránsito por ella de

---

<sup>25</sup> Aquí, encontramos uno de los argumentos fundamentales de la reflexión de Schopenhauer que constatan la vigencia de sus tesis: “todos los animales, hasta el más bajo, deben tener entendimiento, esto es, conocimiento de la ley de la causalidad [...] se evidencia a veces de modo innegable que su conocimiento de la causalidad es *a priori*, y no producto del hábito de ver que un hecho sigue a otro. Un perro cachorro no se tira desde una mesa al suelo, porque anticipa el efecto” (Schopenhauer, 1998, § 21, p. 123).

<sup>26</sup> Cfr. *Mundo*. T. I. p. 84 y 135. Según Schopenhauer, los conceptos, que son correlatos de la razón, no pueden ser representados intuitivamente, sólo pueden ser pensados, dependen de su relación con las intuiciones. Entonces, la reflexión es *repetición del mundo* intuitivo original (Cfr. *Mundo*. T. I. p. 89 y 116).

manera distinta a la de los animales. La diferencia con éstos últimos sólo estaría en que “el animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa y sabe*: ambos *quieren*” (*Mundo*. T. I. p. 85).

La razón para A. Schopenhauer sólo tiene una función: la formación de conceptos<sup>27</sup>. Y entre las prerrogativas que concede al hombre, además del lenguaje, están la ciencia y el obrar reflexivo. El lenguaje permite a la razón producir sus más importantes resultados, entre los que están, la ciencia, la civilización, el Estado, los pensamientos y la transmisión de la verdad y del error. De hecho, “Razón [*Vernunft*] viene de «percibir» [*vernehmen*], significa percatarse de los pensamientos transmitidos en palabras” (*Mundo*. T.I. p.86). Pero también, es el medio que le ha permitido al ser humano superar en poder y sufrimiento a los animales, quizá, debido a que desde el marco de la intuición, vive el presente, tal como los animales, y en tanto, vive la razón, es, además, espectador del pasado y el futuro:

...esto trae consigo que la vida del hombre sea tan rica,  
tan artificial y tan terrible (Schopenhauer, 1998. p. 149).

En el §14 del *Mundo*, Arthur Schopenhauer expone las diferencias entre el saber, como conocimiento abstracto elevado a la conciencia y la verdadera ciencia. Todos los hombres han alcanzado diversos grados de saber desde la experiencia o de casos concretos, pero solo aspira al conocimiento científico quien “asume la tarea de conseguir un conocimiento completo *in abstracto* de alguna clase de objetos” (*Mundo*. T.I. p.112). Esto solo es realizable mediante el concepto, puesto que, con él, se puede abarcar una serie de representaciones y obtener, así, un saber completo *in abstracto*.

La ciencia no obtiene un conocimiento de sus objetos por la investigación sobre objetos individuales para llegar a un saber de la totalidad, pues, si se tratara de un saber sobre sucesos particulares, “entonces ninguna memoria humana sería suficiente ni tampoco podríamos tener certeza de la compleción de ese conocimiento” (*Mundo*. T.I. p. 113), señala Schopenhauer. El camino de la ciencia va desde lo general a lo particular, es lo que la diferencia del saber común. Por ello, es propio en la ciencia el saber sistemático y el conocimiento de primeros principios.

---

<sup>27</sup> Schopenhauer explica que se han denominado a las representaciones abstractas “conceptos (Begriffe), porque cada uno de ellos abarca (begreift) innumerables cosas particulares en sí o, más bien, bajo sí, por lo que viene a ser su conglobación (Inbegriff). También se las pudiera definir como *representaciones de representaciones*.” (*Cuádruple raíz*. p. 149 y *Mundo*. T.I. p. 89). En este sentido, indica Bryan Magee: “para retener y comunicar nuestra experiencias y percepciones abstraemos y generalizamos su contenido mediante conceptos. Esta facultad de formar, almacenar y utilizar conceptos es lo que significa el término razón” (1991.p. 48).

Del mismo modo, Schopenhauer, está de acuerdo con Kant en la cuestión de los límites de conocimiento científico. En este sentido, el principio de razón explicita las relaciones entre fenómenos, pero no la causa de ellos<sup>28</sup>. Todo argumento que desee ir más allá de lo que exhiben las fuerzas de la naturaleza debe cesar en algún punto, en el cual resultan impenetrables para la intuición: “cualquier explicación de la ciencia natural ha de pararse al final de una de ellas, o sea, en una completa oscuridad: por eso tiene que dejar tan inexplicada la esencia interior de una piedra como la de un hombre” (*Mundo*. T. I. p.132).

Y, sin embargo, no nos conformamos, lo que nos impulsa a investigar no es la sucesión de fenómenos que nos rodea. No nos basta con saber que tenemos representaciones. Nos sentimos cómodos y seguros en el mundo de la representación, pero no nos conformamos (*Mundo*. T. I. p.150). Deseamos saber el significado de las representaciones, su origen, su finalidad, lo que son *en sí mismas*. Es por ello que Schopenhauer argumenta: “el mundo y nuestra propia existencia se nos presentan necesariamente como un enigma” (*Mundo*. T.I. p.78, 195 y 491). Si se pudiera seguir por la vía de la ciencia, un ejemplo de cálculo resolvería en último término el enigma del mundo<sup>29</sup>.

Schopenhauer es claro en la determinación de los alcances del saber científico: “la física (en el sentido más amplio del término) se ocupa de explicar los fenómenos del mundo: pero en la naturaleza de sus explicaciones se incluye ya el que no puedan satisfacer” (*Mundo*. T. II. p. 211). Para explicar esta afirmación presenta dos de sus limitaciones esenciales; en primer lugar, en la indagación de la cadena de causas de un fenómeno se retrocede hasta el infinito y, en segundo lugar, esa serie de causas se basan siempre en lo inexplicable, por ejemplo, la fuerza de gravedad. Es así que, todas las cualidades originarias de las cosas permanecen desconocidas<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> En este contexto explica A. Schopenhauer: “Kant demostró que las leyes que imperan con inquebrantable necesidad en la existencia, es decir, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar la existencia misma; o sea, que su validez es sólo relativa [...] esas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando procedemos a la explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos. (*Mundo* T. I. p. 484).

<sup>29</sup> Dicho con palabras de Schopenhauer: “físicamente se puede explicar todo, pero también nada” (*Mundo*. T.II. p. 213) Cfr. además, *Mundo*. T. I. p. 195 y T. II. p. 39.

<sup>30</sup> Es por esta razón que afirma nuestro autor, “toda explicación física, es decir, causal, muestra que sólo puede ser *relativamente* verdadera y que todo su método y forma no son los únicos ni los últimos, no son suficientes, no son los que pueden conducir a una solución satisfactoria del difícil enigma de las cosas y a una comprensión verdadera del mundo y de la existencia” (*Mundo*. T. II. p. 212).

Mediante el intelecto sólo tenemos una imagen esquematizada del mundo, sólo se tiene acceso a su cara externa. Si se mantiene la actitud de dar validez únicamente a lo que se puede ver, creyendo que así se logrará el fondo de las cosas, se estará ignorando el *profundo abismo* que existe entre el fenómeno y lo que se manifiesta, la *cosa en sí*<sup>31</sup>. Esto no significa que el filósofo quiera apartarse de la interpretación del mundo que permite el conocimiento de la naturaleza. De hecho, considera que del conocimiento coherente y claro de la ciencia natural se obtiene “el más correcto *planteamiento del problema* de la metafísica” (*Mundo*. T. II. p.217). Veamos, entonces, cómo se da el paso hacia lo que se manifiesta en los fenómenos.

#### 4. La irrupción del problema de la *cosa en sí*.

El hombre es un *animal metaphisicum*, sólo en él surge la necesidad de una metafísica. Sólo el hombre se asombra de su existencia y es, justamente, el asombro el medio que evita que el hombre se conforme con su existencia. Con la ventaja significativa que tiene sobre los demás animales, debida al uso de la razón, consigue el hombre no sólo asombrarse de sus propias obras, sino que, además, afronta conscientemente a la muerte. Con la conciencia de la propia finitud se inicia también la reflexión sobre el sufrimiento, la maldad y la necesidad de la vida.

A juicio de A. Schopenhauer, la necesidad de una interpretación metafísica del mundo surge del fuerte impulso por resolver estas cuestiones, que el conocimiento propio del mundo como representación no puede responder: “si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo” (*Mundo*. T. II. p. 199). No sólo de que el mundo exista sino de la visión del mal se nutre el asombro metafísico.

El asombro por la propia existencia, la certeza del dolor y la fragilidad del hombre ante el medio natural, superan la certeza del saber que proporciona el intelecto. Los animales no notan su existencia; en su tranquila mirada, dice Arthur Schopenhauer, puede verse “todavía la sabiduría de la naturaleza”. Hasta que el intelecto toma conciencia de ser partícipe de ella no surge la actitud metafísica:

---

<sup>31</sup> Al respecto Schopenhauer es claro al afirmar: “quienes piensan que los crisoles y alambiques son la verdadera y única fuente de toda sabiduría están desviados de su postura como lo estuvieron en tiempos sus antípodas, los escolásticos, en la suya.”(*Mundo*. T. II. p. 217).



...mientras que quien investiga las ciencias reales sólo se asombra de los fenómenos seleccionados y raros, y su problema consiste simplemente en reducirlos a lo más conocido. [Por otro lado] cuanto más bajo se encuentra el hombre en lo intelectual, menos tiene de enigmático para él la existencia misma: antes bien, con respecto a todas las cosas le parece que el cómo son y el qué sean se entienden por sí mismos (*Mundo*. T. II. p. 199)

Uno y otro, investigador u hombre del común, subsisten en el mundo y en la naturaleza sin asombro. Pero destaca Schopenhauer, hasta el hombre más rudo, en momentos de lucidez y frente al hecho de la muerte se percata de la insuficiencia de su esquema de interpretación. Anhelamos una *clave de esta enigmática existencia* y, explica Schopenhauer, es posible hallar dos formas de satisfacer esta necesidad: la religión y la metafísica (*Mundo*. T. II. p. 202). Pero ¿qué entiende nuestro autor con la expresión metafísica? La respuesta a esta pregunta está inscrita naturalmente en la distinción kantiana entre fenómeno y *cosa en sí*<sup>32</sup>.

Schopenhauer ingresará en ese *océano ancho y borrascoso* que prefiguró Kant<sup>33</sup>, pero lo hará con la convicción de que el desciframiento del mundo, la clave para resolver el enigma tiene que referirse a las cosas en sí mismas, aunque nuestro intelecto sólo se pueda aplicar a los fenómenos. Esa clave no será sólo la experiencia externa, sino también, además, la interna. En ese sentido es que puede decir: “los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por eso, sólo ahí tiene esperanza en hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas” (*Mundo*. T. II. p. 218). Esta es la vía que seguirá en el segundo libro del *Mundo*.

## Conclusión

Hemos advertido hasta este momento cómo la base sobre la cual habitamos, el mundo como representación es la forma más efectiva de interpretar y sobrevivir en el mundo. En ella

---

<sup>32</sup> Es importante señalar que para Schopenhauer la fuente de ese saber metafísico debe ser siempre inmanente a la experiencia y nunca trascendente, nunca habla su filosofía de algún *reino de los cielos*. Cfr. *Mundo*. T. II. p. 165.

<sup>33</sup> Kant nos presenta el arribo a esta distinción así: “no sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad – un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás” (1994, p. 259)

nos sentimos cómodos, seguros e incluso todopoderosos<sup>34</sup>, pero no por ello, renunciamos a seguir preguntando por ese hilo conductor que nos permita entender el dolor, la muerte y el sentido de la existencia. Es por esta razón, que A. Schopenhauer insiste en que a pesar de ser “verdadera”, es una visión unilateral, “se lo anuncia ya a cada cual la aversión interna con la que asume que el mundo es su mera representación; si bien, por otra parte, no puede sustraerse a ese supuesto” (*Mundo*. T.I. p. 52). Es decir, no podemos esquivar esta realidad, aunque no nos ajustemos a ella.

En líneas generales se puede afirmar que el mundo como representación es el mundo físico construido por la actividad cognoscitiva del entendimiento y explicado por medio de la actividad de la razón. Entre las importantes diferencias que muestra Schopenhauer, con relación a la filosofía de Kant, se encuentra la delimitación entre representación intuitiva y abstracta. La primera “se acredita a sí misma”, es decir, por estar constituida por las formas puras de espacio y tiempo y bajo la ley de causalidad, nos entrega el mundo “plenamente y sin reservas”, esta es su realidad. La representación abstracta, explica Schopenhauer, es el reflejo de la representación intuitiva, fija su gran valor en el carácter transmisible y en la posibilidad de ser conservada.

Ahora, “el entendimiento está completa y netamente separado de la razón en cuanto facultad de conocer privativa del hombre, y es irracional incluso en el hombre. La razón solo puede *saber*: al entendimiento le queda la intuición en exclusiva y libre del influjo de aquella” (*Mundo*. T.I. p.73). Es más, el saber intuitivo del entendimiento basta para la vida práctica, “por ejemplo, al jugar billar, en la esgrima, al afinar un instrumento” (*Mundo*. T.I. p.73). El saber *in abstracto* es necesario para realizar acciones en grupo, por ejemplo, construir un edificio, o que requieran la relación entre conceptos; en el caso de la ciencia, tiene la gran ventaja de abarcar totalmente su objeto. Así pues, el entendimiento establece lo individual, la razón lo universal.

Asimismo, el hombre natural da “siempre mucho más valor a lo conocido inmediata e intuitivamente que a los conceptos” (*Mundo*. T.I. p.135). De tal manera que, como cognoscente y habitante del mundo como representación, llega a encontrar una “especial comodidad en la vida diaria”. Con todo, cuando pregunta por el sentido de la existencia o de la muerte, se encuentra

---

<sup>34</sup> En este punto es fundamental recordar la promesa que significó para Kant y también, para la modernidad, el establecimiento de los límites de la razón: “la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él le formula” (1994, p. 18).

con que ni la intuición empírica ni la razón, pueden dar respuesta al *enigma* del mundo. En este sentido, para Schopenhauer, vale la pena reflexionar acerca de la forma de vida del hombre en el mundo como representación:

...junto a su vida *in concreto*, lleva además una segunda *in abstracto*. En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal. Pero en su vida *in abstracto* [...] en el terreno de la tranquila reflexión, le parece frío, incoloro y ajeno al momento lo que allá le poseyó totalmente y le conmovió de forma violenta. (*Mundo*. T.I. p.136).

La reflexión de Schopenhauer, hasta aquí, nos ha permitido ver que el hombre definido como cognoscente no constituye la totalidad de lo que caracteriza al ser humano. En este sentido, nuestro autor ha explicado, también, la innegable cercanía que tenemos con los animales, en tanto que accedemos a la misma realidad, gracias a que poseemos iguales funciones *a priori* del entendimiento. En esta realidad compartida, hemos sobrevalorado al sujeto cognoscente, es más, ha resultado ser una *realidad sin fondo*<sup>35</sup>.

Absortos en esta realidad sin fondo, surgen otras esferas no racionales de la realidad que invitan a buscar otra clave para su interpretación<sup>36</sup>. Este es el primer momento del giro propuesto por Schopenhauer para la comprensión del hombre: No basta con el horizonte de interpretación que ofrece el mundo como representación, llegado el momento de la pregunta por el fundamento de los fenómenos, Schopenhauer establecerá la experiencia interna del hombre como la vía para identificarlo. De ahí que el apartado que sigue esté dedicado, esta vez, al individuo como reflejo de la *Voluntad*.

---

<sup>35</sup> Justamente, tal como indica Ana Isabel Rábade, no sólo la realidad del mundo de la representación es relativa sino que, el sujeto, además de ser una realidad limitada e insondable, además, es “una realidad relativa [...] *carente de fondo* [que] no puede tener acceso, coherentemente al fondo último de lo real” (1995. P. 64). Cfr. también, en *Mundo*. T.I. p. 52.

<sup>36</sup> Atrapados por el error de considerar posibles las explicaciones completas de la realidad mediante el intelecto, los hombres, “toman el mundo como perfectamente real y ponen el fin del mismo en la miserable felicidad terrena que, por mucho que sea cultivada por los hombres y favorecida por el destino, resulta ser una cosa hueca, engañosa, caduca y triste, de la que ni constituciones y legislaciones, ni máquinas de vapor y telégrafos, pueden hacer nada esencialmente mejor (*Mundo*. T.II. p. 495).

## Capítulo II

### El individuo como reflejo de la *Voluntad*

*“Las montañas, los mares los cielos ¿no son una parte de mí mismo y de mi alma, como yo soy una parte de ellos?”*  
Byron

#### Introducción

El mundo que en el capítulo primero aparece como representación, será examinado ahora desde otra perspectiva, como *Voluntad*. Este concepto considerado el descubrimiento principal de Schopenhauer, se expondrá en cuatro ejes. En primer lugar, se delinearán el fundamento de lo real con relación a la noción kantiana de *cosa en sí*, en términos de *Voluntad*. A continuación, se determinará como se manifiesta en la naturaleza, su objetivación. En tercer lugar, se revisarán los argumentos que demuestran la prelación de la *Voluntad* sobre el intelecto, identificando el giro propuesto para la noción de hombre de la modernidad. Por último, se señalan las contradicciones en la *Voluntad* cuando se manifiesta como *Voluntad* de vivir.

Antes de examinar las particularidades del descubrimiento fundamental de la filosofía de Arthur Schopenhauer, la *Voluntad*<sup>1</sup>, veamos qué encontramos sobre el ser humano en el camino que se ha recorrido hasta aquí. En primera instancia, está el hombre del común que se mueve cómodo y seguro en el mundo como *representación*, un hombre que si no fuera por la experiencia de la muerte y la experiencia de la inutilidad del sufrimiento no se preguntaría por el sentido de este mundo.

Tenemos, además, al hombre de ciencia que se encarga de explicar los fenómenos del mundo, estableciendo relaciones entre fenómenos, a partir del principio de razón y tenemos al filósofo, para quien, hasta ahora, hay un sujeto cognoscente que es correlato de todas las

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Clément Rosset, “si la teoría de la «representación» se deriva de Kant, la de la «voluntad» es totalmente nueva; los únicos precursores de Schopenhauer en la materia no son filósofos, sino dos fisiólogos franceses de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX, como son Cabanis y Bichat [...]. El genio de Schopenhauer radica en haber descubierto el alcance de esas consideraciones fisiológicas al introducirlas en el dominio filosófico” (2005, p. 80). También Safranski nos ofrece otros indicios acerca del origen de la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer. Esta vez, provenientes del espíritu romántico, en concreto, de la obra de Novalis: “Novalis, como Schopenhauer más tarde, dio el nombre de voluntad a estas «fuerzas no denominadas todavía». [oscuras, instintivas y a la vez creadoras] «En el fondo cada hombre vive en su voluntad»”. (2011, p. 106-107).

representaciones, pero que él mismo no puede ser conocido<sup>2</sup>. Sin embargo, se revelan como insuficientes los intentos del intelecto por responder a la pregunta por el enigma del mundo<sup>3</sup>. Permanece la pregunta por lo general, por el *en sí* de este mundo y, persiste en ésta, por tanto, la necesidad de una explicación metafísica, pues desde los fenómenos no es posible acceder a la esencia de las cosas.

Es de gran importancia que, en este punto, nos detengamos en el alcance que tiene para la filosofía de Schopenhauer su reflexión sobre la causalidad. Puesto que emprende, a partir de ella, la exposición de esa verdad, descrita por el mismo autor como “sumamente seria y que habrá de resultar para cada uno, sino terrible, sí grave, a saber: [...] el mundo es mi voluntad” (*Mundo*. T. I. p. 52). Respecto a esta verdad surge la pregunta: ¿por qué es terrible?, ¿por qué es grave? Para acercarnos a la explicación de esta significativa afirmación, Rosset propone la tesis de que, para Schopenhauer, el *asombro ante la ausencia de causalidad* determina su obra (2005. p. 62).

Para C. Rosset la obra de Schopenhauer es desmitificadora, en el mismo sentido que le adjudicó J. Oxenford en 1852, cuando publicó el artículo que encumbró a nuestro autor, como “un filósofo iconoclasta” (Rosset. 2005. p. 61). Como se ha advertido hasta aquí, la necesidad causal se restringe al mundo como representación y el uso inadecuado de esta categoría fuera del principio de razón lleva a extender esta operación del entendimiento a todo lo que existe. La clave del asombro de Schopenhauer ante la ausencia de causalidad estriba, según Rosset, en que:

...en favor del desarrollo de las ciencias físicas y químicas, todas las ideas se han vuelto *hipócritamente causales* [...] Por haber confundido en su mente nociones próximas pero distantes, el hombre moderno se ha vuelto sordo incluso a lo extraño, como es la existencia en tanto que carente de causa y de razón (Rosset. 2005. p. 64).

Arthur Schopenhauer sostiene de manera tajante que los límites del intelecto no permiten penetrar en el fundamento de las cosas, y ante el asombro por la presencia de elementos no explicables por la razón, su reflexión sobre la causalidad se transforma en desilusión pues “la idea de causalidad es un espejismo que promete sin cesar más de lo que aporta en realidad [...]

---

<sup>2</sup> Afirma Spierling: “el yo es una magnitud desconocida, es decir, un secreto para sí mismo” (2010, p. 176).

<sup>3</sup> Dicho con palabras de Arthur Schopenhauer: “toda ciencia es insuficiente no de manera accidental (es decir, a consecuencia de su estado actual), sino esencial (es decir, siempre y para siempre)”. Citado por Spierling. (2010, p. 62). Y en *Parerga* manifiesta: “todo *comprender* es un acto del *representar*, por lo que permanece en esencia en el terreno de la *representación* y dado que ésta no proporciona más que *fenómenos*, se halla limitado al fenómeno. Donde comienza la *cosa en sí* cesa el *fenómeno*, por lo tanto, también la representación y con ella la comprensión” (*Parerga* T. II. p. 119).

el hombre moderno ha acabado por dejarse atrapar: guarda secretamente intacta su fe en una ciencia etiológica «completa» de la naturaleza” (Rosset, 2005. p. 54).

Concentrados en la búsqueda de la coherencia en el mundo, de un sentido racional de la existencia, los hombres se encuentran con que su existencia y la del mundo, según la norma de la representación, simplemente están *dados*. Lo que resulta con esta realidad es, según afirma C. Rosset, “el azar de la existencia, llegada de no se sabe dónde ni por qué, y que inútilmente nos esforzamos en remitir a alguna causa o fin para superar su contingencia” (Rosset. 2005, p. 66). En estas circunstancias asistimos a la *desmitificación* de la causalidad.

Si no hay un principio, una causa, esa necesidad superior que establece la religión, no queda más que un mundo reducido al *absurdo* (Rosset. p. 65). Sin medios intelectuales para descifrar el mundo, los hombres, ahora, *sordos para lo extraño*, y enfrentados, por otra parte, al dolor y la muerte terminan enfrentados al sinsentido, a lo no racional, este sería el destino paradójico del hombre moderno<sup>4</sup>.

La gravedad de la verdad expresada por Schopenhauer sobre el mundo como *Voluntad* estribaría en que sólo se podrá acceder al mundo por intuición, pues la razón no posee los medios para comprenderlo. Es *seria, grave* e incluso *terrible* esta verdad porque, con ella, nos aproxima el filósofo a la percepción de una realidad caracterizada por “la ausencia de fines y límites”<sup>5</sup>, a la aspiración infinita que significa la *Voluntad*.

Intentaremos, en seguida, identificar las particularidades de esta aspiración infinita que designa Schopenhauer como *Voluntad*. Con el objetivo de mostrar su papel decisivo sobre las funciones del intelecto, su identificación como esencia del mundo y su expresión más tangible en el individuo humano como querer. Para ello, se empezará por la relación entre *Voluntad* y *cosa en sí*, la relación con la ley natural, con la autoconciencia del hombre y por último, se verá su identificación con la vida y las contradicciones que la acompañan.

---

<sup>4</sup> Así nos explica Clément Rosset este destino paradójico: “cuanto más familiar le hacen el mundo en el que vive las ciencias físicas y naturales, familiares sus relaciones, familiares las causas que dirigen sus modificaciones, tanto más zozobra en la contingencia ese mismo mundo. No hay explicación filosófica capaz de colmar el vacío original dejado por la desaparición de la categoría de necesidad. El progreso de las ciencias, el progreso en general de las “luces” heredadas del siglo precedente, sólo han conseguido hacer más sensible su ausencia secreta” (2005, p. 66).

<sup>5</sup> Cfr. *Mundo* T. I. p. 218. Esta realidad carente de objetivos marcará, también, la reflexión de autores como Nietzsche y Heidegger, este último en su referencia a Nietzsche y la definición del nihilismo, - característica del pensar del siglo XX-, nos dice: “la desvalorización de los valores, y con ella el nihilismo, consiste en falta la “meta”. Queda, sin embargo, la pregunta: ¿por qué una meta y para qué una “meta”?” (Heidegger, 2000, p. 45).

## 1. La *Voluntad* como *cosa en sí*.

En el segundo libro de su obra principal Schopenhauer dedica su atención al problema del *ser en sí* de lo intuido. Como es sabido, nuestro autor reconoce los resultados del análisis kantiano de la experiencia, en este sentido el conocimiento es representación. Pero los objetos, además de fenómenos, deben ser expresión de algo que no es sólo la representación del sujeto cognoscente, de lo contrario serían “vacíos fantasmas” (*Mundo* T. I. p. 172). Las imágenes presentes en el cerebro deben tener referencia a algo, si no es así, el riesgo es el solipsismo<sup>6</sup>.

El objeto intuido tiene que ser algo y algo distinto al mundo como representación. Este lado real, lo que las cosas son en sí mismas no es inteligible para el sujeto del conocer. La capacidad cognoscitiva del ser humano establece que las cosas “aparezcan como una máscara que sólo permite suponer, mas nunca conocer, lo que se oculta tras ella; esto se trasluce como un secreto insondable; nunca se puede llegar a conocer plenamente y sin reservas la naturaleza de cosa alguna” (*Mundo* T. II. p. 233). Por esta vía sólo se sabrá del lado externo de las cosas.

Nos hemos acostumbrado a ver sólo un aspecto de las cosas, el de la representación, en él, explicado por las leyes naturales, no hay oscuridad para el conocimiento. Pero, de hecho, el propósito de Schopenhauer es investigar “la esencia interna que otorga significado y validez a toda necesidad real” (*Mundo* T. I. p. 178). E insiste, en que esta búsqueda debe partir de lo que nos es más cercano, entonces, seguirá el camino opuesto al de las ciencias naturales, empezará desde lo que “nos es conocido inmediata y completamente”<sup>7</sup>.

El saber que cada uno tiene de sí mismo, *in concreto*, es el ser en sí de su fenómeno. Aquello que el hombre conoce inmediatamente y con mayor claridad se llama *Voluntad*. Esta es, para Schopenhauer, la forma de acceder a la *cosa en sí*. Pero, aclara, no es la voluntad propia de las teorías filosóficas, no es esa voluntad guiada por el pensamiento que se exterioriza en los

---

<sup>6</sup> En palabras de Schopenhauer sería: “un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene un mero fantasma subjetivo” (*Mundo* T. II. p. 231).

<sup>7</sup> Cfr. *Mundo* T. I. p. 178. Para Schopenhauer, “no somos una “cabeza de ángel alada sin cuerpo” (*Mundo* T. I. p. 151.), no somos pura razón. Por ello, señala Schopenhauer: “para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar por asalto” (*Mundo* T. I. p. 178). Coincide aquí Schopenhauer con Novalis, así lo indica Safranski: “para superar «todo el infortunio de la vida», [Novalis] se sumerge en las fuerzas creadoras de la naturaleza, que advierte también en sí mismo. «El camino misterioso va hacia dentro» [...] «En nosotros o en ninguna parte está la eternidad con sus mundos» [...] Novalis realiza ya aquí un giro que Schopenhauer, todavía por espíritu romántico, repetirá una generación más tarde de forma genial y configurará en un sistema cerrado” (2011. p. 106).

motivos del hombre, ese afán, dice nuestro autor, “es sólo el más claro fenómeno de la voluntad” (*Mundo T. I.* p. 163). El concepto de *Voluntad* es más amplio<sup>8</sup>. La propuesta de Schopenhauer consiste en partir de lo inmediatamente conocido para luego trasladar este saber a todos los demás fenómenos.

La palabra *Voluntad*, como lo hace notar Schopenhauer, no es un término accidental, no es fruto de una *inferencia* realizada por la razón, viene del *fondo* de la conciencia del individuo, en ella él se reconoce: “no designa en absoluto una magnitud desconocida, un algo alcanzado mediante razonamientos, sino algo inmediatamente conocido, tan conocido que sabemos y entendemos mejor qué es la voluntad que cualquier otra cosa de la clase que sea” (*Mundo T. I.* p. 163). Esto no significa que por percibir nuestra propia *Voluntad* logremos obtener un saber *exhaustivo y adecuado de la cosa en sí*<sup>9</sup> (*Mundo T. II.* p. 234 y 335).

De la *Voluntad* sólo tenemos atisbos, manifestaciones, para nuestra limitada capacidad de conocer ella misma es incomprensible. Puede tener modos de existencia totalmente ajenos a nuestras posibilidades intelectuales. Por tanto, ahora es preciso ver la relación entre la *Voluntad* como cosa en sí y su fenómeno. La cuestión central será ¿cómo se manifiesta en la naturaleza?, ¿cómo se relaciona con el mundo como representación?

## 2. *Voluntad* y naturaleza.

La *Voluntad* que instaura Schopenhauer como *cosa en sí* y como fundamento de lo real no procede del conocimiento, tampoco está condicionada por el cerebro (*Mundo T. II.* p. 287). El primer paso para el acercamiento a su metafísica afirma nuestro autor, es considerar a la *Voluntad* como el núcleo de nuestro ser y de toda la naturaleza orgánica. El segundo paso es

---

<sup>8</sup> Se utilizará el término «Voluntad», con mayúscula inicial teniendo en cuenta la recomendación de Rosset: “es preferible traducir *Wille* [Voluntad]... con el objeto de llamar la atención del lector acerca del empleo inusual y muy extenso de una noción que sobrepasa con mucho todo lo que de ordinario se entiende por la palabra voluntad, que siempre supone una parte de conciencia, mientras que la *Wille* schopenhaueriana engloba todas las fuerzas del mundo y de la naturaleza, sean conscientes, semiconscientes, inconscientes o, incluso, totalmente ciegas, como en el caso de la piedra que cae” (Rosset, 2005: p. 72).

<sup>9</sup> Lo que tenemos hasta el momento es una *estrecha puerta hacia la verdad*. A juicio de Schopenhauer, la *Voluntad* es la esencia propia de todas las cosas, es la *cosa en sí*. Empero, de acuerdo en este punto con I. Kant, es claro al afirmar que no es posible saber plenamente qué son las cosas en sí: “qué es propiamente y en sí misma aquella voluntad que se presenta en el mundo y como mundo; o sea, qué es al margen de que se presente como *voluntad* o de que en general *se manifieste*, es decir, *sea conocida* en absoluto. – Esta pregunta no se puede responder nunca”. (*Mundo T. II.* p. 236 y 233).



comprenderla como la base de todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica. Y a la vez, evitar el error de confundirla con el concepto de fuerza natural<sup>10</sup>.

En los § 23 y 25 del *Mundo*, Schopenhauer explica el carácter único de la *Voluntad*. A pesar de que todos los fenómenos están unidos a ella, ella misma está fuera del fenómeno, está fuera del ámbito de las formas puras espacio y tiempo, asimismo, de la ley de causalidad. Estas son formas del conocer y no las cosas mismas. La *pluralidad* de fenómenos surge por espacio y tiempo los cuales integran el *principium individuationis* (principio de individuación)<sup>11</sup>, de modo semejante, *el cambio y la duración* surgen mediante la ley de causalidad.

Es decir, la pluralidad de fenómenos se presenta como múltiples individuos para el entendimiento, en la forma de *principium individuationis*. Todas las especies y propiedades de todos los cuerpos naturales, incluidas las fuerzas naturales, se revelan de esta manera porque es la única como pueden aparecer al individuo que está siempre bajo el principio de razón. Para Schopenhauer, en tanto somos sujetos de conocimiento también somos individuos, pues, nuestra intuición está mediada por un cuerpo también inmerso en el *principium individuationis*.

En este contexto, la *Voluntad* no está condicionada por la *pluralidad*, el *cambio* o la *duración*, por tanto, tiene que ser *una*. Así, explica Schopenhauer: “ella misma es una: pero no como lo es un objeto, cuya unidad se conoce solamente en oposición a una pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad” (*Mundo* T.I. p. 165, 181). Tampoco es posible hablar de ella utilizando las categorías de todo y parte, ya que esta relación deriva de la ubicación en el espacio: “no hay una parte más pequeña de ella en la piedra y otra mayor en el hombre” (*Mundo* T. I. p. 181).

---

<sup>10</sup> Cfr. *Mundo* T. II. p. 335. Asimismo, en el § 22 del Tomo I, ratifica Arthur Schopenhauer, “hasta ahora se ha subsumido el concepto de *voluntad* bajo el concepto de *fuerza*: yo, en cambio, hago exactamente lo contrario y pretendo considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad [...] El concepto de fuerza, como todos los demás, se funda en último término en el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, es decir, en el fenómeno o la representación, y de ahí ha sido sacado” (p. 164). No obstante, estas afirmaciones, B. Magee afirma que, el uso del término voluntad, genera errores de interpretación, se presta para equívocos, quizá hubiera sido preferible utilizar el nombre de “energía”: “Al fin y al cabo, el universo físico pone de manifiesto la presencia de cantidades de energía inimaginablemente grandes en todas las partículas y en todos los movimientos, energía que está ahí inexplicablemente para nosotros, autosuficiente y no generada en algún otro lugar; y sabemos por la ciencia que de hecho constituye todo lo que existe en el mundo de los fenómenos, no solo en lo que respecta a su movimiento sino en lo que respecta a su estructura material” (1991.p.160). Cfr. además, referencia a Heisenberg en (1991. p.155).

<sup>11</sup> A este respecto afirma Schopenhauer: “tomando una expresión de la antigua escolástica, denominaré al tiempo y el espacio el *principium individuationis* [...] pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*”. (*Mundo* T. I. p. 165).

La *Voluntad* se manifiesta de forma tan completa en *un roble como en millones*, “está de forma indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo” (*Mundo* T. I. p. 182). Pero lo que se encuentra en la extensión del universo, para Schopenhauer, son grados de visibilidad de la objetivación de la *Voluntad*, manifestados en innumerables individuos. Es por ello que afirma, los “*grados de objetivación de la voluntad no son más que las ideas de Platón*” (*Mundo* T. I. p. 182). En este contexto, los grados de objetivación de la *Voluntad* son las formas eternas de los fenómenos individuales.

En concreto, la *Voluntad* entra en la representación, se presenta como objeto, en la forma de una gradación progresiva. En esta gradación se reconocen las ideas platónicas, estas son las propiedades inmutables de todos los cuerpos naturales, los individuos efímeros solamente son los fenómenos de las ideas. Vale la pena aclarar, en este sentido, que la idea no es la *Voluntad*, pues, la idea es objetividad inmediata de la *Voluntad*, pero la *Voluntad* misma, como *cosa en sí*, no se objetiva<sup>12</sup>.

Cabe señalar, que esto no significa que A. Schopenhauer considere a la *Voluntad* como una especie de absoluto<sup>13</sup>, ni el poder creador de un Dios. Recordemos que considera como su antípoda a Anaxágoras, quien estableció como elemento originario a una inteligencia un *νοῦς*, (mente o pensamiento), este principio no es válido, para nuestro autor, pues proviene del error de considerar que las mejores formas deben provenir del intelecto (*Mundo* T. II. p. 310). Como se verá enseguida, el intelecto para Schopenhauer es un producto secundario de la *Voluntad*.

---

<sup>12</sup> A juicio Schopenhauer, la idea es la única “*objetividad adecuada* de la voluntad o de la cosa en sí, es ella misma toda la cosa en sí, solo que bajo la forma de la representación” (*Mundo* T. I. p. 229).

<sup>13</sup> En ese sentido afirma Schopenhauer: “la materia dada a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descompone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) y la conciencia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de ahí adopte como punto de arranque conceptos abstractos elegidos a discreción, como, por ejemplo, el Absoluto, la Sustancia absoluta, Dios, el Infinito, lo Finito, la Identidad Absoluta, el Ser, la Esencia, etc., etc. Flota sin apoyo en el aire, y por eso no puede nunca conducir a un resultado real” (*Mundo* T. II. p. 113). A diferencia de lo que venimos sosteniendo, hay una línea de investigación hermenéutica, muy interesante, en la que se afirma que Schopenhauer no define “el estatuto ontológico” de la *Voluntad* porque su pregunta inicial no es qué es la *Voluntad* sino lo que la *Voluntad* dice del mundo, veamos: “una de las más frecuentes [interpretaciones] suele partir del supuesto de que el término *voluntad* funciona como un sustantivo en el sistema. Sustantivizado el término y reificado el concepto se plantea entonces la insondable problemática en torno a la naturaleza de la voluntad misma: es preciso encontrarle un atributo definitorio, hacer de ella el Absoluto, la Sustancia, el principio originario del mundo o algo por el estilo. [...] No es la voluntad lo que necesita definición sino el mundo: la voluntad es precisamente su atributo, su esencia [...] la problemática en torno al concepto de voluntad no gira, en torno a lo que se puede decir de la voluntad misma, sino de lo que la voluntad dice del mundo” (Planells Puchades. 1992. p. 127).

Hecha esta salvedad, regresemos a su reflexión sobre las formas de objetivación de la *Voluntad*. A. Schopenhauer piensa la objetivación como “el presentarse en el mundo corpóreo real” (*Mundo* T. II. p. 285). Esta objetivación de la *Voluntad*, no se realiza de manera general sino en particular, esto es, con unas determinaciones específicas, ya que, la *Voluntad*, estrictamente hablando, no se objetiva (*Mundo* T. II. p. 351). Así pues, el grado inferior de esta objetivación lo forman las leyes universales de la naturaleza, estas son fenómenos inmediatos de la *Voluntad*<sup>14</sup>.

Desde la perspectiva del individuo el carácter infalible de las leyes naturales “presenta algo de sorprendente y a veces hasta de escalofriante” (*Mundo* T.I. p.186 y T.II. p. 342), esta asombrosa regularidad, *la unidad de su esencia* que hallamos en todos los fenómenos, se debe a que la ley natural no pertenece a la cadena de causas y efectos. El espacio, el tiempo y la disposición de esa pluralidad que se logra por la ley de causalidad, son formas que poseen una conexión inseparable y se unen de manera constante y necesaria en fenómenos *individuales*. La fuerza misma es fenómeno de la *Voluntad*.

En términos de la ciencia física, la ley natural persistirá como *qualitas occulta* (cualidad oculta), es el límite de las explicaciones etiológicas. La física exige causas y *la Voluntad nunca es causa*, por esta razón Schopenhauer afirma:

...la cadena de causas y efectos no es nunca interrumpida por una fuerza originaria a la que hubiera que remitirse, no retrocede a ella como su primer miembro, sino que tanto el miembro más próximo como el más remoto de la cadena suponen ya la fuerza originaria y no podrían ser explicados sin ella. (*Mundo* T. I. p. 193).

Desde el punto de vista de la filosofía, declara Schopenhauer, “la ley natural no es otra cosa que la relación de la idea con la forma de su fenómeno” (*Mundo* T. I. p. 187). Debido a que es única e indivisible la *Voluntad* se manifiesta en múltiples formas y niveles, quienes intervienen en este caso son las ideas platónicas<sup>15</sup>. Las ideas, insiste García, “no son otra cosa que aquellas

---

<sup>14</sup> Se consideran fenómenos inmediatos de la *Voluntad* porque no son causas o efectos de ningún fenómeno. Todos los cambios individuales son producto de un cambio particular, por ejemplo, la caída de una piedra es expresión de la fuerza de gravedad no efecto de ella. Así, afirma Schopenhauer, las fuerzas universales de la naturaleza “carecen en cuanto tales de razón [...] solamente los fenómenos individuales están sometidos al principio de razón, [...] ellas mismas no pueden nunca denominarse efecto o causa, sino que son condiciones previas y supuestas en todas las causas y efectos, a través de las cuales se despliega y revela su propio ser” (*Mundo* T. I. p. 183).

<sup>15</sup> Así, según García, las ideas son el más perfecto e inmediato de los niveles de objetivación de la *Voluntad*, pero no son simples modelos “las Ideas no pueden ser simples modelos, como el plano del que se sirve un arquitecto para construir una casa, sino que su presencia se deja sentir constantemente, constituyendo la condición para que un efecto se siga inexorablemente de su causa [...] El término Idea [...] en su acepción originaria es la esencia trascendente gracias a la cual las cosas individuales son lo que son, y que puede distinguirse, por medio del

fuerzas ocultas e inexplicables que la ciencia toma como su presupuesto más básico” (2008.p259). En suma, dice Schopenhauer, etiología y filosofía de la naturaleza *no se perjudican entre sí*, analizan el mismo objeto desde diferentes ángulos (*Mundo T. I. p. 194*).

Lo que no es posible admitir, dice Schopenhauer, es que la etiología niegue la presencia de fuerzas originarias y desee sustituirlas por una suma de fuerzas químicas, físicas y mecánicas en la formación de los fenómenos inorgánicos y orgánicos. Por el contrario, para Schopenhauer, las fuerzas de la naturaleza inorgánica son el medio que utiliza la *Voluntad* para objetivarse en grados superiores como los de la naturaleza orgánica. En síntesis, la *Voluntad* se objetiva en la ley natural, en los fenómenos de la naturaleza inorgánica y orgánica, pero esto no quiere decir que la *Voluntad* consista en ellas.

La *Voluntad* irrumpe en la materia como actividad ciega, sabemos que ninguna fuerza puede presentarse sin un sustrato material, así, la materia es la *visibilidad* de la *Voluntad*. En los grados inferiores de manifestación de la *Voluntad*, tales como la gravedad, la electricidad o el magnetismo se “agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable” (*Mundo T. I. p. 171*). Así, irrumpe en todos los fenómenos inorgánicos: en la piedra tiene una visibilidad menor que en el hombre, pero en todos los casos “el afán de todas las cosas” es idéntico a nuestro querer<sup>16</sup>.

La *Voluntad* se objetiva cada vez con mayor claridad, si en la naturaleza inorgánica surge como causa, en las plantas aparece como estímulo. Como lo hace notar Schopenhauer, “la *Voluntad* sigue actuando de forma totalmente inconsciente, como oscura fuerza motriz”, así ocurre en los procesos vegetativos de los animales<sup>17</sup>. En el reino animal se manifiesta bien

---

razonamiento y el recuerdo, justamente a través de la pluralidad [...] Platón utiliza el término Idea para designar el “aspecto” que el espectador llega a intuir en las cosas mismas del mundo, en el sentido de que en ellas ve aquello que de por sí estas poseen de eterno e inmutable, su Idea” (García Peña. 2008. p. 257 y 260). Para mayor claridad Schopenhauer cita a Diógenes: “Platón dice que las ideas se encuentran en la naturaleza a modo de ejemplos” (*Mundo. TI. p. 182*).

<sup>16</sup> Cfr. *Mundo T. I. p. 179*. Y, continúa Schopenhauer, cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que exactamente igual que los deseos humanos, se acrecientan con los obstáculos [...] entonces no nos costará ningún esfuerzo reconocer a tan gran distancia nuestra propia esencia” (*Mundo T. I. p. 171*).

<sup>17</sup> Cfr. *Mundo T. I. p. 204 y 167*. En *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer ilustra, a partir de la obra de autores de la época, cómo se manifiesta la voluntad en las plantas. Es el caso del trigo, que expuesto a los riesgos del clima en invierno, “parece que el organismo de la planta presiente *por un inconcebible milagro* la necesidad de pasar por el estado de grano para no perecer completamente durante la estación rigurosa [...] reconocemos [aquí] una manifestación que la *Voluntad* de la planta en su más elevada potencia, en cuanto aparece como *Voluntad* de

sea como motivación o como instinto artesano, por ejemplo, “el ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye su nido [...] se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento, pero no dirigida por él” (*Mundo* T. I. p. 167).

Es importante recordar en este sitio que, para Schopenhauer, el intelecto no es propio únicamente del hombre, los animales también poseen conocimiento<sup>18</sup>. Así, de acuerdo con las circunstancias particulares externas de tiempo y lugar, el instinto animal actúa teniendo en cuenta los contextos adecuados, por ejemplo, explica nuestro autor, “para la araña, un rincón apropiado [...] el instinto proporciona lo general, la regla; el intelecto, lo particular, la aplicación” (*Mundo* T. II. p. 388). El intelecto, que es un medio para la *Voluntad*, es necesario para la conservación del individuo y la conservación de la especie.

A fin de satisfacer la necesidad de autoconservación de cada individuo en que se objetiva la *Voluntad*, es inevitable, entonces, que aparezca un órgano en que se realice dicha objetivación, ese órgano es el cerebro. Con él “aparece de golpe el mundo como representación con todas sus formas: objeto, sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra su segunda cara” (*Mundo* T. I. p. 205). De esta manera, asistimos al giro crucial que realiza Schopenhauer con respecto a la tradición idealista. Es en el hombre donde alcanza la *Voluntad su objetivación más clara y perfecta* (*Mundo* T.I. p.207). Aquí se encuentra lo que él llamó el rasgo fundamental de su doctrina: “la separación entre *Voluntad* e intelecto” (Schopenhauer, 2012. p. 62). En lo que sigue se prestará atención a esta relación.

### 3. La *Voluntad* y los límites del intelecto.

Schopenhauer funda todos los fenómenos de la naturaleza en la *Voluntad*, entendida ésta como cosa en sí. En este sentido, la verdadera esencia del hombre no reside en la conciencia sino en la *Voluntad*. El fenómeno inmediato de la *Voluntad* es el organismo, el intelecto surge como un fenómeno secundario, pues es una función cerebral. En palabras de A. Schopenhauer:

---

la especie, tomando, como en los instintos de varios animales, disposiciones para el porvenir, sin que la guíe a ello conocimiento alguno”(2012, p. 116).

<sup>18</sup> Cfr. *Mundo* T. I. § 6. Del mismo modo, indica Schopenhauer, “el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, nace originariamente de la *Voluntad* y pertenece a la esencia del grado superior de su objetivación [...] es un medio para la conservación del individuo y la especie, como cualquier órgano del cuerpo. Destinado en su origen al servicio de la *Voluntad* y la realización de sus fines, se mantiene totalmente sumiso a ella casi de forma constante en todos los animales y en casi todos los hombres” (*Mundo*. T. I. p. 207).

“sólo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior” (*Mundo* T. II. p. 239). Se considerarán ahora, algunos de los argumentos que explican estas afirmaciones.

La *Voluntad* que se presenta en la naturaleza inorgánica como *ciego afán*, también se muestra en las plantas y en las funciones vegetativas de los animales, sólo que ahora actúa como *estímulo*. Y, como ya se ha dicho, también se presenta en el reino animal como motivación o *instinto artesano*. El conocimiento aparece como un recurso que permite a las criaturas más complejas obtener su alimento. Este conocimiento intuitivo ya no es suficiente para el hombre, el grado más alto de objetivación de la *Voluntad*. Así, indica Schopenhauer:

...el ser del hombre, complicado, polivalente, dúctil, sumamente necesitado y expuesto a innumerables agresiones, para poder subsistir tenía que estar iluminado por un doble conocimiento; por así decirlo, había que añadir al conocimiento intuitivo una potencia superior suya, una reflexión: la razón como capacidad de conocimientos abstractos. (*Mundo*. T. I. p. 206)

El ser humano físicamente desprovisto de los recursos óptimos para subsistir desarrolló el intelecto como un instrumento al servicio de la *Voluntad*<sup>19</sup>. La conciencia que se manifiesta en el hombre es de la misma índole que la que poseen los animales, tiene como base el *deseo*: Schopenhauer explica que lo esencial a toda conciencia es “el desear, anhelar, querer, rechazar, huir y no querer: el hombre lo tiene en común con el pólipo” (*Mundo*. T. II. p. 242). Estos rasgos los identificamos con claridad y somos capaces de entenderlos desde nuestra autoconciencia.

La perplejidad surge porque no podemos atrevernos a afirmar que el animal piense o juzgue. Según Schopenhauer, esto se debe a la diversidad de objetivaciones de la *Voluntad*, en tanto aumentan las necesidades, asimismo aumenta la complejidad del sistema cerebral. En el caso del hombre tenemos un significativo aumento de las posibilidades del intelecto, pues aparte de representaciones intuitivas posee representaciones abstractas por esta razón el intelecto “la

---

<sup>19</sup> En consecuencia, sostiene Schopenhauer: “así como, de acuerdo con los fines de la voluntad, una especie animal aparece provista de pezuñas, garras, manos, alas, cuernos o dientes, también tiene un cerebro más o menos desarrollado cuya función es la inteligencia necesaria para su conservación. En efecto, cuanto más complicada se hace la organización en la línea ascendente de los animales, más variadas se vuelven también sus necesidades y de manera más diversa y específica se determinan los objetos aptos para satisfacerlas; como también se hacen más tortuosos y largos los caminos para conseguir esos objetos, que entonces es necesario conocer y descubrir” (*Mundo* T. II. p. 243 y 445). De modo que, “Así como fisiológicamente el intelecto se muestra como la función de un órgano corporal, desde el punto de vista metafísico hay que considerarlo como una obra de la voluntad, cuya objetivación o visibilidad es la totalidad del cuerpo. Así pues, la voluntad de *conocer*, intuida objetivamente, es el cerebro; igual que la voluntad de *andar*, intuida objetivamente, es el pie; la voluntad de *asir*, la mano; la voluntad de *digerir*, el estómago; de *procrear*, los genitales, etc.” (*Mundo*. T. II. p. 299).

parte secundaria de la conciencia, obtiene una preponderancia sobre la primaria en la medida en que su actividad predomina” (*Mundo*. T. II. p. 244). Durante el día la reflexión predomina.

A propósito de la causa por la cual se ha privilegiado al yo como cognoscente sobre el yo como volente, Schopenhauer indica que esta obedece a la usual argumentación cristiana, pues

...siempre tuvieron el propósito de presentar al hombre como lo más diferente posible de los animales, pero sentían vagamente que la distinción entre ambos se halla en el intelecto, no en la voluntad; de ahí surgió en ellos la inclinación inconsciente a convertir el intelecto en lo esencial y principal, y hasta explicar el querer como una mera función del intelecto” (*Mundo*. T. II. p. 237)

El intelecto por ser producto de la naturaleza no está hecho para entender el mundo. Es un medio de sobrevivencia para el individuo, existe para mostrarnos las relaciones entre las cosas, en este orden de ideas, es un medio para la *Voluntad*. Sólo cumple la función de iluminar los fenómenos<sup>20</sup>. Entre las imperfecciones que posee esta luz, que enciende la *Voluntad* como medio necesario para su expansión, Schopenhauer destaca: la fragmentariedad, la dispersión y el olvido.

Para Schopenhauer nuestra autoconciencia tiene la forma del tiempo. Es así como sólo podemos ser conscientes de una cosa a la vez, aprehendemos sólo en la forma de la sucesión. Las impresiones derivadas de los sentidos se suceden de tal forma que para retener un pensamiento es necesario dejar ir otro. Estas impresiones lo interrumpen constantemente e incluso obligan a distraerse en las cosas más disímiles. Así mismo, “al hilo de la asociación *un* pensamiento trae consigo a otro” (*Mundo*. T. II. p. 173) por tanto, resulta ineludible el carácter fragmentario y disperso del intelecto.

A la fragmentariedad y la dispersión les sigue el olvido. Schopenhauer sostiene que la memoria no es un depósito, es una capacidad práctica que depende del uso del principio de razón. Si consideramos que, sólo podemos retener un pensamiento a la vez, resulta que después de un instante sólo retenemos sus huellas, que se hacen cada vez más débiles. Para lograr que la serie

---

<sup>20</sup> En palabras de Schopenhauer: “porque el intelecto es un producto de la naturaleza y está calculado solamente para sus fines, los místicos cristianos lo han denominado con buen acierto «luz de la naturaleza» y lo han remitido a sus límites: pues la naturaleza es el único objeto para el que aquel es sujeto” *Mundo*. T. II. p. 328. Y en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, afirma: “los antiguos llamaron al intelecto *hegemónicos*, es decir, guía. (2012, p. 95)

de las representaciones perdure en el recuerdo, por ejercicio repetido, el intelecto “requiere un motivo que ha de ser proporcionado por la asociación de ideas y la motivación”<sup>21</sup>.

Schopenhauer afirma, al mismo tiempo, que las imperfecciones del intelecto aumentan por el influjo que ejerce la *Voluntad*. Si ésta se interesa en los resultados de las operaciones del intelecto, los enturbiará. El conocimiento puede resultar marcado por factores como el deseo, la esperanza o el miedo, en general por toda inclinación de la *Voluntad*: “toda pasión, incluso toda inclinación o rechazo, tiñe los objetos del conocimiento con sus colores” (*Mundo*. T. II. p. 177). A partir de estas afirmaciones y, cerrando este apartado, encontramos la nueva consideración de la conciencia propuesta por Schopenhauer:

...en general, los procesos de pensamiento que se producen en nuestro interior no son tan sencillos en la realidad como en la teoría; pues aquí confluyen factores de muy diverso tipo. Para representarnos el asunto intuitivamente, comparemos nuestra conciencia con una masa de agua de cierta profundidad; los pensamientos claramente conscientes son sólo la superficie: la masa, en cambio, es lo confuso, los sentimientos, la huella de las intuiciones y de nuestra experiencia en general, mezclado todo ello con el ánimo de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser. Esa masa de la conciencia está en mayor o menor medida, según el grado de vivacidad intelectual, en constante movimiento; y lo que a resultas de él sube hasta la superficie son las imágenes claras de la fantasía, o los pensamientos claros y conscientes expresados en palabras, como también las decisiones de la voluntad. Son raras las ocasiones en que todo el proceso de nuestro pensamiento y decisión se mantiene en la superficie [...] ese proceso se lleva a cabo de forma casi tan inconsciente como la transformación del alimento en jugos y sustancias dentro del estómago. (*Mundo*. T. II. p. 170).

Con certeza, Schopenhauer no es el padre del psicoanálisis. Sin embargo, es admisible afirmar que anticipa los análisis de Sigmund Freud. Tal como afirma Philonenko, “explica muy bien la secreta herida que cada uno lleva dentro de sí” (1989. p.121, 285), ya no es la conciencia el factor determinante en el ser humano, el deseo o la *Voluntad*, serán, ahora, los motores de la vida humana.

---

<sup>21</sup> Cfr. *Mundo*. T. II. p. 176. Asimismo, Schopenhauer manifiesta que: “la forma del principio de razón que domina la asociación de ideas y la mantiene activa es, en último término, la ley de la motivación; pues lo que guía el sensorio y lo determina a seguir en esta o aquella dirección de la analogía o de otra asociación de ideas es la voluntad del sujeto pensante” (*Mundo*. T. II. p. 171). En últimas, “no tenemos en realidad más que una *seminconsciencia* y con ella andamos a tientas en el laberinto de nuestra vida y en la oscuridad de nuestras investigaciones: momentos luminosos alumbran como relámpagos nuestro camino. [...] Pero la voluntad es lo único permanente e inalterable en la conciencia. Es lo que conecta todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio (*Mundo*. T.II. p. 175-176).



#### 4. *Voluntad y vida: las contradicciones de la Voluntad.*

Llegamos aquí a la afirmación que hace de Schopenhauer el pensador que anticipa las reflexiones contemporáneas<sup>22</sup>. La verdadera esencia del hombre está en la *Voluntad* no en el intelecto. Este se encuentra restringido físicamente a la función cerebral, por tanto, pertenece al mundo del fenómeno. El saber que de él se obtiene está destinado al servicio de la *Voluntad*, pero ¿qué es lo que quiere la *Voluntad*? Esta es una pregunta errada, afirma Schopenhauer, pues se pretende con ella extender el principio de razón, más allá del mundo fenoménico.

La *Voluntad*, como ha demostrado, *carece de razón* (*Mundo*. T. I. p. 174, 184, 217, 218), está fuera del principio de razón. Ahora bien, la pregunta enunciada más arriba carece de sentido, pues está propuesta bajo la forma de la ley de la motivación, la cual pertenece al principio de razón. La *Voluntad* es una *aspiración infinita* que no posee fines ni límites. Pero ¿en qué consiste este anhelo infinito? A. Schopenhauer lo expresa así: “todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces evidente que la *Voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada” (*Mundo*. T. II. p. 395).

El *universal afán por la vida* que se puede ver en las múltiples formas que aparecen al entendimiento y la desesperada lucha contra la muerte cuando un individuo se ve amenazado, permiten a Schopenhauer afirmar que la *Voluntad de vivir* es el núcleo de la realidad misma. (*Mundo*. T. II. p. 396) La *Voluntad* que se arroja con ímpetu a la existencia: “apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida” (*Mundo*. T. II. p. 396), tiene un único propósito: *la conservación de todas las especies*. Lo anterior puede comprenderse atendiendo, *v. gr.*, al

---

<sup>22</sup> En palabras de Clément Rosset: “la filosofía de la voluntad inaugura la era de la sospecha, que busca la profundidad bajo la expresión, y la descubre en el inconsciente. [...] Schopenhauer no es, como creía él mismo, el último de los filósofos clásicos, sino el primero de los filósofos genealogistas. [...] resulta ser el primero que ha criticado el mito de la «objetividad» racional. [...] La tesis de Schopenhauer según la cual «el intelecto obedece a la voluntad» representa, por tanto, el punto de partida de la filosofía genealógica (Marx y Nietzsche), así como de una psicología del inconsciente (Freud)” (2005. p. 76-77). En el mismo sentido afirma G. Simmel: “esta inversión del concepto de hombre, según la cual la razón deja de ser su realidad más profunda [...] es un síntoma y un factor de un movimiento muy hondo del conocimiento [...] Marx plantea de una manera aguda la oposición: ¿es la conciencia de los hombres lo que determina su ser – se pregunta- o, por el contrario, es su ser el que determina su conciencia?” (1950, p. 48).

afanoso impulso sexual, a la disposición para adaptarse a las circunstancias del medio o incluso al amor maternal, que supera, en ocasiones, el afán de sobrevivencia<sup>23</sup>.

Schopenhauer hace notar que esta tendencia no es resultado de ningún *conocimiento objetivo* sobre el valor de la vida, todos los seres vivos se encuentran *como empujados* por ese ciego afán. Un ciego afán que lleva a los animales a trabajar incansablemente, por ejemplo, en el caso de las abejas, de las hormigas o de los topos, en procura del bienestar de la generación siguiente. En este punto plantea Arthur Schopenhauer la pregunta por el sentido de la laboriosa existencia animal. Y la respuesta nos enseña la causa de su pesimismo:

...comida y apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo. [...] no hay proporción entre las fatigas y las penas de la vida, y su rendimiento o ganancia [...] En la vida de los animales, simple y sencilla de abarcar, se capta más fácilmente la nihilidad y vanidad de la aspiración de todo fenómeno (*Mundo*. T. II. p. 399).

Las penas y fatigas de la vida de los individuos no son relevantes para la *Voluntad*<sup>24</sup>. En el camino de su objetivación, la *Voluntad* única se muestra en toda la serie los fenómenos como una fuerza vital, en la que la vida del individuo es *la especie contenida en un cauce* (*Mundo*. T. II. p. 564) es decir, su verdadero ser es la especie. Sin embargo, la *Voluntad* sólo alcanza su autoconciencia como individuo (*Mundo*. T. II. p.563). De ahí que, se descubra en diversos grados,

---

<sup>23</sup> En resumen, se puede afirmar que el ciego afán, que es manifestación de la *Voluntad*, desde la óptica física, es pura actividad, materia y, desde la perspectiva metafísica, es querer. En la naturaleza orgánica aparece, para todos los individuos, como hambre y miedo a la muerte y, según la especie, como instinto sexual y *apasionado desvelo* por la descendencia, sin duda, es querer vivir, *Voluntad* de vivir. (*Mundo*. T. II. p. 537).

<sup>24</sup> Sería interesante, para futuros trabajos, y aún más, para ver como la ciencia física contemporánea confirma el pensamiento de Schopenhauer, reflexionar sobre el sinsentido de las penas y fatigas de los individuos, a partir de la segunda ley de la termodinámica. En el artículo de Schneider y Kay se afirma: “la termodinámica, refinada por Boltzmann, contemplaba una naturaleza en constante degradación hacia una muerte en forma de desorden aleatorio. Esta visión pesimista de la evolución de los sistemas naturales, inspirada por la segunda ley de la termodinámica, contrasta con el paradigma, asociado con Darwin, de unos sistemas crecientemente complejos, especializados y organizados a lo largo del tiempo” (1999, p. 224). En otros términos, si toda la energía se tiene que degradar, de acuerdo con la entropía, el Universo por un proceso irreversible tiende a buscar un estado de equilibrio que es la más baja energía, es decir tiende a la destrucción. Surge entonces la pregunta, ¿cómo es posible la vida, que se caracteriza por el equilibrio y la autoconservación? Schrödinger (1944) “hizo notar que la vida comprendía dos procesos fundamentales: el orden a partir del orden y el orden a partir del desorden. Observó que el gen generaba orden a partir del orden dentro de una especie [...] y que un organismo se mantiene vivo en su estado altamente organizado tomando energía de alta calidad del exterior y procesándola para producir un estado interno más organizado. La vida es un sistema lejos del equilibrio que mantiene su nivel local de organización a expensas del reservorio de entropía global”. (1999, p. 224). La segunda ley potencia el desarrollo de los seres vivos o lo que Schopenhauer describe como “la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (*Mundo*. T.I. p. 208).

en diferentes individuos y que se revele, como incesante lucha y tendencia a la destrucción en la naturaleza<sup>25</sup>.

El incesante exterminio entre los individuos, el trabajo y el sufrimiento que significa su existencia es movido por el resorte de la *Voluntad* de vivir, que se revela en los animales como instinto y en el hombre como ley de la motivación. En resumen, todos los individuos llevan el sello de la coerción, es la necesidad la que urge a los hombres, no el goce de vivir. Así, se prevé, a juicio de Schopenhauer, *el grave tema del libro cuarto*, pues a partir de “la ley de la motivación [...] se puede ver el lado caricaturesco de la vida: pues, empujado hacia adelante contra su voluntad, cada uno se comporta como puede” (*Mundo*. T. II. p. 405). ¿Cómo ejerce, entonces, la *Voluntad* esa coacción? Veremos en el siguiente capítulo, como la *Voluntad* y la acción del cuerpo son uno sólo.

## Conclusión

Es oportuno preguntar aquí, ¿qué tenemos hasta ahora sobre la *Voluntad*? Tenemos el acercamiento a la verdad más *seria*, *grave* e incluso *terrible* que nos enseña Schopenhauer: el mundo no es solamente representación, existe además una realidad caracterizada por la ausencia de fines y límites: la *Voluntad* como anhelo infinito. A. Schopenhauer la instaura como la *cosa en sí* y como fundamento de todo lo real. Esta verdad seria, grave y terrible, en la que identifica naturaleza y *Voluntad* incluye, también, las esferas de lo orgánico e inorgánico, todas las fuerzas instintivas, todo impulso creador. Se constituye, así, en el eje de su interpretación del mundo.

Esta *Voluntad* carente de conocimiento es el fundamento de toda la realidad. Es posible tener atisbos de ella, pero no un conocimiento completo pues nuestro limitado intelecto es sólo un medio para iluminar la realidad. Se halla aquí uno de los pilares fundamentales de la filosofía de Arthur Schopenhauer, ya que, como consecuencia de su metafísica de la *Voluntad*, se revela el intelecto humano como uno de los cuatro grados de objetivación de la *Voluntad*<sup>26</sup>. El desarrollo

---

<sup>25</sup> En palabras de Schopenhauer: “el hombre necesita de los animales para mantenerse, estos a su vez se necesitan gradualmente unos a otros y a las plantas, las cuales a su vez necesitan la tierra, el agua [...] el planeta, el Sol [...] en el fondo, todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (*Mundo*. T. I. p. 208).

<sup>26</sup> Así sintetiza Magee, es posible distinguir cuatro grados diferenciados de la objetivación de la *Voluntad* en su proceso de evolución: “la materia insensible, muda [...] es el grado inferior, y es anterior a todo. El siguiente grado

cerebral, propio de los animales superiores es provocado, según afirma Schopenhauer, por el aumento en complejidad y número de las necesidades de cada fenómeno de la *Voluntad*.

Por ser el intelecto humano una obra de la *Voluntad* cumple con la función de servir a sus fines, capta sus motivos, es por ello que se convierte en “el lugar de nacimiento del mundo como representación” (*Mundo*. T. II. p. 317). De esta manera, afirma Schopenhauer, la *Voluntad* capta sus vínculos con el mundo externo y a la vez adquiere conciencia de sí. Nace así, el propio yo como *foco de la actividad cerebral* un yo que Schopenhauer describe como un guía consejero de la *Voluntad*, apto para captar el mundo de manera objetiva y, por ello, “espectador frío y desinteresado” (*Mundo*. T. II. p. 319). Capta los motivos de la *Voluntad* y en consecuencia, sus fines son de naturaleza *práctica*.

A la pregunta por los fines de la *Voluntad* que, como se sabe, es impropio a juicio de Schopenhauer, la única referencia que se puede evidenciar en la naturaleza, tanto animal como humana, es que la *Voluntad* lo único que se propone es “la nutrición y la propagación” (*Mundo*. T. II. p. 321, 398). Este apetito infinito de la *Voluntad* tiene como consecuencia, para todos los individuos, el trabajo eterno y el sufrimiento sin sentido para preservar la especie<sup>27</sup>. La *Voluntad* que se devora a sí misma no ofrece sino placeres pequeños e infinitas penalidades.

En el género humano esta situación adopta un *cariz de gravedad*, en el claro contraste entre el esfuerzo y la recompensa se ve que la *Voluntad* “es un afán ciego, un impulso en todo carente de fundamento y de motivo” (*Mundo*. T. II. p. 403). Desde este ángulo, Schopenhauer compara las acciones de los individuos con un juego de marionetas en el que un *mecanismo interno* los lleva a perseguir, con incontables penalidades, fines ajenos, en ellos sólo se exhibe la

---

es la vida vegetal, que viene a continuación en el tiempo, más individualizada y más sofisticada, con movimiento intencionado y respuesta a estímulos [...] a continuación viene el tercer grado, la vida animal, aún más individualizada con movimiento intencionado y desarrollo de un sistema nervioso central y un cerebro, tal vez en algunos casos, incluso de una personalidad. Y la humanidad por supuesto es el cuarto grado de objetivación de la Voluntad, con facultad individual de conciencia de sí y la facultad única de razonar, [...] en cierto sentido, todo el proceso culmina en una especie de realización [...] en el que la Voluntad adquiere conciencia de sí” (1991, p. 164).

<sup>27</sup> Lo absurdo de esta realidad es descrito por Schopenhauer así: “Junghuhn cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes que uniendo sus fuerzas les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro. ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la *Voluntad de vivir*” (*Mundo*. T. II. p. 400). La vida resulta ser, de esta suerte, “un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes” (*Mundo*. T. II. p. 399).

acción de la ciega *Voluntad de vivir*, que los lleva a desear una existencia que objetivamente no tiene sentido:

a partir del carácter originario e incondicionado de la voluntad se entiende que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de necesidad, penalidades, dolor, miedo y luego también llena de aburrimiento, que, considerada y evaluada objetivamente, tendría que aborrecer; como también que tema sobre todas las cosas el fin de esa vida, que sin embargo es lo único cierto para él (*Mundo*. T. II. p. 404).

Tan grave es esta situación como las consecuencias para la reflexión ética que surgen de ella. Por poseer un intelecto superior, capaz de razonar, la *Voluntad* aumenta el horizonte de los fines del individuo y conduce, afirma Schopenhauer, a “un incremento de todos los *afectos* y hasta la posibilidad de las *pasiones* que el animal no conoce. Pues la violencia de la *Voluntad* marcha al compás de la inteligencia”. (*Mundo*. T. II. p. 322) Sumado a esto, encontramos que no hay libertad alguna, presupuesto de la reflexión sobre el hombre de la modernidad. Ya que, unido al impulso ciego, está el carácter coactivo de la *Voluntad*. Por esta razón, es necesario entender, ahora, el mecanismo de ese *juego de marionetas*: la identidad entre *Voluntad* y cuerpo.

### Capítulo III

#### El cuerpo como encrucijada

“Quiero resaltar esa verdad sobre todas la demás y denominarla la verdad filosófica κατ’ ἐξοχήν. [Por antonomasia]: [...] mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo”.  
Schopenhauer

#### Introducción

En el primer capítulo la indagación se dedicó al individuo como cognoscente, en la que aparece el sujeto como soporte del mundo y, a su vez, como incognoscible para sí mismo. El mundo, se decía allí, se muestra en la relación indisoluble entre sujeto y objeto. En el segundo capítulo, el individuo aparece como cauce de la *Voluntad*, es decir, determinado por un impulso ciego. En este orden de ideas, este capítulo examinará el medio que permite activar ese juego de marionetas que es la vida, el cuerpo. En primer lugar, se describe como el cuerpo pasa de ser el más inmediato de los objetos, a partir del cual es posible acceder a los demás objetos del mundo, para pasar a ser el “substrato de todo el conocer”<sup>1</sup>.

En segundo lugar, se sitúa, en la identidad entre cuerpo y *Voluntad*, el surgimiento del individuo y con él, la posibilidad de descifrar del mundo. Finalmente, se examina el querer como la esencia de todos los individuos. Dicha esencia se manifiesta, especialmente, como apego a la vida y deseo sexual, el cual, resulta ser la más perfecta manifestación de la *Voluntad* de vivir. Asimismo, se mostrará, como el carácter individual es definitivo en la elección de los motivos para el obrar humano. De esta manera, es posible “ver” la *Voluntad* en los actos del individuo.

Arthur Schopenhauer examina las huellas de la *Voluntad* en el mundo. En su obra pueden identificarse varios significados de *Voluntad*. En primer lugar, corresponde al uso habitual del término como volición, son las *resoluciones formales* que están guiadas por el intelecto. En segundo lugar, la *Voluntad* es equivalente a “todo lo que nos es cognoscible directamente en la conciencia excepto el pensamiento conceptual no pasional” (Magee, 1991. p. 141) y, en tercer lugar, se define como la naturaleza íntima de todo, en este sentido, es la *cosa en sí*.

En el apartado anterior se ha presentado a la *Voluntad* como ese impulso ciego, propio de todo el universo, desde la materia inorgánica hasta el ser humano, es una manifestación del

---

<sup>1</sup> Se seguirá, para tal efecto, la argumentación de Ana Isabel Rábade (1995, p 203).

*nóumeno*, el fundamento de lo real. Aunque la *Voluntad* es incognoscible por medios racionales se objetiva en una serie de gradaciones que la lleva a tomar conciencia de sí misma cuando, como individuo, genera el cerebro humano. El intelecto será el medio más acertado para garantizar su autoconservación y, como medio del anhelo ciego que es la *Voluntad*, dejará, entonces, de ser el intelecto la única fuente de comprensión de la realidad.

Claramente, afirma Schopenhauer que toda su obra, así como toda metafísica en general, tiene como tema la respuesta a la pregunta por la *cosa en sí* (*Mundo*. T.I. p. 510). Hasta ahora la respuesta al enigma del mundo ha sido la *Voluntad* y, con ello, nuestro autor, realiza un giro crucial para la noción de subjetividad de la modernidad, al trasladar el centro de interpretación del mundo del intelecto humano hacia una potencia que lo determina y que es incognoscible. En seguida se abordará, su reflexión sobre el cuerpo que, en palabras de Pilar López de Santamaría en la introducción al *mundo como voluntad y representación*, marca un nuevo camino para la tradición moderna:

... al igual que rompió con el racionalismo y el optimismo modernos, Schopenhauer rompe también aquí con la tradición moderna de la filosofía de la conciencia. Su reivindicación del cuerpo representa un hito en la historia del pensamiento y sienta las bases de una filosofía de la corporalidad que encontrará importantes desarrollos posteriores. Con él se abandona el mundo de las conciencias puras, las *res cogitantes* cartesianas de las que el cuerpo no pasaba de ser un apéndice más o menos molesto, para entrar en una nueva consideración que otorga al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad. (2009, p. 16).

Más arriba se afirmó que hay otras definiciones de *Voluntad* que a partir de la noción de cuerpo en Schopenhauer permiten ver con mayor claridad la novedad de su pensamiento. En la medida en que el cuerpo hace parte de la naturaleza está conformado por los mismos elementos que todo lo que existe. El cuerpo humano tiene la particularidad de presentarse como un objeto entre objetos en el mundo como representación y, a la vez, es la puerta que permite aproximarse al mundo como *Voluntad*, al *nóumeno*.

El cuerpo, para Schopenhauer, será la clave, el puente, entre el mundo como *Voluntad* y el mundo como representación<sup>2</sup>. Por esta razón, en la primera parte de esta sección se verá al cuerpo como ese objeto entre objetos y su relación con el conocer. En seguida, se considerará como entre la acción del cuerpo y la *Voluntad* no hay una conexión causal, ambos son percibidos

---

<sup>2</sup> Lo que para Philonenko es “un *Mittelpunkt*, punto central y centro de gravedad, que domina el objeto inmediato” (1989, p. 58).

de manera simultánea. En este sentido, cuerpo y *Voluntad* aparecerán como una y la misma cosa, incluso, cada parte del organismo está diseñada para responder al deseo<sup>3</sup>. Asimismo, veremos que, además de los actos racionales de la *Voluntad*, poseemos estados de ánimo, sentimientos y emociones, que determinan los actos volitivos, nuestros actos.

Finalmente, el individuo, asunto central de este trabajo, surgirá ahora, como resultado de la identidad entre el sujeto del conocimiento y el cuerpo. Y, en este contexto, la relación entre intelecto y *Voluntad* aparecerá ilustrada por Schopenhauer, como la imperante entre un “ciego forzado que lleva en sus hombros a un paralizado que ve”. (*Mundo*. T. II. p. 247). En esta relación el intelecto será, incluso, ajeno a las decisiones de la *Voluntad*. Para alcanzar este propósito se partirá de la reflexión de nuestro autor sobre la sensación en el proceso de conocimiento.

## 1. Objeto entre objetos.

Schopenhauer considera, inicialmente<sup>4</sup>, al cuerpo el objeto inmediato, pues provee de los primeros datos al entendimiento, sin los cuales no es posible el conocimiento. La afección sensorial, esa “conciencia inmediata de los cambios del cuerpo” (*Mundo*. T. I. p. 68), es la base a partir de la cual es posible el conocimiento. En este sentido, la sensación proporciona los datos desde los cuales el entendimiento constituye los objetos, pero ella misma no los suministra. La sensación, para Arthur Schopenhauer, “no es más que un sentimiento local, específico”<sup>5</sup>, siempre subjetivo.

---

<sup>3</sup> Así, afirma Schopenhauer: “la forma y la estructura de cada animal no es en verdad más que la imagen de la especificidad de su querer [...] En las garras del águila, o en los dientes del cocodrilo se lee [...] la orientación del deseo” (Citado por Philonenko, 1989. p. 124). A este respecto resulta muy interesante comparar lo dicho por Schopenhauer y lo planteado por Platón en el Protágoras (320d) acerca de la distribución de capacidades en todas las criaturas para que ninguna especie fuera aniquilada. También, con las afirmaciones de Nietzsche en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*: “El intelecto, como un medio para la conservación del individuo desarrolla sus fuerzas principales fingiendo [...] como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura de los animales carniceros” (2010. p. 18).

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer insiste en el § 6 en que, tal como nos resistimos a aceptar que el mundo sea sólo nuestra representación, de la misma forma, nos negamos a aceptar que el cuerpo sea considerado representación. Pues, en el cuerpo también se manifiesta la *cosa en sí*. Sin embargo, esta *abstracción*, esta consideración *unilateral* es necesaria metodológicamente para el desarrollo de su investigación, aunque resulte una “violenta separación de lo que existe esencialmente unido”. Cfr. *Mundo*. T.I. p. 67.

<sup>5</sup> Cfr. Schopenhauer. 1998, §21. p 91. La definición de sentimiento para Schopenhauer se encuentra en el *Mundo* como “lo opuesto del saber [...] algo presente a la conciencia que *no es un concepto*” (T. I. p. 101).



La sensación, por sí misma, no aporta conocimiento, es la base, “lo primero e inmediato”, pero no constituye la intuición intelectual. Esta surge como resultado del proceso que realiza el entendimiento al aplicar a cada sensación las formas puras de espacio, tiempo y causalidad, así, como se sabe, el entendimiento crea el mundo objetivo. Según Arthur Schopenhauer, existe un “profundo abismo” entre sensación e intuición. Esta distancia obedece a que la información derivada de los sentidos, especialmente de la vista y el tacto, se limita a nuestra piel:

... la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro organismo, y como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea. [...] Ella podrá ser agradable o desagradable; pero nada objetivo hay en nuestras sensaciones (Schopenhauer. 1998. p. 91).

La demostración de la distancia entre sensación e intuición es considerada por nuestro autor, como uno de sus mayores logros. La sensación como función orgánica determinada por nuestros sentidos se caracteriza, en primer lugar, por proporcionar la “materia bruta” para el entendimiento, es dato. En segundo lugar, “la sensación está vuelta sobre sí y no nos da noticia de nada ajeno a los órganos sensoriales mismos”. Y finalmente, no constituye una “aprehensión de objetos”. En consecuencia, es “radicalmente subjetiva” (Rábade, 1995, p.131). Por otra parte, la intuición, producto del entendimiento, es objetiva<sup>6</sup>.

Según Ana Isabel Rábade, en alguna medida, la relación entre sensación e intuición la establecen, también, las afecciones corporales pues facilitan un cierto grado de “configuración y objetividad” a la realidad empírica (1995, p.196). Para Schopenhauer, no todas las sensaciones poseen el mismo carácter, la vista, el oído y el tacto proveen los datos más eficaces para el conocimiento. Así, para que las sensaciones se transformen en posibles datos cognoscibles es necesario que su grado de intensidad sea mínimo de manera tal que no generen placer o dolor, “de lo contrario, nuestra atención quedaría retenida en ellas” (Rábade.1995, p.197, *Mundo.T.II.* p.55).

Sin embargo, el paso de la subjetividad de la sensación a la objetividad de la intuición es posible, para Arthur Schopenhauer, en la medida en que se sitúa a ambas como fenómenos fisiológicos, en un órgano del cuerpo, el cerebro. Así como la conciencia inmediata de los cambios corporales provee la información necesaria al cerebro para conocer, de la misma forma,

---

<sup>6</sup> En palabras de Philonenko: “las intuiciones son las proyecciones de todos los datos de los sentidos sostenidas por la causalidad” (1989, p. 58).

el cerebro es el poseedor de las estructuras que le permiten producir el conocimiento. El cerebro pasa a ser, entonces, el eje de la actividad cognoscitiva.

Las consecuencias de este planteamiento de Schopenhauer, afirma A. Rábade, permiten comprender la relación entre sujeto cognoscente e individualidad, pues, el sujeto cognoscente se encuentra en el mundo como individuo (*Mundo*. T. II. p. 151). El cuerpo sería medio de las sensaciones y, a la vez, en él se hallarían naturalmente las condiciones del conocimiento. Esta facultad ha de ser, también, puesta en acción por el cuerpo, requiere un aprendizaje. Es en este sentido que puede decir Rábade:

el niño en las primeras semanas de su vida siente con todos los sentidos, pero no intuye, no aprehende [...] Para alcanzar el dominio del entendimiento y desarrollar las formas *a priori* el niño se sirve, [...] de su propio cuerpo, de sus sentidos y de las sensaciones que aquéllos le suministran (1995, p. 198).

En estas circunstancias el cuerpo ya no es un simple “receptor” de sensaciones, no es una mera “condición fáctica del conocer”. Aparece, ahora, como una condición de posibilidad del conocimiento, “ha de contarse entre las propias condiciones «trascendentales» del conocer [...] se eleva ahora a la condición de substrato de todo conocer” (Rábade, 1995, p. 199 y 202). Expresado de otra manera, el cuerpo no sólo es la puerta de entrada al mundo, sino que el ejercicio mismo del cuerpo ya es conocimiento.

En este orden de ideas, se debe afirmar entonces que, desde el punto de vista del sujeto cognoscente, el cuerpo es sin más un objeto entre objetos. De ahí que, sus acciones sólo le son conocidas como todas las demás afecciones sensoriales, o sea, como representación. A la vez, la sensación sólo informa sobre el propio cuerpo, así el cuerpo es el objeto inmediato. Con todo, Schopenhauer advierte acerca de las limitaciones de esta acepción, puesto que, el cuerpo, como objeto inmediato, en sentido estricto, no puede considerarse como un simple objeto, ya que éste sólo aparece por medio del entendimiento:

...el cuerpo, al igual que todos los demás objetos, no es conocido como verdadero objeto, es decir, como representación intuitiva en el espacio, más que de forma mediata, en virtud de la aplicación de la ley de causalidad a la acción de una de sus partes sobre las otras; es decir, sólo en la medida en que el ojo ve al cuerpo o la mano lo palpa (*Mundo*. T.I. p. 69).

Tampoco el cuerpo es un simple recipiente receptor de datos, puesto que gracias a las funciones cerebrales y a la acción de la destreza sensitiva es factible desarrollar el entendimiento.

El traslado de la esfera del conocimiento a la de la fisiología, indica un “vuelco” en la reflexión de A. Schopenhauer. Esto significa, para Rábade, que el cuerpo aporta el material a conocer y, también, en él se establecen las formas *a priori* del sujeto cognoscente. En efecto es, “condición de posibilidad” del conocimiento. Dicho de otro modo, “ha de contarse, en último término, entre las condiciones «trascendentales» del conocer” (Rábade, 1995, p. 199).

Ubicar en el cerebro, un órgano corporal, las funciones *a priori* y a la vez considerar los sentidos como “prolongaciones del cerebro” (*Mundo*. T. II. p. 55) implica, el distanciamiento de Schopenhauer de las afirmaciones kantianas sobre el yo. La proposición: *el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones* es, para Schopenhauer, “una frase equilibrista” (*Mundo*. T. I. p.516) que se refiere a lo que en su gnoseología es el sujeto del conocimiento y en Kant “una especie de hilo en el que se ensartan todas las representaciones” (*Mundo*. T.II. p. 291). Así, el sujeto sería un foco del mundo, su existencia sería una “existencia en la aprehensión” (*Mundo*. T. II. p. 34). Ahora, en cambio, la identidad del sujeto cognoscente con el cuerpo que aparece como individuo, muestra al sujeto con claras raíces en el mundo. Su conocimiento del mundo estará mediado por el cuerpo.

La conciencia que se halla unida al cuerpo constituye el individuo cognoscente, es decir, sólo como sujeto empírico individual puede conocerse. En esta medida, cada uno conoce en su condición de individuo. Para Schopenhauer, el intelecto, que es un producto del cerebro, no se da en un ser sin cuerpo: “una *conciencia individual*, es decir, una conciencia en general no es imaginable en un *ser incorpóreo*; porque la condición de toda conciencia, el conocimiento, es necesariamente una función cerebral” (*Parerga*. 2006, T. II, p. 288). Por esta razón, el sujeto del conocer sólo puede ser un sujeto individual.

Esta conciencia, no es diferente a la conciencia animal. Como se ha afirmado ya, el ser humano comparte con el animal la capacidad de conocer, para Schopenhauer, lo único que los diferencia es el ejercicio de la razón. Como producto de la naturaleza, la conciencia, es un medio para la satisfacción de las necesidades de autoconservación, es por ello que afirma que poseemos “una conciencia animal algo más potenciada, por cuanto en lo esencial la tenemos en común con toda la serie animal, si bien en nosotros alcanza su cúspide” (*Parerga*. 2006, T. II, p. 289).

Del mismo modo, Rábade asegura que Schopenhauer “se toma muy en serio la definición tradicional de hombre como animal racional”<sup>7</sup>, con la diferencia radical de que el conocimiento del mundo como representación no es más que “un proceso fisiológico sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro de un animal” (*Mundo*. T. II. p. 230). Sin embargo, este proceso de la conciencia en el cuerpo no es el único. El cuerpo también nos provee de un sentimiento general de él mismo, una autoconciencia interna, que no depende del intelecto<sup>8</sup>. Como explica Schopenhauer, “existe inmediatamente sólo en relación con la *voluntad*, en la forma de agrado, y desagrado y como actividad en los actos de voluntad que se presentan a la intuición externa en la forma de movimientos del cuerpo (*Mundo*. T. II. p. 34). Precisamente, este último aspecto será el objeto de nuestro siguiente apartado.

## 2. La identidad cuerpo–*Voluntad*.

El sujeto del conocimiento se encuentra en el mundo como individuo, es decir, el hombre no es un sujeto puro, “cabeza de ángel alada sin cuerpo” (*Mundo*. T. I. p. 151). Este sujeto del conocer está mediado por un cuerpo, el cual permite, a partir de sus afecciones, la representación del mundo. Los dos conforman una identidad que aparece como individuo, para Schopenhauer, el reconocimiento de esta identidad resulta esencial en la medida en que expresa la posibilidad del desciframiento del enigma del mundo.

Como objeto entre objetos, al sujeto cognoscente le será tan inaccesible el saber de su propio cuerpo como el de los demás objetos del mundo. El cuerpo, desde esta perspectiva, es una representación entre representaciones. Pero, desde aquí, resultan incomprensibles otras de sus manifestaciones, que afectan de manera inmediata al individuo: el querer y el decidir. Es así que indica Schopenhauer, “si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *quriendo*”

---

<sup>7</sup> Cfr. Rábade, 1995, p. 205. En este orden de ideas, se puede afirmar que ya en Schopenhauer se encuentra como elemento determinante de la subjetividad la *animalitas* que Heidegger hace notar en Nietzsche: “de modo general y determinante, la esencia del hombre está fijada a lo largo de la historia de la metafísica como *animal rationale* [...] en la metafísica de Nietzsche, la *animalitas* (animalidad) se convierte en hilo conductor” (2000. p. 164).

<sup>8</sup> Esta posición de Schopenhauer es fundamentalmente diferente respecto a la tradición de la modernidad pues tal como explica Heidegger, en el caso de Descartes ambas esferas reciben el nombre de *cogitatio*: “con el nombre de «*cogitatio*» entiendo [afirma Descartes] todo aquello que, para nosotros, que somos también conscientes de nosotros mismos, sucede en nosotros, en la medida en que tenemos una conciencia de ello. Y de este modo, no sólo el conocer, el querer, el imaginar, sino también el sentir son aquí eso mismo que denominamos *cogitare*” (Heidegger. 2000. p. 130).

(2012, p. 206). Desde la conciencia de las necesidades vitales hasta las esperanzas, amores y odios, todo lo que forma la esfera del agrado y del desagrado también constituye la condición individual de los hombres<sup>9</sup> y es la clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza.

Esa clave, que no es otra que una de las manifestaciones de la *Voluntad*, se presenta en hombres y animales como elemento básico de la conciencia y no es otra que, “la apercepción de sus deseos insatisfechos o satisfechos” (*Mundo*. T. II. p. 244). De acuerdo con Schopenhauer, es posible afirmar que es una clave común, pues, percibimos con certeza *a priori* que la conciencia animal está marcada por el deseo. En otras palabras, este saber inmediato que poseemos, tiene origen en la certeza de nuestras propias afecciones:

...suponemos de antemano con seguridad que lo más íntimo de su esencia nos es bien conocido y hasta totalmente familiar. Sabemos, en efecto, que el animal *quiere*, incluso *qué quiere*, a saber: existencia, bienestar, vida y propagación: y al suponer su total identidad con nosotros en ese respecto, no tenemos ningún reparo en atribuirle sin cambio alguno todas las afecciones de la voluntad que conocemos en nosotros mismos; y así hablamos sin vacilar de sus anhelos, repugnancia, temor, ira, odio, amor, alegría, tristeza, nostalgia, etc. (*Mundo*. T. II. p. 242).

De esta manera, las afecciones de la *Voluntad* en el animal dependen de la satisfacción o no de sus necesidades y se perciben como dolor o placer. Ella presenta su esencia única en todos los casos, es todo lo que puede ser y, por consiguiente, su función exclusiva “es de la máxima simplicidad: consiste en querer o no querer” (*Mundo*. T. II. p. 245). Lo suyo es el apego irrestricto a la vida, el cuidado del individuo y específicamente de la especie. La diferencia con los seres humanos estribaría en los motivos, que provienen del intelecto.

Es importante precisar aquí, que el cuerpo le es dado al ser humano de dos maneras, como objeto entre objetos y, a la vez, como lo inmediatamente conocido, esta última esfera no es otra que la *Voluntad* (*Mundo*. T.I. p.152). Tanto los movimientos del cuerpo, las decisiones, o los actos del individuo, precisa Schopenhauer, no son causados por la *Voluntad*, no se trata de suponer a la *Voluntad* como una entidad aislada del cuerpo, no son dos estados separados, es por esta razón que aclara:

---

<sup>9</sup> En *La verdad y la mentira en sentido extramoral*, alude Nietzsche, influido por el espíritu de Schopenhauer, a esta misma circunstancia: “pero, de hecho, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿acaso puede percibirse alguna vez como si estuviera expuesto en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza las cosas más importantes, incluyendo sus propios procesos fisiológicos, de modo que queda sumido y encerrado en una conciencia soberbia y engañosa [...] El hombre, en su ignorante indiferencia, duerme aferrado a sus sueños sobre el lomo de un tigre - valga la expresión-, es decir, ¡sobre un fondo de crueldad, codicia e instintos insaciables y homicidas! (2010, p.228).

...el acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento (*Mundo*. T. I. p. 152).

Cuando se dice que poseemos un conocimiento inmediato del cuerpo, se está afirmando que la conciencia de nuestros actos no es conciencia de una entidad en particular, sino que, como afirma B. Magee, “nuestra volición es pura actividad” (1991, p. 139)<sup>10</sup>. Schopenhauer sostiene que tanto los movimientos voluntarios como los involuntarios del cuerpo son objetivaciones de la *Voluntad*, las acciones del cuerpo y la *Voluntad* son una y la misma cosa, de ahí que manifieste: “el querer y el obrar: en la realidad son una y la misma cosa” (*Mundo*. T. I. p. 153), sólo en la reflexión aparecen como diferentes. Esta es *la verdad por excelencia*: la identidad entre el sujeto que conoce y el sujeto que quiere, “aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad” (*Mundo*. T. I. p. 155). Con la salvedad de que la *Voluntad* no se puede considerar como una representación, solo poseemos un saber *in concreto* de ella.

El cuerpo exterioriza instantáneamente las acciones de la *Voluntad* y, de la misma forma, cada acción sobre el cuerpo es una acción sobre la *Voluntad*. Las afecciones de la *Voluntad* son el placer y el dolor, según ella logre satisfacción o no en ellas, así la *Voluntad* toma conciencia de sí misma. Schopenhauer es enfático al afirmar que estas afecciones no pueden ser estimadas como representaciones, sólo se convierten en datos para el entendimiento aquellas afecciones menos intensas, aquellas que no alcanzan a afectar a la *Voluntad*.

Otro de los argumentos presentados por Schopenhauer para explicar la identidad entre cuerpo y *Voluntad* estriba en el influjo de los afectos desmesurados en la actividad corporal. Así leemos en *Sobre la voluntad en la naturaleza*:

...el que la voluntad anime y domine a las partes del organismo no movidas voluntariamente por el cerebro [nos lo prueban] las rápidas palpitaciones cardíacas en el placer o el temor, el rubor en la vergüenza, la palidez en el terror y en el rencor disimulado, el llanto en la

---

<sup>10</sup> En el §6 de *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer analiza detalladamente el origen de la facultad volitiva fundamentada en el alma: “se trata de la psicología racional, según la cual el hombre está compuesto de dos sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo material y el alma inmaterial [...] su falsedad se hizo manifiesta y fue demostrada sucesivamente por Spinoza, Locke y Kant. Según esta psicología racional, el alma era un ser originario y esencialmente cognoscente y, solo como consecuencia de ello, también volente” (1993.p.179) Y en *Parerga T. II*, es aún más específico: “no existe una psicología racional o doctrina del alma; porque como Kant ha demostrado, el alma es una hipóstasis trascendente y, en cuanto tal, indemostrada e injustificada, por lo que también la oposición de « espíritu y materia » queda a cargo de los filisteos y hegelianos. El ser en sí del hombre no puede comprenderse más que en unión con el ser en sí de todas las cosas, es decir, del mundo. (p. 48).

tribulación [...] la dificultad de respirar y la precipitación en la actividad intestinal en la angustia; la salivación en la boca al excitarse la golosinería, las náuseas a la vista de cosas asquerosas... (Schopenhauer, 2012, p. 73)

En este punto, subraya Schopenhauer, es un error suponer que se percibe a la *Voluntad* en sí misma, lo que percibimos son sus actos individuales<sup>11</sup>. La percibimos en el tiempo, que es la forma en que percibe el cuerpo. Tampoco se puede tener de ella un conocimiento *in abstracto*, pues ella misma es lo más inmediato. Incluso, el saber acerca de la identidad entre *Voluntad* y cuerpo es una verdad diferente a las procedentes del principio de razón. Esta verdad es llamada “la verdad filosófica” (*Mundo*. T.I. p.155), que en palabras de Schopenhauer consiste en que:

...toda la existencia de ese cuerpo y toda la serie de sus funciones es sólo la objetivación de aquella voluntad que se manifiesta en las acciones exteriores del mismo cuerpo conforme a motivos (*Mundo*. T. I. p. 160)

Como toda acción del cuerpo es fenómeno de un acto de la *Voluntad*, todas las funciones fisiológicas del cuerpo no son otra cosa que la objetivación de esta. Así, manifiesta el autor, se da la perfecta adecuación de los cuerpos ya sean animales o humanos y la *Voluntad* que les anima, es decir, como el cuerpo es la expresión visible de la *Voluntad*, cada parte se ajusta a los deseos por los cuales esta se manifiesta: “los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan” (*Mundo*. T. I. p. 161.).

Esta verdad no es de orden fisiológico, para Arthur Schopenhauer, quien logre alcanzar con él la convicción de que la *Voluntad*, en tanto fenómeno, se presenta a través de sus acciones y en tanto cuerpo como el *sustrato* permanente de ellas; quien acceda a ese saber concreto e inmediato que posee cada individuo como *sentimiento*, obtendrá “la clave para el conocimiento de la

---

<sup>11</sup> Vale la pena citar aquí, los principales errores de interpretación que se presentan acerca del concepto de *Voluntad*. Según Bryan Magee: En primer lugar, “el concepto de voluntad es el único entre todos los conceptos posibles que no trae su origen de [...] una representación intuitiva [...] hace que sea casi [inevitable pensarlo]sin presuponer la atribución de un algún tipo de representación íntima [...] En segundo lugar, [...] el hecho de que el concepto se derive plenamente de la experiencia personal, [...] favorece la impresión de que se hace referencia a la personalidad de alguna manera; de suerte que, por ejemplo, si se describe en términos schopenhauerianos la energía colosal del sol como «manifestación de la voluntad», se crea la sensación incómoda, aunque inevitable, de que se insinúa algún tipo de personalidad al sol. El tercer error de interpretación se deriva del hecho de que [...] hasta Schopenhauer, se consideraba que la voluntad era uno de los modos de la conciencia, y en el uso ordinario del término lo es todavía; y esto también dificulta la utilización del término sin que parezca que se insinúa la existencia de algún tipo de conciencia, vaga y misteriosa, en aquello a lo que se aplica. La cuarta falsa interpretación [...] se deriva del hecho de que en el sentido habitual del término la palabra voluntad siempre tiene un objetivo, una meta, mientras que el nómeno no puede tener ninguna meta ni ningún objetivo. Parece extraño utilizar la palabra «voluntad» sin pretender que esté dirigida hacia algo [...] para Schopenhauer es una aspiración sin términos” (1991. p. 158).

esencia íntima de toda la naturaleza”<sup>12</sup>. En otras palabras, será con la autoconciencia que se logrará acceder a la única “estrecha puerta hacia la verdad” (*Mundo*. T. II. p. 234). Asimismo, será posible reconocer la esencia del individuo, la *Voluntad*.

En principio, toda conciencia es conciencia de algo, así, en la relación entre la conciencia y el mundo externo, es necesario que haya un cognoscente y un conocido. Por tanto, para el caso de la autoconciencia, ese saber inmediato que se posee de sí mismo, es claro que no puede derivar de una conciencia pura. A juicio de Schopenhauer, lo conocido en la autoconciencia no es más que la *Voluntad*<sup>13</sup>. En efecto, todo lo que al actuar se presenta como acto de *Voluntad*, no solo aquello que origina las decisiones, sino también, todos los afectos y pasiones, son afecciones de la *Voluntad* y constituyen el más cercano de los conocimientos que posee el individuo.

Más aún, A. Schopenhauer insiste en que, así como la primacía de la *Voluntad* sobre el intelecto es *el dogma de su filosofía* (1996. p. 147), de la misma manera, el querer es la esencia del individuo. Por esta razón, afirma: “la *Voluntad*, en cuanto, cosa en sí, constituye la esencia íntima, verdadera e indestructible del hombre” (*Mundo*.T.II.p.239). Para enfatizar acerca del sentido de estas afirmaciones, muestra como lo que se considera *hombre total* (*Mundo*. T.II. p. 277), es el resultado de la unión de cabeza, símbolo del intelecto y de otro órgano corporal, que es el *primum mobile* (primer motor) de la vida animal, el corazón. Todo lo que se considera procedente de la *Voluntad* se ha admitido como asunto del corazón<sup>14</sup>, así, explica:

... el deseo, la pasión, la alegría, el dolor, la bondad y la maldad, y también todo lo que se puede entender con el término «ánimo» ...se le atribuye al corazón (*Mundo*. T. II. p. 277).

Así, para demostrar el primado de la *Voluntad* sobre el intelecto y para exponer como la esencia verdadera del hombre es el querer, se hará, enseguida, referencia a algunos de los doce argumentos que propone Schopenhauer, a partir de hechos propios de *la vida interna del hombre*.

---

<sup>12</sup> Cfr. *Mundo*. T. I. p. 162. Sobre este saber de la *Voluntad* en la autoconciencia, agrega Schopenhauer, “no es una intuición sino un simple percatarse inmediateamente de sus agitaciones sucesivas” (*Mundo*. T. II. p. 288).

<sup>13</sup> Cfr. *Mundo*. T. II. p. 240. Schopenhauer enfatiza esta afirmación de la siguiente forma: “la *voluntad* es lo único permanente e inalterable en la conciencia. Es lo que conecta todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio” (*Mundo*. T. II. p. 176).

<sup>14</sup> No obstante, Schopenhauer advierte que la *Voluntad* como *cosa en sí*: “no está ligada a un órgano en especial, sino que está presente en todas partes y es lo que en todas ellas se mueve, conforma y condiciona la totalidad del organismo” (*Mundo*. T. II. p. 311).



En primer lugar, alude a la engañosa fuerza que el individuo otorga a los motivos que aparecen a su intelecto en la toma de decisiones, cuando en realidad, no advierte lo que sucede en su interior. Aparentemente, es el intelecto, quien mueve a la acción, pero es ella la que establece los alcances de su ejercicio. Por ejemplo,

si nos representamos vivamente la amenaza de un peligro presente y la posibilidad de un desenlace desdichado, el miedo comprime enseguida nuestro corazón y se nos hiela la sangre en las venas [...] Pese a todo, el primado de la voluntad vuelve a hacerse patente [...] al prohibirle ciertas representaciones y no permitirle la evocación de ciertos pensamientos; porque ella [...] se entera por ese mismo intelecto, de que caería en alguna de las emociones descritas (*Mundo*. T. II. p. 246).

La segunda evidencia, se refiere al carácter incansable y espontáneo de la *Voluntad*. A. Schopenhauer explica como el querer se presenta sin esfuerzo alguno, en ocasiones como ímpetu incontenible, es el caso de la ira o la desesperación, por las cuales se generan las usuales acciones precipitadas que identifican a los hombres y el consiguiente arrepentimiento. Igualmente, opera incansable la *Voluntad* cuando separada del intelecto, por ejemplo, durante el sueño, favorece las funciones corporales<sup>15</sup>, entonces,

actúa como fuerza vital, cuida con tanto menor estorbo la economía del organismo [...] Pues ella no es, como el intelecto, una función del cuerpo, sino que *el cuerpo es su función* [...] a lo largo de la vida, comunica su carácter incansable al corazón (*Mundo*. T. II. p. 253).

En tercera instancia, es notable que cualquier *excitación observable* de la *Voluntad* afecta, perturba e incluso obstaculiza la función del intelecto: “un gran horror nos quita el sentido hasta tal punto que nos quedamos petrificados o hacemos lo contrario de lo que debemos; por ejemplo, al declararse un incendio corremos directamente hacia las llamas” (*Mundo*. T.II. p.254). Con gran esfuerzo por parte del intelecto se logran aptitudes como la *sangre fría* y la *presencia de ánimo*, las cuales aquietan la *Voluntad* y facilitan la actividad constante del intelecto para encarar, con eficacia, la presión de los sucesos cotidianos. Estas aptitudes, afirma Schopenhauer, son de gran

---

<sup>15</sup> Arthur Schopenhauer insiste en el influjo constante de la *Voluntad* pues, “el *organismo* es la voluntad misma, es *voluntad* hecha cuerpo, intuida objetivamente en el cerebro: por eso con los afectos placenteros y, en general, sanos, se incrementan y favorecen algunas de sus funciones, tales como la respiración, la circulación sanguínea” (*Mundo*. T. II. p. 255).

utilidad, pues, si se obstaculizan las funciones del intelecto, el individuo estaría en condición de constante inferioridad<sup>16</sup>.

Una cuarta evidencia del carácter esencial de la *Voluntad* en el hombre, Schopenhauer la expresa así: “lo que se opone al corazón, la cabeza no lo admite” (*Mundo*. T. II. p. 256). Nada como los amores, los odios o los prejuicios para demostrar como la *Voluntad* puede falsear el juicio; por su carácter *simple* y *originario*, la *Voluntad* se pone en movimiento, a pesar de los llamados del entendimiento. Cuando el impulso de la *Voluntad* no puede ser satisfecho por el intelecto, surge la esperanza “el sueño del despierto” (*Mundo*. T.II. p.255) o el miedo constante. De tal manera, que el intelecto tiene que forzarse en la búsqueda argumentos para serenar, así sea, temporalmente, a la *inquieta e indómita voluntad*. Corresponde ahora, precisar los rasgos distintivos de la esencia del individuo, que se han venido examinado desde el punto de vista de la autoconciencia.

### 3. La esencia del individuo.

Sabemos que la *Voluntad* como cosa en sí, conserva en todos los casos su esencia y se muestra igual en cada una de sus objetivaciones, como un afán ciego sin propósito ni fin (*Mundo*. T. II. p. 403). Sabemos, además, que el terreno de manifestación de esa *Voluntad* única es la naturaleza, que se identifica como aquello que *actúa, impulsa y crea* (*Mundo*. T. II. p. 310) y que se muestra, en particular, como fuerza vital en cada organismo<sup>17</sup>. Por tanto, asegura el filósofo, “el *organismo* es la voluntad misma, es *voluntad* hecha cuerpo” (*Mundo*. T. II. p. 255). De ahí que su despliegue se evidencie, tanto en los organismos animales como en el hombre, en la forma de deseo de vivir. Veremos ahora, el examen que realiza Schopenhauer acerca de la esencia del individuo.

---

<sup>16</sup> A propósito de la importancia de las funciones del intelecto, Schopenhauer indica que “se dice que aquel que cae en el afecto, es decir, cuya voluntad se halla tan excitada que suprime la pureza de la función intelectual, que está *indignado* (etimológicamente: desarmado). (*Mundo*. T. II. p. 254).

<sup>17</sup> Es fundamental recordar que para Schopenhauer es necesario evitar el error de confundir a la *Voluntad*, como cosa en sí, con el concepto de fuerza natural Cfr. *Mundo* T. II. p. 335. De la misma forma, en el § 22 del Tomo I, asegura: “hasta ahora se ha subsumido el concepto de *voluntad* bajo el concepto de *fuerza*: yo, en cambio, hago exactamente lo contrario y pretendo considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad” (p. 164). Para la identidad entre fuerza vital y *Voluntad* Cfr. *Mundo* T.II. p. 337.

El anhelo de vida se despliega en la naturaleza en diversos grados de objetivación, en este proceso se identifica un orden jerárquico para todos los organismos, y está representado por la diversidad de especies que aparecen al intelecto. Desde la perspectiva objetiva, la naturaleza “no tiene más que un propósito: el de la conservación de todas las especies” (*Mundo*. T. II. p. 396). El individuo, enfatiza Schopenhauer, es “la especie contenida en un cauce” (*Mundo*. T. II. p. 564), en tanto cuerpo particular, el individuo manifiesta la *Voluntad*, sin embargo, solo es un medio para conservar la especie. Así que, hombres y animales comparten la disposición, *enormemente acentuada*, de conservar y prolongar la vida.

El apego a la vida no procede de ningún tipo de ejercicio racional sobre el valor de la vida, es un *a priori*<sup>18</sup>. De hecho, agrega A. Schopenhauer, sólo basta observar, desde el punto de vista subjetivo, el profundo temor hacia la muerte o el incesante esfuerzo por conservar una existencia marcada por el sufrimiento. Ante la pregunta por la finalidad de todo ese esfuerzo, el autor indica: “ahí no hay nada que mostrar más que la satisfacción del hambre y del instinto de apareamiento, y en todo caso un pequeño placer instantáneo como el que le cae en suerte al individuo de vez en cuando en medio de su necesidad y esfuerzo infinitos” (*Mundo*. T.II. p.398). Desde este punto de vista, no hay una finalidad válida para el individuo.

Nutrición y apareamiento es lo que quieren, tanto animales como seres humanos, esto es justamente, lo que quiere la *Voluntad*. Para Arthur Schopenhauer, como se sabe, la causa del sufrimiento obedece a que “entre el querer y el alcanzar discurre toda la vida humana” (*Mundo*. T. II. p.371), el incontenible deseo es el estímulo para lograr la satisfacción de las necesidades, que, continuamente, adquieren formas nuevas. Ante la desproporción entre el esfuerzo y la recompensa que se obtiene, la *Voluntad* de vivir aparece como necesidad o ilusión: “objetivamente como una necesidad y subjetivamente como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor” (*Mundo*. T. II. p. 402).

En efecto, desde el punto de vista objetivo, la conciencia está orientada hacia el mundo exterior cumpliendo con su función de medio de los motivos, así, el individuo se halla fuertemente ligado al mundo y a la naturaleza como parte integrante de ellos. En el caso del animal “nunca puede desviarse mucho del camino de la naturaleza: pues sus motivos no se encuentran más que

---

<sup>18</sup> El apego a la vida es considerado *a priori* por ser una tendencia *originaria e incondicionada*, que Schopenhauer muestra en la *inabarcable* serie de los animales. Cfr. *Mundo*. T. II. p. 398.

en el mundo *intuitivo*, en el que solo cabe lo posible o incluso solo lo real” (*Mundo*. T. II. p. 98). En este sentido, el animal responde, preferentemente, a las circunstancias del presente, a las necesidades del aquí y el ahora.

Asimismo, el ser humano por ser parte de la naturaleza, también se encuentra sometido a la cadena causal como todo en el mundo fenoménico, sin embargo, afirma Schopenhauer, la diferencia radica en el carácter:

... el *ser humano* es, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, objetivación de la voluntad, [...] Tal como cada cosa de la naturaleza posee sus *fuerzas y cualidades*, que le hacen reaccionar de una forma determinada ante un influjo determinado y constituyen su *carácter*, también el hombre tiene su *carácter*, merced al cual los motivos dan lugar a sus actos con absoluta necesidad (Schopenhauer, 2001, p. 23).

Justamente, las acciones del ser humano fluyen como prolongación de la *Voluntad* del mismo modo que ésta fluye en todos los fenómenos naturales, vale decir, de acuerdo con leyes inmutables: “un individuo tiene que actuar con arreglo a las circunstancias externas, tal como se determina en química que un cuerpo ha de reaccionar ante cualquier reactivo” (Schopenhauer, 2001, p. 23). Estamos aquí, no solo frente a uno de los pilares de la reflexión ética de nuestro autor, es, asimismo, esencial para los fines de este trabajo, pues constituye uno de los argumentos fundamentales para la definición de individuo.

A partir del examen que realiza Schopenhauer sobre los motivos de acción del individuo, se evidencia que las opciones que este posee son mínimas, pues, están profundamente limitadas, incluso, afirma B. Magee, “ningún individuo humano es libre de elegir qué tipo de ser humano ha de ser” (1991. p. 225). De hecho, apoyado en la idea kantiana de la relación entre el carácter empírico y el carácter inteligible<sup>19</sup>, Schopenhauer piensa, en primer lugar, que la motivación es un tipo de causalidad mediada por el conocimiento en ámbitos concretos y, en segundo lugar, muestra que las reacciones de los hombres ante las mismas situaciones difieren por la especificidad de su carácter empírico.

El carácter en el hombre es individual, empírico y constante. Ciertamente, el carácter de la especie también lo determina, pero, además, la *Voluntad*, se objetiva de maneras diferentes en cada uno. El carácter individual es innato pues es obra de la naturaleza, incluso destaca el autor, es heredado del padre. El carácter empírico es el fenómeno en el tiempo del carácter

---

<sup>19</sup> Cfr. Schopenhauer, 1993, p. 126, 113; *Mundo*. T. I. p. 210.

inteligible, es la *Voluntad hecha visible* (*Mundo*. T. I. p. 159), se revela sólo en la experiencia. Igualmente, el carácter permanece invariable toda la vida, por esta razón, manifiesta Arthur Schopenhauer, el ser humano nunca cambia. Seguramente, puede cambiar la situación fáctica, pero el carácter, no, reacciona según su naturaleza:

Es accesorio jugarse nueces o coronas: pero hacer trampas en el juego o proceder honradamente, eso es lo esencial: esto viene determinado por el carácter inteligible, aquello por la influencia externa (*Mundo*. T. I. p. 213).

Tenemos, pues, que el ser humano por pertenecer a la naturaleza, y ser la objetivación *más clara y perfecta* de la *Voluntad*, sólo puede ser conocido como individuo<sup>20</sup>, de este modo, solo es posible identificar la *Voluntad* desde los actos del individuo y, a la vez, los actos de *Voluntad* no se distinguen de la acción del cuerpo. Con todo, la identidad de la persona no se basa en el cuerpo, que es susceptible de numerosos cambios en el tiempo. Lo que permanece, lo que no envejece, afirma Schopenhauer, aparentemente se encuentra en la conciencia (*Mundo*. T. II. p. 278), pero la memoria, la vejez o la enfermedad pueden alterarla y, sin embargo, la identidad de la persona no desaparece.

La identidad de la persona que se manifiesta en el niño le acompaña hasta la vejez. Para Schopenhauer, la *Voluntad* es lo único perdurable en el individuo, constituye su ser y su vida, se reconoce como autoconciencia y se expresa en el obrar de cada uno. Por tanto, subraya: “*a través de lo que hacemos, nos enteramos simplemente de lo que realmente somos*” (1993, p. 91). En este punto, el autor es claro al indicar, que el obrar de las personas puede cambiar en el tiempo, por influjo del conocimiento o de los prejuicios, pero, enfatiza, “su querer sigue siendo enteramente el mismo. *Velle non discitur* (el querer no se aprende)” (Schopenhauer, 1993, p.32). Lo esencial en el hombre no cambia. Por esta razón, sintetiza:

...la identidad de la persona [...] se basa en la *voluntad* idéntica y el carácter inmutable de la misma. Es justamente ella la que hace inalterable la expresión de la mirada. El hombre se encuentra en el *corazón*, no en la cabeza. A resultas de nuestra relación con el mundo externo, estamos acostumbrados a considerar como nuestro verdadero yo el sujeto del conocimiento, el yo cognoscente, que se fatiga por la tarde, desaparece en el sueño y por

---

<sup>20</sup> Así, afirma en la *Metafísica de las costumbres*: “en todos los niveles que el conocimiento esclarece, la voluntad se manifiesta como *individuo*” (2001, p. 54) Igualmente, afirma en el *Mundo*: El sujeto cognoscente es individuo precisamente en virtud de esa especial relación con un cuerpo que, considerado fuera de esta relación, no es más que una representación como todas las demás. Pero la relación por la que el sujeto cognoscente es individuo solamente se da entre él y una sola de entre todas sus representaciones [el cuerpo]; de ahí que esta sea la única de la que él es consciente no solo como representación sino a la vez de forma totalmente distinta: como voluntad. [...] Así que su cuerpo será el único individuo real del mundo. (*Mundo*. T.I. p. 156).

la mañana brilla con nuevas fuerzas. Pero este es la mera función cerebral y no nuestro yo más propio. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. Es este el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto (*Mundo*. T. II. p. 279).

Los motivos que mueven a la acción, la acuciante necesidad de mantener la vida, parecen ser claros para el individuo, desde el punto de vista de la ley de la motivación, hay una razón para cada uno de sus actos. En este sentido, afirma Schopenhauer, “hasta el hombre más obtuso capta las cosas en alguna medida objetivamente [...] «esto tengo que hacer, esto tengo que decir, esto tengo que creer» es el fin al que en toda ocasión se apresura su pensamiento en línea recta y en el que su entendimiento encuentra su bienvenido descanso” (*Mundo*. T. II. p. 332), puede dar razón de un deseo específico, pero si se le pregunta por el querer en general no hay respuesta. De hecho, la *Voluntad*, iluminada por el entendimiento, tiene un fin explícito, pero no para el querer total, pues ella misma no posee fines, no está sometida al principio de causalidad<sup>21</sup>.

En este afán ciego transcurre la vida del individuo. Así pues, Schopenhauer compara las acciones del individuo con un juego de marionetas movidas por un mecanismo interno. Se logra quizá aplazar la muerte, atenuar el dolor o el alivio de alguna necesidad, empero no la explicación de la finalidad de toda esa actividad. Para Schopenhauer, el infinito querer que acepta el individuo sin mayor reflexión, ese habitual esfuerzo por satisfacer la doble necesidad que le determina: “la de ayuda y protección y la de ocupación y diversión” (*Mundo*. T.I.p.381), encarna, la afirmación de la *Voluntad* de vivir, que no difiere de la afirmación misma del cuerpo. Esta circunstancia la explica nuestro filósofo así:

... dado que ya el cuerpo del hombre es la objetividad de la voluntad según se manifiesta en ese grado y en ese individuo, su querer desplegado en el tiempo es algo así como la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y de sus partes; es otra forma de presentarse la misma cosa en sí, cuyo fenómeno es ya el cuerpo. De ahí que en vez de «afirmación de la voluntad» podamos decir «afirmación del cuerpo». El tema fundamental de todos los múltiples actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo sano, que tienen ya en él su expresión y que se pueden reducir a la conservación del individuo y la propagación de la especie (*Mundo*. T. I. p. 385).

---

<sup>21</sup> Schopenhauer es claro al explicar la gran verdad de la naturaleza “sólo se puede tener la certeza de que toda la naturaleza es el fenómeno y también el cumplimiento de la voluntad de vivir [...] el individuo ha de nacer y perecer, cosa que no impugna la voluntad de vivir, de cuyo fenómeno el individuo es un simple ejemplar [...] Así se han de entender Shiva con el *lingam*, así aquellos sarcófagos antiguos que con sus imágenes de la vida más ardiente gritan al observador quejoso: *Natura non contristatur* (la naturaleza no se pone triste)” (*Mundo*. T. I. p.332).

La afirmación de la *Voluntad* de vivir podría ceñirse a cuidar y satisfacer los deseos del propio cuerpo. Sin embargo, explica Schopenhauer, raramente el individuo se conforma sólo con esto, el querer que se manifiesta en él no se detiene en la autoconservación, si fuera así, con la muerte del cuerpo se extinguiría la *Voluntad* objetivada en él. Hay dos caminos más que afirman la *Voluntad* de vivir y fluyen por encima de la existencia del propio cuerpo: uno, es la satisfacción del impulso sexual y el otro es la negación de la *Voluntad* que se manifiesta en otro individuo, es la injusticia.

La *Voluntad* que maneja el hilo de los motivos (*Mundo*. T. II. p.176), cuando se revela como individuo que quiere conservar su propio cuerpo, se caracteriza por el hambre y el miedo a la muerte<sup>22</sup>. Empero, hay un querer que rebasa la existencia del cuerpo y que Schopenhauer señala como “una afirmación de la voluntad de vivir en un grado mucho más alto; la satisfacción se muestra como una potencia más elevada de la placidez del sentimiento vital: la voluptuosidad” (2001, p.78). El individuo condenado a perecer afirma la *Voluntad* de vivir, aún más allá de su propia vida, se convierte en un útil para los fines de eternidad la *Voluntad*. Así, la naturaleza, que es, también, expresión de la *Voluntad* empuja con ahínco a hombres y animales a reproducirse y muestra que lo significativo es la conservación de la especie sobre los individuos.

Schopenhauer considera que la *Voluntad* se manifiesta en, relación con la especie, “como instinto sexual y apasionado desvelo por la prole” (*Mundo*. T. II. p. 537), es más, es en la especie donde se halla el ser de cada individuo<sup>23</sup>. El interés de la *Voluntad* y, por tanto, de la naturaleza no está centrado en la vida del individuo. Este es sólo un ejemplar, un instrumento, de una fuerza vital que lo supera, pero también, el único cauce para la existencia de la especie. El *inmediato, secreto y despótico influjo de la Voluntad* (*Mundo*. T. II. p. 657) sobre el individuo se evidencia en el instinto sexual, convirtiéndolo en una insuperable manifestación de la *Voluntad* de vivir.

El más efusivo de todos los anhelos, el deseo de todos los deseos constituye, a juicio de Schopenhauer, una nueva vía para mostrar la identidad entre cuerpo y *Voluntad*. Como se sabe,

---

<sup>22</sup> Esta situación del individuo la describe Schopenhauer así: “cuando un individuo siente miedo a la muerte, nos encontramos el extraño espectáculo de que el señor de los mundos, que lo llena todo con su ser y solo gracias al cual tiene su existencia todo lo que existe, se acobarda y tiene miedo a perecer [...] sufre el miedo a la muerte, ya que el *principium individuationis* le somete al engaño de que su existencia está limitada a la del ser que ahora muere: este engaño pertenece a la pesadilla en la que está inmerso como voluntad de vivir.” (*Mundo*. T. II. p. 554).

<sup>23</sup> Así pues, declara que: “la vida del individuo en el fondo está tomada de la especie y que toda su fuerza vital es algo así como la fuerza de la especie contenida en un cauce” (*Mundo*. T. II. p. 564).

cada uno de los diversos grados de objetivación de la *Voluntad* corresponde a un órgano o función concreta. Los órganos que permiten la afirmación más perfecta de la *Voluntad*, que se expresa en el deseo sexual, son los genitales, por tanto, son el *foco de la voluntad*<sup>24</sup>, son su máxima expresión corpórea. Para mostrar el camino que sigue la *Voluntad* en búsqueda de su más alta afirmación, nuestro autor, propone en la *metafísica del amor sexual*, la desmitificación de la noción de amor<sup>25</sup>.

En el amor sexual, considera Pilar López, se puede apreciar una suerte de “astucia de la *Voluntad*”, pues el individuo por su naturaleza egoísta no estaría dispuesto a sacrificarse por otro incondicionalmente, es por ello que la *Voluntad* recurre al intelecto. Creando la ilusión de goce individual, dándole motivos para procurar su satisfacción, que resultan incomprensibles para la razón. Es por ello que, para Schopenhauer, “la razón del amor no se encuentra ni en el amante ni en la amada como tales, sino en un tercero: el hijo a engendrar” (2000. p.126). Tenemos entonces, que el individuo desea ir más allá del propio cuerpo por un impulso *inconsciente*, la posibilidad de procrear, y con ello puede comprobar lo que significa la *Voluntad*, como potencia ciega. El efecto no puede ser más revelador:

...en el violento afán de la voluntad que es su origen y su esencia, se aferra a la voluptuosidad y los placeres de la vida, los sujeta entre sus brazos y no sabe que precisamente con ese acto de su voluntad agarra y estrecha fuertemente entre sus brazos todos los dolores y tormentos de la vida a cuya vista se estremece (*Mundo*. T. I. p. 413).

En el intento de alcanzar lo que se llama felicidad aparece el sufrimiento, la eterna lucha por mantener la existencia, por satisfacer necesidades, que se aceptan como si de algún ciego destino se tratara.

## Conclusión

Hasta aquí, se ha presentado en líneas generales, el giro en la interpretación tradicional sobre el cuerpo, propuesto por Arthur Schopenhauer. Del accionar ciego de la *Voluntad*, que se podría suponer aún intangible, se pasa al núcleo de su metafísica de la *Voluntad*: el cuerpo. Sin

---

<sup>24</sup> Cfr. *Mundo*. T. II. p. 567. En el mismo sentido, afirma Roberto Saz: “Schopenhauer llama a los genitales el *Brennpunkt des Willens*, es decir, el punto focal (literalmente el punto ardiente) de la voluntad y considera el impulso sexual como la representación más explícita y el punto más alto de concentración de la voluntad de vivir. Decir sí a la vida implica, para Schopenhauer, [...] afirmar el impulso sexual” (2011. p. 649).

<sup>25</sup> Así, explica Pilar López de Santamaría, el sentido de la metafísica de la sexualidad humana para Schopenhauer: “no es un grosero reduccionismo fiscalista [...] En oposición directa a todo romanticismo, [...] los protagonistas de la pasión amorosa no son en realidad amantes sino la voluntad de vivir misma, que se sirve de ellos como meros instrumentos de su permanencia en la especie” (2000. p. 125).



embargo, esta expresión de la *Voluntad* no ofrece, para Arthur Schopenhauer, una alternativa que se pueda declarar como su meta. Es decir, su planteamiento, no intenta establecer como centro al cuerpo, a la manera del sujeto cognoscente de la tradición.

El cuerpo se convierte, en primera instancia, en el “substrato de todo el conocer” en la medida en que, desde las sensaciones, desde el saber inmediato de los cambios en el cuerpo, el sujeto cognoscente puede dar forma al mundo como representación. A nivel epistemológico es, también, muy importante, destacar que Schopenhauer establece la diferencia clara entre intuición y sensación, cuya ausencia señala en Kant. El cuerpo en el mundo como representación será el medio de las sensaciones, pero deja de ser un simple receptor de información para pasar a ser condición de posibilidad del conocimiento. En este sentido, el cuerpo será el objeto inmediato.

Los argumentos en torno a la identidad entre cuerpo y *Voluntad* son esenciales para todo el sistema schopenhaueriano. Parten de la concepción de que el ser humano no es un sujeto puro, “cabeza de ángel alada sin cuerpo” (*Mundo*. T.I. p.151). Juntos sujeto cognoscente y cuerpo constituyen al individuo, a ese ser de “carne y hueso” que desea comprender la realidad y su propio interior. Tampoco es pura autoconciencia, pues, en la conciencia llamada “yo” confluyen el intelecto y la *Voluntad*. En esta medida, afirma Schopenhauer: “ese yo no es totalmente íntimo, no es transparente sino opaco, y de ahí que siga siendo un enigma para sí mismo” (*Mundo*.T. II. p.235).

Es por esta razón que nuestro autor, dedica su atención a la condición individual de los hombres y a la forma en que se perciben: el querer. Lo inmediatamente conocido serán ahora, las pasiones, los deseos, el miedo, el odio, el dolor o el placer. Desde esta perspectiva subjetiva, se demuestra como las afecciones del cuerpo, son inmediatamente afecciones de la *Voluntad*, pues son uno y lo mismo. Esta será para Schopenhauer, “la verdad filosófica” (*Mundo*. T.I. p.160). Tras revisar los argumentos sobre el predominio de la *Voluntad* sobre el intelecto, nos enseña finalmente, que “el hombre se encuentra en el corazón no en la cabeza” (*Mundo*. T. II. p. 279), pero que, naturalmente, el foco de la *Voluntad* está situado en los genitales.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Es de suma importancia señalar, llegados a este punto, y, para futuros trabajos, que Schopenhauer anticipa algunas de las ideas fundamentales del pensamiento de Freud. Como afirma B. Magee: “muchas de las ideas que constituyen el núcleo del freudianismo fueron expuestas claramente por Schopenhauer – la idea de que nuestras acciones, respuestas y pensamientos son motivados fundamentalmente de forma inconsciente; de que casi todo lo que es inconsciente es inconsciente porque está reprimido; de que está reprimido porque nos resulta demasiado perturbador mantenerlo en la conciencia; y de que la motivación sexual, ya sea consciente o inconsciente, es

Para terminar, y con el interés de aclarar lo que significa para Schopenhauer el individuo, se encuentra la más seria de las verdades que el autor nos enseña: el individuo es nada. Luego de retomar el proceso de objetivación de la *Voluntad* en la naturaleza, y de continuar observando el comportamiento humano, se encuentra claramente que la *Voluntad* se despliega en la naturaleza en la forma de deseo de vivir y, en el caso del ser humano, se despliega como cuidado del cuerpo, instinto sexual y anhelo de procreación. El individuo en estas circunstancias sólo será un cauce para la *Voluntad* de vivir.

Para Schopenhauer, la actividad de la naturaleza, es decir de la *Voluntad*, se manifiesta como una contradicción, de acuerdo con la perspectiva que adopte, ya sea individual o general. Desde el punto de vista del individuo, o sea, desde su centro, la naturaleza que se afirma ya sea como un gusano, un insecto o un hombre, dice: “solo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada” (*Mundo*. T.II.p. 656). Este es el origen del egoísmo que nos identifica. En contraste, si la *Voluntad* habla desde la naturaleza en general dice:

... el individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo: entrego su suerte al más jovial y travieso de mis hijos, el azar, que los caza a discreción. Cada día creo millones de individuos nuevos sin merma alguna de mi fuerza creadora [...] El individuo no es nada (*Mundo*. T. II. p. 656).

En realidad, para la naturaleza el individuo sólo es un medio para la conservación de la especie. Tal como afirma Pilar López, “lo que quiere la *Voluntad* no es propiamente la vida *de* los individuos sino la vida de la especie *en* los individuos” (2000. p.123). En este orden de ideas, las únicas opciones, para el individuo dirigido por los hilos de la *Voluntad*, son abrazar el dolor y sobrellevar el aburrimiento. Son pocos los que logran liberarse del *curso perverso* de la *Voluntad* de vivir, será en la reflexión estética y en la ética donde se encontrarán opciones.

## Conclusión

A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles, — a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: —pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir.

*Nietzsche - Zarathustra.*

No es posible terminar estas líneas sin destacar el profundo carácter intempestivo de la filosofía de Schopenhauer. Nos ha mostrado la tensión que habita el enigma de la existencia. Efectivamente, por un lado, el hombre aparece *estrechamente ligado al mundo y a la naturaleza* y, por otro, como *animal metaphysicum*, se asombra ante la muerte, el sufrimiento y pregunta por el sentido de la vida. El mundo aparece como representación, vía segura para acceder a la realidad, asimismo, como apariencia y como velo que oculta el fundamento: la *Voluntad*. Esta es la palabra del enigma y, el hombre, el lugar donde se hace consciente de sí misma.

El análisis del mundo propio de la modernidad, centrado en el hombre y para el hombre, se transforma en la filosofía de Schopenhauer. El giro interpretativo que realiza se muestra en cada una de las perspectivas de su obra y se evidencia aquí, en tres momentos: 1) sin alejarse de los cimientos empíricos que debe tener la filosofía, precisa los límites entre representación intuitiva y razón en Kant; 2) la determinación de un punto de vista *superior*, que incluye, además de la consideración subjetiva del intelecto, la perspectiva fisiológica y 3) la declaración de la identidad entre cuerpo y *Voluntad*, base para la nueva definición del ser humano.

Schopenhauer, en consonancia con los resultados de Kant, parte de la certeza de que la filosofía no puede superar la inmanencia del mundo. En consecuencia, el primer momento de su análisis se dedica a la experiencia en general y al medio en que se le presenta, la representación. En ella, esclarece la realidad limitada del sujeto del conocimiento, incognoscible para sí mismo, y del objeto, que sólo se percibe en su actuar. Como resultado y, de acuerdo con Kant, del mundo solo es posible conocer fenómenos. Asimismo, Schopenhauer señala los *vacíos* en la propuesta kantiana, es decir, la diferencia entre representación intuitiva y su doctrina de la razón.

En concreto, la representación intuitiva, constituida por las formas de espacio, tiempo y causalidad, funda el *principium individuationis*, es decir, la multiplicidad de individuos que es

posible percibir. De modo que, nos proporciona el mundo *plenamente y sin reservas*. En otras palabras, la función principal del entendimiento, que compartimos incluso con los animales, es *la intuición del mundo real* (*Mundo*. T.I. p. 59). El resultado de esta precisión es la afirmación de que la intuición del mundo es *irracional incluso en el hombre* (*Mundo*. T.I. p.73), de manera que, la razón se encargará de explicarla. Este es el primer momento del giro Schopenhaueriano.

Así que, el principio de causalidad queda, restringido al mundo como representación, de esta suerte, en la demostración de A. Schopenhauer, resulta inadecuado utilizar la categoría de necesidad causal fuera del principio de razón. Si el comprender sólo proporciona fenómenos, entonces, no es posible extender las operaciones del entendimiento a todo lo que existe. Es por ello que, para Clement Rosset, el *asombro ante la ausencia de causalidad* determina la obra de A. Schopenhauer (2005. p. 62). Esto es, si el hombre no posee los medios intelectuales para descifrar el mundo, no le es posible hallar respuesta a las preguntas por el sentido o por el fundamento de lo real.

De hecho, la razón, esa gran fuerza cognoscitiva que ha permitido al ser humano ser el *señor de la tierra*, también lo convierte en *sordo para lo extraño* y, a la vez, lo atrapa. Pues, con la firme fe en la ciencia y en el progreso que procura, el mundo y la existencia surgen como lo más real, pero sin una explicación satisfactoria para el dolor, el tedio o la muerte. Por tanto, la realidad del hombre de la modernidad, ceñida al yo cognoscente, será engañosa. Sin duda, en este primer momento del giro en la comprensión del hombre, se prueba que existen realidades no racionales y, asimismo, que el sujeto del conocer sólo posee una visión parcial del mundo. De esta forma, Schopenhauer desmitifica el principio de causalidad y, con ello, dirige la mirada al sinsentido.

El segundo momento de este importante giro realizado por Schopenhauer, lo constituye la determinación de un punto de vista *superior*, que abarca, además de la consideración subjetiva del intelecto, el punto de vista fisiológico. En efecto, en el análisis subjetivo del mundo, que parte de la conciencia como lo dado, Schopenhauer permanece en la línea del idealismo kantiano, con las precisiones que expone en el *Principio de razón*. Y, desde la perspectiva fisiológica, el mundo

es lo dado y el intelecto es un producto de la naturaleza. En sintonía con esto, demuestra que el mundo no es otra cosa que el producto de un órgano: el cerebro<sup>1</sup>.

La consecuencia de este punto de vista *superior*, con la cual, el intelecto humano será un producto, como otros, de la naturaleza y ya no fundamento de lo real. Aunque, afirma Spierling, considerar el apriorismo desde su base fisiológica, no es un giro estrictamente fisiológico, pues el fundamento, para Schopenhauer, es metafísico (2010. p. 82). De este modo, ubica al hombre en una perspectiva diferente a la cartesiana, pues la separación radical entre hombre y naturaleza se anula. El mundo de la representación que, a nuestros ojos se muestra *plenamente y sin reservas*, pende, ahora, de una facultad cognoscitiva producto de la naturaleza.

En efecto, las formas puras de espacio, tiempo y causalidad que constituyen la variedad de individuos que es factible percibir, se restringen a las condiciones fisiológicas y cerebrales de hombres o animales, según sea el caso. Seguramente, cambian las necesidades, los medios para aplicar el intelecto, pero no la función. Tampoco es diferente la meta: comida y apareamiento. Ésta será la marca de su tránsito por la vida, tiene la apariencia de un valor objetivo<sup>2</sup> y, sin embargo, está limitada a los datos que proveen la sensibilidad y el entendimiento. El hombre, en este sentido, no será nada más que un ser, como otros, de la naturaleza. Es decir, no hay alma o Dios que le pueda dar un sentido diferente a su existencia terrenal.

Sin duda, para Schopenhauer, el objeto de la filosofía es la *experiencia en general*, su posibilidad, sus elementos y sus límites. Pero, el examen de la representación es sólo un paso para alcanzar su objetivo central: pasar, de concebir la naturaleza como un fenómeno dado, a la cuestión del sentido y la conexión entre sus fenómenos. Así, avanza desde el fenómeno hacia lo que en él se manifiesta, la *cosa en sí*. Su filosofía entra, ahora, en el terreno de la metafísica, de

---

<sup>1</sup> Así, explica Schopenhauer su punto de vista superior: “La forma opuesta de considerar el intelecto es la *objetiva*, que arranca de *fuera* y no adopta como objeto la propia conciencia sino los seres dados en la experiencia externa que son conscientes de sí mismos y del mundo; entonces se investiga qué relación tiene su intelecto con sus restantes propiedades, como se ha hecho posible, como necesario y que les ofrece. El punto de partida de esta forma de consideración es empírico: toma el mundo y los seres animales en él existentes como estrictamente dados, ya que parte de ellos. En consecuencia, es ante todo zoológica, anatómica, fisiológica; y solo se hace filosófica mediante su conexión con la primera y desde el punto de vista superior así obtenido” (*Mundo*. T. II. p. 313).

<sup>2</sup> Es por ello que afirma Schopenhauer: “la conciencia del mundo intuitivo, pese a ser subjetiva y estar limitada a la acción de los motivos, les da una apariencia del valor objetivo de la existencia” (*Mundo*. T.II. p. 399). Sin embargo, es la índole de cada individuo la que da la apariencia a este mundo: “todo individuo está sometido a ese obstáculo en su conocimiento, es precisamente la individuación la que mantiene a la voluntad de vivir en el error acerca de su propio ser: es la *Maya* del brahmanismo. (*Mundo*. T. II. P. 658).

modo que plantea la audaz verdad que determina el giro hacia el pensamiento contemporáneo: el fundamento de lo real es la *Voluntad*<sup>3</sup>.

En este orden de ideas, la prelación la tiene ahora la naturaleza, el cerebro, sobre su efecto, el saber. El intelecto es parte del fenómeno humano, pero no constituye su esencia, con lo cual la interpretación cartesiana tradicional sobre el sujeto, como fundamento de lo real, pierde validez. Por tanto, Schopenhauer propone, “captar el hecho empírico de una voluntad que se manifiesta en nuestro interior e incluso constituye su única esencia, y aplicarla para explicar el conocimiento objetivo externo” (*Parerga* T. II. p. 41). Con lo que el centro de su metafísica y *el eje* del giro en la interpretación sobre el hombre será el *paradójico* concepto de *Voluntad*.

Es paradójico este concepto porque es un fundamento no racional, a juicio de Magee, el uso del término *Voluntad* ha generado un sinnúmero de equívocos que dificultan el análisis al lector desprevenido: “incluso el título de su obra fundamental se ha interpretado mal [...] Desde que la escribió, se ha considerado que Schopenhauer piensa que el nómeno es la voluntad *en un sentido cercano al sentido ordinario del término*. La idea común de que hay algo semioculto, tal vez incluso alocado, en su filosofía está basada en este error de interpretación” (1991, p.161). Asimismo, asevera que, quizá, con el uso el término «Energía» se habría evitado el equívoco.

Si bien es cierto, desde la perspectiva de la ciencia física, que la «Energía» constituye todo lo que existe, que “sencillamente está *ahí* inexplicablemente para nosotros, autosuficiente y no generada en algún otro lugar” (Magee, 1991.p.160); para el análisis de Schopenhauer, solo es fenómeno de una realidad mayor, inaccesible a nuestra capacidad de representación. Es muy probable que a nuestro autor le hubiera complacido conocer, por ejemplo, los desarrollos de la física, en torno a la Entropía, porque *confirman* sus argumentos sobre la *Voluntad* que se auto-devora, pero, de nuevo, solo porque es manifestación de una realidad metafísica: el *nómeno*.

A pesar de lo paradójico que pueda resultar, este es el descubrimiento fundamental de Schopenhauer. Este hallazgo, esta vía subterránea, supone, de acuerdo con Rosset, “una ruptura de extrema importancia en la historia de las ideas” (2005, p. 75). No porque haya sido el primero en plantearla, sino porque es el primero en proponer de manera sistemática el predominio de la

---

<sup>3</sup> En términos de Schopenhauer: “la estricta distinción entre voluntad y conocimiento, y el primado de la primera: estos dos principios [...] constituyen el carácter fundamental de mi filosofía (*Mundo*. T. II. p. 548).

*Voluntad* sobre el intelecto<sup>4</sup>. Con lo cual, ingresa Schopenhauer, “por caminos prohibidos hasta entonces” (Rosset. 2005, p. 70). Caminos, en los que el hombre resulta ser, esencialmente, un ser que quiere, y que anticiparán la reflexión del S. XX<sup>5</sup>.

Como señala Rosset, al supeditar las funciones intelectuales a la *Voluntad*, Schopenhauer, no sólo desplaza la perspectiva de interpretación sobre el hombre, sino que, además, provoca una ruptura con la filosofía clásica. Así que: “inaugura la era de la sospecha, que busca profundidad bajo la expresión, y la descubre en el inconsciente [...] Lo que importa no está en la expresión de las ideas, sino en su procedencia. Esta intuición genealógica consuma la ruina de una forma de racionalismo fundado en la libertad y en la independencia del intelecto” (2005, p.76).

Recordemos que no hay libertad ni independencia del intelecto, pues, la *Voluntad* que se revela como escindida en sí misma, en primera instancia, se arroja impetuosamente a la vida y, al mismo tiempo, se manifiesta como lucha universal por objetivarse en la materia. Así, se fabrica los medios para su subsistencia, entre ellos, el cerebro y, extiende el hilo de los motivos, en el que “cada uno se comporta como puede” (*Mundo*. T. II. p.405). Entonces, si la *Voluntad* es la premisa de cada decisión, en el hombre, la razón ya no será el *órgano de los fines*, antes bien, su verdadero motor será el corazón y el foco, se localizará en los genitales. De esta manera, ingresamos en el tercer momento del giro schopenhaueriano.

---

<sup>4</sup> En este sentido advierte C. Rosset: “los filósofos y escritores clásicos ya habían analizado tal o cual aspecto de la primacía de la «pasión» sobre el «juicio» [...] antes se trataba tan sólo de «accidentes» del espíritu, de casos especiales en que el espíritu, víctima del amor propio o de cualquier otra potencia afectiva, perdía momentáneamente su supremacía de derecho. Para Schopenhauer, al contrario, la supremacía de derecho le corresponde a la Voluntad, que gobierna todo y en todo momento”. En seguida, cita a Schopenhauer: “Todos los filósofos anteriores a mí, desde el primero hasta el último sitúan el verdadero ser del hombre en el *conocimiento consciente*: el yo, o en algunos la hipóstasis trascendental de ese yo llamada alma, se representa antes que nada y de manera esencial como un ser *que conoce*, o incluso como un ser *que piensa*, y sólo de un modo secundario y derivado se le concibe como un ser *que quiere*. Este viejo error fundamental [...] debe ser desterrado de todo dominio filosófico” (2005, p. 75).

<sup>5</sup> Asimismo, afirma Michel Henry: “*El mundo como voluntad y como representación*, por cuanto ubica la afectividad en el centro de su temática, abre al pensamiento moderno la vía de la vida, permitiendo progresos decisivos que van a ser llevados a cabo por [Nietzsche] aquél que dirá hasta en sus últimos escritos: «mi gran maestro Schopenhauer»” (2002. p. 224)

De la afirmación de la identidad entre cuerpo y *Voluntad* surge el tercer momento del giro en torno a la interpretación del hombre. Con la exposición de esta identidad, Schopenhauer rompe, manifiestamente, con la tradición de la modernidad y señala, además, el camino de los desarrollos contemporáneos<sup>6</sup>. Como afirma el maestro, esta es *la verdad filosófica* (*Mundo*. T.I. p.155): el cuerpo es la expresión visible de la *Voluntad*. Cada individuo es, al mismo tiempo, *Voluntad* y representación. Pues, sus funciones corporales y sus acciones son objetivaciones de la *Voluntad*.

Ya no se trata de la *res extensa* cartesiana, en la que es sólo una máquina sujeta a factores físicos y matemáticos, o un mero apéndice del pensamiento. Es la vía de acceso a la realidad, tanto de la representación como de la *Voluntad*. Además, nos permite reconocer al hombre como “uno con el mundo en mayor medida de lo que solemos pensar: su ser íntimo es nuestra voluntad; su fenómeno es nuestra representación” (*Mundo*. T. II. p.539). No se trata aquí, tal como destaca Simmel, de un *antropomorfismo fantástico* (1950. p. 44). Es, más bien, la demostración del saber no racional que nos determina: más que un antropomorfismo de la naturaleza, hay un naturalismo del hombre.

Ciertamente, en primera instancia, el cuerpo como fenómeno, es un acto de la *Voluntad*. En segunda instancia, es en el cuerpo, mediante la sensación y los procesos cerebrales, donde surge el mundo como representación. Así, deja de ser un simple receptáculo de datos, para pasar a dar forma al mundo. En tercera instancia, está el saber inmediato de la autoconciencia, en donde lo conocido es la *Voluntad*: no sólo el impulso para tomar decisiones, sino, además, todo lo que se presenta en la forma del sentimiento. Aquí esta es la clave, el puente, para acceder a la esencia íntima de toda naturaleza.

Ese percatarse, el saber de sí, sólo se presenta en la condición de individuo y, aunque está siempre presente en la forma de un yo, aparece como un enigma para cada uno. Este es, a juicio de A. Schopenhauer, el nudo del mundo: “la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» incluye y designa a ambos” (1998. p. 206). Este es el misterio y la posibilidad de la respuesta. El ser humano se sitúa ahora frente al enigma, un enigma que no es posible resolver en su totalidad. ¿Qué verdad se alcanza

---

<sup>6</sup> Cfr. López de Santa María, P., «Introducción», en Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* I, Trotta: Madrid, 2004, p. 7; Rábade, S., «El cuerpo en Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989), p.135-148. Cfr. además, Cabrera, J. *La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Schopenhauer* (2016).



hasta ahora? En palabras de Martínez Rodríguez: “negada el alma, el hombre es su cuerpo y éste es voluntad, deseo ciego, incesantemente repetido” (1998. p. 93).

Si bien el cuerpo es el núcleo de la reflexión metafísica de Schopenhauer, esto no significa que nos encontremos ante el triunfo del naturalismo. Del reconocimiento de la determinación inevitable del cuerpo sobre el intelecto, de la pulsión vital sobre la razón<sup>7</sup>, se derivan dos efectos fundamentales. En primer lugar, se desmitifica el poder de decisión sobre el cuerpo, ahora es necesario “distinguir entre la acción de la voluntad y el mero propósito intelectual de la misma” (Safranski. 1991, p. 299), desaparece la libertad de elección.

En segundo lugar, la alegría de vivir, el ánimo de vivir, ese mecanismo interno que mueve al cuerpo y que se transforma en instinto o en motivo, según sea la especie, no tiene un sentido definido. Para A. Schopenhauer, “cada cual guarda y protege su vida como una costosa prenda confiada a su responsabilidad, con infinito desvelo y frecuentes privaciones y, precisamente, en eso se le va la vida. El para qué y por qué, la recompensa a cambio no la ven, sino que han asumido sin reparo, a base de confianza y fe, el valor de aquella prenda sin saber en qué consiste” (*Mundo*. T. II. p.403). El resultado del examen del sinsentido de la vida no es otro que su pesimismo radical.

La vía escogida en este escrito, para corroborar el análisis de Schopenhauer, es la categoría de individuo. Como plantea Schopenhauer, el fenómeno temporal de la *Voluntad* es el individuo (*Mundo*. T.II. p.552). En otras palabras, los múltiples grados de objetivación de la *Voluntad* que aparecen al intelecto son en *concreto* individuos (*Mundo*. T. II. p.73). Es sobre el individuo que ejerce la *Voluntad* su coacción, en la forma del querer, de la necesidad insatisfecha; es en el individuo donde se manifiesta como el eterno *consumirse a sí misma*: el hambre, el deseo de conservar la vida y, a la vez, la lucha universal en que plantas y animales se convierten en presas unos de otros, constituyen la expresión fenoménica de la *Voluntad*, de su sinrazón.

---

<sup>7</sup> Es por esta razón que afirma Safranski, “si Schopenhauer, por su parte, sitúa el cuerpo tan enérgicamente en el centro de su metafísica no es porque quiera fundar, contra la religión idealista del más allá del alma, una nueva religión del más acá, la religión del cuerpo, sino porque quiere acabar con la ilusión de que es posible escapar a la prepotencia de este. Schopenhauer estaba muy lejos de amar lo que a uno le domina, es decir, el propio cuerpo. No tenía la menor pretensión de compensar la ilusión destrozada de una ascensión del alma al cielo con la ilusión de una beatitud del cuerpo” (1991, p. 299).

A juicio de Schopenhauer, fiel al platonismo, la *Voluntad* se manifiesta verdaderamente, en la especie y el individuo que arraiga en ella, es sólo su fenómeno efímero, está sujeto al nacer y perecer, a las reglas de espacio, tiempo y causalidad. En esa medida, nuestra existencia temporal es “la mera imagen de nuestro ser en sí” (*Mundo*. T. II. p.537). El rasgo distintivo del individuo es que en él “se halla la conciencia inmediata” (*Mundo*. T. II. p.537). Para la naturaleza, es una ilusión, el individuo es un medio de procreación, es su *mercancía*, por tanto, le es indiferente su sufrimiento o su aniquilación. Por esta razón, la más perfecta manifestación de la *Voluntad* de vivir es el instinto sexual, el más *vehemente de todos los anhelos* (*Mundo*. T. II. p.567).

En la vida de los animales, explica Schopenhauer, es posible captar “más fácilmente la nihilidad y vanidad de la aspiración de todo el fenómeno [...] los individuos nacen, y perecen, siempre devienen y nunca son” (*Mundo*. T. II. p. 399 y 182). En el caso del hombre -el más alto grado de objetivación de la *Voluntad* de vivir, pues en él se hace consciente de sí misma- también se hace patente la nihilidad de todo el esfuerzo por conservar la existencia<sup>8</sup>, como individuo es un espécimen más de la naturaleza. De ahí que, señale el maestro: “cada individuo, cada rostro humano con su curso vital es solamente un breve sueño más del infinito espíritu de la naturaleza” (*Mundo*. T. I. p. 380).

La identidad esencial del hombre con los demás individuos se puede ver, por ejemplo, en el caso de la temida muerte. Tal como señala Schopenhauer, este temor no surge de la conciencia que se tiene sobre la vida: “el miedo a la muerte puede deberse [...] a que la voluntad individual no se separa de buen grado del intelecto que le ha deparado el curso de la naturaleza, su guía y vigilante, sin el cual se sabe desamparada y ciega” (*Mundo*. II. p. 553). Ni siquiera somos dueños de nuestros miedos, como todas las pasiones que vive el cuerpo, son el lenguaje de la *Voluntad*. Así pues, el individuo como *la especie contenida en un cauce* (*Mundo*. T. II. p.564), lo mejor que puede hacer, quizá, es reconocer que es *uno con el mundo* (*Mundo*. T. II. p.539).

En definitiva, enfatiza A. Schopenhauer, “en el género humano solo los individuos y su curso vital son reales” (*Mundo*. T. II. p.494). La consecuencia visible en el hombre será, en primer lugar, que la conciencia del individuo será una conciencia vital, marcada por la escogencia de la

---

<sup>8</sup> Así describe Schopenhauer la nihilidad de la existencia del individuo humano, la *Voluntad* mantiene “individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida acecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes. (*Mundo*. T. II. p. 402)

satisfacción de las necesidades vitales y las de la prole sobre cualquier otro tipo de interés que proponga el intelecto, será una conciencia egoísta. En segundo lugar, afirma Ana I. Rábade, con la anexión del sujeto cognoscente al individuo, ahora será lo determinante el oscuro fondo de las pasiones y los prejuicios (1995, p.235). El intelecto, poderoso instrumento para los fines vitales del individuo, facilitará el dominio de la naturaleza, al decir de Schopenhauer:

...al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza para su propio uso; [...] ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus* (*Mundo* T. I. p. 201).

Esa *atroz claridad*, con que el ser humano revela el carácter de la *Voluntad*, repercute en la reflexión estética y ética de Schopenhauer. El origen del mal en el mundo, junto a la continua insatisfacción que nos acosa encuentra aquí su explicación. Una explicación que se traduce en las fuertes, pero irrefutables, palabras del maestro: “el hombre es en el fondo un animal salvaje, espantoso. Lo conocemos únicamente en el estado de doma y represión que se llama civilización: [...] en crueldad e inflexibilidad, el hombre no es inferior al tigre y la hiena” (*Parerga* T.II. p. 231). Se confirma así, la importancia del giro schopenhaueriano pues, tal como afirma Safranski:

... pensó conjuntamente y hasta el final las grandes humillaciones de la megalomanía humana. La humillación cosmológica: nuestro mundo es una de las innumerables esferas en el espacio infinito, sobre la cual existe «una capa de moho con seres vivientes y cognoscentes». La humillación biológica: el hombre es un animal en el que la inteligencia no tiene otra función que la de compensar la falta de instintos y la deficiente adaptación orgánica al mundo de la vida. La humillación psicológica: nuestro yo consciente no domina en su propia casa (Safranski, 1999, p. 453).

Sin embargo, afirma Schopenhauer, no todos alcanzamos a reconocer la realidad con la *atroz claridad* que la sigue. En general, para la existencia individual, inscrita en el mundo como *Voluntad* de vivir, el pensar no es una prioridad: “de hecho, la mayor parte de los hombres, aunque no con una clara conciencia, tienen en el fondo de su corazón como suprema máxima y pauta de su conducta, el propósito de *arreglárselas con la menor inversión posible de pensamientos*; porque para ellos el pensar es una carga y una molestia” (*Parerga*. T.II. p. 95). El grado de saber que se alcanza depende de la capacidad intelectual, el tipo de carácter, educación y ocio al que se tenga acceso.

En general, simplemente se vive, se buscan los medios básicos para subsistir en un eterno presente que no requiere ser cuestionado. Sin embargo, junto a la persistencia de la afirmación de la *Voluntad* de vivir, también surge, en casos excepcionales, la posibilidad de negarla. Hay un

conocimiento *aquietador* de la *Voluntad*, que permite sustraerse, momentáneamente, a ella, esta vía está dada a los intelectos más poderosos, a los genios<sup>9</sup>. Asimismo, existe un conocimiento *inmediato*, que permite traspasar el *principium individuationis*, que permite al hombre participar del sufrimiento ajeno, y sacrificar hasta la propia individualidad. Y el saber radical del asceta, que persiste en la infinita lucha contra la poderosa *Voluntad*.

Quizá, en este punto, sea posible reconocer en Schopenhauer al *último de los filósofos clásicos, como el mismo creía* (Rosset. 2005. p. 76), pues, tal como afirma Rábade, su filosofía permanece como una filosofía de la conciencia, que “señala la exigencia ética de negar ese sujeto egoísta del conocer, para negar con él, el mundo que ha creado” (2005. p. 236). Persiste, para algunos, la sospecha de que esta existencia podría ser menos mezquina y miserable si se reconoce lo que Nietzsche supo identificar en el maestro: el valor de asumir el heroísmo de la veracidad para “dejar de ser algún día su juguete” (Nietzsche, 2002. p. 123).

---

<sup>9</sup> En este sentido afirma Schopenhauer, refiriéndose a los poetas y filósofos, “cuyo discernimiento ha llegado al grado en que no se siente incitado a indagar sobre un aspecto particular de la existencia, sino que más bien enmudece de asombro ante la *existencia en general*, decidiendo hacer suyo el problema de tan maravillosa esfinge. Su conciencia ha cobrado tal grado de claridad que la representación de las referencias externas es puesta al servicio de su voluntad y le permite ver un mundo que le invita mucho más a la indagación y la contemplación que a tomar parte en él (Schopenhauer, 1996. p. 89).

### Referencias bibliográficas

- Berkeley, G. (1999). *Principios del conocimiento humano*. Traducción, Pablo Masa. Barcelona, España. Ed. Folio, S.A.
- Cobos, J. (2014). *Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer*. En: Anuario filosófico 47/3. 589 – 604. ISSN: 0065-5215
- Cabrera, J. (2016). La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer. En: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5. 371-380. ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico).
- Comte, A. (2012). *Principios de filosofía positiva*. Traducción, Jorge Lagarrigue. Edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes por cortesía de la Biblioteca Nacional de Chile. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/principios-de-filosofia-positiva> Junio de 2017.
- Descartes, R. (2011) *Discurso del método*. Traducción Risieri Frondizi. Madrid, España. Alianza.
- Domínguez, E. (2017) Arthur Schopenhauer: la vuelta a una interpretación metafísica de la naturaleza. *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, Número 2, 153 – 176.
- García Peña, I. (2008). *Schopenhauer, lector de Platón*. Cuadernos salmantinos de filosofía No. 35: 239 – 270. Recuperado de <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000029855&name=00000001.original.pdf>. Junio de 2017.
- Heidegger, M. (2010) *Caminos del Bosque*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche. T. II*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: España. Ediciones Destino.
- Henry, M. (2002). *Genealogía del Psicoanálisis*. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices, Pedro Ribas. México D.F. Alaguara S.A.
- López de Santa María, P. (2000). *Voluntad y sexualidad en Schopenhauer*. Thémata. Revista de filosofía. No. 24, págs. 115 – 136. Universidad de Sevilla.

- Magee, B. (1991). *Schopenhauer*. Traducción, Amaia Bárcena. Madrid, España: Ediciones Cátedra, S.A.
- Mann, T. (1984). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, España: Editorial Bruguera.
- Marrades, J. (1990). *Autoconocimiento y cuerpo*. En Urdanibia, Javier (coord.), “Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer”. Barcelona, España: Anthropos.
- Martínez Herrera, F. (2007). *La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte*. Astrolabio. Revista internacional de filosofía. No. 5. ISSN 1699-7549.
- Martínez Rodríguez, J. (1998). *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*. (Tesis doctoral). Universidad de Murcia, España.
- Nietzsche, F. (2002). *Consideraciones intempestivas*. Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción: Manuel Valdés. Madrid, España: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz – Alonso López. Barcelona, España: Editorial Anthropos.
- Planells Puchades, J. (1992). *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*. En: Anales del seminario de metafísica, No. 26. Ed. Universidad Complutense. Madrid, España.
- Rábade Obradó, A. (1995). *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A.
- Rábade, S., «El cuerpo en Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989), pp. 135-148.
- Schopenhauer, A. (1993). *Los dos problemas de la ética*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid, España: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (1996). *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*. Selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia, España: Editorial Pretextos.
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Leopoldo – Eulogio Palacios. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A.

- Schopenhauer, A. (1999). *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Schopenhauer y Goethe*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, España: Editorial Valdemar.
- Schopenhauer, A. (2001) *Metafísica de las costumbres*. Traducción, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipomena Tomo I*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipomena Tomo II*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación. Tomo I*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación. Tomo II*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2012). *Sobre la voluntad en la naturaleza*: Traducción de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Traducción de Rafael del Hierro Oliva. Valencia, España: Editorial Pretextos.
- Safranski, R. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción Madrid, España: Alianza Editorial.
- Safranski, R. (2011). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás Pallás. México D.F., México: Tusquets Editores.
- Saz Parkinson, C. (2011). *Positivamente negativo: Pío Baroja, ensayista*. Traducción de Sara M. Saz y Carlos Saz Pérez. Madrid, España: Editorial Complutense, S.A.
- Schneider, E. y Kay, J. (1999). *Orden a partir del desorden: la termodinámica de la complejidad en Biología*. En Murphy, Michael y O'Neil, Luke (Ed.) *La Biología del futuro ¿qué es la vida? Cincuenta años después*. Traducción de Ambrosio García Leal. Barcelona, España: Tusquets editores.
- Schrödinger, E. (2005). *¿Qué es la vida?* Salamanca, España: Textos de Biofísica. Salamanca.
- Simmel, G. (1950) *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Anaconda.

Spierling, V. (1989) *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí*. Lección dictada por el Dr. Spierling en el curso *Pesimismo y Nihilismo: de Schopenhauer a Heidegger* perteneciente a los Cursos de verano organizados por la Universidad Complutense en El Escorial (1-2 de agosto, 1988). Traducción del alemán por Ana Isabel Rábade Obradó.

Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer*. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Madrid, España: Editorial Herder.