

LA ESTÉTICA APOFÁTICA EN SCHOPENHAUER:
UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL SUJETO

DIEGO ANDRÉS MARTÍNEZ RÚA.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2017

**LA ESTÉTICA APOFÁTICA EN SCHOPENHAUER:
*UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL SUJETO***

DIEGO ANDRÉS MARTÍNEZ RÚA.

Trabajo de grado para optar al título de magister en filosofía.

Asesor

ANDRÉS UPEGUI JIMENEZ

Magister en filosofía.

Universidad Pontificia Bolivariana

Escuela de teología, filosofía y humanidades

Facultad de filosofía

Maestría en filosofía

Medellín

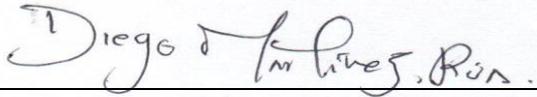
2017

02-mayo-2018

Diego Andrés Martínez Rúa.

“Declaro que esta tesis no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma



AGRADECIMIENTOS

A los presbíteros Jacinto Ceballos y César Ramírez por el apoyo y acompañamiento incondicional brindado durante el proceso de estudios y elaboración de la presente tesis. Igual al asesor Andrés Upegui por su conocimiento aportado y su dedicación al proyecto, También a mi familia por su aporte incondicional a mí proceso, especialmente mi padre y madre, fundamento original de todo camino.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
I LA FILOSOFÍA INDOSTÁNICA Y LA FISIOLOGÍA DEL SIGLO XVIII.	11
II EL SUEÑO DE UNA <i>VOLUNTAD</i> AUTÓNOMA EN LA ALEMANIA DE 1848.	18
III SCHOPENHAUER Y LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA KANTIANA.	21
IV LA VOLUNTAD COMO COSA EN SÍ -<i>NOÚMENO</i>.....	24
1. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA APOFÁTICA.....	33
1.1. Fundamentación del giro epistemológico.	33
1.2 A propósito de lo <i>apofático</i> : de Pseudo Dionisio a Schopenhauer.....	34
1.2.1. Supresión del <i>principium individuationis</i> en la acción apofática.....	37
1.2.2 “Superación del <i>principio de razón suficiente</i> en la contemplación apofática”	41
1.2.3 El <i>mundo intuido</i> a partir de la relación sujeto-objeto.	45
1.3 “Posibilidad apofática del conocimiento separado de toda representación”.	49
1.4 hacia una nueva epistemología.	55
2. “HACIA UNA POST-ONTOLOGÍA DESDE LA “VOLUNTAD” EN LA NATURALEZA”.....	57
2.1 “La correlación Voluntad-cuerpo como posibilidad post-ontológica”.....	57

2.2 “De Parménides a Schopenhauer: el poema sobre la <i>Physis</i> y su alcance ontológico”.	65
2.3 “Nuevas consideraciones en torno al concepto de “ <i>εἶναι</i> ”- “Ser”-: Crítica a la ontología Parmenídea desde la Voluntad en la naturaleza”.	79
2.3.1 De la <i>causa</i> primera.	80
2.3.2 Metafísica de la <i>Voluntad</i> .	82
2.3.2.1 Del mundo <i>representado</i> al mundo <i>metafísico</i> .	84
2.4 Proximidad de la metafísica platónica.	91
2.5 Hacia una nueva ontología.	97
3. “LA CONTEMPLACIÓN ESTÉTICA COMO ACCIÓN APOFÁTICA”.	100
3.1 La contemplación estética y la actividad apofática.	100
3.2 “La negación de la <i>Voluntad</i> de vivir como posibilidad apofática”.	108
3.3 El espíritu de la música bajo la <i>negatividad</i> del sujeto.	111
3.4 La virtud de la <i>compasión</i> y la negación del “sí mismo”.	113
4. Esbozo crítico.	117
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFÍA	123

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: División del *Ser* en Schopenhauer.

Figura 2: Ser aristotélico.

Figura 3: Metafísica de la Voluntad.

Figura 4: *Vida, Ser, Voluntad y Hombre* en Schopenhauer.

Figura 5: Grados de objetivación de la Voluntad.

Figura 6: Forma de la *Physis (naturaleza)* en el sistema schopenhaueriano.

Figura 7: La contemplación apofática.

RESUMEN

La presente investigación realiza un estudio entorno a la propuesta del filósofo alemán Schopenhauer y el análisis que éste establece sobre los conceptos de *Voluntad* y *Representación*. A lo largo del texto se intentará dejar abierta una propuesta filosófica que trate problemas sustanciales sobre epistemología, ontología y estética. Inicialmente la investigación establecerá los precedentes que han de propiciar un discurso “volitivo” desde la historia y la relación de ésta con la filosofía oriental. Posteriormente se abordará la relación *sujeto-objeto* como condición que se puede superar a la hora de ejecutar una acción apofática, la cual actúa contra el *principium individuationis*, el *principio de razón suficiente* y el *espacio-tiempo*. La acción apofática se desplegará así como una forma *negativa* de considerar el “individuo”, siendo en Schopenhauer exaltado el *sujeto puro de conocimiento* como un *sujeto* dispuesto hacia la “contemplación”. El segundo capítulo explicará con claridad los encuentros de la *Voluntad* Schopenhaueriana con el *Ser* de la metafísica clásica (Parménides y Aristóteles), para determinar desde allí la posibilidad de un giro ontológico, siendo ahora la *Voluntad* la fuerza que se subjetiva en el *cuerpo humano*, proponiendo así una post-ontología en términos antropológicos. Finalmente el argumento se centrará en la consideración apofática desde el plano estético, que consiste en la negación del *individuo*, a partir de la contemplación de la *Idea* de lo que las cosas son *en sí*. Estas *Ideas* posibilitarán una mirada interior de cada fenómeno a la forma kantiana y una *desindividualización* acaecida con mayor vigor en el “genio”, dicha acción no es otra cosa que la misma acción apofática en su estado místico-contemplativo.

PALABRAS CLAVE: VOLUNTAD; REPRESENTACIÓN; APOFÁTICO; POST-ONTOLOGÍA; SUJETO; ESTÉTICA.

INTRODUCCIÓN

La filosofía contemporánea se ha extendido en su consideración en torno al concepto de “estética” y su posibilidad de desvirtuación en el trato que se ha dado al fenómeno de lo *bello*. No es de extrañar entonces que Schopenhauer, en los albores de la contemporaneidad, intente desde su filosofía una triple asociación que enfrentara en un mismo círculo: *el sujeto, lo bello y el mundo*. Idea que emerge desde una consideración “metafísica” y que durante el siglo XIX iniciaba un periodo de declive y transición.

Esta primera forma de expresión “metafísica” ya al final de la modernidad conservaba aún caracteres medievales impregnados de una fuerte tendencia aristotélica, visibles en Kant y Hegel, y que a su vez había intentado llevar a plenitud la ontología parmenídea y posteriormente la platónica. No obstante, será en Schopenhauer donde se ha de producir una inversión radical a este tipo de “metafísica”, ya frágil, la cual habría de formular una relectura del concepto de “hombre” aislado de toda individuación o subjetivismo.

Lo anterior habría de conducir necesariamente a los campos *estéticos*, que en Schopenhauer hacen de la ambivalencia entre *vida y muerte*, y desde una metafísica trágica, una forma de sosiego en donde el hombre se emancipa del *ego* y se entrega a la pura contemplación de las Ideas por vía del arte. Es válido afirmar que dicha propuesta es heredada en el alemán gracias al pensamiento oriental, considerando aquello que se presenta inmediatamente a la conciencia, esto es la “Representación”, como mera *ilusión y fantasma* de los sentidos, que los orientales nombraban certeramente con el vocablo *maya*. “Maya” será un concepto fundamental en Schopenhauer que indicará con precisión la falsedad de la “Representación” equivalente al *mundo real*. Es decir, la *Representación* no contempla una unidad orgánica en el universo, como por ejemplo una *Voluntad metafísica*, sino una “división” destinada según la *sustancia* aristotélica, a la corrupción.

De ahí que los orientales sean atentos en subrayar que “Dios es una esencia sin dualidad (*advaita*), o como algunos sostienen, sin dualidad pero no sin relaciones (*vishistadvaita*)” (Ananda 31). Sin embargo la genialidad de Schopenhauer vendrá en la anulación de dicha

ilusión dual por vía de la contemplación estética, conservando un sujeto puro, extasiado y distanciado del *ego*, además entregado a la “Idea” de la realidad.

Éste será precisamente el centro de la presente investigación, a saber, la “emancipación del hombre” desde la *negación* del *individuo*, desde su condición *corporal* dada en el mundo representado, siendo el mismo *cuero humano*, el fundamento metafísico de la realidad. De este modo se hará notorio y evidente, un giro ontológico que convertirá la “Voluntad” en el “Ser” absoluto, y quedando abierta la posibilidad de una estética que parta de la negación del “Ser” para adquirir un conocimiento, llamado desde antaño: *apofático*.

El concepto *apofático* imprime una visión novedosa a la *estética*, ya que no se trata de un *sujeto* que se enfrenta a una experiencia de lo “bello” desde la obra de arte, sino de un *sujeto* que negando la *Voluntad* y el mundo fenoménico se absorbe en la contemplación de la “Idea”, de lo que las cosas son en sí mismas, apreciando lo “bello” desde un nihilismo inherente al sujeto. Se hace posible así y desde la tragicidad vital, la apreciación del centro de lo *real* desde la acción *apofática*, sugerida por la teología negativa, representada con elocuencia en la figura de Pseudo dionisio.

Dicha forma de darse la obra de arte desde lo “apofático” se adscribe a su vez, al movimiento de las vanguardias artísticas que se abrían paso en el siglo XIX y que reaccionaban al clasicismo tradicional. De este tipo de movimientos se han subrayado serias ideas que dejan ver su carácter revolucionario, tales como: “el movimiento vanguardista se propuso destruir, y al menos se superpuso, a las formas estéticas e ideológicas precedentes a través de la escalada sucesiva futurista, cubista, dadaísta, creacionista y surrealista.” (Paris, E. “*Las vanguardias: revolución moderna de la modernidad*”. *Papel en blanco*. WeblogsSL. 02 de octubre de 2016. www.papelenblanco.com. 13 de mayo de 2017).

Ahora bien, si la propuesta schopenhaueriana deviene de una teoría radical dada bajo términos orientales, vanguardistas, y teológicos, se infiere que dicha filosofía se ha de ofrecer entonces bajo tres términos fundamentales, que son: la ontología, la epistemología y la estética en su asociación con la ética.

La mayor novedad en términos “ontológicos” se refiere a la identificación del “Ser” con la “Voluntad” y ésta última con el “cuerpo humano”, creando una postura que se inclina por una “antropología metafísica”, lo cual indica que es en el hombre como entidad *corporal*, donde reposa la esencia y Sustancia única del “universo”. En un segundo momento, y como se dijo, toma vigor el campo “epistemológico”, ya que cuando el individuo nace con una fuerte tendencia u disposición hacia la contemplación estética, han de ser llamados por Schopenhauer “genios”, y hacen parte de un grupo selecto a quien la naturaleza dispone hacia la *creación*.

Cuando el “genio” debido a su disposición natural es arrobado en acto contemplativo, intuye las *Ideas* de las cosas, ya no como individuo, sino como “sujeto puro de conocimiento”. El genio en la contemplación estética niega el *individuo*, es decir, el “Ser” como “Voluntad” encarnada y se sumerge en la Sustancia más íntima de lo real, que es para Schopenhauer la “intuición inmediata”, aludiendo de este modo a la herencia kantiana por antonomasia: “la intuición”. De esta manera el genio se convierte en un *sujeto puro* que intuye el mundo como categoría ideal, no en una relación gnoseológica *sujeto-objeto*, sino en un encuentro recíproco *intuición-Idea*. Es viable entonces afirmar que el paso del conocimiento racional-discursivo al puro-intuitivo, por vía del genio y a modo de negación, constituye en esencia lo que se nombra: *acción apofática*.

La *acción apofática* se define ulteriormente como una forma *negativa* de enfrentar la vitalidad, pero actuando como oxímoron, es decir, se niega por un lado el *individuo* sin desaparecer por completo el *sujeto puro de conocimiento*. La intención de tal acción consiste en encontrar una representación sin sustento en el principio de razón, y de ahí, independiente de toda forma *causal*, de ahí que “en la representación pura el mismo individuo anhele un mundo sin voluntad” (Cardona 227). Sin embargo, esta aporía se hace insostenible, ya que la Voluntad errática y que se autodestruye indefinidamente en el *mundo representado*, alcanza una altivez clara en el *cuerpo humano*, en el cual se hace unánime lo representado y lo volitivo.

No obstante, las pretensiones de Schopenhauer con la formulación de una *acción apofática metafísica-estética*, va más allá de lo anterior. El alemán busca un sujeto emancipado completamente del mundo, “el sujeto que conoce debe, además, ser aislado, independiente del querer y, por eso, también desprendido de toda individualidad individual” (Cardona 229). De ahí la apremiante tarea de la contemplación, que no es otra que la formación de un sujeto absoluto desde un idealismo revolucionario y no condicionado por categorías que permitan su definición con *ente particular*, “sin duda, se trata de un movimiento de alcance místico” (Cardona 236).

Luego, el tercer y último elemento resalta por su sentido ético orientado hacia un conocimiento aislado de toda forma discursiva e inclinado por algo que bien puede ser nombrado, “espontaneidad vital”. Este tipo de conocimiento consiste en una elección de tipo moral que surge súbitamente en un sujeto arrobado por la *conmiseración*, convirtiéndose la “compasión” junto con el “gozo estético”, en las dos únicas formas de negatividad en las cuales todo egoísmo viene a ser sustituido por un conocimiento superior de las esencias.

Es de resaltar que la compasión surge cuando el “cuidado de sí” se extiende hasta un “cuidado por el otro”; una responsabilidad vital común que se da también gracias a la *Voluntad*, la cual siendo *esencia íntima* del universo, es en máximo vigor: “deseo”, “apetito”, “tendencia”... pero en su mayoría de veces, no saciada. Esta no satisfacción explica la vida como dolor y como tragedia atiborrada de “tendencias insatisfechas”. La compasión comprende que tanto el *otro* como el *yo*, hagan parte íntegra de una *Voluntad* que en ambos se manifiesta visceral, cruel y en el mejor de los casos “instintiva”.

Esta forma trágica de comprensión de la existencia abre en Schopenhauer la posibilidad de un nihilismo y negación absoluta de todo “Ser”, dada en términos una vez más, metafísicos, que consiste en la negación absoluta del *mundo*, de lo *representado* y *volitivo*, de lo *razonado* e *intuido*. En ello se basa precisamente el mayor encuentro que Schopenhauer logra tener con “oriente”, el *nirvana* se consolida así como el mayor grado de expresividad de la “nada” y el

“vacío”, y como el paso más certero que afirma la salida de lo humano del velo de la diosa “maya” (ilusión), instaurando una moral que ha de ser desde muchas perspectivas: vacía.

I LA FILOSOFÍA INDOSTÁNICA Y LA FISIOLOGÍA DEL SIGLO XVIII.

I

El concepto de *Voluntad* en Schopenhauer, tenido por oscuro, se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica, alrededor de la crítica y de la imposibilidad de ejecutar una acción hermenéutica eficiente respecto a su sentido originario como categoría filosófica. De ahí que su fundamentación emerja de lecturas desvirtuadas que se han realizado del mismo, devenidas en su mayoría de fuentes post-kantianas inclinadas por una consideración metafísica de la moralidad dominante. Las críticas se han aventurado en muchos sentidos, un ejemplo de ello lo presenta la colección “sepan cuantos...” de 1983 en donde Sauer expone una mirada despectiva sobre la propuesta volitiva schopenhaueriana afirmando que: “la teoría de la Voluntad de Schopenhauer es de hecho tan no tradicional que cuesta trabajo creer en ella” (Schopenhauer, *el mundo* xxiii). Sin embargo, en la obra del filósofo “pesimista” se evidencia un planteamiento original en su dialéctica y en su trato con la tradición.

Si la *crítica* efectuó un señalamiento severo debido al modo como procedió Schopenhauer en su sistema, es de extrañar que haya desatendido el influjo tan evidente de la *fisiología*, la *filosofía indostánica*, y con mayor consistencia, el abordaje de la *filosofía kantiana*. La influencia es notoria y abundante en sus escritos, al igual que la intensa alusión directa a los mismos como se intentará resaltar a continuación:

Respecto a la “*fisiología*”, es de mencionar que ésta se inicia desde la ciencia experimental y como un movimiento vertiginoso científicista, durante los siglos XVIII y XIX, es decir, paralelamente a la propuesta de Schopenhauer (1819). De este modo, es comprensible que el pensador alemán atravesase toda una revolución en disciplinas como el mecanicismo, la embriología, la anatomía, la biología y la *fisiología*. Ésta última será de suma importancia, sobre

todo porque no se puede entender sin las prácticas de sanación oriental y sin la filosofía asociada a ello, además de que gozó de gran afecto en Schopenhauer, de ahí que algunos autores señalen respecto a la etimología de la palabra que “ésta deriva de un vocablo chino primitivo que significa *lógica de la vida* y, ésta a su vez, del *ayurveda* indio que significa ciencia de la vida” (Mora 1). Estas definiciones serán tenidas en consideración en la propuesta metafísica y ética del alemán.

Inicialmente la *fisiología* se inclinaba por el estudio detallado de la “forma” de los cuerpos, por vía especulativa-racional, pero pasado el siglo XVIII su centro de interés se fijó en la “materialidad” y experimentación de los mismos, de ahí que un estudio sobre fisiología llevado a cabo por el profesor Orlando A. Mora, señale sobre lo anterior y como paráfrasis del fisiólogo Claude Bernard, que en la modernidad la *fisiología* se ocupará del “conocimiento de las causas de los fenómenos de la vida en estado normal” (5). Esta última definición deja notar el alto sentido “vitalista” de la fisiología y su comprometida ocupación por asuntos alusivos a la “vitalidad”, desde su formalidad y su materialidad.

Es de subrayar que ya desde 1672 la discusión fisiológica sobre la *vitalidad* era una premisa científicista fundamental. Francis Glisson en su “*Tractatus de natura substantiae energética*” abre la problemática entorno a la noción de “vida” como función que mueve la materia; es decir, a falta de casi 150 años para que apareciera la obra “el mundo como Voluntad y representación”, Glisson planteaba que la materia albergaba inherentemente una capacidad vital otorgada por Dios en grados de ascensión de la siguiente manera:

Esa propiedad intrínseca de la materia viva se manifestaría en forma cada vez mayor conforme aumenta la complejidad de la organización de la materia, alcanzando su máximo grado de expresión en la sensibilidad consciente y en la reacción voluntaria a los estímulos (Barona 26).

Esta tesis, junto con la del botánico Christian Ernst Stahl (1848), aparecerá luego a los ojos de Schopenhauer, anticuada y cercanamente influenciada por la escolástica.

A esto se añade la presunción de que en el clímax del siglo mencionado, el discurso fisiológico se haya ocupado de la *función* que dicha capacidad *vital* cumplía en el *órgano*, suponiendo incluso que dicha *función* albergara una predominancia sobre la anatomía material. Schopenhauer acoge este discurso y en su obra “sobre la Voluntad en la naturaleza” menciona explícitamente los progresos de la fisiología en Haller, Trevinarus, E. H. Weber, Brandis, Meckel, Burdach (sobre la génesis del embrión), el Dr. Von Sigris, Lamarck, para finalmente referirse a los vedas. Es indispensable tener claro que el filósofo de Frankfurt era un gran observador de la naturaleza, además de ser un estudioso de lo que aquella expresaba *vitalmente* como biología pulsional, así que no es de suponer que la dicha *Voluntad* surja además de la fisiología, de la contemplación extasiada de la misma *Physis*.

Ejemplo de lo anterior se evidencia con claridad en el texto “el mundo como Voluntad y representación”, allí, aún sin mencionarse el concepto de *Voluntad*, en el capítulo XVII del segundo libro, el pensador propone constatar en el misterio de la *Physis*, una fuerza de inmutable constancia que él nombra inicialmente “ley natural” (88). Ley que constituye para el alemán una “esencia” implícita en cada fenómeno, relacionada con el *principio vital* fisiológico propuesto por Glisson. Tesis que será corroborada con la afirmación posterior de que “la verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre (el conocimiento), como producto de lo físico de él” (Schopenhauer, *sobre la voluntad* 1-2). Además de definir en el mismo texto el fenómeno de la *Voluntad* como “lo primario, el *prius* del organismo” (1).

Debido a ello se entiende el hecho de que Schopenhauer ubique el punto de acción de la “conciencia” en el cerebro, el cual actuaría gracias a nervios específicamente biológicos, los cuales siendo destruidos, pondrían fin a la conciencia misma, siendo ésta última, la base de todo conocimiento *causal*.

Se tiene además que el punto de acción de la “Voluntad” terminaría siendo el cuerpo vivo del hombre, de ahí la expresión de que “todo acto verdadero, auténtico, inmediato de Voluntad es al punto e inmediatamente también acto fenomenal del cuerpo” (Schopenhauer, *el mundo* 91). Se trata en este sentido de un cuerpo moderno, es decir, fisiológica y geoméricamente perfecto para ser estudiado por los ilustrados; un “cuerpo” que en Schopenhauer actúa con rastros medievales, unificando un Ser general llamado “Voluntad” a su más próxima objetivación material: el cuerpo como entidad viva. Sin embargo, el mérito del pesimista de Frankfurt irá más lejos, ya que incluso la conciencia como *acto motor* quedará reducida al funcionamiento biológico del cerebro, pero actuando subordinada a su vez a la Voluntad.

La idea de la *Voluntad* como pulsión vital, -expresamente corporal-, termina así rebasando la misma *fisiología*, hasta convertirse en un *pulso* que se repite unitariamente en la totalidad de la naturaleza. El prodigio de Schopenhauer termina siendo entonces el cómo una idea subjetiva, material, emergida de la *fisiología* moderna, se convierte en el fundamento metafísico de su doctrina. Este paso notorio es promulgado en sus palabras cuando subraya: “por donde quiera que llega a su fin la explicación de lo físico choca con algo metafísico” (Schopenhauer, *sobre la voluntad* 6), y más adelante: “la verdad es que hay que considerar a cada órgano cual la expresión de una manifestación volitiva universal” (9). La pregunta que se abre en este sentido es ¿A qué se debió este paso tan genial? La respuesta se puede encontrar a lo mejor en la *filosofía oriental*, leída a gusto por Schopenhauer, y mencionada por doquier a lo largo de su obra.

II

Para entender mejor esta extraña relación entre la *Voluntad*, la *fisiología* y la *filosofía oriental*, es de subrayar que en “el mundo como Voluntad y representación”, escribe Schopenhauer en su prólogo a la primera edición: “y si a más de esto, el lector estuviera iniciado en la sabiduría de los *vedas*, cuyo secreto nos han revelado los Upanishads, estaría perfectamente capacitado para entender cuánto he de decirle” (5). Así, el pesimista alemán será

catalogado como el primer filósofo occidental que incursionará seriamente en oriente desde la filosofía, creando un diálogo común entre ambas perspectivas. De ahí que al final de su obra culmen vuelva sobre oriente, enfatizando esta vez sobre la India y su legado: “al contrario, la sabiduría india invade Europa y está llamada a operar una radical transformación en nuestras opiniones y en nuestros pensamientos” (Schopenhauer, *el mundo* 276). Idea que como se verá luego transgredirá los límites de la misma fisiología antes mencionada.

En “sobre la Voluntad en la naturaleza” el filósofo presume sobre la cercanía de su “Voluntad como principio de vida” *fisiológica*, con la antigua filosofía indostánica (7), aludiendo directamente a dicha escuela para resaltar principalmente la escuela Niaya, y sobre ella mencionar los conceptos de “*vital invisible*” como una propuesta directamente proporcional a su filosofía de la “Voluntad”. La raíz de ésta última palabra ha de develar una seria clave de interpretación para el *paso* aquí pretendido: del latín *voluntas* que se forma gracias a dos verbos: *volo* y *velle*, los cuales designan respectivamente: querer y desear. Este significado llenará de sentido gran parte de la propuesta de Schopenhauer que la unirán a oriente desde una elucubración en torno a la “vida volitiva” como *querer* y *deseo*.

Al respecto el autor explicará la acción de la *Voluntad* misma, como *fuerza* que tiende, como *querer vital*, anotando que una de las características más importantes que aparece alrededor del “deseo”, es el *sufrimiento*, el *dolor*, la *frustración*, hecho que por demás se replica y explana en el universo entero, considerando finalmente que dicho deseo es posible negarlo mediante la contemplación estética y la vivencia ética de la conmiseración por el otro, además del amor colectivo en su accionar comunitario.

De esta forma, el pensamiento oriental se ha de abrir bajo una unión intrínseca con una espiritualidad sutil y sublime, en primer lugar desde la *metafísica*, que busca crear un equilibrio de contrarios desde una unidad sustancial. La filosofía oriental concederá a la naturaleza en general un alma primordial que yace en la creación desde un *principio primordial*, los occidentales la han nombrado *Ser*, Schopenhauer la nombrará *Voluntad*. De ahí que los orientales se detengan en señalar: “El que reconoce al Ser como el alma viviente, como el señor

del pasado y del futuro, deja de sufrir” (Upanishads 29). Así, las múltiples definiciones sobre Voluntad que expone el alemán, han de tener un factor común que se encuentra establecido bajo la siguiente forma: “Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre” (Schopenhauer 98).

El segundo elemento aparece configurado bajo el concepto de *mundo*, el cual los orientales unen al fenómeno *Maya*, que representa “lo ilusorio del mundo fenoménico” (Ananda 181). Se trata de lo aparente, en el budismo representa la dualidad, su etimología venida de: *mā*: no; y *aiā*: es, significa lo que *no es*, es decir, simboliza el engaño del mundo que se ofrece a los “sentidos”, así lo abordaron todas las filosofías orientales, en muchas oportunidades *maya* se confunde con lo que los occidentales han nombrado “ignorancia”, “Brahma, es lo supremo de lo supremo, lo que no puede perecer; quien conoce esto que está oculto en la cueva del corazón, oh amigo, destruye el nudo de ignorancia de esta tierra” (Upanishads 42).

En el pensador alemán *maya* será un concepto común a la filosofía oriental, en su obra capital será mencionada en más de veinte oportunidades, inicialmente afirmando: “En los Vedas y los Puranas la comparación con el ensueño, del conocimiento del mundo a que llaman “el tejido de maya”, es frecuente” (Schopenhauer 29). En Schopenhauer, *Representación-Maya-ensueño*, tendrán un mismo sentido: “en un individuo superior, purificado y ennoblecido por el mismo dolor, llega a ese estado en que el mundo exterior, el velo de Maya, no le engaña ya, y ve claro a través de la forma del fenómeno, o principio de individuación” (Schopenhauer, *el mundo* 201). Esta acción mencionada se materializará en el *genio* y en su visión aguda sobre lo real.

El tercer elemento es la identificación de la *Voluntad* con el *deseo*, esta identificación se presenta cuando la filosofía oriental junto con Schopenhauer, centran en el *deseo*, todo “querer”, y allí el origen de todo sufrimiento, de ahí la propuesta: “El hombre que está libre de los deseos y el dolor, puede ver la majestad del Ser por la gracia del creador” (Upanishads 26).

En Schopenhauer el *deseo* se entiende a partir del *querer* propio de la *Voluntad*, por ello es comprensible que el *dolor* surja como su no satisfacción: “como tal se llama dolor, cuando a la Voluntad es contrario; bienestar, placer, cuando es conforme a ella” (Schopenhauer, *el mundo* 91).

Y el último elemento es tal vez el más importante en la consideración de la presente investigación, y consiste en la acción de la *negación* desde el fenómeno del *vacío insubstancial*. La filosofía oriental es determinante en señalar que negando el *deseo* propio del cuerpo del hombre, en el cual, según Schopenhauer actúa la *Voluntad*, es posible elevarse a un plano carente de dolor. “Cuando todas las ataduras mundanas son cortadas aquí en la tierra, el mortal alcanza la inmortalidad” (Upanishads 33). Schopenhauer propondrá una analogía desde la negación de la *Voluntad* de vivir como forma metafísica de abolir el *deseo* y tras él, el dolor, “*Llegarás al nirvana*, es decir, a un estado en que no existen estas cuatro cosas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. Jamás mito alguno se aproximó ni se aproxima tanto a una verdad filosófica” (Schopenhauer, *el mundo* 276).

Todo lo anterior ayuda a concluir que el concepto de *Voluntad* presentado por Schopenhauer, como fuerza vital ciega y potente, o mejor aún, como pulsión vital universal como lo sugiere Sperling (103), fue en su momento objeto de críticas debido a las ambigüedades que presentaba en su estructura, sin embargo, buscando más adentro, en su obra “sobre la *Voluntad* en la naturaleza”, escrita 18 años después (1836) del “mundo como *Voluntad* y representación”, se puede detectar con facilidad que la *Voluntad* surge del discurso científico del cual el mismo pensador era contemporáneo, más específicamente de la *fisiología*. En síntesis, el *aliento vital fisiológico*, Schopenhauer lo ha de acoger mediante su concepto de *Voluntad*, a la cual le otorgará unas categorías metafísicas, científicas, psicológicas y lógicas, heredadas directamente de la filosofía oriental, la cual Schopenhauer sobrevaloró de gran manera.

Gracias a ello, se pudieron presentar algunos sutiles ejemplos sobre dicha correlación bajo los nombres de *metafísica*, *mundo*, *deseo* y *negación*. Pero en el desarrollo de la presente

investigación se podrá corroborar con determinación dicho influjo en los diferentes capítulos, brindando mayor importancia al concepto de *negación (apofático)*. A esto se le añade el gran aporte de Schopenhauer al respecto de ese motor vital que pregonaba la modernidad, ampliándolo además hasta los confines donde la vida confluye, de ahí la sensata conclusión de Spierling: “La valerosa especulación de la metafísica de Schopenhauer consiste en que traslada el esquema de la propia experiencia corporal -ambos lados, volutivo y representativo-, mediante analogía, a la totalidad de la naturaleza” (97).

II EL SUEÑO DE UNA VOLUNTAD AUTÓNOMA EN LA ALEMANIA DE 1848.

Toda propuesta filosófica responde a un contexto socio-histórico que direcciona en gran medida las *ideas* de la época. También en Schopenhauer se hace notorio el clima de la historia y se puede leer un intento del siglo XIX por desprenderse del racionalismo ilustrado que había dejado al margen del discurso ideológico, las consideraciones metafísicas. Kant constituía hasta ese momento la cima más representativa del movimiento ilustrado al subordinar la metafísica a un tipo de conocimiento no accesible a lo humano. Schopenhauer ha de partir precisamente de una crítica a la filosofía kantiana proponiendo una novedosa forma de lectura del “sujeto moderno” desde su estructura corporal.

Si bien su filosofía irrumpe con características románticas, su postura marcará todo un movimiento que se basará en un pesimismo trágico, pero que rescatará la metafísica desde una ontología con tendencia antropológica. Su tragicismo se consolidará a partir de la función volitiva de la realidad.

Esta mirada pesimista de la realidad, no es dada debido a una revelación o un hallazgo subrepticio, sino mejor a una herencia “genética” y a un contexto social que posibilitaron esta forma de filosofía negativa y melancólica en Schopenhauer. El primer gran influjo para este espíritu apático se encuentra en sus “padres”, los cuales desde las nupcias matrimoniales eran ya conducidos por intereses económicos, antes que de cualquier otro sentimiento, de ahí que

Rüdiger Safranski en sus “años salvajes de la filosofía” sugiera que Schopenhauer *no es fruto del amor* bajo ninguna condición^[1], para luego subrayar al respecto de las *memorias* de la madre del filósofo, Johanna Schopenhauer: “... se deja traslucir el drama de su matrimonio, un drama que influirá también con posterioridad en el decurso de la vida de Arthur” (Safranski 23).

Es de mencionar que el padre de Schopenhauer, Heinrich Floris Schopenhauer, luego de un dramático matrimonio, aparece muerto en 1805 misteriosamente, se ha presumido de un posible suicidio. El pensador siempre estará impregnado de la autoridad de un padre autoritario y tosco, y dirá en sus diarios juveniles: “Tuve que padecer mucho en mi educación a causa de la severidad de mi padre (G, 131)” (Safranski 85). Dicha severidad habría de marcar una tendencia lacónica en el pensador, que se unirá a la ausencia de un padre del cual se ha de lamentar el resto de su vida, “Este dolor hizo aumentar tanto mi tristeza, que apenas se diferenciaba ya de una auténtica melancolía» (B, 651)” (Safranski 86). Melancolía que habría de ocultar cualquier posibilidad esperanzadora bajo el concepto de “Voluntad” futura y que vendría gracias al texto “*a mi hijo*” de Claudius, el cual el padre le regaló antes de morir y del cual se dice: “encuentra en Matthias Claudius un método para negar la realidad de las cargas de la vida” (Safranski 88).

Además del legado familiar mencionado anteriormente, es de subrayar el contexto histórico que rodeaba la Alemania de entonces, se trataba de un clima tenso y devastador. Ya en 1848, un año después de que Schopenhauer iniciara el plan de corrección de su obra capital, estalla una gran revolución que buscaba formar una Alemania nacional e institucional alejada de toda supremacía francesa. Esta revolución habría de ser la más fuerte que Schopenhauer vivirá, en medio del cruce de disparos, muchos de ellos impartidos desde su habitación, de caídos en guerra, de la nube del desasosiego... el estupor inundará su espíritu y los ideales franceses entrarán altivos para sellar la historia alemana con consignas tales como: libertad, unidad, autonomía, solidaridad, generosidad... dirigidas hacia un nacionalismo naciente que buscaba bajo la figura del Reich una monarquía liberal, “... Alemania, que necesitaba más que todo una voluntad de hierro y un brazo de acero” (Haller 318).

Alemania añoraba entonces, la *unidad* nacional. Para tal proeza de unificación fantaseaba con ideas mesiánicas que se acercaban a la idea del *genio* schopenhaueriano, pero en este caso aislado de su componente estético para resaltar así la genialidad política en términos de liberación.

Desde muchos puntos del país, en el norte y en el sur, resonó en esos años el llamado de un gran hombre, un hombre que curara todos los defectos mediante la fuerza milagrosa del genio y obligara, con puño de hierro, a los príncipes y al pueblo de Alemania a la unidad (Haller 324).

Este tipo de “hombre”, que correspondía directamente a la figura del *Reich*, habría de ser el grato legado que el Frankfurt prusiano dejaría a la historia y que Haller se ocupará en definir luego como la “obra de arte insuperada de alta política” (326). Esto significa que la idea fundada del *Reich* era acogida y entendida por los alemanes como una “Voluntad superior” que había de consolidar una nación autónoma y libre. De hecho, el objetivo se logró, el 03 de julio de 1866 en Sadowa, Austria se separa de Alemania y se funda con ello la confederación alemana del norte.

Ahora bien, si se observa con detalle la idea anterior, se tiene que la fundamentación filosófica del concepto de *Voluntad*, sucede entonces como una interpretación de la idea de “Voluntad política” entendida bajo términos “*liberadores*” de una sociedad reprimida. Nietzsche acogerá luego esta premisa para desarrollar la idea de “Voluntad poder”, sólo que Schopenhauer, debido al acercamiento que tuvo con la revolución francesa y la consolidación del imperio napoleónico, se expuso con mayor fuerza a *ideales* como: “libertad”, “autonomía”, “razón”, “individualidad”, “solidaridad”... ideales que habrían de marcar de gran manera su pensamiento a la hora de hacer su propuesta moral. Luego de éste sutil panorama se han de subrayar finalmente los siguientes elementos:

- La influencia directa de la formación familiar de Schopenhauer, y el desarrollo que el Estado alemán sufría en el momento, se adecuaban perfectamente a su propuesta metafísica y estética fundamentada en la Voluntad.
- El concepto de “Voluntad” como reducto y respuesta a una perspectiva histórica es una idea coherente.

Además de los elementos antes descritos, también hubieron otros factores posteriores y de mayor relevancia filosófica que dispusieron y prepararon el *mundo* desde la doble polaridad: “*Representación-Voluntad*”, pero que se explicará con detalle en el capítulo II.

III Schopenhauer y la crítica a la filosofía kantiana.

Cuando Schopenhauer presentó en 1813 su tesis doctoral “sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, era notable la gran influencia que Kant había ocupado en su sistema. Ya en la “crítica de la razón pura” Kant había especulado que: “el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, o sea del conocimiento objetivo de los fenómenos, respecto de las relaciones de los mismos en la serie sucesiva del tiempo” (124). Schopenhauer hará de esta definición un baluarte de su filosofía y dicho principio acogerá posteriormente la forma de “causalidad” como explicación originaria del mundo representado movido por la “Voluntad”.

Su sistema hará entonces de la “Wille” (Voluntad) una sustancia óptica, originaria, causante y actuante en el *mundo*, pero configurada con el sujeto y ligada al pensamiento Kantiano que se atenía en subrayar que “donde hay acción y, por consiguiente, actividad y fuerza, hay también sustancia, y sólo en ésta debe buscarse el asiento de esa fructífera fuente de los fenómenos” (Kant, *crítica* 125). Y será precisamente allí donde la encontrará el filósofo de Frankfurt, en la fuerza tendente del universo que se manifiesta en los fenómenos que como “Voluntad” han de alterar la manifestación de las *sustancias*, convirtiéndose de esta manera, en esencia absoluta.

De este modo se va configurando paulatinamente un *giro ontológico* en Schopenhauer, que parte de un respetuoso trato volitivo presentado desde una consideración racional kantiana. Esta última había expuesto la *razón* como una “facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori” (Kant, *crítica* 37), pero que Schopenhauer alejará de sí, para procurar una visión intuitiva del mundo y de los fenómenos. De ahí que la tradición señale con precisión que Schopenhauer es con seguridad el más serio de los neokantianos y el mejor continuador del criticismo, pero entendido ahora desde un “irracionalismo” distanciado y cuidado de los límites de la “razón pura” y elevado sobre los *fenómenos*.

Para entender esta aseveración es preciso señalar que cuando Kant centra su atención en la dimensión activa del sujeto del conocimiento, lo primero que hace es “someter la razón a juicio de valoración” (Darnuade 1), es decir, separa la razón de toda posibilidad empírica y la hace objeto de indagación *pura del entendimiento*, prescindiendo esta vez de la “sensación”, de ahí su proposición: “llamo *puras* (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación” (Kant, *crítica* 41), intentando separar así, el carácter empírico del conocimiento con la creación de conceptos puros *a priori*.

Este intento de unificar posturas hallaba su precedente en la pretensión aristotélica de una ciencia universal y necesaria como explicación racional del *mundo*, allí, según la lógica clásica, toda ciencia había de consistir en una cadena indefinida de juicios que se formaban en el sujeto por vía del entendimiento, y por reunión de conceptos puros. Kant no se aparta de dicha consideración al afirmar: “a la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad, llamo yo *estética trascendental*” (Kant, *crítica* 42). Con lo cual se sobreentiende que a la “estética” le apetece una parte de explicación del mundo más allá de las diferentes formas de juicios, -dentro de los cuales resalta los juicios analíticos a priori-, que son necesarios y universales y que parecen expresar una idea preliminar de la “Voluntad” como fenómeno necesario, universal, a priori y sustancial del *mundo*, y que se enuncia en el juicio: “el mundo es mi Voluntad”.

Dicha expresión, el mundo es mi Voluntad”, se reduce a un único concepto que bajo una mirada kantiana sería llamado un *trascendental puro*, este es la “*Voluntad*”. En Schopenhauer el uso de dicho concepto (*Voluntad*) adquiere también una connotación apodíctica elevada a categoría trascendental. Este uso, para nada ambiguo, se encuentra con Kant cuando éste sugiere que “el uso trascendental de un concepto, en cualquier principio, consiste en referirlo a las cosas en general y en sí misma” (*crítica* 143). En Kant cualquier forma de concepto es referido a intuiciones empíricas, es decir, a “datos para la experiencia posible” (Kant *crítica* 144), por ello toda *representación conceptual* de las “cosas”, por apriorística que se presente, siempre ha de exponer su significado u significación por vía fenomenal.

Así, Schopenhauer encontrará también en el concepto de “Voluntad” una expresión cargada de contrasentido: por un lado inherente al mundo como fuerza ciega, y de este modo equivalente al *mundo sensibilis* kantiano, y por otro lado, como *cosa en sí*, que en Kant se presenta como opuesto al mundo empírico en la expresión *mundo inteligibilis*. Schopenhauer propondrá luego una seria crítica a este dualismo kantiano, pero no logrará dejar su concepto *Voluntad* al margen de toda consideración trascendental.

Será entonces el uso lógico que se haga del *concepto trascendental* el que ha de definir la realidad, pero desde una consideración meramente intelectual fundamentada en el significado del mismo, de ahí que Kant aclare que las categorías puras, como la “Voluntad”, “tienen sólo significación trascendental, pero no tienen uso trascendental” (*crítica* 147), acentuando una vez más su carácter simbólico en donde cada categoría ha de corresponder a “una forma pura del uso del entendimiento”(Kant *crítica* 147).

La *Voluntad* ha de corresponder de esta forma a un “concepto fundante” que el entendimiento ha de remitir al *círculo*, es decir, a una forma universal de considerar lo fenoménico, que se ha de ocupar de la unión insospechada entre lo representado y lo volitivo. Dicha unión se extiende hasta una visión estética del mundo, la cual ha de procurar la visión emancipadora del individuo, de las luchas vitales entre lo representado y lo *en sí*, además de toda cadena causal de los mismos fenómenos.

Esta apreciación estética no prescinde del *sujeto* para nada, sino que lo eleva indirectamente, ya que ante él se representa cada fenómeno por vía intuitiva. El *sujeto* determina de esta manera el conocimiento, además de convertirse en el canal por el cual se manifiestan lo que las *cosas son en sí*. Esta fórmula tendrá gran validez en Schopenhauer, el cual hará reposar la *Voluntad* como sustancia unánime del mundo en el *sujeto puro de conocimiento*, que se encontrará recíprocamente con la afirmación kantiana:

si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros” (*crítica* 52).

Aun así, para ambos pensadores será incognoscible la realidad *en sí*, ya que ésta se evade, aún desde un acercamiento estético, de la metafísica presentada en los “conceptos trascendentales puros”, esto desde la consideración dual: Voluntad-noúmeno. Este tipo de acercamiento ha de remitir indudablemente -una vez más-, al apéndice: “crítica de la filosofía kantiana”, para brindar mayor claridad respecto al trato que se le da al *noúmeno*.

IV LA VOLUNTAD COMO COSA EN SÍ -NOÚMENO.

El apéndice mencionado, “crítica de la filosofía kantiana”, elaborado por Schopenhauer para su obra “el mundo como Voluntad y representación”, constituye un análisis severo a los planteamientos kantianos respecto a la *cosa en sí* como se señaló anteriormente. Una estudiosa sobre el tema, Pilar López Santamaría, señala con criterio que: “así como Kant es uno de los pocos afortunados en recibir sus elogios, también es blanco de severas y detalladas críticas” (*Parerga II* 11). De este modo, bajo la mirada de Schopenhauer, Kant constituye un clímax sospechoso de idealismo forzado, en el sentido en que “la cosa en sí” no parece comulgar de un

modo armónico con el mismo idealismo propuesto por Kant. Es decir, su propuesta es vista con sospecha ya que presenta serias contradicciones en sus planteamientos:

Schopenhauer parte en su *apéndice*, de una premisa fundamental que consiste en la creencia de tener a Kant como paradigma de una época de pensamiento, el cual llegará a su máxima consideración en el transcurso de la historia. Lo anterior se puede evidenciar en una serie de aforismos en los cuales Schopenhauer deja entrever su profunda admiración por el para él desconocido y desapercibido Kant. Una cita sobre ello señala: “la gente comienza a percatarse de que la filosofía auténtica y seria se encuentra todavía allá donde Kant la dejó” (Schopenhauer, *crítica* 27). Esto se refuerza aún más cuando se entiende que el cometido ulterior y prometedor al cual Schopenhauer siempre se consagró fue el procurar un diálogo entre la “idea” platónica y el “nómeno” kantiano, es decir, un encuentro entre idealismo y realismo, entre *cosa en sí* y *fenómeno*.

Frente a este panorama Schopenhauer se luce en adulaciones frente a Kant como: “el mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la *cosa en sí*, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros está siempre el intelecto, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que pueden ser en sí mismas” (Schopenhauer, *crítica* 28). Este diálogo conduce a una separación del mundo llamado objetivo, que según la herencia de Locke, se halla al margen de las cualidades secundarias de las cosas, mientras que ese mundo objetivo se convertirá en Kant, además de un *a priori*, en un condicionante del fenómeno en “nuestra facultad de conocer” (28). A esto se le añade que dicha “*cosa en sí*” se halla también mediada por *tiempo*, *espacio* y *causalidad*.

Es de mencionar que el pesimista de Frankfurt conservará y elogiará de Kant, además de la *causalidad*, las intuiciones más puras ya mencionadas, que presenta toda posibilidad de conocimiento, a saber el *tiempo* y el *espacio*. Estas dos formas de intuición han de ser vacías de contenido sensible, pero en ambos pensadores serán la garantía para establecer una relación sujeto-mundo. Kant ha de separar notablemente estas formas puras y las presentará determinadas por la intuición sensible “la estética trascendental hace ver que así el espacio

como el tiempo son formas puras de la intuición sensible” (Kant, *crítica* XXXVI). Las representaciones se darán así únicamente bajo estas dos condiciones que Schopenhauer enfrentará al *mundo* entendido como *Voluntad*, “*Wille*” en alemán, que en su contenido como *cosa en sí* kantiana, no puede ser objeto de experiencia, “los fenómenos no son cosas en sí mismas” (Kant, *crítica* 108), pero en Schopenhauer sí se expresará en el mundo fenoménico en el espacio-tiempo, de ahí que el interrogante que haya guiado la propuesta de Kantiana haya sido: “¿no serán los fenómenos meras apariencias de una realidad más profunda, de una “cosa en sí”, libre de toda peripecia empírica?” (Kant, *crítica* XLII).

Este panorama abre un escenario en el cual el aporte que antaño había insinuado Heráclito, el de un “Ser” en devenir; un mundo que *es* y que *no es*; el cambio como esencia ilusoria de la realidad en el *espacio-tiempo*, y que Platón había narrado esencialmente en su mito de la caverna, se convirtió en base fundamental del pensamiento de Schopenhauer. El mismo Schopenhauer será tenido como el primer filósofo que inserta en occidente la imagen de “maya”, concepto fundante en la doctrina principal de los Vedas y Puranas y que evoca la *ilusión* y el *cambio* del mundo perceptible en el espacio y el tiempo. El alemán hará uso de dicho vocablo al afirmar que solo a la luz de “maya” o “maja”:

Se entiende lo que Kant denominó el fenómeno por oposición a la *cosa en sí*: pues la obra maja se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y el sueño; un velo que envuelve la conciencia humana, un algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es (Schopenhauer, *crítica* 30).

Ahora bien, a esta clara y sosegada interpretación del mundo desde una perspectiva platónica- entendiendo lo real desde la intuición inmediata de elementos que en última instancia pueden ser “oníricos” o meras “sombras ilusorias”, al modo hindú,- responderá Kant, haciendo de ella, el fundamento de su propuesta filosófica. Kant desarrollará esta idea con admirable habilidad, “analizando y presentando pieza por pieza toda la maquinaria de nuestra facultad de

conocer mediante la cual se produce la fantasmagoría del mundo objetivo” (Schopenhauer, *crítica* 30).

La propuesta de la *crítica de la razón* surge entonces en un escenario *ilusorio*, en una búsqueda incesante por encontrar una *certeza* en lo profundo de la *representación*. La *crítica* ha de expresar de esta manera, la condición cognoscitiva del sujeto, como una herramienta supeditada, determinada, condicionada, pero ¿qué es lo que la condiciona? La respuesta es dada en un concepto que para Schopenhauer se convertirá en pieza fundamental, esta es la “representación”, en alemán “Darstellung”. Esta última procura la investigación y el acercamiento a la verdad desde la ilusión, *maya*, distanciada de las cosas *en sí*, esto es, del conocimiento de las mismas esencias de las cosas, creando de este modo la identificación Representación=Maya.

La crítica kantiana al mundo representado se convierte así en la base de la filosofía que se conoce como la “filosofía crítica”, la cual propone entender el *mundo* o *realidad onírica* desde unos condicionamientos que además de ser enigmáticos, habían sido poco explorados para la época, estos son los “*aprioris*”. Hablar de “a priori” en el siglo XVII era creer que la *experiencia* poco entendía del mundo objetivo. El *a priori* desarticula a Berkeley y Hume con sus planteamientos de tabula rasa; pone en tela de juicio el cientificismo y las leyes empírico-racionales e ilustradas; el “a priori” enfrenta el mundo representado, a “*maja*”, la sombra, sueño de lo real y a las “*veritates aeternas*”. Se deduce así una primera premisa fundamental:

El mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de las cosas en sí mismas, sino que es un mero fenómeno de aquellas condicionado por aquellas formas que están ubicadas a priori en el intelecto humano (es decir, el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos” (Schopenhauer, *crítica* 32).

Según lo anterior, el “fenómeno” ha de corresponder al mundo *representado* o ilusorio; y la *cosa en sí*, a la *Voluntad*; la apreciación que Kant añade al respecto consiste en que la *cosa en sí* u esencia del mundo es incognoscible, ya que tanto sujeto como objeto. “...Son en realidad los dos límites comunes entre sujeto y objeto; así concluyó que con el seguimiento de ese límite no se penetra en el interior del objeto ni del sujeto” (Schopenhauer, *crítica* 32). Si bien Kant nunca identificó la *cosa en sí* con la “Voluntad” o “Wille”, si procuró un avance significativo incluso en un nivel moral, ya que desde esta perspectiva las acciones del sujeto son tenidas por independientes del objeto.

Respecto a la *cosa en sí* es de destacar cómo el pensador de Königsberg conservará esa realidad distanciada de todo fenómeno y que parece encontrarse con el “idealismo trascendental” del cual siempre será juzgado. Ésta realidad, que es el “noúmeno”, es decir, lo que las cosas son en sí mismas, Schopenhauer la habrá de identificar con la *Voluntad* como *cosa en sí* del mundo fenoménico y como fuerza tendiente que ha de mover la vida de la realidad desde su materialidad y desde su esencia, de este modo la *Voluntad* se convierte en la sustancia fundamental de lo real.

Así, el uso del concepto *Voluntad* en Schopenhauer al ser leído bajo la categoría metafísica de *Sustancia* adquiere un uso trascendental referido según lo ha considerado la tradición, a lo que *las cosas son en sí mismas*, es decir, recibidas desde su esencialidad no empírica, así lo enuncia el mismo Kant: “de igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporeal, prescindís de todas las propiedades que os enseña la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como sustancia o como adherente a una sustancia” (*crítica* 29).

Kant se interrogaba ¿habrán objetos no dados únicamente a los sentidos y por tanto, distanciados de toda intuición sensible? Es decir, un tipo de realidad que no sea ente sensible o como lo llamaba el mismo Kant “Phaenomena”, y que sean objetos únicamente inteligibles, “... o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos; como objetos pensados sólo por el entendimiento; y los llamamos *entes inteligibles*

(*noumena*) (Kant, *crítica* 149). Estos conceptos no corresponderán a conceptos enunciados desde una instancia metafísica, sino que constituirán precisamente el límite de la “razón”, el cual no desbordara lo que el fenómeno es en sí mismo, sino que también le ha de otorgar un contenido ideal.

Kant hará al respecto una clara distinción entre dos formas de *noúmeno*, uno en sentido “negativo”, y el otro en sentido “positivo”, siendo éste último de mayor relevancia puesto que corresponde a un “algo” que a diferencia del *noúmeno negativo*, señala un objeto devenido de una intuición no sensible, sino mejor, de una intuición intelectual que se escapa al sujeto cognoscente. Esta tesis se sustenta en la afirmación que Kant propone al separar el *noúmeno positivo* de todo uso y significación de las categorías. Sin embargo, la idealidad del *noúmeno positivo* Kant no la separará completamente del *noúmeno negativo* o “mundo empírico”, ya que este ha de ser el aportador de dichas ideas al intelecto:

Pero como una intuición semejante, *intuición intelectual*, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aún puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación (Kant, *crítica* 150).

El *noúmeno* se ha de convertir así en un antecedente importante de la consideración schopenhaueriana del mundo como *Voluntad*, es decir, como *noúmeno positivo* y como *representación*, en este último caso como “fenómeno”, que si bien Schopenhauer limitará el mundo fenoménico a las ya mencionadas tres categorías kantianas, a la *Voluntad* la hará fluctuar en medio de las tres categorías debido a la oscuridad y nubosidad de su definición, manifestándose en el mundo de los fenómenos representados, pero permaneciendo oculta como *cosa en sí*, de ahí que Kant subraye: “podemos, sin embargo, llamar objeto trascendental la causa simplemente inteligible a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad” (*crítica* 232).

Esta anterior distinción será fundamental en la filosofía de Schopenhauer en dos sentidos y que darán gran claridad al desarrollo de la investigación: 1. Cuando se da la contemplación estética en el espíritu del genio, éste ha de contemplar desde la intuición intelectual, la *Idea* de lo que las cosas son en sí mismas. 2. La Voluntad al ser la “sustancia en sí” de los fenómenos, siempre actuará desde la ambigüedad de su definición, es decir, desde la intuición empírica como fuerza física irracional, pero también como sustrato ontológico que debido a su amplitud y a la expansión de su ser, se hace difícil de aprehender desde una posible epistemología. De ahí que se dé un encuentro análogo entre *noúmeno-Voluntad* y una dialéctica común en ambos conceptos, por ello Kant es certero: “de la posibilidad de tal entendimiento no podemos hacernos la menor representación” (*crítica* 151).

Una primera conclusión a la cual se puede arribar es que la diferenciación establecida por Kant, se convierte así en una crítica a toda la filosofía precedente que había exaltado las leyes del fenómeno hasta elevarlas a “veritates aeterna”, de ahí que se señale: “antes de Kant estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros” (Schopenhauer, *crítica* 34). En última instancia, lo que Kant expresó en su sistema fue una separación entre los fenómenos, sus leyes y “la innegable significación ética de las acciones” (Schopenhauer, *crítica* 35). Teniendo como referente esta última cita se puede afirmar que al hablarse del fenómeno y sus leyes se está haciendo referencia a los condicionantes de tiempo y espacio ordenados según el principio de causalidad, mientras que la significación ética se refiere a la esencia íntima del mundo como *Voluntad* y *cosa en sí* actuante en medio de lo inmanente a su vez que como sustrato ontológico.

II

El panorama expuesto presupone entonces la unión que la filosofía precedente a Kant había establecido, a saber, que todo *fenómeno* que no fuera accesible desde la “ciencia” vía experimental, habría de pertenecer a la “metafísica”. ¿Cómo conocer entonces dichos fenómenos? Kant responde -como se había sugerido-, y según Schopenhauer, considerando que la razón posee unos principios de conocimientos *a priori*, o sea, antes de toda experiencia, los cuales son denominados “conocimientos de la razón pura” (Schopenhauer, *crítica* 36). Estos

conocimientos se encuentran emparentados con los conceptos *trascendentales* ya mencionados, haciendo de la *Voluntad* una realidad *a priori*.

La crítica de Schopenhauer se extiende así hasta el considerar la *aprioridad* misma como la causa que impide directamente el conocimiento *en sí* de las cosas, la cita que reafirma dicha tesis proclama:

Pues es precisamente la aprioridad de esas formas cognoscitivas la que, por no poder basarse más que en el origen subjetivo de las mismas, nos priva para siempre del conocimiento del ser en sí de las cosas y nos circunscribe a un mundo de meros fenómenos, de modo que no podemos conocer ni siquiera, *a posteriori* (Schopenhauer, *crítica* 37).

Así, se hace imposible la metafísica como conocimiento de las esencias universales y ésta viene a ser suplantada por la crítica de la razón. De ahí que Schopenhauer nunca haya podido perdonarle a Kant dos asuntos fundamentales y que no estuvieron al descubierto en el planteamiento del mismo: 1. La no distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstracto. 2. Explicar qué es razón y qué es entendimiento. Estos puntos anteriores son a los ojos de Schopenhauer inadmisibles, viscerales, y fundamentales, ya que son los que sostienen su sistema filosófico de *Voluntad-Representación*. Estos dos puntos son también tenidos como aquellos que descomponen la razón en teórica y práctica, así lo deja ver Schopenhauer: “sólo he citado como prueba del reproche que hago a Kant por haber seguido su sistema lógico y simétrico sin reflexionar lo suficiente sobre el objeto del que trataba” (*crítica* 43), añadiendo a ello la no diferenciación entre objeto y representación (*Darstellung*).

A estos dos supuestos se les añade uno más que es cuando Kant al referirse al fenómeno, nunca explicita la relación sujeto-objeto. Schopenhauer en cambio presentará una relación que se inclinará rotundamente por el *sujeto*, ya que hace al *objeto* cosa determinada o condicionada por el mismo, y exaltará del *sujeto* el conocimiento *intuitivo*, que a diferencia de como se dijo

anteriormente, cobra valía a la hora de apreciar la obra de arte, además de ser un conocimiento inmediato y verídico de lo que el *mundo* es.

Algunas conclusiones radicales que relucen son: la primera consiste en considerar que el sistema y la propuesta de Schopenhauer, aparece motivada por las lecturas realizadas en torno a la figura de Kant. En segundo lugar, que su sistema volitivo se centra en gran parte en el concepto de *noúmeno*, el cual se identificará grandemente con la “Voluntad”, y en la búsqueda de una “Representación” fuera de todo contenido fenoménico y *causal*. En tercer lugar será la exaltación de la *intuición* como conocimiento inmediato, estético y preciso de lo real, el cual Schopenhauer valorará grandemente al separarlo igual que Kant, de todo contenido empírico, y llevarlo al intelecto.

Capítulo I

1. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA APOFÁTICA.

1.1. Fundamentación del giro epistemológico.

La posibilidad de una relación entre la *estética* y la *acción apofática (negación)* conduce hacia una *teoría del conocimiento* basada en el carácter suprasensible que puede acontecer en el arrebatado contemplativo. Una *negación* consistente del *individuo* no se ha de tener por arbitraria en este sentido, sino mejor, como una propuesta que a fin de cuentas busca redefinir el *hombre* desde su orientación hacia lo *bello* y desde su continua disposición hacia el arte como horizonte de comprensión existencial, además de emerger como una propuesta epistemológica que plantea un giro a la hora de considerar la relación *hombre-mundo*.

La *estética apofática* ha de conducir entonces hacia una nueva forma de *conocer* a partir de la *intuición* y de la ausencia de *individualidad*, además abolirá, entre otras cosas, la sobrevalorada relación *sujeto-objeto*, y presentará un *sujeto puro de conocimiento* libre de todo condicionamiento representado y conceptual. Así, la mirada del que conoce ha de conducirse hacia la *Idea* de las cosas, desde la unidad de la conciencia, “el objeto inmediato de la filosofía no son las cosas, sino la conciencia de las mismas” (Spierling 64). De ahí que el *conocimiento apofático* desnude las cosas para revelar lo *en sí* del mundo sustentado en la tendencia volitiva. La *epistemología apofática* ha de propiciar un ámbito sutil y hermético en el cual el sujeto se libera del dolor y del gozo y se hunde paulatinamente en un conocimiento inmediato del *Ser* de las cosas.

Para comprender esa dinámica es sensato partir del concepto mismo de *apofático* y de su uso como categoría filosófica.

1.2 A propósito de lo *apofático*: de Pseudo Dionisio a Schopenhauer.

A continuación se explicará el desarrollo que el concepto “apofático” ha llevado en la tradición filosófica, sobre todo en el uso que tuvo en su germen medieval-religioso y en la forma como posiblemente se desarrolló ingenuamente en Schopenhauer, así que será a partir de la siguiente exposición como se entenderá dicho concepto con su significación inclinada hacia la negación de contenidos, de ahí la cita inicial de Amador Vega respecto al Maestro medieval Eckhart que dice “el maestro alemán predica la necesidad que tiene el hombre de “desnudar la imagen” de Dios para despojarlo de todo modo de representación y así evitar el peligro de la idolatría” (17).

Para esclarecer dicho concepto es necesario partir de Platón, el cual en su diálogo “*Parménides*” realiza una exposición detallada del concepto lo “Uno”, el filósofo se empeñó en presentarlo de un modo ambiguo, haciéndolo partícipe de sendos dualismos que marcaron con precisión su filosofía. Ello hizo que tal concepto “Uno”, fuera tenido por oscuro y de difícil comprensión. Una de sus más serias tesis expresa que “si el Uno es, el Uno es todo y no es nada, tanto respecto de sí mismo como respecto de los otros” (Platón, *el Parménides* 154). Esta consideración que separa el “Uno” del “Ser”, robó la mirada de los pensadores medievales, los cuales se arriesgaron en afirmar que el “Uno” es una realidad incognoscible más allá de la esfera óptica de lo real.

Este panorama propició la suposición mencionada por Guillermo R. De Echandía en su prólogo al “*Parménides*” que dice: “la identificación del Uno “que está más allá del “Ser” con el Dios supremo, inefable e incognoscible, hizo del *Parménides* el antecedente de la teología negativa medieval, inspirada directamente en el neoplatonismo” (Platón, *el Parménides* 10). La mencionada *teología negativa*, también conocida como *teología apofática*, indicaba bajo la modalidad de “*apofático*”, la forma lógica aristotélica en la cual se niega un predicado respecto de un sujeto, para que el nombre “*apofático*” llegara a significar así “negación” o “negativo”, expresado en la fórmula: *A no es B*, que equivale a la forma transliteral: el Uno no es el Ser.

Esta forma lógica de negación asociada a la cópula “Ser”, gozó de estimación en algunos pensadores medievales como Clemente de Alejandría, San Agustín, el maestro Eckhart, el cual, entre otras cosas, señalaba en sus consideraciones sobre “la necesidad que tiene el hombre de desnudar la imagen de Dios para despojarlo de todo modo de representación y así evitar el peligro de la idolatría” (Vega 17). Posteriormente y con mayor rigor aparecería la figura de Pseudo Dionisio Areopagita. Desde este contexto se puede apreciar entonces que el concepto “*apofático*” en Eckhart fue empleado para *negar* atributos del “Ser”, desde una consideración mística, alejándolo en gran medida de la omnipotencia divina.

No obstante será Pseudo Dionisio Areopagita el mayor representante de la teología apofática. En su texto “teología mística”, se aventura a proscribir el “Uno” como causa fundante de los territorios de la lógica, señalando: “la Causa, que está por encima de toda negación o afirmación, existe mucho antes y trasciende toda privación” (Areopagita 246). Creando a partir de dicha lectura un parangón interesante entre lo “Uno” platónico y el “Dios” cristiano, ambos como realidades herméticas impenetrables, para convenir finalmente que “la vía apofática no hace sino afirmar, desde la negación, la realidad invisible de Dios” (Vega 30), y en este sentido, del “Uno” filosófico.

Sin embargo, el Pseudo Dionisio va más allá y da señales claras indicando que “las cosas más santas y sublimes que vemos y pensamos son meros razonamientos hipotéticos para poder explicar al que todo lo trasciende” (Areopagita 247). Para sugerir luego que la contemplación de aquello que *todo lo trasciende* implica una vivencia desde lo que él nombra “la tiniebla del no-saber” (247), metáfora para indicar que se trata de una experiencia ascendida en términos de contemplación. El paso inicial que señala el Pseudo Dionisio es la renuncia a toda visión *fenomenal* y a todo tipo de *conocimiento* ^[2], luego presenta la “negación” como vía transitable para acceder a la verdad, así lo narra: “en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al incognoscible” (Areopagita 248). Afirmar la *nada* termina por convertirse así en la mayor evidencia del *Todo*.

Continúa luego el Areopagita presentando la *Causa de todo* en coherencia con el *Uno* platónico, es decir, lo contrapone al mundo sensible y le da atributos dicotómicos que parecen incomprensibles, como “no es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma” (Areopagita 251). Esa *Causa de todo* corresponde entonces en términos filosóficos a lo que se ha llamado *la nada*, esto es, la ausencia absoluta de *Ser*.

Ahora bien, realizando una acronía de Pseudo Dionisio con el siglo XIX, se tiene que el sistema de Schopenhauer, ya en la modernidad, crea una co-relación ontológica entre “Ser”, “Voluntad” y “Sujeto cognoscente como *cuerpo*”, de tal modo que se hace imposible hablar por separado de alguno de estos elementos. También para el alemán, el *mundo como representación* corresponde en sus niveles de “objetivación” a la *Idea en sí* platónica. Esto supone crear una unidad común que en esencia reúne la ontología Schopenhaueriana en un único conjunto así:

Figura 1: División del *Ser* en Schopenhauer.



Respecto a este cuadro ontológico, Schopenhauer presenta un plan novedoso y arriesgado que consiste en la *negación* completa de la esfera presentada anteriormente (figura 1), es decir, una acción *apofática* respecto a la realidad en su totalidad. El pesimista de Frankfurt llevará a cabo su plan inicialmente desde la supresión del individuo, (*principium individuationis*), y en ella, una superación radical del *principio de razón*. Luego desde la contemplación estética vía *intuitiva* y finalmente desde la negación de la Voluntad de vivir como fin último de toda existencia, “la voluntad de vivir se presenta en puros fenómenos que se convierten totalmente en nada” (Schopenhauer, *Parerga II* 306).

1.2.1. Supresión del *principium individuationis* en la acción apofática.

Un primer elemento que ha de dar consistencia y fundamento a la acción apofática en Schopenhauer, es la introducción del *principium individuationis* en su sistema ético-estético. El *principium individuationis* de holgura en los medievales se ha centrado en aquello que condiciona y favorece la individualidad, además de permitir la distinción clara entre los individuos, de ahí que se defina como “aquello que permite al individuo estar sellado, cerrado de tal modo que lo haga incomunicable a otros” (Flachsland 2). Esta consideración abrirá la discusión para hablar de la *multiplicidad* de los individuos y lo que de común tengan, pero el gran mérito del alemán consistirá en la supresión y superación del *principium* desde la actividad apofática.

La primera mención que Schopenhauer presenta de dicho elemento en su obra *summa* la expone en un contexto en el cual se busca establecer la diferencia entre la “Voluntad” como *cosa en sí* y el *fenómeno*, en donde afirma: “pues el tiempo y el espacio es aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad; son, por consiguiente, el *principium individuationis*” (*el mundo* 99). Es decir, para el alemán existe una identificación y comunicación sustancial entre *tiempo*, *espacio* y *principium individuationis*, el cual ha de condicionar toda posibilidad de pluralidad, ya que permite una reunión de *sustancias* en un *mundo* atiborrado de representaciones, “hemos dicho que el espacio y el tiempo constituyen el

principium individuationis, porque la multiplicidad de lo semejante sólo es posible en ellos y por ellos” (Schopenhauer, *el mundo* 258).

De esta forma el *tiempo* y el *espacio* condicionan la modalidad en la cual los “fenómenos” han de darse en el *mundo* como *individualidades*, “por tiempo, espacio y causalidad, en cuanto sólo por medio de esta forma puede ser representado, es: la multiplicidad, la materia” (Schopenhauer, *el mundo* 105). El *espacio-tiempo* condiciona así la forma de darse el fenómeno. En Schopenhauer estas dos formas *a priori* serán el fundamento de los entes como *individuos*. Al separar los *fenómenos* de la *cosa en sí* -al modo kantiano-, el alemán será claro al indicar que a ésta última como *Voluntad*, no le corresponde la categoría de *tiempo* y *espacio*, y por ello la *cosa en sí* ha de encontrarse en un ámbito más allá del *principium individuationis*, de ahí que señale que al tener esta aseveración anterior clara, se podrá comprender la teoría kantiana, “comprenderemos también plenamente el sentido de la doctrina kantiana según la cual tiempo, espacio y causalidad no convienen a la cosa en sí, sino que sólo son formas del conocer” (Schopenhauer, *el mundo* 100).

Esta separación comprende entonces una superación de lo fenomenal frente a lo volitivo, es decir, el ámbito de lo volitivo, como *en sí*, se identifica con el mundo de las *Ideas* de los fenómenos, que al permanecer inmóviles no se supeditan al tiempo, “la idea está fuera del tiempo” (Schopenhauer, *el mundo* 134). Y al carecer de extensión, huyen del espacio. Sin embargo, es de precisar que la manifestación de la *Idea* en la representación, en el mundo fenoménico, sí se subordina al *principium individuationis* al verse comprometida con la acción de la *materia*, “la materia será el eslabón que une la Idea al *principium individuationis*, el cual es el conocimiento del individuo o del principio de razón” (Schopenhauer, *el mundo* 172). Pero en la contemplación ideal, la *Idea* permanecerá el margen de toda *individuación*.

Resulta así que el *principium individuationis* no actúa en lo que apetece al “mundo” como *Voluntad*, sino que se rige por el principio de razón del devenir en el mismo *mundo*, siendo de esta forma, la única posibilidad que el individuo tiene de *conocer*, “el *principium individuationis* es la forma del mundo como representación para el conocimiento del individuo”

(Schopenhauer, *el mundo* 266). En este plano de *mundo* el individuo cree aprehender las *Ideas* dadas en la pluralidad, pero paulatinamente irá descubriendo que esta es una cuestión de ilusión, de *maya*, ya que adentrarse en la contemplación será una actividad reservada al genio, el cual está dotado y dispuesto por la naturaleza hacia la desindividualización.

Bajo este aspecto reluciente del *principium individuationis*, Schopenhauer intentará plantear una nueva consideración, que si bien parte de una nueva “ontología”, el alemán la hará coincidir con una nueva *epistemología* de la siguiente manera:

1. la supresión del *principium individuationis* -según se dejó entrever anteriormente-, parte de la inclusión del concepto de *Voluntad* en el mundo fenoménico, que si bien representa las *Ideas*, no las contiene como éstas son *en sí*. Para acceder a los *en sí* del *mundo* será necesario, según el alemán, una disposición contemplativa frente al *mundo* como *representación*, para abolir de esta forma el *individuo*, “en dicha contemplación el espectador se siente emancipado del conocimiento individual que sirve a la voluntad y está regido por el principio de razón y elevado a puro y libre sujeto del conocer” (Schopenhauer, *el mundo* 175). En dicho *mundo* contemplado, el individuo se *niega* para convertirse en un sujeto puro de conocimiento contemplador de Ideas eternas, “el sujeto, en cuanto conoce una Idea, ya no es individuo” (Schopenhauer, *el mundo* 146).

Esta primera forma de aniquilamiento del *individuo* y del *espacio-tiempo* abre el telón para que se dé otra forma de conocimiento conocido como la “intuición inmediata” que se une entonces a lo “apofático”. Lo cual significa que para acceder a la *Idea* es condición necesaria la *intuición* en el acto contemplativo, aislado completamente del *principium individuationis*, de ahí que señale:

La Idea, en cambio, que habría que definir como adecuado representante del concepto, es por su naturaleza intuitiva y, aunque representa una multitud de cosas individuales, es absolutamente determinada, nunca es conocida por el individuo como tal, sino sólo

de aquel que se sabe elevar sobre toda voluntad y sobre toda individualidad a puro sujeto del conocimiento” (Schopenhauer, *el mundo* 187).

2. La segunda forma de darse la acción *apofática* respecto del *principium individuationis*, parte desde una vivencia íntima de la *conmiseración* y de la *bondad*. Estas dos virtudes Schopenhauer las asociará una vez más a la *Voluntad* alejada del mundo fenoménico. El alemán subrayará la importancia de una vida ética basada en la comunión con el otro. La vida comunitaria se ha de abrir desde una comprensión existencial en la cual la humanidad se acepta como una *esencia* que forma parte de una misma sustancia: la Voluntad como *cosa en sí*. “Conoce inmediatamente y sin necesidad de emplear razonamiento alguno que el *en sí* de su propio fenómeno es también el de los demás, a saber: aquella Voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas” (Schopenhauer, *el mundo* 287).

La acción comunitaria pone así, fin al límite óptico que separa los *cuerpos*, dejando a un lado los limitantes del tiempo, del espacio y del principio de razón, es decir, del mundo *representado*. Se trata ahora de una acción compasiva en la cual lo humano se reconoce en el rostro del otro que también padece del *dolor* del querer infinitamente insatisfecho de la Voluntad, “pues para aquel que ejerce la caridad el velo de Maya se hace transparente y el engaño del *principium individuationis* se desvanece” (Schopenhauer, *el mundo* 287). Todo *amor* trasciende el engaño del *sueño* sugerirá luego Schopenhauer, ya que el amor no obedece a los impulsos lascivos de la Voluntad como “cuerpo”, “todo amor es piedad” (Schopenhauer, *el mundo* 288).

El *amor* en su esencia metafísica ha de trascender el *principium individuationis* y borrar toda distinción ocurrida entre los fenómenos aparentemente aislados, “en un grado más alto, del amor y de la generosidad, en el olvido de ese principio de individuación” (Schopenhauer, *el mundo* 291). Si la humanidad en su acción ética colectiva carga sobre sí una finalidad que es el aniquilamiento y la lucha sin descanso en un intento por sobrevivir, entonces el amor ha de reconciliar el mismo género humano, en una lucha común desde la ayuda, esto es la *conmiseración*. Esta superación desinteresada de toda materialidad subjetiva, del sí mismo

como cuerpo, constituye así un paso fundamental al ascetismo y a la santidad desde la redención, además del segundo paso fundamental a la hora de considerar el camino apofático.

En síntesis, se puede decir que el primer movimiento que Schopenhauer plantea respecto a una acción “apofática” inherente a su sistema, radica básicamente en la negación del *principium individuationis* como posibilidad óptica, y tras él, el desmérito de todo fenómeno dado en el espacio-tiempo como unidad incomunicable e impenetrable, en donde debe obrar el amor y la *conniseración* para erradicar esa barrera. De esta manera la primera forma de “acción apofática” constituye un paso esencial en la medida en que, si bien se niega un *mundo representado*, se deja abierto al interior de la *nihilidad*, un ámbito contemplativo en donde se conserva un *sujeto puro de conocimiento*, en un *mundo* ya no sometido a las leyes de la apariencia (*Maya*), sino a la irradiación de la belleza a través del mundo ideal.

1.2.2 “Superación del principio de razón suficiente en la contemplación apofática”.

La superación metodológica del principio de razón se circunscribe al plan anterior en el cual el *principium individuationis* es dejado de lado a la hora de abordar una *metafísica* desde su contenido *estético* fundamentado en la *negación*. Este esquema del “principio de razón”, Schopenhauer intentó tratarlo desde muy joven en su tesis doctoral “sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, presentando su sistema como una teoría del conocimiento injerta en la tradición kantiana.

El *principio de razón* es de fácil comprensión a la hora de considerarlo: “todo lo que es tiene una razón por la que es. Cada objeto del sujeto (=representación) se encuentra en relación de dependencia con otro objeto (representación)” (Spierling 37). Esto significa que ningún objeto, ninguna “representación”, puede existir o darse de un modo aislado, sino sólo bajo una forma de dependencia causal, de ahí que el mismo Schopenhauer al referirse a Platón en su tratado propedéutico Filebo, p. 240 Bip, mencione: “ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίνεσθαι πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο (es necesario que todo lo que ocurre ocurra

por alguna causa; pues de no ser así ¿cómo ocurriría?” (ctd. en Schopenhauer, *sobre el cuádruple* 43).

De este modo se aprecia cómo el “principio de razón” va procurando una interrelación entre las *representaciones* para hacerlas coincidir entre sí como *causas* y *efectos* recíprocos. Esto significa que una actividad *apofática* desde esta consideración ha de comprender un intento de liberación de la cadena de causalidades, que precisa de cuatro ataduras que Schopenhauer identificará en primer lugar con la “intuición empírica”, que es además intelectual (*sobre la cuádruple* 104), se trata del “principio de razón del devenir”, es decir, una renuncia a la sensación dada al cuerpo como un efecto primigenio de la intuición objetiva.

Se da así de un abandono del lazo *causal* aparentemente ofrecido por la “intuición primaria” del *mundo*, que no es dado por la sensación, sino por un acto que el “entendimiento” forma del “mundo”. Termina de esta forma la “ley causal” creando una desavenencia entre las sensaciones del cuerpo y la intuición prima. De ahí que este primer paso hacia lo apofático se comprenda desde una crítica ética al *principio de razón* entendiéndolo como: “el principio de razón suficiente en general es la expresión de la forma fundamental, situada en lo más íntimo de nuestra fuerza intuitiva, de un vínculo necesario entre todos nuestros objetos, es decir, representaciones” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 152).

La segunda realidad que implica un desprendimiento y una negación, parte de la segunda clase de *objetos* para un *sujeto*, que no corresponden ya a la “intuición”, sino a las representaciones abstractas, esto es, la creación del *concepto*, aludiendo de este modo al “principio de razón del conocimiento”. En ésta, el *concepto* (*begriffe*) comprende una pérdida del carácter intuitivo de las representaciones, pero nombrando las mismas dentro del *mundo*, “la formación de un concepto ocurre generalmente quitando mucho a lo intuitivamente dado, a fin de poder pensar lo restante por sí sólo” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 163). De esta forma resulta que el *concepto* es más fácil de manejar debido a que su contenido es de menor impacto que el de la representación como tal.

Una acción apofática en esta instancia conduce directamente a un rechazo de la *verdad* en términos del juicio de *Grund* (*razón*). Es decir, también la acción apofática comprende la *verdad* entendida como adecuación entre el juicio y un *algo* externo al sujeto, creando así una línea a considerar que parte de la *intuición*, luego los conceptos que la “razón” se forma a partir de la intuición se vuelven sensibles a través de la *palabra* que es la que forma los juicios y de ahí, el fundamento de la lógica, por ello tiene consistencia la afirmación “por tanto, la *razón* no tiene ningún contenido *material*, sino solamente *formal*, y ésta es la materia de la lógica” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 184). Si se trata de una contemplación estética en términos de *negación*, la lógica se ofrece como un discurso nimio y vacío de contenido a la hora de tal éxtasis.

Así, la *lógica* como discurso asociado a la razón, ha generado lucha y discordia en su acontecer dialéctico, “desde que los hombres piensan, todos los sistemas filosóficos se encuentran en lucha y son en parte diametralmente opuestos” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 189). Esta forma se distancia de lo *dado* inmediatamente vía intuitiva-contemplativa. Ya en “el mundo como Voluntad y representación” se aprecia con claridad cómo todo conocimiento a la par de la *lógica*, termina por incurrir en el *mundo representado* determinado por la causalidad. Este conocimiento se sabe que al compararse con el *ideal*, luce con menos solidez en el sentido en que se halla constantemente interpelado por el *error*, y más cuando se trata de *conceptos, juicios de razón y enunciados*, de hecho Schopenhauer se refiere a lo movedizo de dicho mundo *lógico* al señalar: “A la verdad se opone el error como engaño de la razón; a la realidad, la ilusión que es un engaño del entendimiento” (Schopenhauer, *el mundo* 34). De ahí el salvamento de la *Voluntad* de toda forma racional de concebir el mundo.

El tercer momento de renunciamiento procura una vía más elevada que consiste en la parte formal de las representaciones, es decir, “las intuiciones dadas *a priori* de las formas del sentido interior y exterior, del tiempo y del espacio” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 203). Estas formas corresponden, como lo señala con precisión Spierling, a realidades geométricas en su gran mayoría referidas al *espacio-tiempo*, y que reciben el nombre de “principio de razón del ser”, que es descrito como “la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo, con el fin de esa relación, se determinan mutuamente, la llamo el *principio de razón suficiente del*

ser” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 204). Desde esta consideración, una vez más la contemplación apofática ha de denigrar de los fenómenos dados en el *espacio-tiempo*, incluso aquellos que son dados en el *entendimiento*, como por ejemplo la *línea*, el *punto*, etc.

En este sentido, la actividad apofática desde la contemplación, actúa entonces en el entendimiento, elevando el individuo a *sujeto cognoscente*, eliminando aquello de entender la realidad desde la consideración *causa-efecto*, haciéndolo partícipe de un conocimiento que es constante y que se da en el mismo nivel de las *ideas* platónicas, más allá de toda *situación* y *sucesión*, es decir, de todo objeto dado a la conciencia como representado.

Finalmente, la última forma *negada* del principio de razón que se une en parte a la anterior es la llamada “principio de razón de la motivación”, en la cual se explica cómo las acciones albergan una motivación inherente que termina siendo la misma *causalidad*, se trata de una cualidad vital, que se pone en línea con la Voluntad, pero sin identificarse con ella directamente, “*la motivación es la causalidad vista por dentro*. Esta se presenta, pues, en una forma totalmente distinta, en un medio muy diferente, para un tipo enteramente diverso del conocimiento” (Schopenhauer, *sobre la cuádruple* 222). Lo cual indica que la *acción apofática* presenta un renunciamiento directo a la cadena “causal” y al orden lógico presentado por la misma.

Estos cuatro modos o figuras expuestas sobre el principio de razón, se refieren únicamente al mundo de los fenómenos representados, a aquellos que son *objetos* ante un *sujeto*, pero no abarcan o incluyen el *mundo* de lo que las *cosas son en sí*, es decir, el mundo como *Voluntad*. Si bien esta cuádruple forma comprende una exposición básica de los inicios filosóficos de Schopenhauer, el mismo pensador superará estas formas del principio de razón al proponer posteriormente su tratado estético, luego se verá cómo toda obra emergida del *genio*, y que comprenda una acción negadora del *individuo*, ha de superar el *principio de razón suficiente* bajo cualquier modalidad, ya que en la contemplación artística, dicho principio ha de ser inoperante.

Ahora se ha de abordar la relación *sujeto-objeto* para mayor comprensión de lo que luego será un conocer aislado de dicho dualismo.

1.2.3 El *mundo intuitivo* a partir de la relación *sujeto-objeto*.

Para Schopenhauer el *mundo* es imposible de concebir sin relacionarlo con un *sujeto* que se lo represente en la conciencia, debido a ello presenta un enunciado fundamental que delata de entrada las pretensiones de su epistemología: “todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación” (Schopenhauer, *el mundo* 19). Esta verdad es para el filósofo alemán un supuesto primario que se expresa en la relación *sujeto-objeto*, que equivale análogamente a *Voluntad-Representación*. Esta última entendida como todo aquello que es dado a un sujeto, es decir, los objetos existentes, los entes, incluyendo el *cuerpo* mismo del hombre.

El *mundo* no se puede concebir entonces sin un *sujeto*, el cual constituye la base del *mundo*. El *sujeto* conoce el *mundo* sin ser él conocido, estando su *ego* permanentemente fuera del tiempo y del espacio, sin unidad y sin pluralidad; el *objeto* por su parte tiene la forma del tiempo, del espacio y de la causalidad, además de basarse en la multiplicidad fundamentada en el principio de razón del devenir. Esta relación íntima Schopenhauer la explica diciendo que “estas dos mitades son inseparables aun para el pensamiento, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por y para el otro, nace y desaparece con él. Se limitan recíprocamente: allí donde el objeto empieza termina el sujeto” (Schopenhauer, *el mundo* 20), relación que Kant olvidó completamente en su filosofía.

Al *sujeto* por su parte el *tiempo* y el *espacio* se le presentan como formas puras *a priori* vacías de contenido, pero determinantes en la adquisición del conocimiento, que se ha de obtener gracias a la *intuición inmediata* que el hombre adquiere de la *materia*, de la cual se dice que es “una forma del conocimiento, no es más que representación” (Schopenhauer, *el mundo*

37). La *materia* constituye así una “acción” en las representaciones, esto es, en las relaciones de causa y efecto, y es precisamente esta *acción* la que el entendimiento intuye desde su forma primaria *inmediata*, de ahí que el pensador señale sobre el entendimiento: “su único destino, su único poder, es conocer la causalidad” (Schopenhauer, *el mundo* 25), en este sentido la *realidad* ha de darse necesariamente al entendimiento desde la *intuición* del mundo real material, que parte evidentemente del *cuerpo* del sujeto como *objeto inmediato*. En el *cuerpo* el sujeto experimenta las sensaciones del mundo real, pero el *entendimiento* transforma ello en **intuición** [3]. De este modo si el ser del objeto es el *obrar* o la *acción*, esto significa que la realidad de las cosas es en esencia *acción*.

Es de aclarar que la mencionada *intuición* es en el alemán la *cosa en sí* misma que subsiste *por sí*, pero que el pensador de Frankfurt separará en dos, la primera es la *representación intuitiva o intuición inmediata* del objeto, que es la que se ha considerado anteriormente, es la más primaria y la que ofrece el *mundo* de los *objetos* en un sentido originario ideal-esencial, con el nacimiento, esta intuición es deformada por la apariencia, que en su momento fue nombrada como *maya*, Schopenhauer dirá de ella: “el conocimiento intuitivo que tiene el conocimiento de la relación causal en sí misma es mucho más perfecto, profundo y completo que este mismo conocimiento pensado en abstracto” (Schopenhauer, *el mundo* 56).

La segunda clase es la *intuición abstracta*, que comprende la capacidad cognoscitiva nacida únicamente en el sujeto reflexivo y poco infantil, es una *intuición* que con el uso del lenguaje enfrenta los *objetos* dados a la conciencia y los explica desde “conceptos abstractos”, de ahí que diga que “la razón no tiene más que una función única: la formación del concepto” (Schopenhauer, *el mundo* 45). Se trata así de una actividad racional que se deforma por vía del *error* y que difiere en gran medida del “entendimiento”, el cual se ocupa de la *representación intuitiva*. Debido a ello es preciso procurar evitar confundir los *conceptos abstractos* con las *representaciones intuitivas*, el mismo Schopenhauer se atiene en indicar que “los conceptos son representaciones de representaciones” (*el mundo* 46), ya que nombran el mundo representado.

También el *entendimiento*, -que desde la *intuición inmediata*-, parte del supuesto de la *sensibilidad*, seguido de la intuición del espacio en la acción de la materia, ha de recibir el *cuerpo* del sujeto como lo más inmediato en la *intuición pura*. Esto significa que el *objeto* que se da al *sujeto* como *representación* se concibe en la conciencia inicialmente desde la *intuición* antes de pasar a la *razón* de la conciencia *reflexiva* basada en conceptos, esta separación se explica así: “lo rectamente conocido por la razón es la verdad; esto es un juicio abstracto con razón suficiente; lo conocido rectamente por la inteligencia es la realidad, es decir, la inferencia de la causa del objeto inmediatamente conocido” (Schopenhauer, *el mundo* 34).

En este proceso de conocimiento no se puede confundir el entendimiento racional con la inteligencia y por ello es de vital importancia saber que el *entendimiento* posibilita hablar de una *identidad* entre el sujeto y el objeto gracias a la *intuición racional* (en este caso *intuición abstracta*), resultando de ello un tercer término llamado por el pensador alemán: el absoluto, que es una unión intrínseca entre *Voluntad* y *Representación* y que se ubica más allá de toda experiencia. Esta relación deviene en una forma de *unidad de conciencia* que es definida como *sujeto cognoscente*. Se tiene entonces que únicamente se puede hablar de *mundo intuido* siempre y cuando este sea dado por y para un sujeto; el *mundo* es la misma *representación* dada como objeto a un sujeto, pero separada de la esencia de las cosas, es decir, de lo que las cosas son *en sí*.

De ahí que luego Schopenhauer se aventure por la *cosa en sí*, gracias a Kant, y gracias a la unión recíproca que resulta de la unión *sujeto y objeto*, -en constante tensión-, para procurar dirigir la mirada hacia la posibilidad de una epistemología ajena a todo dualismo:

Esta completa y constante relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en la a ésta subordinada (principio de razón), nos indica, como ya dijimos, que la esencia interior del mundo hay que buscarla en otro aspecto radicalmente distinto de la representación” (Schopenhauer, *el mundo* 41).

Esta pretensión ha de dirigir la epistemología schopenhaueriana a un plano metafísico-estético que se reunirá en el orden de lo *en sí de la Voluntad*, aniquilando la básica relación sujeto-objeto y aislando la *intuición abstracta* junto con su contenido lógico, que poco interés práctico aporta a la filosofía debido a su estricto sentido teórico. No obstante, no se puede olvidar que el conocimiento *intuitivo e inmediato* sólo se puede comunicar por vía del *concepto lógico*, he ahí su valor agregado. Tal vez por ello el arte ha de surgir desde la *intuición inmediata* separada del concepto lógico, “el verdadero arte sólo nace del conocimiento intuitivo, nunca del concepto” (Schopenhauer, *el mundo* 59).

En este orden de ideas, la *relación epistemológica* expresada en la forma *sujeto-objeto*, tomará en Schopenhauer una vía que ha de exaltar los contenidos del *sujeto* por sobre los del *objeto*, sobre todo por la facultad de la *intuición inmediata*, que será la clave fundamental para disolver desde la obra de arte la más básica relación, a saber, la de “ser objeto para un sujeto”, esto debido a que en la obra de arte el concepto se presenta estéril. De ahí que de la *intuición inmediata* brote según Schopenhauer la *virtud*, la *santidad*, la *contemplación de lo bello*, la *negación del individuo*, lo *apofático*... “la razón es, sí, muy necesaria, pero puede echarlo todo a perder si se sobrepone y ahoga, la visión intuitiva e inmediata” (Schopenhauer, *el mundo* 59). Sin embargo, ambas intuiciones procuran un permanente diálogo sin sustituir la una a la otra.

Desde la procurada exaltación de la *intuición inmediata*, la *ciencia* queda entonces al margen de la “Verdad”, ya que se circunscribe al discurso *estético* presente al no serle posible alcanzar la máxima certidumbre vía conceptual a base de la pregunta *por qué*. Para el alemán no toda “Verdad” requiere demostración por vía de juicios, ello es para él un error lógico, por ello “toda demostración tiene que referirse a un elemento intuitivo y, por tanto, no demostrable” (Schopenhauer, *el mundo* 65). De ahí que la *ciencia* se apoye en el *mundo intuitivo inmediatamente*, y tenga mayor validez la posibilidad de una *metafísica* como ciencia de lo *inmanente* a partir del conocimiento directo de las representaciones (*objetos*) por medio de la *intuición apodíctica* basada en el *qué*, por esto el pesimista expresa “la metafísica, que es inmediatamente evidente y a la cual pertenece la intuición pura del espacio” (Schopenhauer, *el mundo* 71). De esta manera el *objeto* dado al *sujeto* adquiere también validez, incluso desde la

acción apofática, en la cual se hace posible contemplar la *Idea* de lo que las cosas son, esto desde la *intuición*.

En síntesis, la relación *sujeto-objeto* ha de fundamentar en Schopenhauer una epistemología que si bien ha de privilegiar el *sujeto*, termina creando una fusión inseparable entrabos (*sujeto-objeto*) al modo aristotélico a partir de la *intuición*. Dicha fusión procura, como se dejó ver, un espacio estético que vive el *sujeto* fundamentándose en los *objetos representados*; de esta forma se hace imposible crear una disociación entre las dos intuiciones, ya que la una fundamenta la otra, aun siendo la “inmediata” más privilegiada. Esto se debe a que no se pueden intuir *ideas* de un mundo sin contenido^[4], este contenido es la *Representación* misma, la cual ofrece su rica información, totalizante, al sujeto cognoscente.

Se abre además la posibilidad de una razón práctica en la cual el sujeto enfrente éticamente el *mundo*, “el desarrollo perfecto de la razón práctica en el verdadero y auténtico sentido de la palabra, la más alta cima a que el hombre puede llegar por el mero uso de su razón” (Schopenhauer, *el mundo* 81). Este postulado abrirá el discurso a una *estética vital*, que supera el individuo en muchos aspectos, pero que a su vez ha de conservar la *intuición inmediata* incluso en su grado más elevado de contemplación. El mundo contemplado idealmente parece no poder desprenderse del mundo representado en la conciencia del vidente. De ahí que el párrafo siguiente se ocupe de la pregunta ¿es posible un conocimiento separado de toda *Representación*?

1.3 “Posibilidad apofática del conocimiento separado de toda representación”.

Ha quedado claro que la *realidad* exterior y todo lo que se presenta al sujeto; el afuera; lo dado; lo existente, es nombrado por Schopenhauer: “Representación”, que influye (como *objeto*) directamente en el sujeto. De ahí que su obra *culmen* inicie con unas palabras que dejan claro la relación intrínseca habida entre el concepto *Representación* y la *Verdad*:

“Die Welt ist meine Vorstellung”: – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist^[5]. (Schopenhauer, Die Welt 3)

Este tipo de realidad relacionada con la *Verdad* en términos lógicos, la *Representación*, que es “externa”, condiciona indudablemente la forma del *conocimiento*, y de hecho, se convierte en la forma más verídica y posible de describir el *mundo*, de ahí que Schopenhauer señale: “en nuestra mente surgen imágenes que no proceden de motivos internos —acaso del arbitrio o de la asociación de ideas—, luego surgen de causas externas. Esas imágenes son lo único que nos es inmediatamente conocido, lo dado” (Schopenhauer, *Parerga I* 108). Resultando así que la *realidad exterior* al arribar a la conciencia, y gracias a la asociación de *ideas*, forma el *mundo*. De este modo *lo real* se ha de convertir en el fundamento de lo que se conoce como el mundo de las *Ideas*.

En el pensador de Frankfurt este dualismo es particular puesto que en la proposición “el mundo es mi representación”, rescata a diferencia de las filosofías precedentes, el valor del *objeto* a la hora de proponer una epistemología, que además termina sublimando el *objeto* en su unidad metafísica con el *sujeto*. En este caso se trata de una relación en igualdad de condiciones, en donde el *sujeto* y el *objeto* se condicionan mutuamente. No en vano Schopenhauer se presenta como un grato admirador de la *mónada* leibniziana a la hora de reunir en un único fenómeno aquello de *ideal-real* (*Parerga I* 120).

Ahora bien, si se presupone la existencia de lo *real* como algo que es dado a la conciencia, la pregunta que se formula es si “a partir de representaciones en mi mente se puede

inferir con seguridad la existencia de seres diferentes de mí que existan en sí mismos” (Schopenhauer, *Parerga I* 128). Esta es una pregunta que Schopenhauer resolverá acudiendo a la *cosa en sí*, como se ha dado a entender, que se ha de identificar con la *Voluntad* como un conocimiento metafísico de las *Ideas* provenientes de las cosas, pero en sintonía con la belleza, es decir, un *conocimiento* transgresor de los horizontes de comprensión de la *representación*. La *cosa en sí* ha de consistir en un asunto de *autoconciencia*, que no obedecerá a explicaciones conceptuales.

De esta manera la diferencia más notoria respecto al *mundo real*, se basará en lo que el mismo autor señaló: “lo absolutamente real o la cosa en sí misma no nos puede venir dada directamente de fuera” (Schopenhauer, *Parerga I*). Estableciendo una tercera realidad así: *mundo real-cosa en sí-mundo ideal*. La *cosa en sí* al no venir de fuera, se explica desde el sujeto, que es para Schopenhauer la misma *Voluntad*. De ahí que su propuesta comulgue con la tesis: “como *real* queda únicamente la *Voluntad*” (Schopenhauer, *Parerga I* 169).

De este modo la forma de *mundo* antes sugerida, Schopenhauer ha de proponer conocerla desde la *intuición*, esto es, desde el único medio de donde procede lo cognoscible *a priori*. El pensador alemán -como se explicó anteriormente-, dividirá la intuición en dos: *inmediata* y *abstracta*, prestando una mayor importancia a la *intuición inmediata*, intuición *a priori* aún sin el uso del pensamiento abstracto-discursivo. El *mundo* entonces ha de ser explorado desde la *intuición inmediata*, pero con la garantía del “sujeto cognoscente”, “el mundo, referido primeramente a la realidad empírica, se encuentra ahí únicamente como representación, como conocimiento, y depende del sujeto cognoscente que uno mismo es” (Spierling 66-67).

Esta dependencia del *mundo* respecto al *sujeto* que intuye, presenta un panorama idealista determinante de la realidad. Para el erudito alemán toda posibilidad de conocimiento implica necesariamente un *sujeto cognoscente*. El *mundo* se halla atrapado en una *intuición* que depende del sujeto que se lo represente idealmente, es decir, el mundo es algo relativo y condicionado por el *sujeto*, de ahí la tesis “el mundo es mi representación” (Schopenhauer, *el*

mundo 19). En este sentido Schopenhauer se acerca a Berkeley al diluir las cosas en el contenido de la conciencia, esto es, un conocimiento completo del mundo empírico a través de la percepción directa por vía intuitiva, sumando que Berkeley “no pretende diluir las cosas en las representaciones, sino que intenta demostrar que nuestras representaciones son ya las cosas” (Spierling 71), tesis que será influyente de sobremanera.

Las *cosas* habidas en el mundo constituyen entonces las representaciones, o sea, el contenido del *mundo* mismo y para Schopenhauer los objetos obedecerán “a la ley del ser en el tiempo y en el espacio” (Philonenko 86); además de que: “la cosa representada y la representación de ella es lo mismo” (Schopenhauer ctd. en Spierling 72). Pero el alemán invierte aún más esta sentencia al considerar que el *sujeto es*, porque hay *Representación*. De este modo la epistemología se ofrece como un plan ambiguo en el cual el *sujeto del conocimiento* determina y es determinado por el mundo *representado*, abriéndose así la pregunta esencial: ¿Cómo entonces considerar un conocimiento aislado del *mundo representado*?

Ante este interrogante Schopenhauer ha de ofrecer un *mundo* paralelo, que ya se ha mencionado de sobremanera, llamado “*Voluntad*”. Ésta ha de presentarse como *cosa en sí* del *mundo representado*, pero actuando con una autonomía que el filósofo muy bien separa de toda representación. La *Voluntad* se conserva libre de la representación gracias a las características ópticas que Schopenhauer le otorga. Esto significa que un conocimiento aislado de toda *Representación* introduce necesariamente la presencia de la *Voluntad*, que si bien corresponde a una categoría metafísica, el filósofo alemán la hará accesible al sujeto por vía intuitiva, puesto que el conocimiento, “debe ser intuitivo, habrá que afirmar que se apoya en la imbricación *a priori* del espacio, del tiempo y por último de la causalidad” (Philonenko 88).

Sin embargo, la *Voluntad* que corresponde a la metafísica de la naturaleza, implica una objetivación en el *cuerpo material* del sujeto; una implicación que por demás desborda el hombre más allá de su contenido antropológico, “descubrimos en nosotros un “no-sé-qué”, que es quizás el todo, límite sombrío, que nos hace, cuando reflexionamos en ello, insoportable

incluso una serie de bellos días” (Philonenko 121). De ahí que un conocimiento inmerso en la *Voluntad* desborde en un carácter misterico metafísico y Schopenhauer deba acudir necesariamente a la *intuición* como un *conocimiento* preciso más allá de la representación, Unidad ideal, “más allá del tiempo y el espacio sólo es pensable la unidad” (Philonenko 122), siendo entonces la *intuición* el conocimiento aislado del mundo representado.

La *Voluntad* como unidad lóbrega deconstruye entonces el conocimiento progresivo que ofrece el mundo representado, y termina proponiendo una forma de conocer extraña a la lógica común, ahora inclinada por una metafísica de lo *bello*; Schopenhauer supone que “el hombre está entorpecido por ideas confusas y oscuras y más que buscar ideas claras y distintas habría que interrogarse sobre la noche pretenciosa de nuestro espíritu” (Philonenko 147). Según lo anterior, la *Voluntad* en su acción epistemológica, termina dirigiendo al hombre hacia sí mismo, hacia un sujeto enajenado de toda representación; sujeto que es Voluntad óptica, no individual, de ahí que sea un conocimiento separado de todo querer, que niega el *individuo* y se aparta de todo fin *volitivo*.

Se trata entonces de un conocimiento que parte del *sujeto cognoscente* mientras paulatinamente se *niega* el individuo, y que proviene bajo cualquier modalidad, de la *intuición inmediata* de las *Ideas* del mundo. Cuando el hombre entra en ese *otro-conocimiento*, ya no sustentado bajo del principio de razón, recibe el nombre de: *sujeto puro de conocimiento*, el cual destruye la predominancia de la *razón*, ya que como señala Philonenko “en nombre de la razón o de la imaginación se hace algo peor de lo que la *Voluntad* haría” (149). Este es el paso para entrar en el ámbito de una *epistemología apofática* desde la *Voluntad en la naturaleza*.

Schopenhauer lo que hace es fragmentar la historia del pensamiento occidental rompiendo con la epistemología tradicional y haciendo uso de la escuela vedanta y sus ideas geniales entorno al *vacío intuido*, presentando como tesis preliminar: “el dogma fundamental de la escuela vedanta no consiste en negar la existencia de la materia [...] sino en rectificar la creencia vulgar en este punto y en afirmar que la materia no existe independientemente de la

percepción” (Schopenhauer, *el mundo* 19). Schopenhauer atado a esta idea que había criticado en sus predecesores, termina por afirmarla como *epistemología apofática*.

La premisa fundamental que sustenta la *epistemología apofática* se basa en la militancia y homogeneidad que Schopenhauer otorga a la relación ocurrente entre lo real y lo ideal. Para dar claridad al respecto, el alemán se atiene en indicar que “el mundo como representación, tanto en su conjunto como en cada una de sus partes, es objetivación de la Voluntad, o sea la Voluntad hecha objeto, es decir, representación” (Schopenhauer, *el mundo* 14). De este modo quedaría saldada la homogeneidad desde una relación consecuente y ontológica al modo: representación=real; Voluntad=ideal. Y en el sujeto cognoscente se congregaría dicha solvencia.

Lo anterior permite entender que una *epistemología apofática* no logra desprenderse del mundo representado, ya que éste aporta el contenido ideal, además del sustento óptico de lo *dado* a la conciencia. En este sentido la pregunta que surge es: ¿de qué forma acontece una *epistemología apofática* separada de toda representación? La respuesta aparece básicamente desde una dirección fundamental: desde la contemplación subjetiva-estética a la cual el hombre puede acceder de las Ideas de cada fenómeno, además de la exaltación del goce encarnada en el *genio*.

En cuanto a esta cuestión es bien sabido que Schopenhauer eleva la *Idea* por encima del principio de razón suficiente, que es el principio de todo lo finito, “las Ideas están fuera de la esfera del conocimiento del individuo” (Schopenhauer, *el mundo* 14). Para acceder a ellas se debe suprimir el *individuo* para que surja el “*sujeto puro de conocimiento*” (*genio*), el cual contempla en esencia las cosas *en sí*. “De estas ideas es de lo único que tenemos conocimiento, pues el objeto de éste sólo puede ser lo que siempre y en cualquier respecto (es decir en sí) existe” (Schopenhauer, *el mundo* 143).

Esta forma metafísica de concebir la *Idea*, abre básicamente la posibilidad de un *conocimiento separado de toda representación* con una mirada fija por la esencia. Esta acción epistemológica se hace viable en la medida en que durante la “contemplación estética”, se eliminan las formas más elementales que constituyen el “conocer”, quedando únicamente la *Idea* como el vestigio más distante que hace de *punto* entre el *sujeto* y el *mundo representado*.

Este panorama va creando así una atmósfera para exponer con detalle la consistencia epistemológica que ha de surgir en el *individuo* exaltado por la obra de arte.

1.4 Hacia una nueva epistemología.

Si se analiza a *grosso modo*, se encuentra que la presente investigación ha de develar dos elementos fundantes en la propuesta de Schopenhauer: la primera consiste en la distancia óptica que presenta la *Voluntad* como sustancia inmaterial que potencializa la vida, que se explicará en el capítulo II; la segunda en la posibilidad de proponer una epistemología distanciada de los caracteres fundamentales de cualquier teoría del conocimiento, creando en última instancia una epistemología que ha de devenir en:

- La abolición de la relación primaria necesaria para todo conocimiento, no advertida por Kant, esta es, la de ser *objeto* para un *sujeto*; y ser *sujeto* para un *objeto*, quedando de este modo una unidad ontológica entrambos.
- La negación del *principium individuationis*, y con ello, la de toda forma representada u dada en el espacio-tiempo como fenómeno.
- La superación del error de la ilusión o de la fantasía en el mundo representado, y en este sentido, el presuponer la entrada al conocimiento de lo *verdadero*.
- Un conocimiento no sometido a ninguna de las cuatro formas del principio de razón suficiente.

- Un conocimiento de lo que las cosas son *en sí*, de las *Ideas*, de las *esencias*, que harán el papel de telón para poder proponer un discurso estético a partir de la contemplación sin individuo.
- Si bien los *fenómenos* desaparecen, la nueva epistemología implica la conservación del *cuerpo material* del “sujeto cognoscente.

A continuación se presentará el paso de la *epistemología* a la *ontología* para sustentar el giro propiciado por la acción volitiva.

Capítulo II

2. “HACIA UNA POST-ONTOLOGÍA DESDE LA “VOLUNTAD” EN LA NATURALEZA”.

2.1 “La correlación Voluntad-cuerpo como posibilidad post-ontológica”.

Del sistema schopenhaueriano es fácil inferir que *el cuerpo* humano es valorado metafísicamente en el sentido en que representa la forma objetivada del *Ser* de la ontología. Es preciso ahora entrar a describir los elementos ontológicos que el filósofo atribuye a dicha *Voluntad* y a la forma como el pensador la desarrolla desde una visión materialista de lo humano.

Para iniciar es sensato decir que la “objetivación de la Voluntad” tantas veces mencionada, y que ocurre en el *cuerpo humano* no es presentada como un supuesto en Schopenhauer, sino como una tesis verosímil, puesto que es necesario que ese mundo representado albergue un sustrato, una plataforma que posibilite su aparición ante la intuición primaria del hombre, así lo narra el autor: “los escépticos y los idealistas, los demás están bastante unánimes en hablar de un objeto que sirve de fundamento a la representación y que difiere de ella esencialmente” (Schopenhauer, *el mundo* 87). Dicho fundamento conservará en gran medida las características propias del “Ser” de la ontología tradicional, pero tomará distancia en algunos asuntos alusivos a la forma en cómo se expresa en la conciencia- netamente biológica-, además de su carácter aparentemente subjetivo.

Sin embargo, antes de explicar dicho fundamento, es preciso desplegar la idea más original que antecede a lo “representado” y “volitivo”, que es indudablemente la idea de *mundo*. Este concepto parece expresar la “unidad” que subyace bajo el dualismo cobijado por *maya* (la ilusión); *mundo* es entonces una categoría metafísica en la cual se proyecta el querer irracional de la Voluntad y en el cual la representación surge bajo la cadena indefinida de causas-efectos.

Mundo se ha de ubicar en un idealismo que únicamente puede ser explicado desde la misma inmanencia, es decir, desde lo meramente observable.

Para dilucidar más allá, es necesario desarticular el *mundo*, descomponerlo, y en dicha acción lo primero que aparece es el *sujeto cognoscente*, esto significa que existe una relación determinante entre mundo-sujeto, llamado éste por Schopenhauer, con gran certeza: “individuo”. Esta relación no presupone la preeminencia del uno sobre el otro, ya que el individuo “mediatizado por un cuerpo, cuyas afecciones, como queda demostrado, son para la inteligencia el punto de partida de la intuición de dicho mundo” (Schopenhauer, *el mundo* 90). El *cuerpo* se hace así condición primaria para el sujeto cognoscente debido a que se reconoce en él como sujeto volente, a la misma vez que individuo representado, obedeciendo originariamente a la *motivación* y luego a estímulos venidos de la ley natural.

El individuo nada ha de comprender de esa fuerza motivacional, sólo hace de ella una lectura como un *efecto* derivado de alguna *causa* aún no identificada, pero el individuo como *sujeto cognoscente* será privilegiado en Schopenhauer, el cual se atiene en subrayar que es preciso que el individuo pueda vislumbrar con precisión lo que aquella fuerza puede significar. De este modo, el fenómeno *mundo* aparece determinado por el *sujeto cognoscente*, el cual en esencia, como se indicó en el capítulo I, será diferente del *individuo*.

Sobre lo anterior, Schopenhauer sugerirá que el enigma entre la relación *hombre-mundo* será posible de aclarar bajo el concepto Voluntad, la cual determina también la motivación, “ésta y sólo ésta le proporciona la llave de su propio fenómeno, le revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos” (Schopenhauer, *el mundo* 90). Es decir, esa tendencia innata perceptible en los fenómenos, esa ley natural que rige la representación -incluyendo el mismo individuo como cuerpo-, no puede ser explicada de un modo distinto, sino sólo desde el concepto “Voluntad”. De esta manera se entiende que el *individuo* constituye dos formas elementales: la primera como representación en la intuición del entendimiento, como un objeto más entre la multiplicidad de objetos ya existentes, sometido

al principio de razón; y en segundo lugar como *Voluntad*. Existe así una correlación que se puede expresar en la fórmula: cuerpo=Representación+Voluntad.

El *cuero* no sólo será definido como fenómeno originario de la *Voluntad* sino que también se le atribuirá el principio de identidad bajo la fórmula $A=A$, “el cuerpo es la verdadera *revelación (offenbarung)* de la *Voluntad*” (Philonenko 122). La *Voluntad* es el *cuero* como querer que tiende, como fuerza universal ciega en pro de la vida, como esencia, como *cosa en sí* del mundo fenoménico u representado, pero con los caracteres ónticos de la metafísica occidental.

Hasta este punto, el gran hallazgo consiste en la identificación del cuerpo con la *Voluntad* que se expresa en la definición “el cuerpo entero no es otra cosa que el acto de *Voluntad* objetivado” (Schopenhauer, *el mundo* 91), lo cual subraya el carácter representativo de la *Voluntad* en el cuerpo. Esta identificación será de gran alcance, pues dicha *Voluntad*, “*Wille*”, constituirá el fundamento de la metafísica de la naturaleza. Esta metafísica, antropológica en todo su sentido, diluye toda separación que pueda establecerse. La filosofía occidental ha respetado los dualismos y las separaciones como: carne-espíritu; materia-idea, etc. En Schopenhauer en cambio el cuerpo será la imagen de la metafísica, de ahí que en “sobre la *Voluntad* en la naturaleza” subraye: “la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que producto o más bien manifestación de algo espiritual (la *Voluntad*) y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe” (2).

Se trata así de entender que la analogía *cuero-Voluntad*, constituye una idea fundamental a su vez que novedosa en el sentido en que imprime una acción de la *Voluntad* como tendencia universal metafísica en cada acto del *cuero* ^[6].

Ahora bien, cuando el cuerpo responde a los estímulos de la “*Voluntad*” como ley vital, surge el bienestar unido al placer; pero cuando no da respuesta a los mismos, aparece entonces el dolor y la desdicha como privación del deseo, que no es otra cosa que un imperativo de la

ley natural. Schopenhauer dirá que tanto el dolor como el placer son “afecciones inmediatas de la Voluntad en su fenómeno; el cuerpo” (Schopenhauer, *el mundo* 91). El *cuerpo* se convierte así en la “puerta” que recibiendo las impresiones primarias de los sentidos, transmite al entendimiento los datos originarios de la intuición en su acción más elemental, para producir así un efecto de motivación o de dolor.

Este parangón *cuerpo=Voluntad* se une a la sentencia antropológica: “en tanto yo reconozco mi Voluntad como objeto la reconozco como cuerpo” (Schopenhauer, *el mundo* 92) y ambas constituyen la posibilidad de hablar de una post-ontología, ya que la mencionada “Voluntad” será definida bajo caracteres netamente ónticos, universales y dogmáticos, de ahí que el mismo Schopenhauer presuma de ser el primero en crear dicha identidad dada en la fórmula $A=A$, (*Voluntad=cuerpo*), además de elevar dicho planteamiento a una *noción de razón*, es decir, a un problema fundamentalmente filosófico-ontológico, que en sus palabras se expresa: “esta identidad provisionalmente establecida entre la Voluntad y el cuerpo, no puede demostrarse, sino, y yo he sido el primero que lo ha hecho y lo seguiré haciendo cada vez más completamente en lo futuro” (Schopenhauer, *el mundo* 92).

En este contexto de novedad, el *cuerpo*, en su doble configuración, cumple un papel esencial en el *mundo*, su tarea como *en sí* consiste en posibilitar un conocimiento de las esencias y de los modos de obrar de los demás objetos reales. El *cuerpo* se impone así como un fenómeno “especial” siendo el único en el *mundo* en ser *Voluntad* y *Representación* a la vez, mientras que lo que se presenta al cuerpo es por su parte *maya*, falsa apariencia, Schopenhauer lo ha de indicar con certeza al afirmar: “su cuerpo el único individuo real en el mundo, es decir, la única manifestación de la Voluntad y el único objeto inmediato del sujeto” (Schopenhauer, *el mundo* 93). Esta notable exaltación del *cuerpo* participa directamente frente al *cuerpo* del otro, de ahí que sea una tarea que recaiga directamente en el hombre, pero que lo priva del solipsismo. No se conduce así hacia un subjetivismo, sino mejor hacia una consideración ética del conjunto de cuerpos conscientes, es decir, a una acción ética con visión de formación de comunidad a través de la piedad, la conmiseración y el amor.

Lo anterior explica el por qué la *Voluntad* se halla al margen del principio de razón aunque ello parezca suscitar una contradicción si se asume que el “cuerpo” es su aparición, ello se debe a que el *cuerpo* al ser representación obedece a su vez al principio de razón; Schopenhauer utilizará varias formas acomodadas para salir de este problema, en “sobre la Voluntad en la naturaleza” apelará a la separación entre “entendimiento” e “intelecto”, definiendo este último como “la materia de la Voluntad” (2), y en “Parerga y Paralipómena II” supedita lo intelectual al cuerpo: “ porque en lo intelectual no podemos flotar en el éter más que en lo corporal” (63), para indicar con esto que el cuerpo biológicamente obedece a motivaciones intelectuales que en su influjo con el mundo exterior crean la acción, la cual será para el pensador la misma Voluntad actuante, esencia irracional del *mundo*, de ahí la importancia del oxímoron cuerpo-Voluntad, así lo presenta el filósofo: “si cada acto de mi cuerpo es el fenómeno de un acto voluntario en el cual se expresa bajo determinados motivos mi Voluntad en general y en su totalidad, es decir, mi carácter, la condición y el supuesto de cada acción deberá ser el fenómeno de la Voluntad” (Schopenhauer, *el mundo* 95-96).

La *Voluntad* como *cosa en sí* no se confunde entonces con el *cuerpo del hombre* ni propicia la mezcla entre Ser y representación ^[7]. De ahí la posibilidad de una post-ontología en donde la *Voluntad* como *cosa en sí* del *mundo* actúa en el cuerpo desde una doble dimensión, a saber, como *acción* fenoménica, actuando desde el *principium individuationis* bajo las categorías de *tiempo, espacio y necesidad*; pero a su vez, como fuerza al margen de estas mismas consideraciones. La *Wille* halla así su carácter óntico en la definición dada por el mismo Schopenhauer: “**Voluntad, el cual designa lo que constituye el Ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno**” (Schopenhauer, *el mundo* 104). Hay en este punto un acercamiento a la ontología ofrecida por Platón en su “Parménides”, donde es posible que el *Ser sea y no sea* a la vez, en el devenir, igual que la *Voluntad*.

La *cosa en sí* como tal no es reducible en Schopenhauer a lo representado meramente como fenómeno, él dirá que dicha esencia se expresará de forma oculta en cada fenómeno, pero sin ser incluso definida por el “concepto”. De esta manera se puede apreciar que la propuesta presentada en torno al *cuerpo* como *Voluntad* cumple una tarea circular, es decir, no hay oposición entre lo aparente y lo real, para terminar presentando con claridad que el *Ser*, como

cosa en sí, se manifiesta en último término por medio del mundo *representado por medio del cuerpo*.

Debido a ello surge entonces un gran interrogante que ha de guiar la investigación: ¿de qué modo se puede hablar de una post-ontología? A lo cual se puede aducir que si bien la ontología precedente a Schopenhauer se aventuró en definir el *Ser* como: “lo que los entes tienen de común y es participado por todos y cada uno, mientras que el ente es cada uno de los sujetos que poseen el Ser. En otros términos: el Ser representa una forma abstracta común a una pluralidad de sujetos” (Carreras, 155). Esta idea conservadora no distará del concepto de *voluntad* expuesto, pero el pensador alemán superará esta definición en dos sentidos procurando así la nombrada **post-ontología**:

1. En su *forma tradicional*, el sujeto como ente si bien participa de la forma abstracta y universal común al resto de entes, es decir del Ser, NO lo contiene a plenitud, sino que participa en grados de proximidad. Para Schopenhauer en cambio el *cuerpo* constituye un *Ser de esencia* en sentido óntico, es decir, la esencia del hombre como *cuerpo* es la *Voluntad*, y las propiedades de las esencias son: la inmutabilidad, la indivisibilidad y la eternidad. Esto significa en palabras de la ontología escolástica, que en Schopenhauer cada sujeto corpóreo representa una forma de *Ser* universal, no como participación ni aproximación, sino como *cosa en sí*, como *esencia real completa*.

2. La segunda lectura se entabla cuando el *cuerpo* como substancia óntica Schopenhauer lo presenta como *supuesto ontológico*, el *supuesto* es “la substancia completa que goza de independencia en su Ser y en su obrar y es, por tanto, incomunicable” (Carreras, 260). El cuerpo no era tenido por *supuesto* como sí lo era el *ser humano*, pero Schopenhauer hace uso de la *modalidad entitativa* propuesta por Suárez en la cual un accidente real se agrega a la substancia para convertirla en *supuesto*, en este caso el alemán hace uso de la *Voluntad* como accidente agregado, para hacer del *hombre como cuerpo* expresión sublime del carácter ontológico del mundo en su generalidad.

Aun así, hay que cuidar la *Voluntad* como “accidente”, sobre todo cuando se entiende ésta como la *esencia en sí del mundo* desde una consideración misteriosa: “de todas las cosas que me rodean, excepto mi cuerpo, sólo conozco un aspecto: el de la representación; su esencia interior es un misterio para mí” (Schopenhauer, *el mundo* 109). Cabe aclarar que la *Voluntad* únicamente se puede expresar como “accidente” con relación a un “individuo”, si por el accidente se entiende “una realidad que se añade a otra ya constituida” (Carreras, 262), entonces esto supondría una línea indefinida de causas en las cuales los accidentes se han de apoyar, y bien es sabido que en el pensador alemán la *Voluntad* no se halla sujeta a la cadena de la causalidad, no obstante, en Schopenhauer el *cuerpo* del hombre al actuar como *supuesto* ontológico se convierte en el estrato básico en el cual el *Ser* ha de reposar, como causa en su forma representada, y como acción-reacción en su esencia óptica.

Es de aclarar que el *cuerpo* en su estado fenoménico actúa como materia, la cual en el pensador de Frankfurt sigue el hilo de la línea de la causalidad antes mencionada, pero en grados de objetivación ^[8]. La *Voluntad* ha de constituir el grado de objetivación más elevado cuando en su forma material se expresa como: *cuerpo humano*, -en esencia sin causa-, “la Voluntad alcanza su grado más distinto y completo en el hombre, en cuanto Idea (en el sentido platónico), no bastaría por sí sola para expresar su esencia” (Schopenhauer, *el mundo* 129), dicho *cuerpo* sugerido, al encontrarse con otras formas de *objetivación elevadas* entabla la lucha por la vitalidad, que en palabras de Hobbes constituye el sentido de que el hombre sea lobo para el mismo hombre, apareciendo de este modo una lucha incansable por la supervivencia.

Este campo de batalla implícito en la *Voluntad* y por ende en el *cuerpo*, y de ahí en el hombre, Schopenhauer le asignará un contenido moral desde el concepto de *vida*. El que el hombre como *cuerpo* sea lobo del hombre se debe a que “allí donde hay Voluntad hay también vida” (Schopenhauer, *el mundo* 218), *vida* será luego para el pesimista sinónimo de *Voluntad*, es decir, lucha por evitar la *nada* irremediable, de ahí su afirmación: “el placer de la cópula es el bienestar que produce el sentimiento de la vida en su máxima concentración” (Schopenhauer, *el mundo* 219), a la vez que es la máxima expresión como tendencia vitalista que procura evitar el fin, en este caso de la *especie* humana. Sobre esta idea, Spierling en su texto “Schopenhauer”, enfatizará sobre el carácter belicoso de la *Voluntad de vivir* indicando: “la esencia del mundo,

la Voluntad, que es ciega, impetuosa, desprovista de razón y de conocimiento, está en guerra consigo misma de la manera más encarnizada” (102).

Ahora bien, continuando con la analogía inicial de la post-ontología bajo la identidad *cuerpo-Voluntad*, esta idea de la “guerra” inherente a la Voluntad, sería una idea de difícil desarrollo como lo sugiere el mismo autor, debido a su fundamento moral. El mismo pensador lo expresa en “Parerga y Paralipómena II” sugiriendo que este tipo de conocimiento metafísico:

Es más difícil de conocer por la fisonomía, ya que, al ser metafísico, es incomparablemente más profundo; y aunque mantiene una vinculación con la corporización, con el organismo, no está relacionado con él de manera tan inmediata ni está unido a una determinada parte y a un sistema de aquel, como ocurre con el intelecto. (653).

Finalmente hay que precisar que el planteamiento *post-ontológico* propuesto por Schopenhauer consiste entonces y de acuerdo a la exposición anterior en:

La ontología tradicional y más precisamente la escolástica había conferido al Ser unas categorías de origen aristotélico y lo habían definido como:

Lo más perfecto de todo, pues se comporta con todas las cosas como el principio que confiere realidad (*ut actus*). En efecto, sólo en la medida en que algo es tiene realidad (*actualitas*); por ello el Ser es la realidad (*actualitas*) de todas las cosas, incluidas las formas” (Tomas de Aquino. Ctd. en Weissmahr 113).

Este *Ser* Schopenhauer lo hará coincidir con el concepto de *Voluntad* “fuera de ella no hay nada [...] es la cosa en sí, el contenido interior, la esencia del mundo” (Schopenhauer, *el*

mundo 216-218), añadiendo a ello que el hombre en su estado fenoménico como *cuerpo*, no sólo participa como ente de ese *Ser* general, sino que lo comprende completamente como *esencia*. De este modo en el *cuerpo* se da el principio de identidad bajo la fórmula tradicional $A=A$, que se traduce en la nueva fórmula, Voluntad=Ser=cuerpo, y es esta fórmula la que ha de propiciar un giro ontológico en plena modernidad además de abrir el debate sobre la *post-ontología*.

2.2 “De Parménides a Schopenhauer: el poema sobre la *Physis* y su alcance ontológico”.

I

Como se ha podido constatar, la propuesta de Schopenhauer en su disociación *Voluntad-representación* expone claramente un planteamiento metafísico-ontológico, el cual suscita nuevas formas de lectura y de abordaje de la ontología tradicional y de la antropología referida al *cuerpo*, las cuales emergieron inicialmente desde el acercamiento que la tradición realizó y ofreció sobre el *poema de Parménides* en torno a la *Physis*. En dicho poema se plantea sobre todo y -desde occidente- por vez primera, una categoría filosófica abstracta común a la naturaleza y al pensamiento, la cual se convirtió en el eje de la ontología, la metafísica y la teología en las épocas posteriores, además de ser un centro antropológico; este elemento es nombrado “εἶναι” (Ser) en el griego presocrático.

A continuación se presentará un diálogo entre los elementos ónticos presentados por Parménides y la propuesta post-ontológica Schopenhaueriana, que si bien distan en tiempo, son propuestas filosóficas que han de ser comunes en sendos aspectos, aunque se repelan en otros. Se explicará primero la propuesta parmenídea desde una relectura del concepto de Ser en su poema y luego se expondrán las ideas reaccionarias en la filosofía de Schopenhauer respecto a dicho fenómeno, de este modo se procurará un diálogo álgido entre “εἶναι” (Ser) y “Wille” (Voluntad):

Para ello es necesario partir entonces del mismo Parménides, el cual al lado de Anaximandro y Heráclito, constituye el fundamento de la filosofía como análisis de la “verdad” desde el *νοεῖν* (pensar), el *λέγειν* (decir) y la *Ἀρετή* (virtud: apertura al Ser). Sus escritos, conservados en sentencias, y de oscuridad casi impenetrable (Martínez 2009). Reúnen en palabras primitivas sugerentes y a modo de “mito”, un intento preciso de fundar el templo de la *ἀλήθεια* (verdad), es decir, de lo desoculto del “εἶναι”-Ser-, desde un decir “iniciático”.

Recurrir de este modo a Parménides, es entonces un regresar al “inicio” de la ontología como tratamiento metafísico, intentando aislar la influencia que el dominio greco-romano tuvo en su contacto con el pensar griego. Dicho inicio es tomado entonces como un saber precientífico que se había ocupado del “ente” desde diversas regiones, hoy, en gran medida olvidadas por la filosofía. Un señalamiento de Heidegger al respecto dice: “hemos perdido la capacidad de escuchar las *pocas cosas simples* dichas en las palabras de los pensadores iniciales” (14).

Parménides por su parte y como pensador inicial, presenta una narración de la “Verdad” desde la *poesía*, -desde el asombro infantil- invistiéndola con el ornamento de lo divino, creando así una seria analogía entre “Ser” y *ἀλήθεια*. En Schopenhauer dicha analogía se dará entre *Voluntad-Physis* y adquirirá su carácter mítico en su proximidad con oriente. Sin embargo, el poema sobre la *Physis* de Parménides, carece hoy, del sentido oracular que en su momento albergó, ya que el poema como tal es un mensaje y más precisamente una *mirada* de un hombre hacia los dioses, de ahí que se diga con certeza: “los dioses de los griegos no son “personalidades” o “personas” que dominan el ser; ellos son el ser mismo que mira en el ente”. (Heidegger 143).

Debido a ello se ha sugerido a menudo “centrar la atención en la experiencia especulativa de Parménides situada en el marco del cambio espiritual del siglo VI”. (Schmidt, Ciro. *El ser y la palabra en Parménides*. Revista de filosofía. Departamento de filosofía de la universidad iberoamericana, plantel México. Septiembre-diciembre 1997. arje.atspace.com. 10 de junio de 2017). Según esta premisa, la *ontología* surge en un contexto en el cual el pueblo

griego se hallaba en transición epocal y en ello coincidirá con el contexto moderno schopenhaueriano. Pero en el contexto heleno, fue el venerable Parménides, legislador de Elea -, el primer “arreatado al cielo de la ontología con sola su alma racional”. (García 49). Es de subrayar que el parafraseado “arreato al cielo”, ha guardado una conexión secreta con el templo oracular en los antiguos griegos, de este modo, se ha sospechado que la presencia del “εἶναι” -“Ser”- en sus primeras apariciones en la historia, se deba posiblemente a una intervención oracular por parte de las deidades en su comunicación con los mortales y sobre todo, con el destino de éstos.

Se tratará en lo siguiente el “Ser” ofrecido por Parménides, para luego regresar con mayor lucidez a la Voluntad y enfrentarla a la ontología parmenídea. Así que a continuación se silenciará por un breve espacio a Schopenhauer:

Es de resaltar que la narración oracular en Parménides, ha llegado a la modernidad en el famoso “poema sobre la *Physis*”. El poema inicia con el rpto del filósofo hacia una visión de la unidad de la realidad, no se trataba de un rpto espacio-tiempo, sino de un viaje profético que apuntaba a la acción que los helenos bien llamaban: **κίνησις, -εωσ**, (Kínesis), que denota entre sus muchas acepciones, la de “agitación; perturbación; conmoción; cambio; revolución; acción de conmoover; emoción” (Sopena 776). Así, dicho rpto modificaba al filósofo desde la “conmoción”, esto es, desde el temple de ánimo como poeta épico. Parménides se convierte de este modo en el primer viajero que hizo extensivo el oráculo de Delfos hasta Elea, a la vez que su mensaje como revelación sagrada, lo invistió como sacerdote de Apolo.

Es de mencionar a propósito el profesor Gonzalo Soto, el cual en su estudio sobre el carácter enigmático del poema de Parménides, ve en él un “enigma”, y allí, la lucha por el develamiento, dice el profesor:

Estas consideraciones nos permiten considerar el poema de Parménides sobre la *Physis* como un canto oracular salido de los labios de la incógnita diosa que se lo revela al joven que busca la sabiduría a través de un viaje maravilloso y poco ordinario. (560)

El poema mencionado narra en un primer momento el cómo Parménides es arrebatado por caballos resabidos y alzado hasta la contemplación de la diosa, así lo narra el filósofo: “recibióme la Diosa propicia; y con su diestra mano tomando la mía, a mí se dirigió y habló de esta manera: Doncel de inmortales guías compañero, que, por tales caballos conducido, a nuestro propio alcázar llegas” ¹⁹¹ (García 6). El vocablo “Doncel”, con la cual el filósofo es recibido, se refiere a un joven que aún no ha sido armado como caballero, no obstante, el concepto es ambiguo, en este contexto denota la superioridad de la diosa respecto del doncel, en este caso, Parménides. Superioridad dada en términos de “iluminación.

La diosa que recibe al doncel contiene entonces la clave indisoluble de la misma revelación. La diosa saluda al pensador dirigiendo su diestra mano, lo cual expresa el destino que le espera al doncel, a saber, el pensamiento orientado hacia la “verdad” del *Ser*. Es la mano oracular; la mano que patentiza el rastro del “εἶναι” en la historia; es la mano de la diosa sin nombre, leída en algunos autores como la misma Perséfone (Martínez 18). “Podemos discernir fácilmente, aunque solamente de una manera amplia, que la esencia de esta diosa “verdad” decide todo sobre el pensador y lo que tiene que ser pensado” (Heidegger 22). Es de anotar que en el pensamiento iniciático, el pensar correcto, debía estar al servicio de la unidad y la totalidad, nombradas por Parménides desde el carácter óntico de lo real y veinte siglos después, en Schopenhauer, desde el carácter *volitivo*.

Esta forma de iniciar su “poema sobre la *Physis*” revela cómo para Parménides el “εἶναι” griego se dijo en su germen más básico, desde el decir de las diosas, las musas, los(a) demonios, y más exactamente, desde el *mito*. Este último concepto es de gran relieve en este contexto ya que “la palabra “mito” se emparenta con el verbo μύ-ειν, que en griego denota balbucear, hablar de misterios, iniciar en misterios, cuando el simple mortal siente su lengua movida por los dioses” (Bacca 33). Se trataba entonces de un encuentro que apenas trazaba el camino de la

filosofía hacia una mágica revelación, en la cual Parménides constataría que “la unidad dinámica absoluta se refugia en el Ser” (García 219), sentencia que habría de ser análoga con la posterior filosofía de Schopenhauer, en donde la *unidad dinámica* se ha de refugiar luego en la *Voluntad*.

La palabra μῦθος (mito) al estar interpelada por la “verdad” crea una comunicación entre pensar-poetizar; en el *poema ontológico*, la comunicación sigue un orden que se puede expresar del siguiente modo: el νοεῖν (pensar) al estar determinado por la ἀλήθεια (verdad) realiza un esfuerzo en medio del ἡ ὁδός (camino). El esfuerzo sucede como un intento del ojo tratar de develar el “εἶναι”, posteriormente, el intentar narrar la visión corresponde al campo de la “leyenda”, que será nombrada como “oráculo” u más precisamente como μῦθος, lo cual significa, la poesía como expresión del pensar. Ello cobra mayor sentido cuando Heidegger especula sobre el nombre que debería de lucir la metafísica occidental bajo el título de: “Ser y palabra” (100).

Esta forma griega de utilización de la palabra a través del mito poético, es peculiar y asombrosa, ya que es un uso de la palabra como *manifiesta* y distanciada del uso moderno de la misma, por ejemplo en Kant es notoria esta transformación. La palabra no consiste únicamente en un acumulado de códigos que definen a modo de representación la realidad, en el griego, también la palabra “es un modo de preservación [...] de la ocultación del ente, un modo que pertenece únicamente a la antigüedad griega” (Heidegger 89). Es entonces a través de la palabra “μῦθος”, como el griego se halla en comunión con el ente, y su uso, desde las comunidades iniciáticas, presupone un valor sagrado.

Así, el μῦθος aparece en este escenario ontológico como una forma esencial de λόγος, el poema de la *Physis* también se circunscribe a este tipo de lenguaje. Parménides, dice μῦθος desde el uso del λόγος, entendiéndose de esta manera el nacimiento de la ontología desde una relación inequívoca entre *mito* y *lógos*, relación por demás bien discutida en las filosofías posteriores pero que tendrá su impacto en la pretensión schopenhaueriana de relacionar los

conceptos *Voluntad-Representación*. Desde este clima, la ontología y la filosofía se han de presentar como discursos de “teoría-visión de lo que las cosas son” (Soto 565).

Precisamente desde el diálogo *poema-mito* planteado, la primera aparición del “Ser” se relaciona directamente con el concepto griego “apofántico”, del verbo **ἀποφαίνω** (apofaíno), que significa “hacer ver; mostrar; exhibir; producir” (Sopena 197). En otro sentido sería el de extraer la **μυστήρια** (misterio), es decir, exhibir el misterio, lo oculto, el secreto, el dogma, desde el centro de lo que luego se llamará “la luz”. Dicho *misterio* será luego en Schopenhauer la *fuerza física* que rige el “universo”.

Continúa luego el poema y al hablar del camino dice: “...por tal camino me llevaban; que tan resabidos caballos por él me llevaron tendido el carro en su tirante tensión” (García 5). Los caballos tiran mientras el filósofo es elevado sobre tierra. La acción de la carroza es luego afirmada en el mismo poema: “chirría el eje de sus cubos en los cojinetes; y apenas se lo incita a apresurarse arde; que lo avivan un par de ruedas, ruedas-remolino, cada rueda en cada parte” (García 5). Es evidente que el viaje estaba cargado del frenesí propio de la inspiración y el arrebató, del impulso violento que procura el “*entusiasmo*”, y el “*éxtasis*”, ambos motivados por los remolinos circulares de las ruedas, como evocación de la perfección circular del *Ser*. En todo caso, “Por el tal camino” que era conducido Parménides, se trataba de una senda sobrenatural, un camino extraordinario, Heidegger (135) menciona el “**ἐκτὸς πάτου**” para describir el camino metafísico, indicando en dicho uso el “más allá” de la senda, el “fuera de”, lo “inusual del”.

Luego continúa Parménides: “los caballo que me llevan -y que, tan lejos cuanto puede el ánimo llegar, me condujeron-, apenas pusieron los pasos certeros de la Demonio en el camino renombrado que, en todo, por sí misma guía al mortal vidente” (García 5). Es bien notorio que la demonio sea guía del mortal *vidente*. Ha sido llamada en algunas ocasiones como “la extraordinaria”, la que aparece en todo oculta, la que indica y señala a modo de oráculo sin ser notada, otros se ocupan en definirla como una diosa que esgrime argumentos sobre el “Ser” que

serán de difícil interpretación para “los mortales de mirada perdida y oído aturdido” (Martínez 23).

Se trata así de la *demonio guía* en pro del ojo, actuante en y desde la *Physis*. La *demonio guía* es aquella que todo lo inspecciona desde la mirada y el indicar. Heidegger hace coincidir el concepto τὸ θεῖον con el τὸ θεῖον (135), este último entendido como lo divino, el que vigila, es decir, la *demonio guía* es a su vez una divinidad que conduce a Parménides hacia la desnudez inicial de la misma Verdad, que no es otra cosa que el brillo mismo de la *Physis*, el resplandor del Ser en el ente, (*Voluntad*), y la *demonio* señalando dicho brillo en lo mismo del *ente*. En Schopenhauer dicho resplandor vendrá en los *entes* movidos por la fuerza pulsional del *Ser* convertido en *Voluntad*.

Continúa luego el canto a la *Physis*: “quien a seguir te indujo este camino tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales. La firmeza fue más bien, y la Justicia” (García 6). El raptó ontológico sucede entonces mientras la *demonio*, conduciendo la carroza hacia la luz, es guiada a su vez por la “firmeza” y la “justicia”. La **θέμιτες** (firmeza), o sea la diosa Themis, que representa lo firme de la totalidad del Ente. Themis constituye la *ley de la naturaleza* (clave en la filosofía schopenhaueriana) y desde una mirada objetiva, encarna alegóricamente lo que el pensador nombra como *Physis*, en este caso, se trata de un tratamiento meramente religioso en lo que se refiere a la utilización del **λόγος** respecto del Ser, lo cual da a entender que Themis, como modelo de sacerdotisa, procura una relación entre “εἶναι” y “λόγος” desde la religiosidad ofrecida por el mismo “κόσμοι”-mundo.

Desde esta consideración, el poema a la *Physis* no es más que una visión que surge precisamente desde ese desplegarse *hacia sí*. El investir a Parménides de sacerdote oracular desde Elea, propicia el hablar del “Ser” nuevamente desde la magia, desde la poesía propia del monte Parnaso, inspirada por las musas y vaticinada en labios de la Pitia. Es poderosa la nota de Robert Graves al decir: “en la época clásica la música, la poesía, la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la medicina y la ciencia se hallaban bajo la dirección de Apolo” (Graves 98). Nido propio del poema de la *Physis*, ello explica el por qué la luz-guía tenida por voz misteriosa,

era una voz que sonaba ocultándose en la misma Physis. De ahí que la gran proeza de los griegos fuera la de ver en la Physis el λόγος del Ser. Caso que la modernidad, y sobre todo algunos alemanes, no fueron capaz de recuperar en la elaboración de sus sistemas filosóficos.

A lo anterior se añade que el oráculo, en un sentido figurado, como centro religioso, era respetado por la naciente filosofía eleática como culmen fundamental de la *señal*. Alegóricamente se puede decir que Parménides yacía justo en frente, en su dominio interno, delante de la Pitia, en su viaje arrollador mientras evocaba la entrada al templo en su prólogo: “doncellas, doncellas solares, abandonados de la noche los palacios, con sus manos el velo de sus cabezas hurtando mostraban el camino hacia la luz” (García 5). Desde esta forma, la acción sacerdotal desde el conjuro, modificaba el pensamiento y las ideas contenidas en la mente, de ahí el *“hurtando sus cabezas”*.

Luego el poema sigue pintando el viaje ontológico -con el que tal vez Schopenhauer estuvo admirado-: “y se cierran, etéreas, con ingentes hojas; sólo la justicia, la de múltiples castigos, guarda las llaves de uso ambiguo” (García 6). “δίκη” era la semidiosa que vigilaba las acciones humanas y premiaba los actos sublimes respecto de la Ἀρετή (virtud). La “justicia” “δίκη”, hija de la firmeza, traducida por lo justo, lo exacto, Parménides la evocará posteriormente en su poema diciendo “Y así no deja la justicia que el Ente se engendre o perezca” (García 13).

De este modo “δίκη” adquiere una connotación óptica según la proposición dada, alejada en su determinación de πόλις. “δίκη” se convierte en este uso, en la identidad del Ente, conservando su identidad en el Ser, no permitiendo que el Ser del Ente sea desbordado. Por ello cuando Bacca narra sobre la justicia, propone: “Cuando, no mucho más tarde, Platón la desdivinice, se presentará humildemente como “identidad”, y dará origen a la fórmula de la identidad según los helenos, al “tal en cuanto tal” (García 47). Y que en el principio lógico clásico será traducido por “el Ser es, el no ser no es”, y en Schopenhauer, en el *juicio trascendental*: “el mundo es mi voluntad y mi Representación”.

Un ejemplo de lo anterior lo trae Hernán Martínez, el cual crea un escenario muy significativo al referirse al trato que “δίκη” le daba al “Ser”, así lo describe:

Atado con cadenas ya que *Dike* lo mantiene, no divisible, homogéneo, ni mayor en algún lado, cohesionado, ni algo menor, todo lleno de ente, un todo continuo, inmóvil en los límites de las grandes ligaduras, sin comienzo ni fin, descansando en sí mismo, rodeado por la necesidad, acabado, sin carecer de nada ya que si de algo careciera carecería de todo, idéntico al pensamiento, íntegro e inmóvil, no cambia de lugar, completo, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro en todas sus direcciones, no tiene no-ente que lo impida alcanzar la homogeneidad, incólume, igual por todos lados. (p. 24)

Esta última apreciación, irá creando un clima que se convertirá en el fundamento del poema ontológico que le sigue al proemio y que en la posteridad ha de procurar una comprensión del *Ser* y de la *Voluntad*, desde el equilibrio y la armonía de contrarios.

En el final del proemio Parménides culmina con la aseveración: “preciso es, pues ahora que conozcas todas las cosas: de la Verdad tan bellamente circular” (García 6), y el fin del viaje lo hace coincidir con el fin de la misión de las ninfas. Así Parménides, instaurado en las puertas de luz irradiante da comienzo a la *ontología* como especulación racional de la verdad, de la totalidad siempre mirada por los griegos como un círculo *en sí mismo*. La *ontología* presentada desde un acercamiento figurado, será luego desdivinizada bajo la mirada platónica, y más fuertemente por Aristóteles, y a partir de allí el concepto “εἶναι” será leído por la tradición bajo una mirada distante del mito y de la relación íntima de éste con el lógos, forma que se extenderá hasta los modernos.

II

Si la ontología surgió desde un componente metafísico y como consecuencia de la relación mito-logos y el decir de las musas, en el intermedio de la relación mencionada, aparece el hombre al que le comprende una tarea fundamental, que es la de *contemplar* y *decir* el suceso revelado a la historia, a manera de rastro epocal. Heidegger también deja entrever la tarea apremiante al señalar: “si la esencia del hombre se funda en el hecho de ser el ente al cual el ser mismo se revela, entonces lo trans-mitido de manera esencial y la esencia “de la emisión” es el develamiento del ser” (73).

Cuando el hombre hace de suyo el “Ser”, aún en sus habladurías más elementales, está comprometiendo el “lógos” como lenguaje que posibilita la transmisión del mensaje. La historia procurará ir transformando y conservando “la esencia de la Verdad” desde el *decir* como núcleo social, de ahí la premisa “el sentido de la historia es la *esencia* de la verdad, en la cual se funda siempre la verdad de una época humana” (Heidegger 75).

Esta tarea del *decir* a partir del poema ontológico, la tradición lo asoció a un discurso, que si bien luce opaco, Parménides inicialmente dice de él que “es senda de confianza, pues la Verdad le sigue” (García 11). Para luego señalar, “te he de decir que es senda impracticable y del todo insegura” (García, 11). Esta inseguridad es propiciada según la sugerencia del filósofo por los predicados negativos que acompañan el “εἶναι”, es decir, por el famoso “*no ente*”. ¿Por qué el *no ente* propicia inseguridad en el camino? Sencillamente porque luego señala el poema: “es una misma cosa el pensar con el Ser”, (García 11). Esto significa que “pensar” es pensar el “Ser” desde la vía ya insinuada de la “verdad”, en este punto no cabe la posibilidad de que al pensamiento pueda arribar algo que no se encuentre dentro del territorio del “Ser”, que como se dejó ver en la epistemología schopenhaueriana sí es posible.

De ahí que la estética de la *negación* u *apofática* ofrecida siglos después por Schopenhauer, sea paradigmática, porque rompe con esta tradición y establece la posibilidad de conocer al margen del círculo del *Ser*, esto es, desde la idealidad ofrecida por cada ente.

Continuará luego Parménides: “menester es al decir, y al pensar, y al Ente ser” (García 11). Y más adelante: “lo mismo es el Pensar y aquello por lo que “es” el Pensamiento” (García 15). Esta tríada constituye un marco de asociación irremediable de comprensión. Pensar es Ser, Decir es Decir Ser, siguiendo un orden procurado en el verso surge la forma: ente-pensar-decir. Este triángulo creaba entonces en el griego una forma de intimidad consigo, no a la forma del *ego sum* moderno, sino a la forma de un ex-sistir dado desde la unión entre εἶναι+πέλειν (ex), esto conduce a la tesis sublime formulada por García: “no se puede hablar de “ser”, sino de “estar el existir en estado de ser” (185).

Ello significa que el común mortal que nunca visitaba este *camino* basado en un existir, confundiera entonces el “Ser” con la idea negativa: “*no-Ser*”. Parménides se ocupa en llamarlos sordos, ciegos, dementes, luego aseverando: “fuerza más bien al pensamiento a que por tal camino no investigue; ni te fuerce a seguirlo la costumbre hartas veces intentada” (García 12). Mostrando de una forma cordial un desprecio hacia el hombre que no gusta de la verdad. El camino de la *negación del Ser*, cumplía así un papel educativo en Parménides, ya que en su contexto social, muchos de sus con-ciudadanos e incluso otros filósofos se habían atrevido a recorrerlo, había además una mala utilización de la palabra y en este sentido, un *mal-decir*.

El *mal-decir* constituirá posteriormente lo que se ha conocido como la *dóxa*, un decir ya no desde la verdad lógica del Ser como aparición en la mente, sino desde el **κόσμος ὀπατηλός** (mundo engañoso). Una vez más sustentado en la división tradicional *Ser-nada*, Parménides corrobora la tesis al afirmar: “Ni se da el no-ser; que el no-ser fuera” (García 15). Al pensamiento no le ha sido dado ningún camino *originario* para captar el *no-ser*, no en vano con cierta certeza la nada es comúnmente definida como “la negación pura y simple de la omnitud del ente” (Figuroa_86). Aun así, es esta dicotomía lógica, la que ubica los hombres ante la brillantez de la metafísica.

El poema continúa con un verso cargado de alto sentido teórico, indicando de este modo una mirada aislada de las burdas vistas del ciudadano griego confundido. Dice el canto: Un solo mito queda cual camino: el Ente es. Y en este camino hay muchos, múltiples indicios de que el Ente es ingénito e imperecedero, de la raza de los “todo y solo”, imperturbable e infinito; ni fue ni será que de vez es ahora todo, uno y continuo (García 12).

Esta sentencia reafirma entonces el gran descubrimiento. La tradición lo acogerá no desde el mito, dicha premisa será leída como un acto contemplativo en el cual el ente ofrece sus propiedades y predicados a la mente que lo capta como consistente y en este sentido, parafraseando a Julián Marías, como *presente, Uno, inmóvil, ingénito e imperecedero*. (Marías, y Entralgo 19). Similar a como luego será presentada la *Voluntad*.

La aseveración anterior abre el marco para que la ontología, tomando distancia de una posible “ontogénesis” del Ser, lo defina en su relación con el ente. El “ente” como bien se ve, es utilizado en Parménides como sinónimo de “Ser”: “el Ser representa una forma abstracta común a una pluralidad de sujetos; los varios sujetos que poseen dicha forma, son los entes” (Carreras 155). Hay de esta forma, una presuposición del Ser en las cosas, y de ahí que cobre sentido la relación Physis-Ser. Esta realidad común será ahora definida como *idea* general, una noción trascendental, más allá incluso de cualquier concepto, rodeado en su círculo de un límite, entendido como el *no-Ser*. El Ser en cambio se entiende así como una idea intrínseca al sujeto cognoscente a su vez que integrada al mismo. Únicamente su carácter ideal le brindará la posibilidad de la intemporalidad, la universalidad y la inteligibilidad.

Ahora bien, el canto citado afirmaba: “hay muchos, múltiples indicios de que el Ente es ingénito e imperecedero” (García 12). Los conceptos “ingénito” e “imperecedero” mencionados en el verso se puede decir que son los dos primeros predicados occidentales para designar lo que es. En Parménides corresponde en palabras originales a: “(ἐὸν)- ἐστί- (ἀγένητον, ἀνωλεθρον). Ingénito, sin génesis, ἐὸν-γενήσ, que traduce lo que no es engendrable, que siempre es “Ser”, con la particularidad de la permanencia como totalidad abarcante, eternidad

al modo conocido. Por su parte el “ἐὸν-ἄλλοθαι”, lo no-perecedero, desde allí el Ser se excluye de los determinantes tiempo-espacio. La misma negación “ἐὸν”, la utiliza Parménides para subrayar atributos del Ser, por ejemplo al afirmar: “está, además, el Ente inmóvil en los límites de vínculos potentes sin final y sin inicio; génesis, destrucción lejos, muy lejos erran” (García 14).

Es importante aclarar que la negación “ἐὸν” utilizada, indica que el Ser está más allá de las contraposiciones que juntas llenan un género especial de la realidad, siendo la realidad una modalidad del Ser, como lo sugiere Carreras. Ello significa que al decirse que el Ser es no-perecedero se relata la transgresión del Ser más allá del mismo perecer. De ahí que su oscuridad posibilite la dificultad de su definición, al respecto Carreras relata muy pertinentemente que “al ser no hay manera de definirlo, pues por razón de su generalidad carece de género y diferencia” (156). En este sentido escapa a la modalidad de rotación del ente engendrable, ello reafirma lingüísticamente el carácter categórico de: “no-engendrable”; “no perecedero”, semejante al que tendrá el posterior concepto de *Voluntad*.

Entender entonces el “εἶναι” como ingénito e imperecedero es adentrarse en el *círculo*, donde nada inicia, nada culmina, en palabras del mismo Parménides sería: “y ¿cómo a serlo llegaría? Que si lo “llegare a ser” no lo “es”; que si “de serlo al borde está” no lo “es” tampoco. Y de esta manera toda génesis queda extinguida” (García 13). Por esta vía, el “Ser” logra erigirse como una razón siempre válida y suficiente para detallar la realidad. De ahora en adelante los atributos que han de acompañar el Ser estarán relacionados con la verdad desde el pensamiento, éstos son: “único, eterno, inmutable, infinito y necesario” (Anónimo 23). Sobre estos predicados Bacca sugerirá que son empleados para favorecer el principio de identidad circular propio del mismo, además de poseer expresión directa en la propuesta volitiva schopenhaueriana.

Ello significa que la idea básica de la metafísica Parmenídea, a saber, su idea circular fundamental de acuerdo a lo anterior sería: “ὅπως ἔστιν τὲ καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι”. Es decir. “Del Ente es ser; del Ente no es no ser” (García 97). Esta proposición señala finalmente que

“ser” es un concepto que se dice en presente puro y simple, es decir, desde siempre. El pronunciamiento anterior “Del Ente es ser” dirige la mirada a la pregunta “qué es”, pregunta directa por la esencia, por la entidad que la “cosa” **πρᾶγμα** (cosa) contiene. De este modo, Parménides se convierte en el primero en abrir al lenguaje la posibilidad de significar las cosas desde una definición esencial íntima, de ahí que sea preciso la afirmación: “la posibilidad de que una cosa tenga “qué es” o esencia, incluye la afirmación de la posibilidad de la metafísica en cuanto tal, de hablar de una cosa en cuanto ser, de todas y de cualquiera en cuanto ser” (García 98).

Es el “Ente” entonces el que inaugura la metafísica al albergar en su seno el “**quid**”, ya que el Ente es ser, es propio de su naturaleza el “**διότι**” griego, el “qué es”, además del “**διότι**”, es decir, el “por qué”. Su naturaleza mezcla así la esencia y la existencia como un hecho indisoluble. Dos realidades que se traducen en la fórmula interrogatoria aristotélica del ¿qué es que es? Las precedentes consideraciones sugieren el carácter óntico de la metafísica y su ulterior ocupación con el **ὄντος**, a saber, de aquello que es, desde la ciencia, -lóbrega en su fundamentación-, denominada “ontología”.

En síntesis y tratando de redondear la idea de “Ser” en Parménides se puede decir que la “ontología”, como disciplina filosófica, se ha ocupado en esencia del concepto de “Ser”, nacido como fenómeno filosófico desde una mirada netamente religiosa, la cual es narrada desde un movimiento que geoméricamente se agrupa en: Ser-Pensar-Decir-. Este triángulo constituye el modelo fundante de la ontología, dicha inicialmente desde el *mito*. Este último, en la Grecia clásica no concurría a la separación que comúnmente se presenta frente al *lógos*, sino que se ocupaba del *narrar* una forma de *verdad señalada* que luego sería interpretada. Esa verdad, al estar camuflada, se relacionaba con el oráculo, el cual comúnmente indicaba el camino hacia la luz, además de regir de una forma desbordante la vida cotidiana de la ciudad. Este planteamiento fue olvidado por los modernos desde varios escenarios.

La anterior exposición ha procurado dejar al margen el uso que del concepto “Ser” harían Platón, Aristóteles, el medioevo y la modernidad... ya que estos períodos serán

desplegados más adelante. Se trataba sobre todo de intentar presentar un cuadro de la “ontología” desde su base más fundamental en Parménides y las posibilidades de lectura que en su momento sugirió, para luego poder exponer una crítica desde un giro procurado en la modernidad y liderado por Schopenhauer. Sobre todo en el uso de ciertos atributos teóricos y místicos, para terminar expresando en palabras del doctor Soto, no sin cierto misticismo: “lo que hay es igual a lo que es. El “es” es la fuerza que hace que haya cosas, aquello en virtud de lo cual hay entes, la raíz de que sean” (565). Esta es la *Voluntad*.

2.3 “Nuevas consideraciones en torno al concepto de “εἶναι”- “Ser”-: Crítica a la ontología Parmenídea desde la Voluntad en la naturaleza”.

Schopenhauer parte en su propuesta desde una *ontología* que se ubica dentro del marco cientificista de la modernidad bajo el movimiento *fisiológico*. Este marco de referencia crea una distancia abismal entre los discursos de Parménides y el pensador alemán. Sin embargo, el planteamiento filosófico entrambos genera una dialéctica interesante de exponer, entendiendo ambas propuestas como paradigmas ontológicos que han marcado la tradición filosófica con profundidad.

Al Schopenhauer intentar crear una estructura filosófica bajo un sustento oriental, es conocido que tal filosofía concedía a la naturaleza en general un *alma primordial* que yacía oculta bajo toda la creación, los occidentales se ocuparon en nombrarla *Ser* al igual que ellos, Schopenhauer la nombrará *Voluntad*. A partir de estos elementos comparativos, se procurará exponer la ontología schopenhaueriana para tratar de hallar una realidad universal que sustente la naturaleza, y que en última instancia posibilite la *contemplación estética* como una forma de conocimiento:

2.3.1 De la *causa* primera.

En el “mundo como Voluntad y representación” el primer fenómeno claro del cual el filósofo alemán se ocupará a partir del mundo *representado*, será el de la relación *sujeto-objeto* como condición gnoseológica. Esta relación sustentada bajo la *representación* se despliega, como ya se ha indicado, bajo las modalidades del tiempo, espacio y causalidad, las cuales a su vez dan por sentado las bases de la cadena de *causas* en el mundo, de ahí que el pensador alemán sea claro: “el tiempo y el espacio, cada uno por sí, nos lo podemos representar intuitivamente sin la materia, y ésta no lo es sin aquellos” (Schopenhauer, *el mundo* 23). Así, todo *objeto* para un *sujeto*, supone una representación *material* dentro del mundo de las formas, y ésta representación albergará entonces como esencia, el ser *efecto* para una *causa*, de ahí que señale el mismo pensador: “causa y efecto forman la esencia de la materia: su Ser es obrar” (Schopenhauer, *el mundo* 23).

Esta última premisa procurará la base del sistema schopenhaueriano. Inicialmente el alemán rastreará desde la ontología un fenómeno que pueda aislarse de la relación *causa-efecto* y cuya esencia sea un *obrar* libre y vacío de toda necesidad, a la misma vez que aislado de los determinantes de las *causas*, además de pretender que sea un fenómeno cercano al *universal* propuesto por Aristóteles, es decir, de difícil comprensión, al encontrarse aislado de las sensaciones (75). En el alemán tendrá doble acción fuera de la sensibilidad, pero actuando en ella como bien se indicó en el capítulo I.

Esta posibilidad de aislarse del mundo representado implicará también un aislarse del *entendimiento* y de la *intuición abstracta* como su principal función, cuyo poder consiste en conocer la cadena de causalidades (Aristóteles 25). Este aislarse también ha de comprender una gran tarea, ya que se trata de tomar distancia de un *mundo* que para Schopenhauer es completamente *real*, el pensador de Frankfurt se referirá al mundo de los objetos como un mundo que se presenta como *real* al objeto, por ello afirma: “el gran universo de los objetos es siempre representación, y precisamente por esto está condicionado perpetuamente por el sujeto; esto es, tiene idealidad trascendental” (Schopenhauer, *el mundo* 27).

De este modo el universo *representado* y sometido a la cadena de causas-efectos se explicará desde el *principio de razón suficiente*, en el cual Schopenhauer ha de apoyarse para suponer un error inconsciente de la razón (28), para luego subrayar el concepto oriental *maya*. El alemán ha de presentar su crítica al respecto en el sentido en que para él las *causas* (que para él son ocasionales) se relacionan con la permanencia de la *sustancia* en el mundo representado, mientras que lo propio de la *Voluntad* será el movimiento potencializador inherente a la sustancia. Sin embargo, Schopenhauer ha de ubicar la *Voluntad* al margen de la *causalidad* del mundo *representado* para así separarse de los mencionados primeros filósofos, entre ellos Parménides, de los cuales dice Aristóteles “pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza corporal” (80) ^[10].

La *Voluntad* no se presenta entonces como *causa material*, pero Schopenhauer caerá en la contradicción respecto a la metafísica aristotélica cuando presente esta *Voluntad* como principio motor y formal, es decir, como *causa formal y eficiente* del mundo *representado*, esto con base en lo señalado por el filósofo griego cuando enuncia: “buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, *aquello de donde procede el inicio del movimiento*” (Aristóteles 83). *Causas* estas tenidas por el estagirita como *esenciales* al ocupasen de la composición y la forma, pero cercanas a la *Voluntad* a la hora de considerarse el movimiento. Schopenhauer intentará aliviarse de esta consideración aristotélica señalando que realmente “toda causa, y lo mismo el motivo, nunca determina más que el punto de aparición de cada fuerza en el tiempo y el espacio, no la esencia íntima de la fuerza que se manifiesta” (Schopenhauer, *el mundo* 102). Esto significa que intenta extraer la *Voluntad* de la cadena de causalidad pero fracasa en el intento al enfrentarse con la *causa eficiente*.

Aun así, todo este sustrato gnoseológico del mundo representado, es dado al sujeto como objeto inmediato, y ante ello es claro el pensador en señalar que “el objeto inmediato, es decir, la representación que sirve de punto de partida al sujeto para el conocimiento, es aquí el cuerpo” (Schopenhauer, *el mundo* 30). Es por ello que la cadena infinita de *causas* tampoco en Schopenhauer aparece como infinita, porque sucedería como lo sugiere Aristóteles, una

imposibilidad en el conocimiento. Esto ayuda a entender la propuesta en Schopenhauer sobre *la causa primera*, la “Voluntad”.

Es de subrayar también que será bajo el aspecto de “*cuero*” como el pensador propondrá una *metafísica antropológica* basada en el mundo representado pero que ha de posibilitar la creación de *camino*, lo que Parménides llamaba el “*ἡ ὁδός*”, es decir, la ruta para abordar la Verdad del Ser, en Schopenhauer actuará desde las premisas científicas propias del método deductivo. Por ejemplo en Parménides la vía para acceder al conocimiento del *Ser*, era una ruta o “*ἡ ὁδός*” misteriosa, religiosa, que la tradición relacionó posteriormente con la ciencia; Schopenhauer tomará distancia de la tradición al proponer una crítica a la *ontología* como *ciencia*, y se acercará a Parménides en este punto al considerar que la ciencia “no puede penetrar la esencia íntima de las cosas ni puede salir de la representación en la cual está confinada” (Schopenhauer, *el mundo* 37). Sin embargo el alemán expondrá otras vías de acceso de gran alcance referidas a la metafísica.

Según lo anterior se puede inferir en último término que la *causa* a la hora de referirse a la *Voluntad* se aplica directamente en su misma actividad, es decir, la *Voluntad* es la *causa*, y ambas se sobreentienden recíprocamente desde la originalidad que conllevan en su función.

2.3.2 Metafísica de la *Voluntad*.

La vía más cierta en Schopenhauer, -que será la que irá *develando* a la manera de la diosa en Parménides- será la “*intuición pura*”, -como se indicó en el capítulo I-, la cual actúa como la fuente de toda verdad y fundamento de toda ciencia. Anteriormente se sugirió que el camino emprendido por el alemán era el “deductivo”, y es cierto, si en Parménides existía un correlato entre *Physis-Ser*, en Schopenhauer se conservará de igual modo desde una forma que va de lo general a lo particular, así lo presenta el pensador: “la ciencia se constituye, no por la mera subordinación inmediata de una multiplicidad inabarcable a un elemento universal, sino

descendiendo de lo general a lo particular por una gradación progresiva de conceptos medios y por divisiones de términos cada vez más concretos” (Schopenhauer, *el mundo* 64).

Esta gradación presentada, partirá de la *Voluntad* en su mediación *corporal*, y su fundamentación metafísica se expresará en el mundo *representado de las formas materiales*. La *Wille* (Voluntad) metafísica operará como lo indeterminado, y en este sentido como “unidad”, que en Aristóteles se presenta bajo otro aspecto:

Es uno, y lo es en mayor grado, lo que constituye un todo y tiene cierta estructura y forma, especialmente si es tal por naturaleza y no a la fuerza, como las cosas pegadas, clavadas o atadas, sino que tiene en sí mismo la causa de su ser continuo (394).

La “Voluntad” no consiste en un *Uno* que contiene la pluralidad de cosas, sino de un *Uno* que potencializa las cosas. *Unidad* cercana a la *generación*, ya que al expresarse mediante los fenómenos se halla en un cambio continuo entre Ser y No-Ser como expresión del devenir y como tendencia vital no material. Schopenhauer se acerca así a la metafísica heraclítea en donde su *Voluntad* actuará mediatizada por intervalos de opuestos: unidad-pluralidad; reposo-movimiento... Pero manteniendo íntegra su unidad como *esencia* o *cosa en sí*.

Schopenhauer será claro al referirse a la *Voluntad* como aquello que está libre de toda multiplicidad. El pensador alemán será cuidadoso al presentar su postura sobre la “Voluntad” dada en la multiplicidad del espacio-tiempo, la cual como esencia ha de ser siempre *Una* en el sentido aristotélico, de ahí que el autor se exprese sobre dicha esencia: “es uno como aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad” (Schopenhauer, *el mundo* 100). Es indispensable entender que cuando el filósofo alemán habla de la Voluntad como *cosa en sí*, la separa de la *Voluntad* como *fenómeno* sometido al principio de razón, pero que aun así continuará expresándose como *cuero*.

Se da así una alteración sorpresiva del *principio de no contradicción* enunciado por Aristóteles: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (173), ya que la forma *Ser-Physis* y *Voluntad-cuerpo*, que en este caso equivale a *Voluntad-representación*, posibilitan en Schopenhauer un paso maravilloso en forma de dialéctica que va de lo metafísico-ontológico a lo físico-inmanente. “la comprobación real de estas verdades llamadas metafísicas [...] no puede encontrarse a su vez en principios abstractos, sino en el conocimiento directo de las formas de la representación, conocimiento que se enuncia *a priori* por afirmaciones apodícticas y al abrigo de todo ataque” (Schopenhauer, *el mundo* 67). Desde estas consideraciones la metafísica aparece como lo evidente separándose de lo *intuido* sensorialmente y abstractamente, no como camino especulativo, sino como “ἡ ὁδός” (ruta) respecto a la evidencia desde la intuición pura.

Reuniendo lo antes dicho se puede afirmar en último término que Schopenhauer entiende el *mundo* como una realidad que se da inmediatamente al sujeto por vía de la intuición pura del entendimiento. Esto que es dado es la *representación* que como *materia* se halla sometida al mundo *causal* y de ahí al *espacio-tiempo* desde el principio de razón suficiente, es decir, desde la comprensión de que todo efecto comprende una razón suficiente para ser. Luego el pensador supone un elemento ontológico-metafísico, que actúa en el mundo *representado* pero que a su vez, como *cosa en sí*, evade el mundo *causal*. Este elemento si bien se expresa en la *Physis* posee caracteres metafísicos y no es otro que la *Voluntad* como “unidad” motora, universal y metafísica que comprende la totalidad de la esfera real.

2.3.2.1 Del mundo *representado* al mundo *metafísico*.

I

Continuando con el argumento inicial, de si hay una identidad ontológica entre la *Voluntad* y ese mundo *representado*, Schopenhauer propondrá una forma diferenciadora entre ambos conceptos dando un sentido más sublime, primordial y esencial a la *Voluntad*. Ello permite que se pueda hablar de un paso del mundo de la ciencia al mundo de la metafísica. Este paso es establecido cuando el filósofo alemán sugiera dar un giro a la intuición pura del

entendimiento, así lo plantea: “pero aquel conocimiento es intuitivo, es *in concreto*, y la tarea de la filosofía es reproducirle *in abstracto*” (Schopenhauer, *el mundo* 78). Es decir, elevarlo a un modo de saber permanente y preciso, ya no particular, sino un saber universal que al modo kantiano equivaldría a una *categoría trascendental*, de ahí que no sea en vano la definición de la filosofía como “una explicación *in abstracto* de la esencia del mundo entero, del todo como de las partes” (Schopenhauer, *el mundo* 78). Planteamiento cercano a la *metafísica* aristotélica.

A partir de estas consideraciones se aclara el por qué el alemán aborda su *ontología* como una nueva forma de filosofía desentrañando el *en sí* del mundo como *Voluntad*, como *acción* permanente, como *vida* y *fuerza* expresada siempre en la naturaleza, “la significación del ser del fenómeno es *sentida, experimentada, vívida (Gefuhlt, Fuhlen, etc.)*” (Philonenko 113). Fuerza esta que constituye un misterio para la ciencia, además de que el pensador la propone separada de la representación y por ende, del mundo causal al constituirla como el *Ser* y *esencia* del *mundo*, pero actuando a su vez en él para superar como se había señalado, el principio de no contradicción, por ello Schopenhauer hace coincidir la *Voluntad* con la segunda acepción que Aristóteles hace de *Naturaleza* así: “lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente en esto” (213).

Lo primero que ha de plantear Schopenhauer con este *Ser*, la *Voluntad*, y tomando distancia de la ontología parmenídea, es identificarlo con el *cuerpo* físico del hombre bajo la fórmula de identidad $A=A$ “el acto de la *Voluntad* y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes” (Schopenhauer, *el mundo* 90). Al estar la *Voluntad* objetivada bajo las apetencias de la corporalidad se circunscribe una vez más a la “metafísica” aristotélica en lo referente a la *entidad*, es decir, la “*Voluntad*” es entidad bajo la segunda modalidad dada por Aristóteles que dice: “lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto” (226). Es lo que aviva la materia como potencia. En otro sentido sería decir que la materia padece gracias a la acción de la *Voluntad* (Aristóteles 365).

Schopenhauer aclarará que la unión mencionada entre *cuerpo-Voluntad* se debe gracias a la ley de causalidad, pero en este caso sólo lo que se refiere a la “unión”, ya que ninguno de

los dos elementos actúa como causa del otro, sino que son uno y la misma cosa., el cuerpo es entonces “la objetividad de la Voluntad” (Schopenhauer, *el mundo* 91), bajo esta fórmula del principio de identidad Schopenhauer se separa previamente de Parménides en el cual el Ser se revela al cuerpo como visión estremecedora; también se distancia de la ontología tradicional en donde “el objeto presupone, pues, el ser de la cosa y lo manifiesta” (Carreras 157), en este caso de un modo parcial, no universal como en Schopenhauer.

A esto hay que añadir que la *Voluntad* desde la ontología tradicional se ubicaría desde el sistema schopenhaueriano, en una *realidad trascendente*, como se citó en su momento, esto implica que cae bajo la experiencia, pero que se infiere a partir de ella. Schopenhauer dará un giro a esta consideración conservadora, en el sentido en que una acción del cuerpo constituye para él un acto de la Voluntad “yo reconozco mi Voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares; así, pues, en el tiempo que es la forma fenomenal de mi cuerpo como de todo objeto” (Schopenhauer, *el mundo* 92). Es el *cuerpo* entonces el puente que unifica *representación-Voluntad* revelando de este modo la esencia íntima del mundo a las formas fenomenales.

Ya Aristóteles había señalado que “la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma” (287). La voluntad es así *acción en el cuerpo*, y esa es su esencia ontológica, incluyendo las manifestaciones que no son dirigidas por la conciencia. Esto hace que el cuerpo sea un objeto especial entre todos los objetos, “la única manifestación de la Voluntad y el único objeto inmediato del sujeto” (Schopenhauer, *el mundo* 93).

Sobre lo anterior es de mencionar la apreciación antropológica que hace Schopenhauer en “Parerga y Paralipómena II”, cuando indica que “el exterior reproduce y representa el interior, y que el rostro expresa y revela toda la esencia del hombre” (647). El resto de fenómenos también son “Voluntad” actuante en su representación, ya que fuera de estas dos realidades no hay nada que se pueda concebir, salvo la diferencia de que el resto de fenómenos carecen de conciencia y la *Voluntad* como *Ser* no obedece a razón alguna, sólo se expresa guiada por motivos que se patentizan en el carácter, de ahí que afirme muy elocuentemente

Schopenhauer: “su cuerpo, es su Voluntad, que constituye el elemento más inmediato de su conciencia, pero que como tal no se traduce en representación” (*el mundo* 97). Esto significa que la Voluntad es el dato primario e inmediato que surge ante la conciencia del sujeto.

Esta clara diferenciación entre *Voluntad-Representación* terminará con la contundente reafirmación de la *Voluntad* como *cosa en sí* de todo lo individual y universal que diverge de la *conciencia* como simple asunto cerebral. Este elemento rescatado de la filosofía kantiana será fundamental en el sentido en que la *cosa en sí* será separada del *fenómeno* cuando se indique: “la Voluntad, como cosa en sí, es completamente distinta del fenómeno, así también como de todas sus formas. Sólo entra en las lindes del fenómeno cuando se manifiesta” (Schopenhauer, *el mundo* 99). Al mencionado *fenómeno* ha de corresponder el *cuerpo* del individuo, el cual no puede ser desde esta perspectiva, la *cosa en sí*, la cual corresponde en el pesimista de Frankfurt a la *Voluntad* que se diferencia entonces de: *la conciencia, el cuerpo y los fenómenos*.

II

El entender la *Voluntad* desde la separación antes sugerida, la convierte en sujeto -a modo de sustrato-, de los cambios que se operan en la materia, no como una causa inmaterial que procura la *procedencia*, sino mejor como lo plantea Aristóteles, como potenciadora de *movimiento*, “es posible que, siendo una la materia, se produzcan cosas distintas por obra de la causa que produce el movimiento” (354). Esta consideración cobra relevancia cuando Schopenhauer defina ontológicamente la *Voluntad* como “el Ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno” (*el mundo* 104). Esto significa que la *Voluntad* obra en la materia como sustancia u esencia que moviliza los estados ónticos de cada fenómeno desde el movimiento como “la actualización de lo que está en potencia, en tanto que tal” (Aristóteles 452).

Debido a ello Schopenhauer otorgará a cada cuerpo el “movimiento” como estado originario, sin descanso y sin término (*el mundo* 126). En donde la materia termina

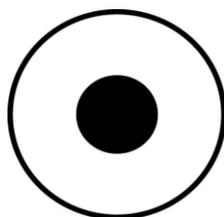
convirtiéndose en “la lucha de todas las manifestaciones de la Voluntad que estamos estudiando, en cuanto la esencia de su fenómeno” (Schopenhauer, *el mundo* 126). La *Voluntad* en su expresión fenoménica como *tendencia* y *deseo*, termina así en una lucha mediada por la angustia y el dolor en todas sus manifestaciones materiales, tomando de este modo una seria distancia de Parménides en el cual la visión del Ser “εἶναι” sólo ha de brindar sosiego y luminosidad.

Así, la *Voluntad* desde una mirada metafísica aristotélica, actualiza la materia estando ella aislada; el problema radica en que desde esta visión, la *entidad* que es sustancia inherente al fenómeno, es considerada como una “entidad eterna inmóvil” (Aristóteles 482), añadiendo además la consideración de que “ha de haber un principio tal que su entidad sea acto. Además, estas entidades han de ser inmateriales, puesto que son eternas” (Aristóteles 483).

Sobre lo anterior Schopenhauer instaurará una nueva forma de ontología cuando rechaza la inmovilidad del Ser (*Voluntad*) presentada por Parménides y Aristóteles, “la manifestación de la Voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir” (Schopenhauer, *el mundo* 138), además de la inmaterialidad del mismo, ya que en Schopenhauer el *Ser* se objetiva en el *cuerpo material* del hombre ^[11]. No obstante, la *Voluntad* no ha de ser acto puro al modo aristotélico, ya que presenta movimiento en sus formas fenoménicas sensibles, contra la aseveración aristotélica de que “hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado que tal entidad no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible” (489).

Esta entidad aristotélica supone a su vez un misterio, ya que actúa como oculta en la naturaleza pero conteniendo los fenómenos bajo el aspecto geométrico:

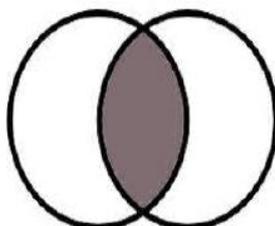
Figura 2: Ser aristotélico.



La esfera interna equivale a la *Physis* conocida por los sentidos, la externa, al Ser metafísico que contiene la realidad, siendo inmóvil, eterna, imperecedera, etc. En Aristóteles, la esfera interna, constituye todos los *seres* que como *materia* y *forma*, agrupan ontológicamente el Ser metafísico. En Parménides por su parte: “el Ente (ὄν, ἐόν) de Parménides es el mundo íntegro notado en bloque y como bloque. Ser-en-bloque” (García 38). Aquello que se encuentre fuera del círculo exterior (el *no Ser*), se hace incognoscible y termina por convertirse en vaga *opinión* y de este modo “Lo que cae fuera de la esfera del Ser es no-ser; es indefinido, falso, oculto, puro símbolo, alusión, señal, opinión, palabrería” (García 124). Lo conocido como *nada*.

En Schopenhauer en cambio, se da una nueva consideración bajo la forma siguiente:

Figura 3: Metafísica de la Voluntad.

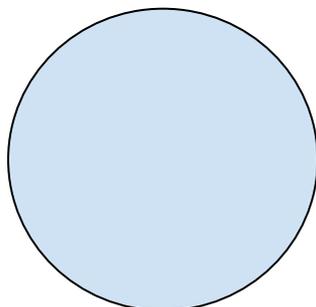


En este caso, una de las esferas equivale a la *Wille (Voluntad)* como *Ser*, en su acción sobre la *Physis (Representación)*. La otra esfera o mundo de los fenómenos, participa de ellos sin contenerlos, sino sólo como tendencia vital, como fuerza ^[12], que en este caso crea cuerpos, que sería la esfera sombreada, alcanzando su máxima expresividad en el hombre: “la pluralidad de cosas en el espacio, que es lo que constituye su objetividad, no le afecta en nada, por lo cual permanece, a pesar de ella, indivisa” (Schopenhauer, *el mundo* 110-111). Lo que se halla al margen del círculo que simboliza la *Wille*, en el heleno Parménides no tendría propiedad alguna, en Schopenhauer sí será posible una acción *epistemológica* al margen de dicha esfera desde la contemplación estética y desde un comportamiento compasivo.

Esta forma geométrica posibilita también una forma espiritual de considerar el mundo *representado* en la misma línea de Parménides, Schopenhauer dirá: “todas las cosas del mundo, no son sino la objetivación de una y la misma Voluntad y, por consiguiente, en su esencia idénticas” (*el mundo* 122). La naturaleza en esencia es el *ego* de cada hombre y es así como se ha de posibilitar la vivencia de la compasión; en Parménides tanto la *Physis* como el *hombre poseído* coinciden en la participación del “εἶναι”, de esta manera también hay una identificación en el *Ser* en su relación con el hombre, de hecho para el filósofo de Frankfurt, la Voluntad termina siendo el *mundo* y más hondamente la misma *vida*, la *Voluntad* deviene *vida* en cada fenómeno, y en este sentido, *divinidad visible*.

Se puede notar finalmente que la ontología schopenhaueriana, que por demás se impone a la modernidad, termina convirtiéndose en una propuesta ética que apunta a una visión antropológica, “todo ser que conoce es en realidad, y como tal se considera, la totalidad de la Voluntad de vivir o de la esencia del mundo, al mismo tiempo que la condición complementaria del mundo como representación y, por lo tanto, un microcosmos, que tiene el mismo valor que el macrocosmos” (Schopenhauer, *el mundo* 259). De esta forma su ontología adquiere una forma en la cual *Vida-Ser-Voluntad-Hombre* adquieren una identificación completa en su expresión esférica:

Figura 4: *Vida, Ser, Voluntad y Hombre* en Schopenhauer.



2.4 Proximidad de la metafísica platónica.

En el apartado anterior se presentó un sutil acercamiento a la amplia ontología que esconde el concepto *Voluntad* bajo la metafísica en la naturaleza. Se observaron algunos puntos de encuentro y de separación entre Parménides, Aristóteles y Schopenhauer, dejando al margen ciertos elementos constitutivos del problema por cuestiones de dinámica investigativa. A lo anterior se debe añadir el también indiscutible influjo que Platón tuvo sobre el pensador alemán, tras comulgar con él en asuntos alusivos a la metafísica y a su concepción ontológica, además de aportar de sobremanera en la estética.

Para iniciar es preciso traer una anotación de Heidegger que señala la evidente separación que Platón establece frente a Parménides, indicando que: “el pensamiento de Platón se encuentra realmente preparado para abandonar el pensar inicial en favor de la más tarde así llamada metafísica” (127). Ese abandono se instaura en la dinámica que le imprime al *Ser, la Idea*. De esta manera Schopenhauer y Platón ofrecen una ontología desde el carácter intempestivo de la esfera de lo real, esto es desde la dinámica del “Ser”; el mismo Aristóteles cuando menciona a su maestro lo expone con claridad, dice de él que estuvo “familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heracliteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente

siguió pensando de este modo al respecto” (95). En las cosas sensibles Platón observa y patentiza el *cambio*, pero *la Idea*, permanecerá una e indivisa.

Schopenhauer se encuentra entonces junto con Platón en una ontología dinámica, de ahí su comentario: “el conocimiento de lo que los diversos fenómenos tienen de idéntico y de lo diferente en los semejantes es, como Platón hacía notar tan reiteradamente, la condición de la filosofía” (*el mundo* 98). Esto significa que lo que de común tienen ambos es el presentar una metafísica apoyada en el carácter fenoménico del fluir desde la unión de contrarios. El punto de encuentro más notorio en este sentido radica en lo que el pensador alemán llamó “*los grados de objetivación de la Voluntad*”, de los cuales él mismo señala: “estos grados, digo, de la objetivación de la Voluntad no son otra cosa que las ideas de Platón” (*el mundo* 112).

Para precisar este punto de encuentro es fundamental aclarar aquello de *Idea*, una explicación sobre ello es planteada por García Bacca el cual menciona que: “no será preciso añadir que idea o *eidōs* significan, desde siempre para el heleno, lo visible (ἰδεῖν, ver) de las cosas, lo que de visible u ostentable ante la vista corporal o espiritual tienen las cosas” (33). Las ideas como *cosas en sí* constituyen entonces los grados de objetivación de la Voluntad como la *forma* de las mismas, Schopenhauer dirá “entiendo, pues por idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la Voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos” (Schopenhauer, *el mundo* 112).

Se puede observar la siguiente figura que denota los grados de objetivación de la Voluntad en el *mundo*, conservando la jerarquía expuesta por el alemán:

Figura 5: Grados de objetivación de la Voluntad.



El *grado inferior* constituye para Schopenhauer las fuerzas inferiores de la naturaleza como son la “pesantez, la impenetrabilidad, el magnetismo, etc” (Schopenhauer, *el mundo* 112). Se hace comprensible en este caso el hecho de que el pensador separe del mundo “*causal*” dichos *grados*, definiéndolos como una condición previa a toda causa y efecto, esto para hacer coincidir *la fuerza* que motiva la naturaleza, con la causa del movimiento y más concretamente con el “cambio” y la Voluntad.

El *grado medio* corresponde a *cuerpos* de individuos con escasa fisonomía, es decir, los animales y algunas plantas. Y en el *grado superior* se encuentra lógicamente el *cuerpo* del *hombre*, el cual gozará nuevamente de privilegio. Cada *grado* es entonces una *Idea en sí*, que escapa al mundo regido por el principio de razón, el mismo Schopenhauer vaticina que las fuerzas que motivan los *grados* poseen una carga espiritual, “cada fuerza elemental de la naturaleza no es otra cosa en su esencia interior que la objetivación de la Voluntad en un grado inferior. Nosotros llamamos a cada uno de estos grados una Idea eterna, en el sentido en que Platón usó esta palabra. Pero la ley natural es la relación de la idea a la forma de su manifestación” (*el mundo* 115). Es decir, Schopenhauer aplica la *Idea* de un modo general y universal, antes que individual, además de explicar que lo que provoca el paso de la *idea* a la

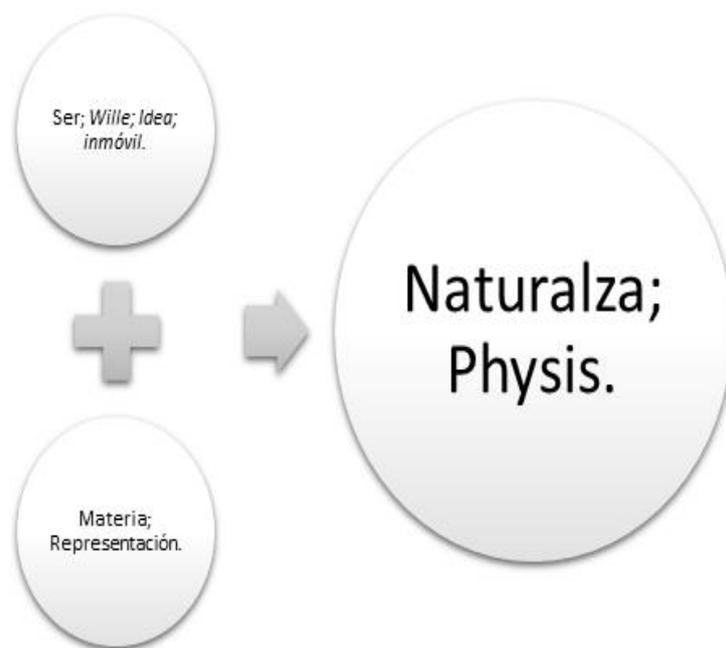
forma se da gracias a lo que él mismo llamó *generatio aequivoca* y *asimilación*, es decir, generación espontánea.

Cada *representación* constituye entonces un *grado* en el cual la *Voluntad* se ha objetivado como *Idea*, para mayor comprensión: “podemos considerar las diversas ideas como actos aislados y, en sí, elementales, de la *Voluntad*, en los que la esencia de ésta se revela con mayor o menor energía” (Schopenhauer, *el mundo* 131). Esta tesis señala que realmente el concepto *mundo* en Schopenhauer está constituido por *Ideas* como *cosas en sí*, pero separadas de los fenómenos, “sólo se puede dar razón de los fenómenos, la causa de las cosas particulares, pero no de la *Voluntad*, ni de la *Idea*” (Schopenhauer, *el mundo* 136).

Esta propuesta no dista de la concepción platónica, pero se hace comprensible desde la unificación de contrarios, Heidegger por ejemplo al referirse a la *idea* en los griegos dice que “el ser idea es lo que se muestra en todo ente y lo que mira a través de él, razón por la cual el ente en general puede ser aprehendido precisamente como un ente por medio de los hombres” (135). En este caso, lo que mira es el Ser (*la Voluntad*), siendo ella mezcla, pero conservando su identidad en el devenir, puesto que el cambio no supone una disociación entre Ser y no-Ser; Platón se ocupa de este asunto en “el sofista” al enunciar que “el ser mismo, el reposo y el cambio- son sin duda los mayores entre los géneros” (436), compartiendo propiedades esenciales comunes. Resulta así que *tanto los grados de objetivación de la Voluntad* como *las Forma* platónicas, conservan su identidad dentro del cambio del mundo material.

Ambos pensadores toman así distancia de Parménides, sobre todo si se tiene en cuenta que “el ser parmenídeo no se ha exteriorizado aún en un universo de ideas-en-sí-platónicas; lo sensible no es exteriorización del Ser, sino lo otro, el no-ser, irreabsorbible, apariencial puro” (García 183). Schopenhauer afirmará en este escenario la inmanencia junto con Platón desde los *grados de objetivación* y las *ideas en su participación*, y desde la forma del movimiento propio del devenir; así, en medio del choque entre Ser y no-Ser estaría entonces la *Physis* creando la siguiente forma:

Figura 6: Forma de la *Physis* (*naturaleza*) en el sistema schopenhaueriano.



Cada círculo externo conserva su identidad, dentro y fuera de la *Naturaleza*, pero en ésta última sucede la mezcla propiciada por el devenir. En Schopenhauer “la Naturaleza expresa ingenuamente la gran verdad de que sólo las Ideas y no los individuos tienen verdadera realidad” (Schopenhauer, *el mundo* 219), inclinándose así por una postura idealista. En Platón se da de igual manera, pero en ambos bajo la mezcla de Ser y no-Ser: “respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser”. (Platón, *sofista* 445). No obstante, también Platón se inclinará por un idealismo justificado en la participación, que no el de la *potenciación* del alemán, de ahí que justifique que “si las ideas no son cosas, tampoco pueden ser meras representaciones subjetivas que sólo existen en la conciencia del que las piense” (Platón, *Parménides* 17).

Este encuentro apunta entonces en ambos filósofos, a la unidad, es decir, a esa idea oscura de lo “*Uno*” que se había sugerido con el Pseudo Dionisio, el cual se identifica

notoriamente con el “Ser” en la medida en que participa de las cosas, siendo conocido por medio de la *intuición* en ambos pensadores, “la unidad sólo puede ser considerada desde el punto de vista de las entidades en que se realiza” (Platón, *Parménides* 42). Platón sugerirá, debido a la “diferencia” y la “otredad”, que “el Uno no es el Ser, sino que en cuanto Uno participa en el “Ser” (*Parménides* 106). El “Uno” entonces viene a significar en la figura anterior, la *Physis*, dando a entender que el “hombre” como *esencia objetivada*, encarna desde Schopenhauer la *unidad*, la encarnación más sublime de lo que ya Platón y el neoplatonismo habían nombrado como “*Uno*”.

Debido a lo anterior Schopenhauer señalará en su cuarto libro de “el mundo como Voluntad y representación”:

El hombre es la manifestación más perfecta de la Voluntad y su conservación exige que esté asistido de una inteligencia, desarrollada de tal suerte, que pueda elevarse hasta llegar a formar en la representación una imagen adecuada de la esencia del mundo, que es la concepción o la intuición de la Idea” (*el mundo* 227).

Este panorama deja ver que *el hombre como cuerpo* es la inteligencia que encarna la forma de lo *Uno* a la vez que su comprensión desde el juego de contrarios, esto desde el filósofo alemán. Sin embargo, también Platón había subrayado el carácter fenoménico de lo “Uno” al referirse a ello en su diálogo “Parménides”, pero no refiriéndolo específicamente al hombre: “estará, pues, repartido en los más pequeños y en los más grandes y en todo tipo de entes, y se repartirá máximamente entre todos, de tal manera que las partes del Ser serán infinitas” (109). Luego continuará: “luego el Uno en tanto que es un todo, está en otro; pero con respecto a la totalidad de las partes, se encuentra a sí mismo. Y de esta manera resulta necesario que el Uno esté en sí mismo y en otro” (113); “es, pues, necesario que el Uno, al estar siempre en sí mismo y en otro, esté siempre en movimiento y en reposo” (*Parménides* 114), entre muchos otros pasajes.

De lo anterior resulta que todo condicionante metafísico para Schopenhauer, requiere de un sustento inmanente como caracterización óptica. Su *Voluntad* como *Ser* resulta familiar a Platón en el sentido de que cada *Idea* requiere de un carácter inmanente que la participe en el mundo de las formas representadas, de ahí que el filósofo griego se diga “pero ¿qué es el “ser” sino una participación en el Ser según el tiempo presente?” (*Parménides* 131). Mientras que por su parte Schopenhauer enuncia que: “todas las cosas en cuanto fenómenos, en cuanto objetos, están sometidas a una necesidad absoluta” (*el mundo* 226). Que no es otra que la expresión más verosímil de la *Physis* como *Idea* actuante, como *pulsión volitiva* en el cosmos.

Posteriormente, Schopenhauer encontrará asidero a su propuesta cuando presente la *contemplación estética*, en la cual el *genio* se ha de sumergir en un estado de beatitud que se une al centro primordial de la *realidad*. Dicho centro se expone como una *unidad* que se expresará al modo platónico y que ha de contener a su vez, las *Ideas* fundamentales de lo real, siendo cada “cosa” una expresión de lo representado que se da al *sujeto puro del conocimiento* como un *noúmeno* dado desde la intuición a la conciencia, es decir, la contemplación ha de consistir básicamente en un encuentro del *genio* con la *Idea* de lo que cada cosa es *en sí*.

2.5 Hacia una nueva ontología.

Como se ha evidenciado, Schopenhauer no se ocupa en desplegar detalladamente los elementos más constitutivos y elementales de su “Ser” universal, la *Voluntad*. Su metafísica ofrece más una descripción objetiva y de *modus operandi* del *Ser* de la naturaleza antes que una elucubración ontológica del mismo. La envergadura más fundamental radica en el hecho de que el alemán nunca precisó si la “Voluntad” había de actuar como una plataforma óptica del mundo representado en donde los fenómenos participaran o no de ella. Su propuesta se centró más en la actividad y función de la “Voluntad” que como “Ser” de la realidad había de cumplir en el mundo como querer irracional.

En este sentido, la posibilidad de una nueva ontología se basa en primer lugar en la transformación de un “Ser” acogido y explicado -ya desde antaño por la tradición- como una realidad metafísica racional, que en los medievales era consciente, en Schopenhauer en cambio será un “Ser” irracional y emocional fundamentado en la *tendencia* vitalista de la naturaleza. La segunda gran genialidad en su ontología se sustenta en la analogía “Ser”=“Voluntad”=“Cuerpo”, es decir, el hacer coincidir el contenido metafísico que mueve la realidad, con el cuerpo del individuo. Este lazo ha de instaurar una interesante *antropología metafísica* que ha de partir, de la materialidad del hombre como “Ser” objetivo de la naturaleza.

El tercer elemento consiste en el carácter profano que Schopenhauer le confiere a dicho *Ser*. No se trata ya de un Ser sacro-revelado al modo parmenídeo, sino de un Ser actuante en el *mundo* como una constante ley universal-natural. Desde esta consideración la *ontología* ya no ha de consistir en un discurso conceptual abstracto sobre los *entes*, sino en una forma vital de sentir el dolor y el gozo en la medida en que el “Ser” como “Voluntad” los potencializa.

El último elemento consiste en la afirmación de la “*nada*” como vivencia inherente al “Ser” de la naturaleza. La Voluntad no será ahora una categoría *esencialista* indispensable en el *individuo* para aparecer, sino que su preocupación será la conservación de la especie, incluso prescindiendo del *individuo* mismo. Es decir, la *Voluntad* en su expresión sublime en la *representación*, siempre y cuando exista una conciencia que se la figure, poco le ha de importar el *individuo* particular, el cual puede sucumbir en la *nada* sin alterar por ello el orden óptico universal.

Así, al sugerirse como señala Spierling, que “la Voluntad es la esencia en sí del hombre” (97), esta nueva *ontología* no admitirá ninguna posibilidad de una epistemología al margen de la *Voluntad*, siendo entonces vital la relación sujeto-objeto dentro de dicho *mundo*. En casos excepcionales como la contemplación estética-apofática, en donde no hay predominancia del principio de razón, ni de la ley de causalidad, ni del *principium individuationis*, y por tanto tampoco del *tiempo* y del *espacio*, el sujeto queda reducido a un conocimiento puro de la *Idea* eterna e inmóvil; pero dicho acto con centro en el cuerpo de un *individuo* volitivo, llámese *genio*

o *artista*, siempre se apoyará en la materialidad de dicho *sujeto*, con lo cual queda que no es en absoluto posible prescindir del “Ser” de la naturaleza mientras se habite un cuerpo vivo.

Capítulo III

3. “LA CONTEMPLACIÓN ESTÉTICA COMO ACCIÓN APOFÁTICA”.

3.1 La contemplación estética y la actividad apofática.

La estética apofática en el sentido explicado en el capítulo I, comprende desde Schopenhauer una tarea descomunal de desarticulación de la realidad como *Uno*. Ya no desde un carácter religioso al modo de la *teología negativa*, sino desde una orientación estética en su asociación con la *Idea* platónica.

Para Schopenhauer ahora la *realidad* ha de consistir en la *representación* de las *Ideas en sí*, en donde advertirá que a la *Idea* no le conviene ni el cambio ni la pluralidad permaneciendo “inmutable como una y la misma” (Schopenhauer, *el mundo* 141), esto significa que cada fenómeno expresará una *Idea* que se halla fuera de todo conocimiento del “individuo”, pero que el alemán hará accesible a lo humano. Cada *Idea eterna* ha de constituir así una esencia *ideal* del mundo fenoménico, llamados “*grados de objetivación*” de la “Voluntad”, que Schopenhauer acercará a la *cosa en sí* kantiana, como se indicó en el capítulo anterior.

Es de mencionar que la *Idea* es por naturaleza intuitiva y sólo cognoscible por vía contemplativa; la *Idea* supera el individuo y se hace accesible sólo a aquellos que se elevan sobre la Voluntad y la individualidad, “la idea concebida es la única y verdadera fuente de la obra de arte” (Schopenhauer, *el mundo* 188). La *Idea* busca su canal de comunicación más allá de todo concepto. En Schopenhauer la *Idea* se expresa también en el sentido clásico griego, al modo platónico, del siguiente modo: “Platón llega a la conclusión de que cada idea, aun las supremas, tomada atómicamente, en cuanto tal, en absoluta separación y distinción de las demás, aun de las más próximas, en perfecta puridad interna, toda y sola ella, es incomunicable, imparticipable, inimitable por las demás” (García 83).

El pensador de Frankfurt sugerirá que para que el individuo llegue a conocer dicha esencia, las *Ideas*, “es condición necesaria la supresión de la individualidad” (*el mundo* 141). Es decir, una *acción apofática* como forma verdadera de conocimiento de lo que las cosas son *en sí*, o de los paradigmas ideales de todas las cosas (*el mundo* 143). Esta acción *apofática* el pensador la conduce hacia el *individuo* desde el arrobamiento en la contemplación de la obra de arte.

Para llevar a cabo dicho plan, lo primero que el filósofo alemán realiza es un enfrentamiento entre la *cosa en sí* kantiana y la *Idea* platónica indicando que no son lo mismo sino que “la idea es para nosotros la objetivación inmediata y adecuada de la *cosa en sí*, que es la Voluntad” (Schopenhauer, *el mundo* 145). Para conocer estas *Ideas* Schopenhauer propone entrar en un estado de “contemplación” e “intuición” en el cual no exista el individuo ni la personalidad. El proceso mediante el cual se realiza el paso del conocimiento ordinario, - anclado al principio de razón-, al conocimiento de las *Ideas* desde la negación, consiste en un desligarse de lo que *las cosas son en sí*: “desligándose del servicio de la voluntad, el sujeto deja de ser un nuevo individuo y se convierte en sujeto puro e involuntario del conocimiento” (Schopenhauer, *el mundo* 147).

El *estado contemplativo e intuitivo* no se ocupa así de las relaciones sometidas al “principio de razón” sino que “se pierde en la contemplación del objeto que se ofrece a él” (Schopenhauer, *el mundo* 147). Esto se debe a que en la *intuición* sólo se dan las formas y las cualidades, más no la representación material de las cosas, ya que la función de la *materia* constituye ante todo una unión entre el *principium individuationis* y la *Idea*. La contemplación de la *Idea* se impone al entendimiento entendiéndose como un *estado* de arrobamiento en el cual al *sujeto* le es dada la *visión intuitiva* contra el pensamiento abstracto-conceptual de la razón. En la *contemplación* el individuo pierde toda identidad y pasa a convertirse en *sujeto puro de conocimiento* adquiriendo su identidad en el objeto mismo intuido. Schopenhauer se extiende en esta consideración *apofática* al explicarlo con claridad y contundencia:

Cuando de este modo el objeto se ha desprendido de toda relación con algo que no sea él mismo y el sujeto se ha emancipado de todo lo que le liga a la voluntad, lo conocido entonces no es ya la cosa particular, como tal cosa particular, sino la Idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado; y por eso mismo el que se entrega en esta intuición no es ya individuo, pues el individuo se ha perdido en tal acto intuitivo, sino que es puro sujeto de conocimiento, por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo. (Schopenhauer, *el mundo* 148).

Desde esta experiencia cercana al arrobamiento místico, el *mundo como Representación* se disuelve al momento de desaparecer la división sujeto-objeto, quedando sólo la *Voluntad* como *cosa en sí* de la Idea, es decir, en su forma óptica, debido a que en la “contemplación” también el conocimiento se libera del servicio de la *Voluntad individual* y la *conciencia* se eleva a un plano metafísico subsistiendo al goce apofático, “la conciencia subsiste como sujeto puro del conocimiento, borrando el recuerdo de la *Voluntad*” (Schopenhauer, *el mundo* 164). La contemplación implica así un sustraerse del *mundo representado*, es decir, un suprimir la *Representación* para que quede aparentemente la *Voluntad* como impulso ciego óptico -no individual-, y de esta manera el hombre termine por identificarse en el acto contemplativo con la *naturaleza* misma, de ahí que diga: “el sujeto puro, es como tal la condición, el fundamento del mundo y de toda existencia objetiva” (Schopenhauer, *el mundo* 149).

Ello significa que en el acto contemplativo *no* se puede tener una vivencia directa con la *nada* propuesta por el Pseudo Dionisio, o con el *vacío* pretendido por Schopenhauer al parafrasear el budismo, puesto que la contemplación de la *Idea* se sustenta en la *Voluntad* misma en su consideración ontológica, y en este sentido, en el sujeto cognoscente.

Es de subrayar que el acto contemplativo implica una vivencia estética directamente relacionada con el *arte* y con la apreciación de la *belleza*, expresada en la proposición: “el arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación [...] Su origen único es el conocimiento de las Ideas, su única finalidad la comunicación de este conocimiento” (Schopenhauer, *el mundo* 152). La obra de arte narrará a la historia la *visión intuitiva* obtenida

en la contemplación. Pero el pesimista de Frankfurt será elitista en este aspecto y *no* concederá tal privilegio a todos los mortales llamados por él “hombres vulgares”, sino que reservará el acto contemplativo apofático y la creación artística, con mayor relevancia, al *genio* e indirectamente al *místico*. Éste ha de estar condicionado por la naturaleza hacia el acto contemplativo, “el genio es un fenómeno rarísimo en la naturaleza” (Schopenhauer, *el mundo* 157).

Para el *genio* no es suficiente la realidad presente, puesto que él necesita penetrar con intensidad la *Idea* de cada cosa, por eso “la mirada del hombre, en quien palpita y se desarrolla el genio, es intensa y firme a la vez y le distingue con el sello de la contemplación” (Schopenhauer, *el mundo* 155). Una mirada que ha de llevar una visión cercana a la locura y a la vehemencia, donde siempre ha de primar el conocimiento intuitivo, ensanchado por la fantasía, fuera de toda consideración relacional; es una mirada directa hacia la *Idea* como grado de objetivación, “la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento” (Schopenhauer, *el mundo* 153).

El *genio* expresa así y por vía del arte, la *Idea intuida* gracias a la *contemplación*, y al poder de su *mirar*, “lo propio del genio, lo nativo en él, es que su mirada descubre lo más esencial de las cosas, lo que éstas son en sí y fuera de toda relación” (Schopenhauer, *el mundo* 159); el *mirar* del genio, es un mirar que desnuda el fenómeno; en el *genio* se aísla el mundo entendido desde el principio de razón, el mundo causal, el mundo representado, siendo verídico para él un mundo *intuido* y apreciado desde la *Idea*, de ahí que: “por medio de la obra de arte nos comunica el genio la intuición de la idea” (Schopenhauer, *el mundo* 159). De esta manera, la obra de arte ha de transmitir sólo la consistencia del goce estético, el placer de aquello contemplado por el *genio* y que es donado a los “hombres vulgares”. “La obra de arte buena provoca en el observador una transformación de la mirada” (Vega 42).

Esta forma de “videncia” u de “mirada”, crea una relación íntima entre *contemplación*, *placer* y *goce*, tripartición desde la cual el *genio*, libre de la voluntad individual, ha de apreciar la belleza al modo platónico desde una *visión* directa de lo esencial. Por ello Schopenhauer sin

desprenderse de Platón parafrasea el diálogo “el simposio (banquete) o de la erótica”, en donde el griego se atiene en decir que “si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta”, Platón (ctd. en Schopenhauer, *el mundo* 377), que en Schopenhauer es mucho más elevado que un simple mirar lo *lindo*, ésta último se separa de la *belleza* cuando ésta otorga una posibilidad única de contemplación, “cuando decimos que una cosa es bella queremos dar a entender que es objeto de nuestra contemplación estética” (Schopenhauer, *el mundo* 169). Acto vedado en la apreciación de lo *lindo*.

El “acto contemplativo de lo bello” profiere además una negación del *ego*, y en este sentido se “emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo” (Schopenhauer, *el mundo* 160), al liberarse el conocimiento de la *voluntad individual* como “tendencia”, el sujeto se sacude del *dolor* y de la *dicha*, quedando sólo el sujeto puro, la intuición pura y la contemplación pura, en donde “somos como un *ojo* del mundo común” (Schopenhauer, *el mundo* 161). La *contemplación apofática* dispone el *ojo común* del *genio* ante lo sublime mismo, disponiendo su conciencia ante una forma de *sublimidad* expresada en *belleza*, “en lo bello captamos siempre las formas esenciales y originales de la naturaleza viva e inerte” (Schopenhauer, *Parerga II* 429).

Cuando el *genio* se convierte en sujeto puro de conocimiento desde un *ojo suprasensible* se libera de sí mismo, sólo se conserva la conciencia que se compromete con lo *sublime* en una relación de éxtasis transitorio, de ahí que se añada: “lo que obra en nosotros es el sentimiento de lo bello y el sentimiento que en nosotros se despierta es el sentimiento de la belleza” (Schopenhauer, *el mundo* 164). Por ello la obra de arte ha de ser considerada por el alemán como un *darse silencioso* en donde el sujeto es elevado por sobre la miseria, aniquilando todo deseo en el contemplador. Este mirar supone siempre un conocimiento puro, cercano a una experiencia profética, de videncia directa de lo bello: la materialidad. De ahí que cobre sentido la expresión de Amador Vega que señala que “la función sagrada del arte quizás no sea otra que la de crear un vacío en el cual el hombre pueda percibir la trascendencia” (26). También en Schopenhauer el arte adquiere un carácter propio de sacralidad en el sentido en que imita un ideal de *belleza* a priori. Ideal este que se expresa imperfectamente en la naturaleza y luego en la obra de arte.

Ahora bien, al considerar al espectador se tiene que éste se halla constantemente interpelado por la naturaleza, y en su esfuerzo por *ver* el sentido de la obra, se eleva hasta una hermenéutica del misterio fundamentada en la *Physis*, “la contemplación objetiva de sus varias y raras figuras, de sus actos e instintos, es una provechosa enseñanza del gran libro de la Naturaleza, es la interpretación de la verdadera *Signatura rerum*” (Schopenhauer, *el mundo* 177). En donde el más alto ideal natural se fundamenta en la figura del *hombre*.

Esta idea Schopenhauer la heredó directamente de Winckelmann, ^[13] en quien el ideal más elevado de arte consistía en la transmisión de la belleza mediante la obra artística en su forma humana, para Winckelmann “El verdadero artista selecciona los fenómenos de la naturaleza adaptándolos a través de la imaginación, con la creación de un tipo ideal de belleza masculina, que se caracteriza por *edle Einfalt und stille Größe* (la noble simplicidad y silenciosa grandeza)” (Mosse, George. *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*. Wikipedia. 20-abril de 2017. <https://es.wikipedia.org>. 20-junio de 2017). Así, en Schopenhauer el arte termina por convertirse en una herramienta de revelación de lo más íntimo de lo humano, “Una escena de la vida diaria puede tener la más alta significación interior siempre que nos muestre con viva luz los secretos de la naturaleza y de la conducta humana” (Schopenhauer, *el mundo* 185).

La obra de arte ubica entonces al *genio* y al *hombre vulgar* en un *estadio* estético dirigido por la *intuición* que despoja la *vida* de toda condición determinante y exalta sutilmente la condición metafísica de lo humano. Si bien en el *genio* el dote creador es más potente además de la *contemplación*, en ambos se hace posible la liberación de *sí mismos* gracias a la disposición contemplativa, de ahí que el arte sea “la realización acabada de cuanto existe, porque nos proporciona en esencia lo mismo que el mundo visible, pero de un modo más concentrado y perfecto” (Schopenhauer, *el mundo* 188)

Por otra parte es de mencionar que la *obra de arte* carga tras de sí una paradoja que se formula en la acción apofática, es decir, se sublima lo humano desde la aniquilación del

individuo, Amador Vega subraya claramente que “desde una perspectiva mística y religiosa, la obra surge de la aniquilación del yo” (41). En Schopenhauer la paradoja se expresa cuando es negada la voluntad individual, pero se conserva la libertad de la Voluntad óptica, que continúa actuando como sustrato externo al sujeto, la forma sería la siguiente:



Figura 7: La contemplación apofática.



El círculo blanco interno corresponde al sujeto puro del conocimiento, el cual en la contemplación apofática-estética, niega su voluntad, niega su individualidad, se aísla del principio de razón suficiente y de la cadena de causalidades, se separa del espacio-tiempo (*principium individuationis*) y se concentra en la contemplación de la *Idea* por vía de *intuición pura*, conociendo de este modo la belleza y la sublimidad de los fenómenos (como *Ideas*) ofrecidos *a priori* por la *Physis*, pero esto desde un estado de conciencia transitorio, que si bien todo el género humano en su conjunto tiene acceso a él, en Schopenhauer será el *genio* el mejor dotado para tal videncia. En esta acción apofática surge la paradoja cuando en dicha contemplación la *Voluntad universal* como tendencia vital, sigue actuando como sustrato natural, -en este caso el círculo negro-, pero sin alterar la negación subjetiva del que contempla, el cual se halla libre de todo deseo propio de la Voluntad, y en este sentido, libre del dolor y de la dicha.

En síntesis, la *estética apofática* se ofrece como un discurso *metafísico* pero una vez más, abocado por lo *humano*. Schopenhauer presentará entonces su propuesta desde una perspectiva vital que procura una nueva forma de definición del *sujeto moderno*. En medio de profundas crisis, el pensador propone una vía de olvido momentáneo del “afuera” para crear un contraste esperanzador desde la negatividad del individuo; el alemán abre así la posibilidad de la deconstrucción de la *metafísica* misma en la forma como lo señala Amador Vega:

Los grandes paneles y trípticos, monocromos y negros, que cubren las paredes de este templo moderno, expresan dos grandes temas del lenguaje de la negatividad que los ha inspirado: el vacío y la oscuridad, cuyo cometido era hacer vivir al visitante de aquel espacio la tensión entre las visiones de lo finito y lo infinito, lo absoluto y lo relativo, y cuyas imágenes representan, a su vez, la experiencia de la necesaria ausencia de Dios, o de su muerte, como núcleo del pensamiento moderno” (57).

El enfrentamiento entre el sujeto *puro del conocimiento negado* y la *belleza ideal*, representa una posibilidad de trascendencia en un filósofo considerado pesimista. Este enfrentamiento transgrede los límites propios del romanticismo y en este sentido lo apofático conduce a una visión aparentemente aterradora; la *estética apofática* guarda entonces una intención trágica que el autor alemán parece sugerir: “se nos exhibe el ardúo sufrimiento, la necesidad de la existencia, y el resultado último es la nihilidad de todo afán humano” (Schopenhauer, *Parerga II* 452).

De ahí que la *nihilidad absoluta* de lo “vivo” se convierta en última instancia, en una acción estéticamente aceptable, sobre todo cuando ha de ser dicha “acción” la que remedie los alcances vitales de una “existencia trágica”.

3.2 “La negación de la *Voluntad de vivir* como posibilidad apofática”.

Los apartados anteriores han cuidado con precaución del “sujeto cognoscente”, sin considerar que Schopenhauer va más lejos en el uso de lo *apofático* al proponer una negación completa de la *Voluntad de vivir* en la cual el mismo “sujeto” perece por vía del sacrificio. Ha quedado claro que la *Voluntad* crea y constituye el *mundo*, ya que “fuera de ella no existe nada; y la conducta del hombre y el mundo mismo son *Voluntad*” (Schopenhauer, *el mundo* 216). ¿Qué quedará fuera de este impulso inconsciente, ciego e irresistible?

Es de considerar que la negación de la “*Voluntad de vivir*” es una idea que Schopenhauer evoca desde la “teología alemana” del Meister Eckhart y del Pseudo Dionisio, como se indicó en el capítulo I (*el mundo* 297), y que parte directamente del *Ser de la naturaleza* y de su precisa vía hacia el abandono del mundo *representado*, esto es, el rasgar el velo de *Maya* rompiendo el espejo de la ilusión, ya que se trata de una “negación” completa de la vida como constitución de la “*Voluntad*” y un aniquilamiento desbordado de la naturaleza. El alemán es claro en ello al indicar en “*Parerga y Paralipómena II*” que la *negación* de la *Voluntad de vivir* consiste sencillamente en un simple “dejar de querer”, enunciada en sus propias palabras así: “de ahí que *para nosotros*, que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada” (327).

Es de notar que para Schopenhauer este enfrentamiento con la *nada* constituye un don redentor de liberación, el cual es otorgado por la *vida* ante una existencia que sería mejor no fuera (*Parerga II* 336). A su vez, la negación de la *Voluntad de vivir* no debe confundirse con la experiencia de la muerte ya que “la muerte es un sueño en el cual la individualidad es olvidada; pero todo lo demás despierta, o, mejor dicho, permanece despierto” (Schopenhauer, *el mundo* 220). La constitución del hombre como “cuerpo natural” crea así la *ilusión* de la inmortalidad a partir del *deseo*, pero ello se corresponde con la fantasía, además la acción apofática destruye esta determinación.

Es de resaltar que la “negación absoluta” de todo “Ser” y “obrar” se basa en el anhelo de encontrar una huida certera a la vida entendida como perpetuo desconsuelo, como un incesante deseo no saciado, “el deseo es por naturaleza doloroso” (Schopenhauer, *el mundo* 246), pero que surge del individuo, es decir, se trata de una negación subjetiva, “la muerte [...] no amedrenta al que sabe que él mismo es esa Voluntad de que él mismo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eterno, forma esta última real y exclusiva del fenómeno de la Voluntad” (Schopenhauer, *el mundo* 224). De este modo se entiende que lo “apofático”, anulando la voluntad de vivir, sucede como un aniquilamiento de la *conciencia*, del *mundo*, tratándose de un inmiscuirse en la *nada* a sabiendas de que la *Voluntad* como *acción* colectiva no ha de perecer.

Así, este modo habitual de “pesimismo” se ha de presentar como una constante en Schopenhauer. La *nihilidad* será convertida en su mayor propuesta de suplir el *dolor* por el *gozo*. Si el *mundo* en esencia es doloroso, al hombre le apetece, en medio del abandono, hallar una huida certera aunque “los esfuerzos incesantes para desterrar el dolor no consiguen otra cosa que variar su figura” (Schopenhauer, *el mundo* 246), de ahí la urgente necesidad de *negar* la *Voluntad de vivir*, y tras ella, la “esencia” del *mundo*, la *sustancia* íntima de lo real, lo *en sí* de lo fenoménico. “Urgencia” por demás, motivada siempre por el “deseo”. El hombre nunca ha de arribar a un puerto en el cual se carezca de *deseos*, incluso la más excelsa dicha ha de desembocar en la necesidad de un *deseo* aún mayor, por ello el pensador exclama que “es tan miserable nuestra condición que es preferible el no ser en absoluto” (Schopenhauer, *el mundo* 252).

La *negación de la Voluntad de vivir* presenta así un movimiento *moral* desde la libertad, que parte del individuo, el cual haciendo uso de su libre arbitrio, se enfrenta ante la *nada* a la hora de consumir el sacrificio, como acto *justo*. Es un paso que se inicia desde la renuncia a las apetencias del *querer*, acto primero que Schopenhauer ubicará en la “castidad”, como primer gran sacrificio en pro de tal *negación*, propia del *asceta*, el cual ha de mantenerse en un estado permanente de negación del *querer* desde la aceptación, de ahí el señalamiento: “con la expresión ascetismo, designo, en un sentido más restringido, el aniquilamiento intencionado de la *Voluntad*, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la persecución de todo lo que

desagrada” (Schopenhauer, *el mundo* 300-301). Si en la estética apofática era el *genio* la máxima forma de vida de la “voluntad”, ahora será el *asceta* el que ha de liderar el aniquilamiento absoluto de toda forma de Voluntad, creándose un interesante parangón entre *genio* y *asceta*.

El asceta es atraído por una *nada* que se impone sobre el velo de *Maya* y sobre la actividad *estética*, ambas emanadas del sujeto, pero en este caso sin materia, sin forma, sin *Voluntad* y sin *representación*, “así vemos que el hombre que ha llegado a la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre y triste que nos parezca su condición vista desde fuera, goza de la más perfecta beatitud interior y de una paz verdaderamente celestial” (Schopenhauer, *el mundo* 299). El *asceta*, aquel que se libera en la mencionada *beatitud* es aquel que acepta la *negación* como máximo *dolor* existencial, en el sentido en que esta acción *apofática* constituye una renuncia al *sí mismo*, al *ego-ísmo*, a la codicia, y en última instancia, al fluir de la vida misma en el sujeto, no en vano afirma el mismo Schopenhauer: “un asceta de este tipo ha dejado en un todo de querer” (el mundo 307).

Esta forma de *nihilidad*, de absorción consentida en la *nada*, hace del *asceta* un sujeto dotado de una elevada *gracia*, tenida como el “reino de la máxima libertad”, “el efecto de la gracia es transformar radicalmente la naturaleza humana” (Schopenhauer, *el mundo* 310), esta transformación requiere un reconocimiento del *sí mismo* como un caminante altivo hacia la redención y la conversión. El asceta al acoger la *nihilidad*, al reconocerse en ese “vacío sin *sustancia*”, se libera, se redime, se convierte; de ahí que este paso constituya la máxima expresión de la libertad. Sólo así es posible romper con el espejo *ilusorio* de la realidad, de toda representación, esto significa que bajo este aspecto, toda posibilidad ontológica queda reducida lógicamente a un sinsentido absoluto.

Se trata así de la desaparición de esa realidad tan ampliamente nombrada como: *mundo*, y ya no habría entonces *realidad*. Por ello negar la *Voluntad de vivir* hace del sujeto un *asceta*, debido a que esa sublime experiencia se transforma en un estado de “éxtasis, de arrobamiento, iluminación, unión con Dios, etc.” (Schopenhauer, *el mundo* 313). Es un “estado” que se

traduce en: soltar la vida, el mundo, el querer, el deseo. Es la *acción* metafísica y ética que más hondamente se puede dar. “No queda, pues, ante nuestros ojos más que la nada” (Schopenhauer, *el mundo* 313). Y esta a su vez como la forma más elevada de renuncia y de apofaxis, divergente de la *actividad apofática* dada en la “estética”.

3.3 El espíritu de la música bajo la *negatividad* del sujeto.

A la hora de considerar la *estética* en su sentido apofático, la *música* juega un papel de vital importancia en Schopenhauer, ya que es elevada hasta un peldaño que la ubica como una “metafísica de lo bello” mismo, “la música posee una significación cósmica, no conoce ningún límite y podemos decir que todas las demás artes constituyen una física” (Philonenko 215). En este sentido, la *música* se figura como *arte cósmico* que narra la esencia misma de la *Voluntad universal*. Esta forma privilegiada le es otorgada gracias a que dicho arte no reproduce una *Idea* en el “mundo” como lo hacen las demás artes; tampoco es una forma de arte imitativo, sino un lenguaje interior y común que contiene el universo en su esencia.

La *música* ha de presentar entonces una forma extraña, sobre todo cuando el mismo filósofo alemán la hace coincidir con el *mundo* y la *Voluntad* en términos metafísicos. La *música* ha de prescindir de los fenómenos *representados*, y al ser la “esencia de las esencias”, puede garantizar su existencia incluso sin el *mundo*. Esto significa que la *música* halla su *ser* más allá del “mundo” y de la “Representación”. Este carácter le es dado, debido a que supera la *ilusión* cuando se eleva por encima del mundo representado. Además, al considerar una obra musical, se evidencia que los movimientos propios de la composición, tales como el adagio, el allegro... terminan por narrar el *mundo* desde su conciencia volitiva, con sus luchas inherentes, con el horror y el gozo despiadado de esa fuerza natural, la “Wille”, “el oyente experimenta en los sentimientos creados por el arte musical -en sentido metafísico- la esencia del mundo, la Voluntad como cosa en sí” (Spierling 127).

Schopenhauer será claro sobre ello al considerar que los hechos y las acciones, además de las penas y las alegrías, han de ser dignos objetos de la “obra de arte” a la hora de desarrollar una *Idea* de la humanidad en su conjunto. Contemplar la *Idea* antes de narrarla requiere una acción contemplativa en el artista, que niega su individualidad y mira como asceta la ilusión de los dualismos que rodean lo humano: dolor-gozo; pena-alegría; vida-muerte... sin embargo, “por medio del arte la *Idea* se purifica de todo elemento extraño, se aísla y aparece bajo una forma que la hace asequible a aquellos mismos cuya receptividad es más escasa y que carecen de facultades creadoras” (Schopenhauer, *el mundo* 189).

De ello resulta que la vía más original y elevada para narrar esta esencia trágica sea la *música*, ya que: “trasciende las ideas” (Schopenhauer, *el mundo* 204). La *música* termina por convertirse en la expresión del *deseo*, sus disonancias, sus ritmos y cadencias configuran una forma elevada de escribir la esencia de la naturaleza para luego escucharla. La *música* siempre ha de expresar entonces, la esencia *en sí* del mundo como *deseo*, nunca el fenómeno, “...hacia la disonante y los intervalos aumentados para volver siempre al tono fundamental. Por medio de estas evoluciones, la *música* nos pinta las innumerables formas de los deseos humanos” (Schopenhauer, *el mundo* 206). Sólo cuando el genio logra tal precisión en su narración trágica, surge la mayor expresión en la obra, Schopenhauer privilegiará en tal consecución a Mozart y Rossini como mayores exponentes de las ambivalencias volitivas.

En última instancia se puede considerar que el arte musical, se halla en una sintonía perfecta con la *Voluntad* y el *en sí* del universo, de ahí que su “sustancia” devenga en una generalidad particular de expresión del *deseo* como causa del placer y del dolor. Su acción apofática sucede cuando se hace la negación del mundo representado y fenoménico por vía musical. No obstante, es de subrayar que Schopenhauer erró al prescindir del *espacio* a la hora de darse la *música* como sonido, ya que las vibraciones musicales son percibidas por el oído gracias al viaje de las ondas vibratorias en el espacio. Así pareciera que la *música* requiriera del mundo representado de alguna forma, ni siquiera indirecta. Pero no es este el caso que ocupa la presente investigación, sino ante todo la *música* como tentativa esencial de negatividad, que de paso dejará entreabierto el argumento para que a partir de la genialidad de lo humano, pueda brotar un nuevo hombre desde la encarnación de la virtud de *compasión*.

3.4 La virtud de la *compasión* y la negación del “sí mismo”.

El *mundo* en su dicotomía *Representación-Voluntad*, ha de cargar inherente un contenido *moral* que Schopenhauer mismo ha de presentar en su afirmación: “Pensar que el mundo tiene un simple significado físico y no moral es el error máximo” (Schopenhauer, *Parerga II* 221). El *mundo* como receptáculo ha de llevar sobre sí el peso de una moral abocada por la dignidad humana en términos de dolor, de sufrimiento y de necesidades (*Parerga II* 222). En ese *mundo*, el hombre se encuentra comprometido como *persona* (*máscara en latín*), en una mascarada en la cual actúan frailes, abogados, filósofos, doctores, políticos... todos actuando en una patraña ilusoria que olvida constantemente la esencia que une en el interior, las *máscaras* (*Parerga II* 230).

Sin embargo, Schopenhauer ha de dirimir de esta forma de *moral colectiva*, fundada en *Maya*, desde la *envidia* y la *compasión*, es decir, el hombre, en su comparación con el *otro*, ha de fortificar o el vicio o la virtud, correspondientes a los dos conceptos mencionados y ha de afirmar una de estas dos motivaciones. La *envidia* ha de primar en su forma:

Pero al ilimitado egoísmo de nuestra naturaleza se asocia además un acopio, existente en mayor o menor medida en cada corazón humano, de odio, ira, envidia, saña y maldad, acumulados como el veneno en la vejiga del diente de la serpiente y esperando solamente la oportunidad de desahogarse para matar y devastar como un demonio desenfrenado (Schopenhauer, *Parerga II* 233).

No obstante, en medio de la *lucha* desmedida entre los enmascarados, guiados por la *envidia*, Schopenhauer propone otra forma de *negación* de la *Voluntad* que ha de albergar una forma de acción “apofática” particular. Esta forma consiste, igual que en las anteriores, en la “negación” de la “individualidad” como ente *volitivo*, se trata en este caso de una “negación” subjetiva, es decir, del *ego*, movida por una conducta ética, esta es, la *compasión*, la cual se funda en un interrogante metafísico que señala: “¿Cómo es posible que un sufrimiento que no

es *el mío*, que no *me* afecta, se convierta en un motivo para mí de forma tan inmediata como en otro caso solo lo sería el mío propio, y me mueva a obrar?” (Schopenhauer, *Parerga II* 253).

la *conmiseración* se convierte así para el individuo, en la experiencia de la humildad, del reconocimiento del *otro* -desde una dignidad que los haga común-, el cual también está igual de comprometido con el deseo doloroso de la *Voluntad*, de ahí el señalamiento “tan absurdo es pretender la permanencia de nuestra individualidad, cuyo lugar vienen a ocupar otros individuos, como lo sería pretender la permanencia de la misma materia en nuestro cuerpo, reemplazada por otro a cada instante” (Schopenhauer, *el mundo* 219).

Es claro entonces que la *virtud* de la *compasión*, implica una fuerte carga *ética* que apunta a un sentido unitario del humano-social, puesto que si la muerte produce terror debido al aniquilamiento del individuo (*el mundo* 224), la *compasión* por su parte ha de ser la “**ἀρετή**” (virtud) que naciendo del conocimiento intuitivo y elevándose por encima del *individuo*, ha de transgredir el temor a la muerte como un asunto dado desde la “libertad”, es decir, desde la reflexión en torno a la cual el ser del *ego* se va moldeando, es por ello que el mismo frankfurtiano se ocupa en advertir que “sólo el libre es feliz” (Schopenhauer, *sobre la libertad* 38), suponiendo con ello que la *libertad* consiste en una ausencia de toda necesidad en general y en una opción desinteresada por el *otro* (*sobre la libertad* 41).

Schopenhauer ha de proponer un *paso misterioso* ^[14] fundamental al respecto y que constituye una transformación del *egoísmo* a la *compasión*, es decir, del *ego* que “es la forma del deseo de vivir” (Schopenhauer, *el mundo* 250) a la renuncia de *sí mismo* en el orden moral (la libertad), es decir, a la *conmiseración*, la cual, como excelsa “**ἀρετή**” (virtud), ha de asociarse a la idea de *asceta*, que renunciando a *sí mismo*, se entrega a la acción santa de la contemplación estética; luego viene la acción de la “caridad” como virtud que compromete el sujeto con el *otro*, para convertirse, junto con la *justicia* en el germen de todo orden moral. La *caridad* ha de reducirse así en aquella virtud en la cual: “el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo” (Schopenhauer, *los dos problemas* 251).

Es decir, Schopenhauer evoca una responsabilidad con el *otro* en términos de *caridad* cristiana, puesto que la salvación de “*mi Voluntad*” y la del “*hermano*” dependen del grado de *ἀγάπη* (amor incondicional) que el *sujeto* done al otro por vía de la *ayuda* comunitaria, debido a ello sugiere a menudo que: “la compasión no sólo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarlo” (Schopenhauer, *los dos problemas* 251). La *compasión* sucede entonces como tendencia política en el sentido en que responsabiliza a cada sujeto de aquello que “no es”: “para fundar un Estado perfecto sería preciso empezar por crear seres que fuesen capaces de sacrificar su bienestar propio al bien público” (Schopenhauer, *el mundo* 267), este ha de ser el digno fin de la *conmiseración*, la creación de *comunidad* en términos de *justicia* y *generosidad*.^[15]

A lo anterior se añade que la *compasión*, como actividad *apofática*, destruye el velo de *Maya*, ya que al vivirse en un “sujeto puro de conocimiento”, “siente en su interior que la diferencia que le separa de los demás y que al malo le parece un abismo, es debida a un fenómeno pasajero y engañoso” (Schopenhauer, *el mundo* 287). Nadie ha de atormentar aquello que le es semejante en esencia (*Voluntad*), por ello la *compasión* crea “seres humanos” en su sentido más estricto, antes que *bestias* que respondan al impulso natural inclinado a la barbarie: “el peor rasgo en la naturaleza humana sigue siendo el sadismo [*Schadenfreude*]” (Schopenhauer, *Parerga II* 235). De esta manera el *egoísmo* ya no alienta el *ego aislado*, sino que bajo la “conmiseración” procura una unidad fundamentada en la bondad: “el bueno vive en un mundo poblado de amigos y el bien de los demás es el suyo” (Schopenhauer, *el mundo* 288).

Ahora bien, si esta forma de acción apofática, no es estética, formula entonces una *ética* semejante de la judeo-cristiana, ya que el hombre “bondadoso” ha de ser el “piadoso”, el cual en Schopenhauer *llora* movido por la caridad; es aquel que sabe *llorar* desde el sentimiento de *comunidad*, “el que es capaz de llorar es capaz de amar, de sentir compasión por los demás, porque la piedad, como acabo de demostrar, se resuelve últimamente en lágrimas” (Schopenhauer, *el mundo* 290). Las lágrimas emergen cuando el sujeto reconoce la *nihilidad* inminente que recorre la *Voluntad* en todos los sentidos, como la naturaleza propia del universo, de ahí que “el que llega a dominar el mundo y comprende la naturaleza de las cosas en sí, habrá conseguido un aquietador para su *Voluntad*” (Schopenhauer, *el mundo* 291).

Resulta entonces que el aniquilamiento de la Voluntad de vivir bajo la *compasión* constituye un modo de “santificar” la humanidad desde la ayuda al *otro*, y superar así la miseria provocada por el *principium individuationis*. Se trata entonces de una propuesta antropológica que promueve el *ascetismo* en su consideración salvífica respecto al mundo fenoménico. Esta forma estimula directamente la “caridad” y la “comprensión” colectiva de la muerte, ya que “después de aniquilada la Voluntad, no puede tener ya nada de amarga y debe ser bien recibida la muerte del cuerpo” (Schopenhauer, *el mundo* 300).

La *compasión* augura así la entrada a una *libertad* que se vive en el sujeto como actividad redentora, de ahí la exaltación de Cristo como *redentor*, en el cual la negación de la Voluntad de vivir es asumida desde la *conmiseración cósmica*, para expiar desde este grado de conciencia el pecado original, que en su aspecto moral, sería “la *maldad* y la *vileza* y desde el intelectual la incapacidad y la estupidez” (Schopenhauer, *Parerga II* 238). Luego, la *negación* acaecida en el Mesías ha de comprender de entrada un pacto salvífico de redención, “debemos pues considerar a Jesucristo, en general, como la personificación o símbolo de la negación de la Voluntad de vivir y no mirarle desde el punto de vista individual, que es como nos lo presenta la historia alegórica contenida en los evangelios” (Schopenhauer, *el mundo* 310-311).

La *compasión*, ha de ser tenida finalmente como una *virtud* que requiere un alto sentido de rigor a la hora de comprender el *dolor* universal desde el adagio vedanta ampliamente querido por el alemán: “tat twam asi”, que significa “este eres tú”, es decir, el *otro* como espejo certero de mi *ego*. Esta afirmación ha de marcar el comienzo de una mística práctica fundamentada en la beneficencia. La *compasión* forma así para Schopenhauer la mejor manera de negarse aun participando del “*Ser*”. Aquel que siente la *piEDAD* se niega en favor de un bien mayor, se hace con el *otro* y forma tribu, Estado, ciudad... es decir, comunidad con la insignia de un “amor desinteresado por la *alteridad* desde la conciencia de la unidad”.

Finalmente es de precisar que esta propuesta ética-apofática, nuevamente se ha de tratar de una vieja virtud heredada de oriente -por parte de Schopenhauer-, asociada a la justicia como virtud moral en los budistas, y como una cualidad loable en sí misma en el hombre. También la *compasión* surge motivada por la misma *Voluntad universal*, antes que cualquier reflexión u abstracción cultural. Además esta virtud hace parte de un círculo vital llamado Samsara, que se expresa netamente en la vida, “al hombre le persiguen sus acciones buenas y malas de una existencia a otra, igual que sus sombras” (Schopenhauer, *Parerga I* 256), de ahí su sentido pragmático en su asociación ontológica, que no deja más que afirmar: “tal como el hombre *es*, así ha de obrar” (Schopenhauer, *Parerga I* 253-254).

4. Esbozo crítico.

El planteamiento investigativo y presentado hasta ahora se abre a la crítica filosófica a la hora de considerar un punto de vista metafísico-religioso del *sujeto* entendido como *persona* más allá de un plano meramente sensorial. Ante lo anterior, la filosofía de Schopenhauer pareciera circunscribirse a lo que bien puede ser nombrado un “cristianismo ateo” debido al trato nihilista que éste tiene con la *persona*, sin embargo, es claro que tanto Schopenhauer como la ideología religiosa indostánica por él promulgada, proponen la abolición de la *persona*, no solo con la muerte, sino ante todo con una aceptación radical de la *nada*.

Para entender ello es indispensable aclarar que Schopenhauer ha de heredar el concepto moderno de *persona*, es decir, no siguiendo el modo clásico de “máscara de actor”, como lo tuvo en los griegos y romanos, tampoco al modo cristiano de *persona* como “hijo de Dios”, sino al modo cartesiano, que es un modo de *persona* que se identifica con el *Yo*, la *persona* viene a significar así el “hombre”, pero se trata ahora de un “hombre” aislado, ensimismado, egoísta, que se concentra *sobre sí* y se subleva contra cualquier categoría dogmática, es un hombre-persona que *es*, porque piensa, de ahí que tenga sentido la aseveración de Pedro Entralgo al respecto que señala:

Este resuelto poner en litigio la real hombridad del cuerpo visto tiene —y no puede no tener, porque siempre se duda *desde* algo anterior al dudar mismo— un primario punto de apoyo: la previa instalación de la existencia en el yo pensante como única realidad verdaderamente cierta e indubitable. Mientras pienso, yo sé que soy, que existo. Todo lo demás me es dudoso, incluso la realidad de mi cuerpo” (Entralgo 41).

También para Schopenhauer tendrá validez dicho racionalismo fundamentado en la idea de “pensamiento”, salvo que dicha idea la unirá a la de “cuerpo” y de dicha unidad formará su idea de *persona*. Ésta última, Schopenhauer la separará del ideal cristiano de resurrección en la cual el hombre puede extender su existencia como “persona”, y le dará por su parte dos formas elementales: la primera consiste en la muerte de la *persona* y con ella el aniquilamiento total del *sujeto* en un tipo de vacío donde se hace imposible la persistencia del *ego*. Esta idea la nombran los orientales “*nirvana*”, y comprende una afirmación de la *nada* desde una espiritualidad del abandono y la vacuidad.

El *nirvana* se ha de entender como la antinomia del “Ser”, ello significa, la desaparición absoluta de la *persona* en la absoluta negación de lo “real”. Una idea para nada esperanzadora en occidente. El segundo elemento suscitado Schopenhauer lo logra articular a partir del abordaje “estético” que realiza entorno al *sujeto*. Bien es sabido que para Schopenhauer la “naturaleza” dispone por accidente de algunos hombres tendientes a la creación artística, éstos son llamados por él, *genios*, este tipo de hombres, si bien trasgreden las fronteras de la normalidad, les puede suceder un arrebato momentáneo en el cual contemplan la *Idea* de lo que las cosas son *en sí*. Este arrebato comprende tal vez al modo cristiano las características del “éxtasis místico”, en el cual la *persona* se sumerge en la presencia de Dios, pero en el pensador alemán, no se entenderá de la misma manera, sino que la *persona* se conservará como “sujeto puro de conocimiento” distante de un encuentro antropológico con otra *persona* ahora desde un ámbito trascendente.

Es de considerar que el “sujeto puro de conocimiento” bien puede ser nombrado en Schopenhauer *persona*, ya no sumido en una experiencia religiosa, sino en una experiencia ante

todo, artística y estética. Es evidente en este punto la separación que establece Schopenhauer respecto al racionalismo moderno, sobre todo el leibniziano y su postura religiosa que se centra en una explicación de la *persona* como “una representación de Dios y es la persona aquello que no es destruido con la muerte” (Zabala 298). En Schopenhauer la perspectiva irá en una línea más neo-kantiana, siendo Kant el que introduce en el siglo XIX con mayor fuerza el concepto de “personalidad” en dicha discusión, en donde se resalta que es bajo el término “*personalidad*” como se introducirá el fenómeno de la “libertad” como acción condicionante del *Yo*.

Desde ésta consideración, la *persona* en el filósofo de Frankfurt se entenderá sencillamente como *vidente libre*, y la tarea a través del arte será la de la interpretación y narración de dicha visión al *mundo*, de ahí que tenga sentido la mencionada visión del poeta parmenídeo y la posibilidad de un encuentro en ambas posturas. Esta segunda postura se abre con rasgos más optimistas respecto a la *persona*, sobre todo en los ideales ilustrados que promulga, pero Schopenhauer no sostendrá de ningún modo una experiencia mística religiosa en tal acto, sino una condición natural a la cual el genio siempre estará abierto.

Lo anterior pareciera mostrar que la propuesta de la *estética apofática* carece en su contenido de una acción práctica en su actuar en la *persona*, sin embargo, indagar desde la crítica investigativa acerca de dichos temas es la forma pragmática de enfrentar y ahondar en estructuras filosóficas herméticas como lo es ésta, además de ampliar el horizonte de comprensión filosófica hasta estados vitales que comprenden desde la genialidad hasta la torpeza.

La proeza de Schopenhauer al respecto consiste finalmente en lograr concretar y asentar la *persona* a la realidad, liberarla de los egoísmos fanáticos en los cuales el *ego* se perpetúa, convirtiéndose así una especie de “Pseudo-realista”, que abre la crítica el idealismo desde un realismo moderado.

CONCLUSIONES

Luego de una exposición detallada y atenta de la obra de Schopenhauer y cruzando los componentes metafísicos, epistemológicos y estético-éticos, se han arribado a algunas conclusiones contundentes que siguen la misma línea y que se enuncian de la siguiente manera:

Durante el desarrollo de la investigación se evidenció con claridad que el abordaje de lo *apofático* no corresponde meramente a un asunto “estético”, sino que tanto la “epistemología” como la “ontología”, trazan la posibilidad y la comprensión de una “estética apofática”. Esto significa que ambas disciplinas constituyen la plataforma que sostiene gran parte del componente estructural y sistemático de la “estética apofática.

Así, la propuesta volitiva de Schopenhauer surge indudablemente desde una influencia venida del pensamiento oriental, fisiológico y kantiano. En cuanto a su pensamiento devenido de oriente su filosofía conserva la tendencia armónica de los contrarios, tales como vida-muerte, sufrimiento-gozo... además de un espíritu universal que mueve el cosmos y lo alienta bajo la forma de “Voluntad”, en oriente llamada “Adhibhuta”. Pero el mayor influjo viene dado en el concepto “maya”, es decir, en la identificación del mundo como “Representación” con lo ilusorio, una sombra fantasmagórica que puede ser superada, según Schopenhauer, bajo otros mecanismos, como lo son las formas éticas de la compasión y la contemplación desde el plano estético.

Tanto en Schopenhauer como en oriente es evidente el privilegio que se le da al vacío, a la *nada* o a la anulación consciente del *mundo*. Oriente nombra este fenómeno como *nirvana*, en Schopenhauer se constituye desde la negación de la “Voluntad” por medio de la contemplación estética que sucede en el *genio* en el arrobo momentáneo ante la obra de arte, además de la vivencia desinteresada de la *commiseración*, ambas anuladoras del *principium individuationis* y del *principio de razón suficiente*. La otra forma se da también cuando sucede una negación absoluta del *mundo* bajo las dos categorías de *Voluntad* y *Representación*, dándose así una respuesta al destino trágico e irrefrenable de lo humano, la *nada*.

Se concluye también que la filosofía platónica junto a la filosofía kantiana convergen en el pensamiento de Schopenhauer, el cual expone en su sistema vitalista una posible unión de la “Idea” platónica al lado del “noúmeno” kantiano. La “Idea” será aquello que ha de contemplar el *genio* en el instante contemplativo y que se identifica con los diferentes “grados de objetivación de la Voluntad”, además de presentar cada fenómeno como es en *sí mismo*, el “noúmeno” será entonces la revelación más esencial de lo que es el *mundo* como sustancia metafísica. El “noúmeno” también se identificará con la *Voluntad* como lo *en sí* del mundo, es decir, como el contenido ontológico más íntimo de la realidad y como aquello que se identifica con la *Verdad* en términos lógicos, metafísicos y pragmáticos.

La *Voluntad* expuesta por Schopenhauer ha de proponer a su vez un novedoso giro en la consideración ontológica moderna, creando una estrecha relación entre el *Ser* parmenídeo y la *Voluntad*. Ambas con puntos de encuentro cruciales, pero que Schopenhauer distanciará notablemente de la explicación clásica, sobre todo en la consideración del *cuerpo* con la *Voluntad*, además de los notables caracteres irracionales que han de acompañar la misma. También la forma mítica ofrecida inicialmente por Parménides se desfigurará, aunque la incursión en *oriente* le dará un toque místico al abordaje volitivo que presenta Schopenhauer.

La objetivación de la *Voluntad* en el *cuerpo* del hombre, eleva lo humano a una categoría metafísica considerable, en la cual el *Ser*, ahora entendido como una ley natural, creará una antropología metafísica que moverá las escuelas filosóficas modernas centrando el punto de atención en el *hombre* y sus ambivalencias propias.

Cuando se habla de la posibilidad de una emancipación del “Ser” de la naturaleza, es decir, de la *Voluntad*, se da la opción de hablar de una epistemología aislada de toda relación *sujeto-objeto*, y también de toda categoría espacio-tiempo. Esta emancipación sucede gracias a la unión del *genio* con las *Ideas* de lo que las cosas son *en sí mismas*, por medio de la *intuición inmediata*, acción que se da vía espontánea y por ciertas condiciones que la naturaleza otorga a ciertos *hombres*. La segunda emancipación se encontrará en la vivencia de la *compasión*, en la cual la *Voluntad* propia queda nimia ante el amor que se puede sentir por el llamado *prójimo*. Esta acción epistemológica será posible y viable en Schopenhauer como bien se demostró.

La síntesis más definitiva de la investigación se encuentra en su componente estético. Schopenhauer logra mágicamente relacionar los elementos de la teología negativa del Pseudo

Dionisio, alusivos estos a la *negación* de lo divino como elemento de comprensión, para unificarlos con la visión ideal del *genio*. La novedad en dicha propuesta radica en lo que Amador Vega, pensador español, nombró como estética apofática, en la cual, el *genio* al contemplar la belleza *ideal* del *mundo*, se impone por encima del “individuo” determinado por el *principium individuationis*, conservando un *sujeto puro de conocimiento*, el cual abandona todas las categorías aristotélicas, kantianas, junto con *el principio de razón* y se absorbe en la *unidad primordial*, desde una acción que tal vez pueda ser llamada mística, pero con receptáculo en *realidad*. Dicho estado, luego de haber sucedido, el sujeto conserva memoria de él, creando así un conocimiento verídico aislado de toda relación *sujeto-objeto*, y de toda abstracción.

BIBLIOGRAFÍA

Ananda K. Coomaras Wamy. *Hinduismo y budismo*. Barcelona: Paidós orientalia. 1997. Print

Anónimo. *Etimología de Voluntad*. <http://etimologias.dechile.net>. N.p. n.d. Web. 05-Jun-2017.

Anónimo. *Historia de Alemania*. <https://es.wikipedia.org>. Wikipedia. n.d. Web. 20-jun-2017.

Anónimo. *La india literaria: Mahabarata; Bagavad Gita; Los Vedas; Leyes de Manú; Poesía; Teatro; Cuentos; Apólogos y Leyendas*. 10 ed. México: Porrúa, 1992. Print.

Anónimo. *La noble simplicidad y silenciosa grandeza*. <https://es.wikipedia.org>. Wikipedia. 20-abri-2017. Web. 20-juni-2017.

Areopagita, Pseudo Dionisio. *Obras completas*. 2da edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007. Print.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2008. Print.

Cardona, Luis Fernando. *La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer*. UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 58, 49. (Enero 2012): 217-249. Print. Pontificia Universidad Javeriana.

Carreras, J. *Teoría del conocimiento y ontología*. 1992, Barcelona: Alma Mater, 1992. Print

Figuerola, Adriana. (1997). *Planteamiento de un interrogante metafísico*. N.p: n.p, 1997. N. pag. Print.

Flachsland, Giselle. “*Acerca del principio de individuación*”. www.viadialectica.com. n.p. n.d. Web. 12-jun-2017.

García, Juan David. 1942. *El poema de Parménides: atentado de hermenéutica histórico-vital*. México: Imprenta Universitaria, 1942. Print. Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras.

Graves, R. (1986). *Los mitos griego I*. 1986. Madrid: Alianza, 1986. Print

Haller, Johannes. *Las épocas de la historia alemana*. Buenos Aires: Espasa-calpe Argentina S.A, 1941. Print.

Heidegger, M. (2005). *Parménides*. 2005, Madrid: akal, 2005. Print

Herodoto. (1974). *Los nueve libros de la historia*. 1974. México: Porrúa, 1974. Print

Just another Wordpress. *Historia de la fisiología*. <https://gpo31.wordpress.com>. Gpo31s. 18-ene-2010. Web. 05-jun-2017.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 3 ed, México, Porrúa, n.d.

Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. 2da edición. Vol. 1. Madrid: revista de occidente, 1968. Print.

Lluís, Josep. *Historia de la ciencia y de la técnica*. Madrid: Akal, 1991. Print.

Marías, Julián., and Entralgo, Laín. *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Madrid: Guadarrama, 1964. Print.

Martínez, Hernán. Parménides: una revelación de los infiernos. Silencio.... *Filosofía UIS* 1-8. (01 marzo de 2009): 12-26. Print.

Maya (ilusión). <https://es.wikipedia.org>. Wikipedia, 02-feb-2017. Web. 20-May-2017.

Mora, Orlando. *El concepto de fisiología en la antigüedad*. pendientedemigracion.ucm.es. Departamento de fisiología de la facultad de medicina de la universidad complutense de Madrid. n.d. [c. 2005]. Web. 20-May-2017.

Paris, Evan. “*Las vanguardias: revolución moderna de la modernidad*”. www.papelenblanco.com. WeblogsSL. 02-oct- 2016. Web.13-mayo-2017.

Philonenko, Alexis: *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. 1989. Barcelona: Antropos, 1989. Print

Pietschek, Carlos. *Los Upanishads*. Barcelona: visión libros, S.L, 1980. Print.

Platón. *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. 1991. Madrid: Gredos, 1992. Print.

Platón. *Parménides*. Ed. 2005. Madrid: Alianza editorial, 2005. Print.

Rodes, Juan. *Schopenhauer y el hinduismo*. <http://delserylaexistencia.blogspot.com.co>. 07-Febr-2013. Web. 20-May-2017.

S. A. *Filosofía antigua: la escuela eleática*. N.p. n.p. n. d. N. pag. Print.

Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. N.p: Alianza Editorial, n.d. Print.

Schmidt, Ciro. *El ser y la palabra en Parménides*. <http://www.avizora.com>. Departamento de filosofía de la universidad iberoamericana, plantel México. Sept-dic 1997. Web. 10-jun-2017

Schopenhauer, Arthur. *Crítica a la filosofía kantiana: apéndice al mundo como voluntad y representación*. 2000. Madrid: trota, 2000. Print.

Schopenhauer, Arturo. *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 1987. Print.

Schopenhauer, Arthur. *Escrito concursante sobre la libertad de la Voluntad*. juliobeltran.wdfiles.com. n.p. n.d. Web. 20-May-2017.

Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. 2da edición. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2002. Print.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena I*. N.p: clásicos de la cultura, n.d. Print.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena II*. Volumen 2. Madrid: trota, 2009. Print.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. 2da edición. Buenos Aires: Aguilar, 1973. Print.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre la Voluntad en la naturaleza*. www.biblioteca.org.ar. Biblioteca virtual universal. n.d. Web. 27-ene-2017.

Sopena, Ramón. *Diccionario griego-español*. Barcelona: Ramón Sopena, 1998. Print.

Soto, Gonzalo. “El enigma de Parménides: el fascinante pero terrible Parménides”. *Escritos*, 16-37. (10 de septiembre de 2008): 558-577. Print.

Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. 2010. España: Herder, 2008. Print.

Vandenberg, Philipp. *El secreto de los oráculos: los arqueólogos descifran el misterio mejor guardado de la antigüedad*. 1era edición Barcelona: Destino Barcelona, 1991. Print

Vega, Amador. *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona: Jorge Oteiza, 2005. Print.

Zavala Olalde, Juan Carlos. La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. Octubre, 2010: 293-318. Print. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38421211013>> ISSN 1405-4167.

Weissmahr, Bela. *Ontología*. N.p. n.p.113. Print.

NOTAS

¹ Safranski en su texto “Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía”, en el libro primero, el tercer apartado lo titula: “no es fruto del amor”, aludiendo de este modo al rechazo que el pensador tuvo antes de su nacimiento por parte de su madre, 20 años más joven que su padre.

2 Esta idea será clave para comprender la contemplación de la obra de arte en Schopenhauer.

3. Schopenhauer dividirá la intuición en *intuición abstracta* y *intuición inmediata pura*. Esta última será predominante ya que será la que ha de propiciar la contemplación estética del mundo en su forma apofática, además de ocuparse del mundo *causal*.

4. Esta idea será fundamental en el principio de intencionalidad que formulará posteriormente Husserl.

5. “El mundo es mi representación”: Esta es una verdad que es válida en relación con todo ser viviente y discernidor; aunque el hombre solo puede llevarlos a la conciencia abstracta reflejada: ¿y realmente lo hace? la prudencia filosófica le ha llegado. Entonces está claro para él que no conoce ni sol ni tierra; pero sólo un ojo que ve un sol, una mano que siente una tierra; que el mundo que lo rodea es sólo allí como una idea, sólo en relación con otro, el **representante**, que él mismo es.

6. La analogía cuerpo-Voluntad será recurrente en la obra del pensador alemán, en “el mundo como Voluntad y representación” se pueden leer al respecto el libro II, los capítulos: XVIII; XX; XXIV; XXVII, entre otros.

7. Esta idea será desarrollada en el tema dedicado a la crítica de la ontología Parmenídea desde la conciencia volitiva.

8. En Schopenhauer las fuerzas inorgánicas y la materia orgánica en su forma se objetiva en grados ascendentes, cada grado representa a su vez una idea al modo platónico, lo expresa así el pensador: “la materia cambia constantemente de forma en cuanto los fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, siguiendo el hilo de la causalidad, luchan por manifestarse, disputándose mutuamente la materia que necesita cada uno de ellos para expresar su idea” (el mundo...p 125). Esta idea será desarrollada en el presente texto cuando se aborde el tema de la proximidad platónica en la propuesta schopenhaueriana.

9. El presente texto hace uso de la traducción del poema de Parménides realizada por Juan David García Bacca, referenciado en sendas oportunidades en el presente texto. La numeración romana seguida por el traductor será incorporada dentro de la correspondiente cita.

10. Cuando Schopenhauer intente explicar posteriormente la *causalidad* dirá: “lo único que produce la causa, lo único que de ella depende es la aparición, la visibilidad en un tiempo y lugar determinados, pero no el conjunto del fenómeno ni su esencia interior; está en la Voluntad misma, a la cual no es aplicable el principio de razón y que, por tanto, carece de causa. Ninguno de los seres ni de las cosas tiene una causa en sentido absoluto, sino simplemente una causa por la cual existe aquí o allí, en éste o en aquel momento” (Schopenhauer, *el mundo* 118).

11. El filósofo alemán se refiere a la forma esencial que alberga cada materia cuando señala: “la *forma substantialis* de Aristóteles designa exactamente lo que llamo el grado de objetivación de la Voluntad en una cosa” (el mundo... XXVII, p. 122). Siendo ésta una premisa expuesta a serias conjeturas.

12. Schopenhauer otorga a la “fuerza” una caracterización ontológica fundamental en la cual se objetiva la Voluntad en grados ascendentes, dice de ella: “la fuerza en sí es manifestación de la Voluntad y como tal no está sujeta a la forma del principio de razón, carece de causa. Está fuera de todo tiempo, es omnipresente y parece, por decirlo así, esperar constantemente la aparición de las circunstancias bajo las cuales pueden aparecer y apoderarse de una determinada materia arrojando de ella otra fuerza dominante” (*el mundo* 117).

13. Winckelmann fue un historiador del arte griego (1717), considerado como el primer promulgador de la posibilidad de elaboración de una “historia del arte”; es mencionado y exaltado en varias oportunidades por Schopenhauer. Se sabe que Schulze, maestro de Schopenhauer, completó la obra de Winckelmann sobre arte griego, además Goethe realizó un estudio sobre él y publicó un texto al respecto. De ahí que el pensamiento estético de Schopenhauer tenga muchas ideas heredadas de Winckelmann.

14. En “los dos problemas fundamentales de la ética”, Schopenhauer al tratar sobre la virtud de la *caridad*, se centra en la *compasión* en su extraña aparición en lo humano, y en dos oportunidades la evoca como *misterio*, del siguiente modo: 1. “El segundo grado en el que, mediante el proceso de la *compasión*, demostrado antes fácticamente aunque misterioso en su origen” (Nº227, p.251). Luego reafirma el carácter misterioso de dicha virtud: ““*Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia” (Nº229, p. 254).

15. Estas virtudes propuestas por Schopenhauer emergen en un contexto ilustrado y revolucionario, de ahí el influjo del contexto histórico en su propuesta ética.

