



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER DE ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

# El concepto filosófico de individuo en la filosofía de Arthur Schopenhauer

*Alumno:*

Héctor del Estal Sánchez

*Tutor:*

Prof. Dr. Maximiliano Hernández Marcos

VºBº:

En Salamanca, a 30 Junio de 2011



*A mis padres, que me han permitido llegar  
hasta aquí con su esfuerzo y trabajo.*



## Índice:

I.	INTRODUCCIÓN .....	7
II.	LA REPRESENTACIÓN Y LA VOLUNTAD .....	15
	A. Perspectiva gnoseológica. El mundo es mi representación .....	17
	B. Perspectiva metafísica. El mundo representado es objetivación de la voluntad .....	18
	1. La lectura ontológica de la <i>cosa en sí</i> .....	19
	2. La metafísica schopenhaueriana como metafísica hermenéutica y la introducción de la <i>cosa en sí</i> .....	25
	3. Las consecuencias de la introducción de la <i>cosa en sí</i> . El doble nihilismo schopenhaueriano .....	31
III.	REPRESENTACIÓN E INDIVIDUACIÓN .....	34
	A. Las formas de la representación .....	35
	1. Las formas <i>analíticas</i> o del <i>ser</i> . Espacio y tiempo .....	35
	2. Las formas <i>sintéticas</i> o del <i>devenir</i> . Causalidad y materia .....	37
	B. El principio de individuación .....	40
	1. La herencia suareciana .....	43
	2. La individuación <i>cuantitativa</i> en la representación. Las formas de espacio, tiempo y causalidad .....	52
	3. La individuación <i>cualitativa</i> en la representación. Las propiedades y el carácter empírico .....	56
IV.	VOLUNTAD E INDIVIDUO. EL “MAL SUEÑO” DE LA REPRESENTACIÓN .....	60
	A. Ideas e individuos .....	60
	1. El cuerpo, objetivación de la voluntad .....	60
	2. La naturaleza de las ideas. Representación adecuada .....	65
	3. Los grados de objetivación. Del fenómeno individual al individuo con carácter único .....	71
	B. El carácter humano .....	76
	1. El carácter empírico y el carácter inteligible. La herencia kantiana en torno al problema de la libertad .....	77
	2. Invariabilidad e innatismo del carácter .....	79
	3. Tipología general y abstracta del carácter en sentido moral .....	82
	C. Individualidad y sufrimiento .....	84
	1. El individuo como vana ilusión .....	85
	2. El individuo como mal. Egoísmo y culpa .....	93
	3. La identidad esencial de los individuos .....	98
V.	ABOLICIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD .....	100
	A. Los falsos caminos naturales. Muerte y paternidad .....	100
	B. La anestesia temporal del goce estético .....	103
	C. La tragedia, propedéutica estética para la ética .....	106
	D. La compasión como identidad universal en el dolor .....	108
	E. El ascetismo .....	110
	F. Individuo, historia y salvación .....	111
VI.	CONCLUSIONES .....	116
	BIBLIOGRAFÍA .....	118



## CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN.

### 1. Justificación y relevancia científica del tema:

En primer lugar, hay que señalar que la *idea de individuo* es indiscutiblemente relevante como categoría que germina, tiene su desarrollo y es propia en el contexto de la *filosofía moderna*; y que se configura completamente en Alemania en el contexto de la crisis de la Ilustración e Idealismo.

Aquí conviene remarcar el importante papel que tiene el tratamiento que Schopenhauer hace del concepto filosófico de individualidad ya que es un *autor clave en su configuración* dentro del contexto del ocaso del idealismo alemán y del marco general que históricamente, en filosofía, llamamos modernidad; así como su gran repercusión en el ámbito filosófico a finales del siglo XIX y principios del XX. Aunque, sin embargo, lo más relevante en esta consideración en torno al problema del individuo, es que Schopenhauer es el gran desmontador de la *idea ilustrada de individuo como sujeto autónomo*.

### 2. Objetivos:

El presente *Trabajo de Fin de Máster*, titulado *El concepto filosófico de individuo en la filosofía de Arthur Schopenhauer*, se propone los objetivos siguientes:

- *Objetivo general:* La intención principal y general del tema de estudio propuesto es analizar, explicar, y aclarar el sentido, en su contexto histórico, de la noción filosófica de *individuo* en la obra de Schopenhauer.

Ahora bien, el cumplimiento de este objetivo principal exige plantearse varios objetivos de carácter específico:

- *Objetivo específico 1:* Comprender el problema de las relaciones del individuo con la *representación*. Tratando de explicar su origen, su lugar y papel en ella; siendo de especial relevancia el problema relacionado con el *principium individuationis*, que requerirá no sólo un estudio sistemático, sino también histórico.
- *Objetivo específico 2:* Abordar el problema de las relaciones del individuo con la *voluntad*. Lo cual implica tratar el, principalmente, los problemas del carácter, del sentido, y de la esencia última del individuo.

### 3. Metodología:

El trabajo seguirá en sus líneas básicas la *metodología* de la historia de la filosofía conocida como “Historia conceptual” tal como la aplicase Joachim Ritter, prestando especial atención a los *textos filosóficos* como materia prima del desarrollo histórico de los conceptos.

Ligado a ello, se tendrán en cuenta las “transferencias culturales” entre España y Alemania. Desde esta perspectiva general, abordará la presencia de Suárez en la filosofía de Schopenhauer a través del *análisis* del concepto de “principio de individuación”.

Al acercarnos al estudio de los conceptos a tratar históricamente, intentaremos mostrar cómo se formulan inicialmente y cómo se transmiten, se filtran o se transforman en otros conceptos distintos con el paso de una época a otra y de un autor a otro. Haciendo esto siempre desde el suelo de documentos *históricos* o *filosóficos* que corroboren o, al menos, apoyen nuestras hipótesis.

### 4. Esquema general:

La distinción entre el mundo como representación y el mundo como voluntad es capital en la filosofía schopenhaueriana. A cada paso el “filósofo del pesimismo” nos recuerda el abismo que se abre entre la verdadera e íntima esencia del mundo (la *voluntad*) y aquello que sea el mundo para nosotros (la *representación*). Su objetivo es descifrar el enigmático libro del mundo con la “*Piedra Rosetta*” que supone tal distinción.

Ateniéndonos a esta distinción, se perfilan dos cuestiones que atañen al problema del individuo en la filosofía schopenhaueriana, a saber: *una*, concerniente a qué relación guarda con la voluntad, y *otra*, relativa a qué relación mantiene con la representación. Esta última será tratada aquí en primer lugar, puesto que el individuo surge en el mundo como representación gracias a las formas de éste; y, posteriormente, se aclarará la primera cuestión.

Lo primero que cabe decir sobre estas dos cuestiones, es que para Arthur Schopenhauer la individualidad sólo atañe al ámbito de la *representación*, al ser dicha individualidad completamente ajena al ámbito del *en sí* de la *voluntad*, aunque arraigue en ella el aspecto *cualitativo* de la individualidad. La razón de ello es que las *formas* que



generan la pluralidad de individuos que se observan en el mundo empírico de la representación no afectan en absoluto a la voluntad de vivir. Estas formas, *espacio* y *tiempo* son, en cuanto *principium individuationis*, el origen de toda *pluralidad*; y al mismo tiempo, en su conjunción, son materia y causalidad; siendo esta última *principio de razón suficiente* en la forma del *devenir*. No obstante, hay –como veremos– un aspecto cualitativo en la individuación que, aun manifestándose empíricamente en la representación, proviene de la voluntad misma y es lo que muestra la unidad de la individualidad.

Ahora bien, sobre este asunto hay que decir en general que para Arthur Schopenhauer la *voluntad de vivir*, como cosa en sí, al residir *fuera del tiempo y del espacio*, no conoce, pues, *pluralidad alguna* y, por tanto, es una y única:

Esta cosa en sí, como creo haber evidenciado plausible y suficientemente, es la *voluntad*; ésta, [...] desde luego, [...] no es una como lo es un individuo o un concepto, sino como algo ajeno al *principio de individuación*, a la condición de posibilidad de la pluralidad. La pluralidad de las cosas en el espacio y en el tiempo que constituyen en conjunto su objetivación, no le atañe y por eso la objetividad permanece indivisible, al margen de la pluralidad. (WWV I, §25, 152) <sup>1</sup>.

Al ser la representación objetivación de la voluntad, bajo las formas del espacio y del tiempo, el *individuo* queda relegado únicamente a este ámbito fenoménico, teniendo por condiciones de posibilidad, por una parte al *principium individuationis*, y por otra parte al *principio de razón suficiente*. El uno supone la pluralidad de individuos, el otro, su ingreso en el mundo por la concatenación de causas y efectos.

Estas *condiciones de posibilidad* son lo primero que ha de ser explicado al tratar el problema del individuo. Para comprender plenamente tales condiciones, así como el valor que otorgará Schopenhauer al individuo, es necesario primero abordar una serie de cuestiones. Puesto que es en el ámbito fenoménico donde opera el *principium individuationis*, en *primer lugar* será necesario definir qué es *representación* en Schopenhauer y qué valor adquiere ésta desde la lectura que “el filósofo del pesimismo” hace de la *cosa en sí* kantiana; siendo relevante, para ello hacer una breve explicación

---

1- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I). Trad. Rodríguez Aramayo, R. Madrid, F.C.E/Círculo, 2003, p. 217.

histórica de la recepción de este último concepto; ocupando esta temática el *capítulo segundo* de nuestro trabajo.

Pero resulta que el principio de individuación lo constituyen las formas de la representación -el *espacio y el tiempo*- nos vemos obligados, en *segundo lugar*, a definir y aclarar el papel que juegan tales formas en la filosofía schopenhaueriana, con el fin de mostrar que dicho principio tiene un significado *formal* como condición de posibilidad de la pluralidad de individuos; lo cual se pondrá de relieve tras un breve estudio histórico de tal principio, en los términos en los que lo entiende Arthur Schopenhauer. Del mismo modo, dado que el *principio de razón suficiente* bajo la forma del *devenir* será la condición de *ingreso* de cada individuo en la representación, es necesario explicar previamente, en *tercer lugar*, qué entiende Schopenhauer por *materia y causalidad*, con la finalidad de entender que la materia es lo común a todo individuo y las causas sólo son *ocasión* de su aparición; siendo este principio también algo *formal*. Por último, dado que el *principium individuationis* no explica por entero la individualidad, sino sólo su aspecto *formal y matemático*, es preciso referirse también a la dimensión *cualitativa* y “*material*” que la constituye, la cual nos servirá de tránsito para abordar la relación del individuo con la voluntad. A todos estos puntos, a saber, al principio de individuación como tal, que da cuenta de lo cuantitativo del individuo, al principio del devenir, que explica su existencia y al concepto cualitativo de la individualidad, dedicaremos el *tercer capítulo*.

Hechas estas apreciaciones, nos introduciremos en las relaciones que guarden los individuos con la *voluntad*, en el *capítulo cuarto*. En esta relación con la voluntad, se nos mostrarán dos cuestiones fundamentales: La *primera* concierne a la visión schopenhaueriana del mundo de la representación como *objetivación* de la voluntad a través de las *ideas*, lo cual obliga a tratar la relación de los *individuos* con estas últimas, los diversos grados de *individuación* y el *carácter*. Una vez mostrado cómo los individuos son una *objetivación* fenoménica de las *ideas* en el mundo de la representación, se trata, en segundo lugar, de examinar cuál es el *sentido* de la individualidad, su verdadera entidad y significado desentrañando la tesis schopenhaueriana acerca de que son un “*error*” o una *vana ilusión*, y examinando las consecuencias empíricas y prácticas de ello en el plano de la representación, a saber, el *egoísmo* y el *sufrimiento* generalizado de los individuos.

El *quinto* y último capítulo se ocupará, en cambio, de la *superación* de la individualidad, ya sea por las vías *naturales*, *estéticas* o *éticas*, así como del sentido de las mismas y el problema de la salvación que para Schopenhauer sólo puede darse al margen del mundo mismo o contra él, y que no consistirá más que en rasgar el *velo de Maya* de la individualidad.

### Abreviaturas:

#### Arthur Schopenhauer:

-*Obras originales*: La paginación de los textos, señalados con las siguientes abreviaturas, corresponden a la edición de Hübscher, considerada *canónica* [SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke* (nach der erstenm von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtaushabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher). VII Bds.. Edición que se encuentra en múltiples fechas y lugares de publicación, en la editorial Brockhaus]. El volumen siempre se indicará con números romanos y la página con números arábigos, excluyendo el caso de las páginas pertenecientes los prólogos o introducciones hechas por el propio Schopenhauer, las cuales se indicarán con números romanos en minúscula. En ambos modos de referirse a la paginación, el número de página seguido de una “n”, referirá a una nota al pie del autor. Del mismo modo, se indicará, en caso de que sea necesario, las secciones con el símbolo § y los capítulos con la abreviatura “cap.”. En el caso del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, la abreviatura “Anh.” Se referirá al apéndice.

- GZ (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*) [*Sämtliche Werke*. Bd. I].
- WWV I (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. I) [*Sämtliche Werke*. Bd. II].
- WWV II (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. I) [*Sämtliche Werke*. Bd. III].
- N (*Ueber den Willen in der Natur*) [*Sämtliche Werke*. Bd. IV].
- E (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*) [*Sämtliche Werke*. Bd. IV].
- P I (*Parerga und Paralipomena*. Bd. I) [*Sämtliche Werke*. Bd. V].

— P II (*Parerga und Paralipomena*. Bd. II) [*Sämtliche Werke*. Bd. VI].

-*Escritos póstumos*: Nos referiremos aquí tan sólo a la paginación de los manuscritos, en números arábigos, de las lecciones sobre ética que Schopenhauer impartió en la Universidad de Berlín, según la indicada por Aramayo en SCHOPENHAUER, A.: *Metafísica de las costumbres*. Introd., trad., y notas de Rodríguez Aramayo, R.. Madrid, Trotta, 2001.:

— MdS (*Metaphysik der Sitten*).

-*Correspondencia*: Nos referiremos aquí a SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Hübscher, A.. Bonn, Bouvier, 1974). La numeración, de la correspondencia señalará el *número de carta*, en primer lugar tras la abreviatura, en números arábigos; y, en segundo lugar, la paginación, también en números arábigos, precedidos de “p” o “pp”.

— GB (*Gesammelte Briefe*).

### Immanuel Kant:

-*Obras originales*: En la medida de lo posible, se ofrecerá una doble referencia en la paginación de las obras de Kant. En primer lugar, se señalará con las letras “A”, “B” y/o “C” la edición de la obra publicada en vida de Kant, sucedida de la paginación en números arábigos, a no ser que se refiera al prólogo o introducción, en cuyo caso, aparecería en números romanos en minúscula. En segundo lugar, se señalará con “Ak.” sucedido de un número romano, el volumen correspondiente de la edición canónica de la *Academia de Berlín* [KANT, I.: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preussische, bzw. von der Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1983. XXIX Bd.], acompañado finalmente, en números arábigos, por la paginación en tal volumen, exceptuando el caso de las introducciones, que aparecerán en números romanos.

— KrV (*Kritik der reinen Vernunft*). [Ak. III]

— KpV (*Kritik der praktischen Vernunft*). [Ak. IV]

— KU (*Kritik der Urteilskraft*). [Ak. V]

— Prol. (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*). [Ak. IV]

Francisco Suárez:

-*Obras originales*: Las indicaciones tras la abreviatura en las *Disputationes metafísicas* de Suárez harán referencia, primero al número de disputación que aparecerá con un “Disp.” sucedido de un número romano, sucediendo lo mismo con la referencia a la sección, que aparecerá con “Secc.”. El párrafo, aparecerá en tercer lugar en arábigo.

— Disp. Met. (*Disputationes Methapysicae*).

Tomás de Aquino:

-*Obras originales*: En las obras de Tomás de Aquino que aquí abreviamos se coloca, en primer lugar y en números romanos la parte. Después, si fuese necesario aparecerías: En segundo lugar, la cuestión, en números arábigos y precedida de una “q.”. En tercer lugar, el artículo en números arábigos, precedidos de una “a.”. Finalmente la abreviatura de “Resp.” para respuesta, “Obj.” para objeción y “Sol.” para solución. Llegando a poderse indicar, como último elemento, el párrafo correspondiente a tal objeción, respuesta o solución.

— Suma. (*Summa Theologiae*).

— Exp. De Trinitate. (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*).

— De Ente. (*De Ente et Essentia*).

Aristóteles:

-*Obras originales*: Citamos a Aristóteles al uso, utilizando la abreviatura sucedida de la indicación del libro en números romanos, seguido del número del capítulo, la paginación de Bekker con “a” para designar primera columna y “b” para la segunda; y por último, los renglones, todos ellos en números arábigos.

— Met. (*Metafísica*).



## CAPÍTULO II. LA REPRESENTACIÓN Y LA VOLUNTAD.

Si hablar de *individuos* en la filosofía de Arthur Schopenhauer sólo tiene sentido en el ámbito de la *representación*, en el *fenómeno*, habremos de explicar aquí cuál es el significado de éste último en su filosofía. El “filósofo del pesimismo” siempre tuvo por maestros filosóficos a *Platón* y *Kant*, y de esta doble herencia filosófica se dejará entrever su concepción del fenómeno.

En la filosofía schopenhaueriana hay una *ambivalencia* en el significado de la palabra *fenómeno*: desde el punto de vista del mundo como *representación*, *fenómeno* es aquello que aparece a un *sujeto cognoscente*; sin embargo, desde el mundo considerado como *voluntad*, es *manifestación* aparente. En el primer sentido el concepto de fenómeno es *kantiano*, en el segundo, es *platónico*. Esta ambigüedad la puso tempranamente de manifiesto el discípulo de Schopenhauer, Julius Frauenstädt en su *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*<sup>2</sup>; y es relevante para comprender el lugar del individuo en la representación, puesto que su papel secundario en la filosofía schopenhaueriana vendrá dado -como veremos- por esta concepción ambivalente del fenómeno.

Esta ambivalencia se pone de relieve, de un modo paradigmático en el capítulo titulado *Algunas consideraciones sobre la oposición entre la cosa en sí y el fenómeno* perteneciente al segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*. Allí, en la §61 Schopenhauer hace una apreciación del fenómeno meramente *gnoseológica*, comentando un texto de Sexto Empírico sobre Demócrito: “*Todo esto significa justamente: «no conocemos las cosas según como son sino únicamente según como aparecen [fenómeno]», y abre [Demócrito] aquella línea que arranca del más decidido materialismo pero conduce al idealismo, y que se cierra conmigo.*” (P II, 96 y s.)<sup>3</sup>. En este sentido, Schopenhauer es fiel seguidor de Kant. Sin embargo, en la §63 aparece la siguiente consideración, esta vez *metafísica* del fenómeno: “*Puesto que cualquier ser de la naturaleza es al mismo tiempo fenómeno y cosa en sí, o natura naturata y natura naturans, es susceptible de una doble explicación: una física y otra metafísica.*” (P II,

---

2- Cfr. SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer*. Trad. de Molina Gómez, J. A.. Barcelona, Herder, 2010 p. 96.

3- SCHOPENHAUER, A.: *SCHOPENHAUER, A.: Parerga y Paralipómena* (Vol. II). Trad. López de Santa María, P. Madrid, Trotta, 2009, p. 118.

97) <sup>4</sup>. En esta ocasión, el fenómeno, identificado en términos espinosianos con la “natura naturata”, adquiere por su dependencia entitativa con la *cosa en sí* (la “natura naturans”) el sentido más platónico que kantiano de *apariencia*.

Por ello, a la hora de abordar la representación, el *fenómeno*, habremos de hacerlo desde esta doble perspectiva: En *primer lugar*, lo explicaremos desde la perspectiva *cognoscitiva*, teniendo en cuenta su esencia general como un *ser para otro*, es decir, *ser objeto para un sujeto*, así como también analizaremos, más adelante, sus *formas a priori* (espacio, tiempo y causalidad). En *segundo lugar*, consideraremos el *fenómeno* desde su perspectiva *metafísica*, como *apariencia*, como Schopenhauer, en el texto citado, habla de explicación como *manifestación* de aquella otra cosa que es la voluntad de vivir; siendo clave para esta lectura metafísica, mostrar la recepción *ontologizada* de la *cosa en sí* kantiana en medios *postkantianos* que asume Arthur Schopenhauer, la cual es la que realmente permite tal lectura del *fenómeno*.

Pero antes de comenzar esta explicación, conviene recordar brevemente, cuál es la esencia del mundo -también del mundo en cuanto representación- a fin de evitar un dualismo inexistente en Schopenhauer. Hay que tener en cuenta, sobre todo al abordar la explicación de la *perspectiva metafísica* del fenómeno, que el mundo como representación es tan sólo una forma de *considerar* el mundo -que no es otra cosa sino *voluntad*- bajo el aparato cognoscitivo humano, el cual lo encubre y convierte en *apariencia* al someterlo a sus leyes *a priori*. Por lo tanto, el mundo *como* representación no es esencialmente distinto del mundo como *voluntad* <sup>5</sup>, siendo su única diferencia el modo de consideración, a saber: como representación, en el sentido de que tal mundo se da al sujeto cognoscitivo *ahí fuera* como algo distinto; o como es *en sí*, subjetivamente, considerado, es decir, visto el mundo *desde sí mismo*, desde su interior y conforme a su *esencia*, la cual se dará a conocer, como veremos, a través del cuerpo. Esta perspectiva es fundamental para entender el problema de la objetivación de la voluntad, pues esta no es otra cosa que la consideración del mundo, que es en sí voluntad, como representación.

---

4- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol. II). *Op. Cit.*. p. 188.

5- Cfr. WWV I, §29, 193.



### A. Perspectiva gnoseológica. El mundo es mi representación:

El mundo como representación es siempre un *objeto para un sujeto* y, en cuanto tal, está sometido a las formas del aparato cognoscitivo de tal sujeto: *espacio* y *tiempo*. Ambas son además para Schopenhauer *formas a priori de la sensibilidad* y, en este sentido, sigue la *Estética trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Al igual que Immanuel Kant, “el filósofo del pesimismo” sostuvo que espacio y tiempo son la condición de posibilidad de toda experiencia, siendo así los elementos que definen el ámbito del *fenómeno*. Junto a estas formas de la *sensibilidad* el mundo como representación estará también sujeto a la *forma a priori del entendimiento*: la *causalidad*.

Schopenhauer comienza el primer libro de *El mundo como voluntad y representación* con el aserto “*El mundo es mi representación*” (WWV I, §1, 1). Esta primera sentencia pone ya de manifiesto que para Schopenhauer el *mundo empírico*, aquél que vemos y tocamos, sólo *existe* para un sujeto cognoscente:

Ninguna verdad es por lo tanto más cierta, tan independiente de todas las demás, y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación. (WWV I, §1, 3 y s.)<sup>6</sup>.

Para Arthur Schopenhauer, esto significa que la *representación* es “*objeto para un sujeto*” y, al mismo tiempo, “*sujeto para un objeto*”. En ello radica la diferencia fundamental entre el mundo como *voluntad* y el mundo como *representación*: el ser del primero, en cuanto *ser en sí*, no tiene *dependentia inhaesiva* respecto de un sujeto; mientras que el ser del segundo siempre *es para otro*<sup>7</sup>. El mundo *objetivo* es siempre para un sujeto y depende de él, haciendo suyas las formas de la sensibilidad del sujeto; pero este último no es nunca tal sin un mundo *objetivo* sobre el cual aplicar sus formas y capacidad cognoscitiva: sujeto y objeto son los dos polos indisolubles de la representación, dados en ella *de una vez* y sólo separables por la *abstracción de la razón*.

En este sentido, como señalamos, la consideración *gnoseológica* del fenómeno schopenhaueriano, en tanto que sigue las líneas fundamentales de la *Estética*

---

6- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 85.

7- Cfr. WWV II, cap. 1, 8.

*transcendental*, es netamente kantiana; pese a la reducción de la labor del *entendimiento* a la aplicación de la categoría de la *causalidad*<sup>8</sup> y, el consiguiente rechazo de la *tabla de categorías* que Kant expone en la *Analítica trascendental*<sup>9</sup>. El resultado de ello, es que el *entendimiento* adquiere una función *intuitiva*, pues su labor es propiamente la de referir las *sensaciones* a una *causa* externa (intuición empírica); y a la vez la *intuición* queda *intelectualizada*, dado que la percepción de los objetos *siempre* se basa en la aplicación de la *causalidad* por el *entendimiento* a la sensación.

Estos dos aspectos *formales, a priori* del aparato cognoscitivo humano –el *espacio* y el *tiempo* como formas *a priori* de la sensibilidad, y la *causalidad* como forma *a priori* del entendimiento- serán explicadas más adelante, puesto que ello constituye, como veremos, las condiciones de posibilidad de la existencia de todo individuo en la representación.

### **B. Perspectiva metafísica. El mundo representado es objetivación de la voluntad:**

Schopenhauer, pese a considerarse a sí mismo *legítimo heredero y continuador* de la filosofía de Kant, concedió un cierto estatuto *ontológico* a la *cosa en sí* kantiana al elevarla metafísicamente a *esencia última* del mundo, en vez de entenderla solamente como el límite negativo de las facultades humanas de conocer. Esta reformulación era coherente con la fuerte influencia que la filosofía platónica ejerció sobre él, ya que le permitía elaborar un sistema filosófico en el que el mundo *empírico* -el *fenómeno*, la *representación*- adquiriese un estatuto ontológico idéntico al del *mundo sensible* platónico: un *ser* y *no-ser* relativos sin una existencia sustancial. Pues aquella lectura de la *cosa en sí* llevaba consigo a su vez una reinterpretación en clave *ontológica* del fenómeno kantiano, que resultaba de este modo ónticamente “degradado” a la condición de mera representación, de apariencia (de otra cosa), un estatuto ontológico que Kant jamás otorgó al fenómeno. Es indudable que la representación *es* o tiene *ser, realidad* (tal como lo reconoce el propio Schopenhauer<sup>10</sup>), aunque se trate de un *ser relativo*. Pero la introducción de la *cosa en sí* como el *ser originario*, la verdadera realidad, relega el *fenómeno* a un segundo plano ontológico y lo reduce a realidad ilusoria.

---

8- Cfr. WWV I, §6, 24 y s.

9- Cfr. WWV I, Anh., 532-535.

10- Cfr. P I, 90.

En lo concerniente a nuestro estudio, las consecuencias de estas reinterpretaciones de los conceptos kantianos que realiza Schopenhauer, son fundamentales para entender el lugar que tiene el individuo en su filosofía, y en concreto para comprender tanto su *origen y lugar propio en la representación* así como su *papel* en ella. Por ello aquí habremos de preguntarnos, *primero*, por las *causas históricas* y contextuales que contribuyeron a tal introducción de la *cosa en sí*, así como también por el *motivo* y la *finalidad* que cumple la *cosa en sí* en el sistema filosófico de Schopenhauer. Para responder a la primera cuestión es preciso abordar la recepción de la *Crítica de la razón pura* en los círculos postkantianos que facilita aquella lectura de la *cosa en sí*. Para dar cuenta de la segunda cuestión –indisociable de la primera–, habremos de aclarar cómo esa lectura ontológica de la *cosa en sí* en el contexto postkantiano podía ser bien acogida por Schopenhauer, precisamente porque venía a satisfacer, debidamente reinterpretada, su concepción *metafísica* de la filosofía como *hermenéutica* de la existencia, que inquiere por el sentido o la esencia última del mundo en lo que aparece. Esto nos llevará, por *último*, a poner de manifiesto las consecuencias que acarreará al fenómeno la *cosa en sí* schopenhaueriana, y que, como señalamos, se cifrarán en la degradación de su estatuto ontológico, en su carácter nihilista.

### 1. La lectura ontológica de la *cosa en sí*:

La lectura que Schopenhauer realizará de la *cosa en sí* kantiana, hará del fenómeno una *apariencia* en el sentido platónico del término, como *apariencia de otra cosa*; la cual implica la transformación del idealismo trascendental kantiano en un *fenomenalismo* de la representación, así como la admisión de una *realidad en sí* no representable. De este modo el *ser* del mundo como representación parece reducirse a *ser representado* por un sujeto, en la línea del fenomenismo berkeleyano, tal como se sugiere en este fragmento:

Por fin la filosofía moderna de los tiempos modernos, especialmente gracias a Berkeley y a Kant, ha acordado que todo esto [el mundo] es un fenómeno del cerebro y está sometido a condiciones subjetivas tan importantes, numerosas y variopintas que su figurada realidad absoluta desaparece, dejando lugar a un orden del mundo [la voluntad] completamente

distinto que subyacería como fundamento a ese fenómeno, o sea, que se relacionaría como la cosa en sí con el mero fenómeno. (WWV II, cap. 1, 4) <sup>11</sup>.

Pese a este fenomenismo, Schopenhauer no niega realidad a la representación: ésta continúa siendo *real* dado el carácter *empírico* de sus objetos <sup>12</sup>. Éstos fundamentan su realidad y objetividad en la *causalidad* (principio de razón suficiente en la forma de *devenir*), pero ésta no puede *nunca* fundamentar una absoluta realidad para tal mundo, puesto que sólo es operativa dentro de aquello que cae bajo el entendimiento del sujeto cognoscente.

Por ello, “el filósofo del pesimismo” establecerá que la única realidad en sentido *pleno* es esta cosa en sí considerada como algo *existente*, de la cual el fenómeno será su *manifestación*. Como consecuencia de esta elevación de la cosa en sí a *realidad plena*, se degradará el estatuto ontológico de la representación, al ser ésta un mero *trasunto ilusorio* de la cosa en sí: el sueño generado por el “velo de Maya”, un mundo de sombras. Esta visión se muestra de un modo especialmente claro en sus consideraciones sobre las filosofías platónica y kantiana, que son por él identificadas en este punto:

Resulta patente y no requiere verificación adicional que el sentido íntimo de ambas doctrinas es enteramente idéntico en lo tocante a explicar el mundo visible como un fenómeno vano en sí y cuya realidad oculta sólo tiene significado merced a lo que se expresa en él (en un caso la cosa en sí y en el otro la idea) [...]. (WWV I, §31, 202) <sup>13</sup>.

Ahora bien, la consideración de la *cosa en sí* como *realidad auténtica* y la doctrina del *fenomenismo* resultante de ella es facilitada por la recepción que hace Schopenhauer de Kant a través de Jacobi y Schulze. Por lo tanto, será necesario, primero, aclarar el sentido netamente *gnoseológico* de la cosa en sí de Kant, con el fin de mostrar la reformulación schopenhaueriana que aquí nos interesa; la cual podrá ser abordada de un modo claro tras desarrollar, en segundo lugar, el contexto de la recepción de dicho concepto, contexto del que Schopenhauer es deudor.

---

11- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II). Introd., trad. y notas de Rodríguez Aramayo, R. Madrid, F.C.E/Círculo, 2003, p. 13.

12- Cfr. WWV II, cap. 2, 22 y ss..

13- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 262.

1.a) *La concepción gnoseológica de la cosa en sí de Kant:*

Si comprendemos que para el filósofo de Königsberg espacio y tiempo son tan sólo la *forma de la sensibilidad -los trascendentales* de toda experiencia posible- y no estructuras ontológicas que conciernan a aquello que sean las cosas *en sí mismas*, sino que solamente atañen a los objetos de los sentidos en cuanto tales, se muestra de un modo claro que la *cosa en sí kantiana* constituye el límite del conocimiento, puesto que *no guardaría* ninguna relación con la *intuición sensible* ni con una *experiencia posible*. Esta *cosa en sí* es para Kant un *concepto pensable* dado que es posible (no contiene contradicción alguna), pero no puede ser conocido. De hecho, el carácter plenamente *gnoseológico* de estos conceptos se deja ver claramente en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*:

El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición, serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente. En contra de esto, yo digo: nos son dadas las cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que se producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso ciertamente que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente el fenómeno de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos reales.” (Prol. A 63 y s. | Ak. IV, 289) <sup>14</sup>.

En este sentido, la *cosa en sí* constituye simplemente el límite de aquello que conocemos. Kant viene a señalar con ella que no podemos conocer ni afirmar nada más allá del fenómeno -de la experiencia posible-, tal como se explica en la §8 de la *Crítica de la Razón Pura*. Allí Immanuel Kant muestra que los objetos sólo son conocidos en cuanto son considerados como fenómenos, pero no pueden serlos en cuanto considerados como *cosas en sí*, o dicho con otras palabras: los objetos son incognoscibles si no albergan relación alguna (posible o efectiva) con un sujeto cognoscente, y por ende, sólo hay conocimiento del fenómeno y no de aquello que

---

14- KANT, I.: “Prolegómenos a toda metafísica futura” trad. Besteiro, J.; revisión y notas de Villacañas Berlanga, J.L.. En *Kant I*. Madrid, Gredos, 2010. p. 665.

podiesen ser las cosas *en sí* independientes de un sujeto cognoscente. En este sentido, Kant afirma:

En efecto, en el fenómeno, los objetos e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto *en sí*. (KrV, B 69) <sup>15</sup>.

#### 1.b) *La recepción ontológica de Kant por Jacobi y Schulze:*

La *lectura metafísica* de la *cosa en sí* realizada por Schopenhauer es *facilitada*, en parte, por la patente influencia del texto *David Hume* de F. H. Jacobi <sup>16</sup>, y los escritos *Crítica de la filosofía teórica* y *Enesidemo* <sup>17</sup> de G. E. Schulze <sup>18</sup>. Ambos, en su crítica a la filosofía kantiana, impusieron una lectura ontológica de la *cosa en sí* cuando esgrimieron contra ella el argumento de que conducía al hundimiento del sistema crítico, situándolo así en una disyuntiva: o bien la filosofía de Kant se transformaba en un *realismo trascendental*, que, para Jacobi, no podía tener otra base cognoscitiva que el *salto mortal* de la fe, o bien, si la cosa en sí se mantenía como tal, había que reducir el idealismo trascendental de manera escéptica a un *idealismo fenomenista*.

Jacobi, dados sus intereses religiosos <sup>19</sup>, argumentó que la validez objetiva del conocimiento empírico residía (al igual que las ideas de *Dios, libertad e inmortalidad*)

15- KANT, I.: “Crítica de la Razón Pura”. Trad. y notas de Ribas, P. En *Kant I*. Madrid, Gredos, 2010. p. 82.

16- Schopenhauer no nombra este texto en sus obras, pero sí es cierto que lo consultó junto con otros escritos de Jacobi en su estancia en Dresde entre 1814 y 1818 (años en los que redactó *El mundo como voluntad y representación*). En el registro de préstamo de la *Real Biblioteca Pública de Dresde*, figura que tomó prestadas sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moses Meldelsohn* (Breslau, 1785) del 27 de julio al 10 de agosto de 1814, así como también sus *Obras* (III Vols. En Leipzig, 1812-1816) del 27 de agosto al 3 de septiembre de 1818. [Para ello véase: *Schopenhauer & Dresden*. Web promovida por la *Schopenhauer-Gesellschaft* (<http://apps.webable.de/cms/index.php?id=27>)].

17- La obra publicada por Schulze, bajo el pseudónimo de “Enesidemo”, *Sobre el fundamento de la filosofía elemental, presentado por el profesor Reinhold en Jena-Reuther and Reichard* (Berlín, 1911), es conocida por Arthur Schopenhauer antes que el *David Hume* de Jacobi, posiblemente en 1813. En una carta a H. K. A. Eichstädt (profesor de filología y Decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Jena), fechada el 24 de septiembre de 1813, Schopenhauer envía su *curriculum vitae*. Al final de la carta, solicita una lista de libros a la facultad de Filosofía de dicha ciudad, entre los que se encuentra *Enesidemo*. (Para ello véase GB, 10, pp. 4 y s.).

18- Cfr. WWV I, Anh., 516 y P I, 96.

19- Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán. Vol. I: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la Teología en Schelling*. Madrid, Síntesis, 2001. pp. 23-35 y *La quiebra de la razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. Madrid, Cincel, 1988. pp. 82-85

en una cuestión de *fe*, de *creencia* en sentido religioso (*Glaube*<sup>20</sup>). Su ataque a la filosofía kantiana podemos sintetizarlo brevemente en lo siguiente: para que la representación de algo exista es necesaria una afección, la cual se basa en una relación causal entre una cosa externa y el sujeto que representa. Si el fenómeno es el efecto de esta relación causal, la causa no puede residir en él, sino en otra cosa. Jacobi interpreta que Kant ha afirmado que aquello que causa la representación es la *cosa en sí*, pero recuerda que el “filósofo de Königsberg” había negado que la causalidad fuese aplicable a aquello que sean las cosas en sí. Con esta argumentación Jacobi pone a Kant en una disyuntiva aparente: o bien *acepta la existencia* de la *cosa en sí* como verdadera realidad para que el fenómeno no se convierta, desde el punto de vista ontológico, en *mera apariencia*, en *fantasmagoría*, aunque tal aceptación se tenga que basar cognoscitivamente en *una creencia*, en un *salto mortal más allá de la razón*; o bien *elimina la cosa en sí* de su sistema filosófico, haciendo que todo el conocimiento humano y el fenómeno mismo no tengan *ninguna validez ni realidad objetivas*, salvo que sean explicados, en coherencia con el espíritu idealista de Kant, a partir de un idealismo radical, como *egoísmo especulativo*:

El idealista trascendental, pues, tiene que tener el valor de sostener el idealismo más fuerte que haya sido profesado y no amedrentarse ante el reproche de egoísmo especulativo, porque es imposible que pueda afirmarse en su sistema si sólo quiere rechazar también este último reproche. (Werke, II, 310)<sup>21</sup>.

Sin negar la cosa en sí, Schulze, subrayará, en cambio, la falta de validez objetiva en nuestro conocimiento empírico y la consiguiente postura escéptica acerca del acceso a la verdad en su obra publicada anónimamente bajo el pseudónimo de *Enesidemo*<sup>22</sup>. Schulze se basa en que el mundo fenoménico de Kant sería –no sólo gnoseológica sino también ópticamente- un mero conjunto de representaciones del sujeto si la cosa en sí kantiana no puede explicar, por inaccesible al conocer humano, el origen de esas representaciones ni dar cuenta de su objetividad ni de su realidad. Así, el idealismo

---

20- En alemán la palabra *Glaube* recoge los significados de *creencia* y *fe* (en inglés *Faith* y *Belief* respectivamente). (Para esto puede consultarse VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo moderno*. Barcelona, Anthropos, 1989. pp. 331 y ss.)

21- Jacobi, F. H.: *David Hume acerca de la creencia o, idealismo y realismo, un diálogo*. En “Observaciones filosóficas”, Traducciones/2006. Introd., trad. y notas de Ochoa Disselkoe, H. R. p.223.

22- Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *La quiebra de la razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. Madrid, Cincel, 1988. p. 85

crítico kantiano no es, para él, más que un idealismo fenomenista, y ello porque Schulze participa también de una lectura ontológica (no meramente gnoseológica) de la cosa en sí.

Schopenhauer, lector de estos textos y autores, mantiene una posición ambivalente con los mismos: por una parte aceptará la *crítica* realizada a Kant, mientras que, por otra, no compartirá en modo alguno la solución fichteana del *egoísmo especulativo*.

Esto último puede parecer ambiguo, dado que Schopenhauer defiende que el *sujeto* es el sostén del mundo de la representación. Pero aquí hay que recordar dos cosas: *En primer lugar*, que el mundo como representación es la *unión indisoluble de sujeto y objeto*, siendo así que el mundo *no es generado desde* el sujeto <sup>23</sup> -tal como exige el *egoísmo especulativo*- aunque sea inseparable de él. Ello se deja ver especialmente en los pasajes en los que Schopenhauer critica duramente tanto al materialismo, como al realismo dogmático, así como también al idealismo extremo <sup>24</sup>. Pero, en *segundo lugar*, Schopenhauer no aceptará en modo alguno que la representación sea una *mera nada* (aunque la sitúe cercana a ella), sino que para él la representación ha de ser, en cuanto apariencia, *manifestación de otra cosa*. En esta concepción del *fenómeno* Schopenhauer une el *idealismo fenomenista* berkeleyano y el *platonismo*:

Queremos averiguar el significado de esas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces. (WWV I, §17, 118) <sup>25</sup>.

Así, el “filósofo del pesimismo” quiere recoger en gran medida el auténtico idealismo (en sus propias palabras) de Berkeley, coincidiendo con él en que “[...] *el mundo intuitivo, en general, en cuanto tal solo puede tener su existencia en nuestra representación; y que es absurdo y hasta contradictorio adjudicarle en cuanto tal una existencia fuera de toda representación e independientemente del sujeto cognoscente* [...]” (P I, 14) <sup>26</sup>. Pero Schopenhauer *no* acepta que *lo único real* sean los *sujetos cognoscentes*, pues entonces la representación no tendría realidad alguna o al menos

---

23- Cfr. WWV II, cap. 1, 15 y 20-22.; cap. 19, 225; cap. 22, 312.

24- Cfr. WWV I, § 5, 16; § 7, 30-33, 39-41; y WWV II, cap. 1, 15-22.

25- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 187.

26- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga y Paralipómena* (Vol. I). Trad. López de Santa María, P. Madrid, Trotta, 2006. p. 49.



relación con lo real, y en este sentido sería sólo *ilusión*. Él requiere la existencia de algo *real incondicionado* que esté detrás de las representaciones como su cara oculta (de ahí sus duras críticas al egoísmo especulativo de Fichte<sup>27</sup>) y dé cuenta de su existencia.

A causa de ello, no es de extrañar que Schopenhauer recoja de los textos señalados, la peculiar *lectura ontológica de la cosa en sí*, así como el cuerpo argumental de la crítica sobre la supuesta *deducción* kantiana de la misma<sup>28</sup>. Pero él, al contrario que Fichte o Jacobi e incluso Schulze, considerará que la cosa en sí es necesaria para el sistema filosófico kantiano, del cual se considera heredero: “*Aunque Kant también tenía razón en y por sí, la justificación [de la cosa en sí] no se podía deducir de los principios que él asentó.*” (P I, 95)<sup>29</sup>. De este modo, Schopenhauer considerará que la crítica de Schulze y Jacobi fue tan sólo *ad hominem* y no *ad rem*<sup>30</sup>.

Para esta defensa de la necesidad de la *cosa en sí* (en el sentido señalado) se apoyó en la *primera edición* de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (edición de la que hará una vehemente apología<sup>31</sup>) dado que ésta contiene algunos pasajes ambivalentes y oscuros<sup>32</sup>, los cuales permitieron las lecturas *fenomenistas* que hicieron algunos de sus coetáneos y que, ciertamente, permitió a Schopenhauer hacer su especial lectura del fenómeno en conexión con la necesidad de introducir la *cosa en sí* en sentido ontológico. Por una parte, Schopenhauer quería recoger de esta *primera edición* la noción de un *fenómeno* dependiente *relativamente* del sujeto. Por otra, la necesidad de la existencia de una *cosa en sí* que garantizase que el mundo no es una mera *fantasmagoría*, sino que hay algo *sustancial* detrás de él<sup>33</sup>.

## 2. La metafísica schopenhaueriana como metafísica hermenéutica y la introducción de la cosa en sí:

De todo lo dicho, concluimos que estas interpretaciones de la filosofía kantiana que recibió Schopenhauer le *permitieron* introducir la *cosa en sí* en su sistema filosófico en un sentido no meramente gnoseológico, y otorgar con ello al mundo de la

27- Cfr. P I, 27-29.

28- Cfr. WWVI, 516 y s.

29- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 121.

30- Cfr. P I, 96-101.

31- Cfr. WWV I, Anh., 548; WWV II, cap. 16, 179; y P I, 84n.

32- Aquí nos referimos al pasaje completo, suprimido en la segunda edición de la KrV por Kant, que abarcaría A 348-392. Siendo especialmente significativas las páginas A 367, 373, 375 y 383.

33- Cfr. WWV II, cap. 18, 217.

representación un estatuto ontológico degradado, en la línea del fenomenismo. Ahora corresponde explicar por qué Schopenhauer está interesado en esta peculiar recepción del kantismo, cuál es el *motivo y la finalidad* por los que quiere conceder a la cosa en sí un papel importante y distinto al de mero límite negativo del conocer. Hemos aludido ya a la necesidad de *dotar de ser* a la representación. Pero esta cuestión, en Schopenhauer, tiene que ver con el problema del *sentido* del mundo representado. Y esto constituye el asunto principal de la filosofía, que es por ello entendida como *metafísica*. La cosa en sí venía precisamente a responder a esta cuestión metafísica del sentido, la esencia o el verdadero ser del mundo existente. Vamos a exponer ahora esta concepción metafísica de la filosofía en Schopenhauer y su relación con la cosa en sí.

Para Schopenhauer el problema del sentido de la existencia es indisociable del problema del mal. Averiguar cuál es ese sentido o su solución es la tarea de la metafísica. Pero él cree que cabe una solución *intramundana*, precisamente desde la *cosa en sí*, que hará de su metafísica una suerte de *metafísica hermenéutica*<sup>34</sup>, en la que la explicación del mundo se sustituirá por su *comprensión*<sup>35</sup>. Así, el *desciframiento del enigma del mundo* se cumplirá en lo que sea la cosa en sí. Que este enigma sólo puede ser solucionado desde la metafísica, se pone de manifiesto en la propia definición que da Schopenhauer de ella:

Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza estaría condicionada en uno y otro sentido, o en términos más vulgares para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible. (WWV II, cap. 17, 180)<sup>36</sup>.

Muy probablemente la lectura por parte del joven Arthur Schopenhauer del texto de Matthias Claudius a su hijo que le fue regalado por su padre, *An meinen Sohn Johannes* (el cual causó una fuerte impresión en él y conservó toda su vida<sup>37</sup>), fue el que le puso en los primeros pasos hacia una metafísica en el sentido señalado. Esa carta, publicada

34- Recojo aquí el término *metafísica hermenéutica* del estudioso de la filosofía schopenhaueriana Volker Spierling. (Véase: SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer*. Barcelona, Herder, 2010. pp. 98 y s.).

35- Para esto, así como la influencia de la *hermenéutica* de textos realizada por Schleiermacher, de quien Schopenhauer fue alumno, véase: MORENO CLAROS, L. F.: *Platonismo en la filosofía del joven Arthur Schopenhauer*. (Tesis doctoral inédita) USAL - Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia, 1996. pp. 311-313.

36- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 161.

37- Cfr. MORENO CLAROS, L. F.: *Arthur Schopenhauer. La vida del filósofo pesimista*. Madrid, Algaba, 2005. pp. 71-75.

en 1799, ofrece *consejos* e indica *deberes* que, tal como su autor quiso enseñar a su hijo, Heinrich Floris Schopenhauer quería inculcar al suyo. Pero hay una sentencia de dicho texto que nos da una idea de la *experiencia de la existencia* que Schopenhauer recoge ya en su infancia y que se verá confirmada en sus textos filosóficos: “*Aquí, el hombre no está en casa [...]*”<sup>38</sup>. Este es el punto desde el que parte el ser humano.

El problema de la *existencia* se cifra para Schopenhauer como experiencia de *asombro*<sup>39</sup>. Este asombro pone de manifiesto la incomprendibilidad del mundo para el hombre por su *contingencia*<sup>40</sup> y “[s]u asombro es tanto más grave cuanto se halla por primera vez con consciencia frente a la muerte.” (WWV II, cap. 17, 176)<sup>41</sup>; de ahí que halla una íntima conexión entre el texto de Matthias Claudius, el problema de la *existencia* y el del *mal* en la filosofía de Schopenhauer, siendo este último el que constituirá el mayor acicate a la hora de preguntar por el *enigma* que constituye este mundo:

Es más, muy pronto captamos el mundo como algo cuya inexistencia no sólo es pensable, sino incluso preferible a su existencia; por eso nuestro asombro da paso a una profunda meditación sobre esa *fatalidad* que pudo provocar su existir y en virtud de la cual una fuerza tan inconmensurable como la precisada para producir y conservar un mundo semejante podía encauzarse tan a la contra de su propio beneficio. El asombro filosófico es en el fondo perturbador y desconsolador [...]. La índole del asombro que impulsa a filosofar nace obviamente del espectáculo *del mal físico y el mal moral* en el mundo, los cuales no deberán existir en absoluto [...]. (WWV II, cap. 17, 189 y s.)<sup>42</sup>.

Arthur Schopenhauer siempre experimentó el mundo como *insatisfactorio*<sup>43</sup>, como un lugar no adecuado para el hombre y en el que no cabe ser feliz; de ahí sus duras críticas al *optimismo*<sup>44</sup> y, especialmente, a la *Teodicea* de Leibniz. Para ilustrar la visión pesimista del fenómeno que tiene Schopenhauer sobre el mundo en el que vivimos y pensamos, baste referirse al siguiente pasaje:

Junghuhn cuenta que en Java vio un inmenso campo cubierto de esqueletos y que lo tomó por un campo de batalla: estos esqueletos medían cinco pies de largo por tres de ancho

---

38- CLAUDIUS, M.: *Werke* (Vol. III). Ed. de Richter, C. F.. Canstatt, 1835. p. 67.

39- Cfr. WWV II, cap. 17, 175-177.

40- Cfr. WWV II, cap. 17, 188 y s.

41- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 158.

42- *Ibidem.* p. 168 y s..

43- Cfr. SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 2008. pp. 77-97.

44- Cfr. WWV I, § 59, 383; WWV II, cap. 38, 507; cap. 46, 667-669, 671; cap. 48, 719.

y eran de grandes tortugas que, al salir del mar para depositar sus huevos, toman ese camino y son atacadas por perros salvajes que uniendo sus fuerzas las ponen de espaldas sobre su caparazón, les rasgan la coraza del estómago y las devoran vivas. Pero a menudo cae sobre los perros un tigre. Esto se repite miles de veces al año. Para eso han nacido estas tortugas. ¿Cuál es el crimen por el que han de sufrir tal tormento? ¿A qué obedece ese cruel escenario? (WWV II, cap. 28, 404 y s.)<sup>45</sup>.

El *mal* es así, en Schopenhauer, la perspectiva desde la cual se tiene que abordar el problema de la *existencia* y su *sentido*. El mundo como representación, para Schopenhauer, no dista mucho del *infierno*<sup>46</sup>, y así dice: “*El mundo es justamente el infierno y los hombres son, por una parte, las almas atormentadas y por otra, los demonios.*” (P II, 319)<sup>47</sup>. Y es en este punto en el cual la experiencia del mundo, para Schopenhauer, desemboca en un profundo pesimismo.

¿Cómo explicar este mundo que está plagado de sufrimiento y hastío<sup>48</sup>? El camino para resolver el enigma no son las *ciencias físicas*, puesto que ellas sólo llegan a explicar las relaciones causales dentro de ese mundo fenoménico y se apoyan siempre, en su explicación, en algo más *oscuro y desconocido* que aquello que intentan explicar; así como nunca consiguen alcanzar el *comienzo* de toda relación causal<sup>49</sup>. Es la *metafísica*, concebida históricamente como *religión y filosofía*<sup>50</sup>, la que ha de resolver el enigma del mundo.

La metafísica será aquello que va *más allá* del fenómeno, pero haciéndolo *a través* del mismo, para encontrar lo que se manifiesta en él. De este modo, la metafísica habrá de partir también de la *experiencia* para encontrar la solución del enigma que ella misma le planteaba<sup>51</sup>. El problema es la superación de la experiencia posible para explicar este mundo:

Kant enseña certeramente que nosotros no podemos sobrepasar de esta manera [causalmente] la posibilidad de toda experiencia. Sin embargo, hay otro camino para la metafísica. El conjunto de la experiencia se asemeja a una escritura cifrada y la filosofía a su desciframiento, cuya exactitud queda certificada por la coherencia manifestada por doquier.

---

45- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.*, p. 345.

46- Cfr. WWV I, § 59, 384; WWVII, cap. 46, 663 y 666; P I, 433 y P II, 319, 391.

47- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol. II). *Op. Cit.*, p. 316.

48- Cfr. WWV I, § 57, 368.

49- Cfr. WWV II, cap. 17, 191-197.

50- Cfr. WWV II, cap. 17, 177-189.

51- Cfr. WWV II, cap. 17, 201.

Si este conjunto es captado con bastante profundidad y se conecta la experiencia interna con la externa, entonces podemos *interpretarlo y explicarlo* a partir de sí mismo. (WWV II, cap. 17, 202 y s.)<sup>52</sup>.

Aquí es donde entra en juego la cosa en sí: la metafísica es aquello que descompone la experiencia en *fenómeno* y *cosa en sí*, siendo esta última *distinta* del primero, pero siendo también *su núcleo*, lo que está al fondo de la misma. He aquí la íntima conexión entre fenómeno y cosa en sí. Por ello, la cosa en sí nunca puede ser separada completamente del fenómeno, y sólo puede ser *parcialmente conocida* por sus *relaciones con el fenómeno mismo*<sup>53</sup>. Por ello, la metafísica va más allá de toda experiencia y descubre qué es lo que se manifiesta detrás de ella, pero sin desligarse de la misma, partiendo de ella y traspasándola desde dentro. En este sentido Schopenhauer dice que la cosa en sí se puede descubrir por vía de un conocimiento *inmediato e interno*.

En efecto, el cuerpo del ser humano tiene una doble vertiente: por una parte, es un objeto más en la *representación*; pero, por otra parte, es inmediatamente conocido *de un modo interno*<sup>54</sup>. En este conocimiento interno e inmediato, el *dolor* y el *placer* como afecciones inmediatas de aquello que *somos*<sup>55</sup> junto con nuestras representaciones psicológico-apetitivas, nos muestran al cuerpo *subjetivamente*, no *objetivamente*. Este sentido de objetivo y subjetivo se refiere a la cosa, no al sujeto que la conoce. El cuerpo desde el punto de vista de la *representación* se nos da de un modo objetivo, puesto que se nos da *ahí fuera*, como algo distinto. Que intuyamos el cuerpo con sus afecciones *subjetivamente*, quiere decir que se nos da *desde el cuerpo*, y conocemos así, inmediata e internamente, aquello que el cuerpo mismo es:

De todo esto se sigue que por el camino del *conocimiento objetivo*, o sea, partiendo de la *representación*, nunca se sobrepasará la representación, es decir, el fenómeno, y se permanecerá en la cara externa de las cosas, sin poder penetrar en su interior, lo que pueden ser en sí mismas y para sí mismas. [...]. Sin embargo, como contrapunto de esa verdad, recalco esta otra, a saber, que nosotros no somos el mero *sujeto cognoscente*, sino que por otra parte también pertenecemos al ser que conoce: *nosotros mismos somos la cosa en sí*; con

---

52- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 179.

53- Cfr. WWV II, cap. 17 203, 206.

54- Cfr. WWV I, §18, 119.

55- Cfr. WWV I, §18, 120.

lo cual hacia esa esencia propia e íntima de las cosas, hasta la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un *camino desde dentro*, [...]. (WWV II, cap. 18. 218 y s.)<sup>56</sup>.

Esto que cada cual conoce inmediatamente, a partir de las afecciones de *placer* y *dolor* en su propio cuerpo y de sus representaciones apetitivas, es *su querer*. Este querer es identificado por Schopenhauer con lo que *es* ese cuerpo *en sí*, y la palabra para designar este “en sí” será la de *voluntad*.

De este modo, Schopenhauer ha desvelado la *cosa en sí* por un camino *intramundano*, inmediato e interno al propio cuerpo. La elección de este camino viene dada por el hecho de que en el sistema schopenhaueriano, el conocimiento interno está libre de la forma de conocer del *espacio* y de la *causalidad*, persistiendo solamente la forma del *tiempo*. De este modo, aquello que se está conociendo internamente (la esencia propia, de cada cual) se conoce del modo *más inmediato posible*. De este modo, se ha eliminado gran parte de aquello que recubría la *cosa en sí*, aunque ésta permanece ignota en parte, puesto que este *velo temporal* que ahora la cubre, sólo nos permite conocerla parcialmente por sus *sucesivos actos singulares*, y no en su totalidad: “*Conforme a ello, el acto de la voluntad sólo es el fenómeno más próximo y nítido de la cosa en sí [...]*” (WWV II, cap. 18, 221)<sup>57</sup>.

Pese a lo incompleto del conocimiento de la cosa en sí<sup>58</sup>, Schopenhauer lo utiliza para *interpretar* la naturaleza entera desde el hombre. “*Lo que nos es conocido inmediatamente ha de dar la exégesis de lo conocido sólo mediatamente; no al revés.*” (WWV II, cap. 18, 219)<sup>59</sup>. En este sentido, se plantea la metafísica de Schopenhauer:

Pero, como ya se dijo en el libro precedente, el auténtico sentido de la pregunta sobre la realidad del mundo externo es si los objetos conocidos por el individuo sólo como representación son, sin embargo, como su propio cuerpo, manifestaciones de una voluntad; negar esto es el parecer del *egoísmo teórico*, el cual toma por fantasmas todos los fenómenos salvo a su propio cuerpo [...].” (WWV I, § 19, 124)<sup>60</sup>.

---

56- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 191.

57- *Ibidem*. p. 193.

58- Cfr. WWV II, cap. 18, 221 y s.

59- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 192.

60- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 192.

Schopenhauer tendrá en consideración la primera posibilidad, homologando el resto de los objetos de la representación con el *propio cuerpo*. Así, todos los *objetos de la representación* son a su vez *voluntad*, tal como lo es el cuerpo de cada cual <sup>61</sup>.

Aquí, el *fenómeno* ya es relegado a un segundo plano ontológicamente, quedando así *devaluado*, al ser este un *aparecer* de otra cosa: *la voluntad*. Por ello, de la filosofía de Schopenhauer se seguirá un doble *nihilismo*: por una parte, el *fenómeno*, el *mundo como representación* queda reducido a la condición de *ilusión* aun siendo la única realidad empírica; mientras que, por otra, en virtud de su *esencia*, la *voluntad*, quedará desprovisto de toda finalidad o sentido.

### 3. Las consecuencias de la introducción de la cosa en sí. El doble nihilismo schopenhaueriano:

Con esta analogía, la *cosa en sí* es aquello que asegura que *toda representación* no sea una *mera fantasmagoría* o sólo una *impresión en el cerebro*, puesto que garantiza que hay algo *verdadero* oculto tras ella por lo cual el mundo representado existe. Pero ahora bien, esta *cosa en sí* que salva el fenómeno de una suerte de *egoísmo especulativo*, dará lugar a un doble *nihilismo* del mundo empírico y real: por una parte, la elevación de la *voluntad* a verdadera realidad en sentido *pleno* se traducirá en un *nihilismo ontológico*, puesto que supondrá una *devaluación del ser* del *fenómeno*, que se convierte en una realidad meramente *relativa* y en una *apariencia* de otra cosa que no es él; mientras que, por otra, traerá consigo un *nihilismo práctico*, dado que esta voluntad que *es* esencialmente el mundo, es un *afán ciego y sin razón*.

Lo primero viene dado por el hecho de que, al introducir la cosa en sí, el fenómeno se convierte en una *expresión o manifestación*, y por tanto aquello que *sea* éste *no reside* en él mismo, sino en la *cosa en sí*. De este modo, lo único que es *propio* al fenómeno es *su forma* (espacio, tiempo y causalidad), siendo éstas absolutamente *insustanciales*. Ello adquiere especial relevancia al tratar el problema del individuo en la filosofía de Schopenhauer puesto que si, como veremos, espacio y tiempo son el *principium individuationis*, los individuos serán, por su *forma*, algo *insustancial*, una mera apariencia en *sentido platónico*.

---

61- Cfr. WWV I, §19, 125 y s.

Lo segundo se pone de manifiesto en la aportación de la *voluntad* como *cosa en sí* a la *resolución del enigma del mundo*. La voluntad explica, ciertamente, la *existencia* y el *mal*. Pero esta explicación *desproveye de finalidad* al ser del fenómeno y por ende, a todo individuo. No hay verdadera teleología <sup>62</sup>, ésta sólo se insinúa en el *fenómeno*, en la *apariencia*, como organización perfecta de los organismos y como armonía entre las especies. Pero más allá del fenómeno, en lo que subyace detrás de él y le da ser, la voluntad, no hay sentido o finalidad:

Pero antes quiero discutir una pregunta que estrictamente sólo puede plantearse de no haber penetrado por entero en el sentido de la exposición efectuada hasta ahora y que en esa medida puede servir para explicar ésta última. La pregunta en cuestión es la siguiente. Toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objetivo, una meta de su querer: «a fin de cuentas qué quiere o hacia qué tiende esa voluntad que se nos presenta como la esencia en sí del mundo». Como tantas otras esta pregunta estriba en la confusión de la cosa en sí con el fenómeno. Sólo sobre el fenómeno y no sobre la voluntad impera el principio de razón, del que también la ley de motivación es forma suya. Dondequiera que sea sólo cabe dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, nunca de la voluntad misma ni de la idea en que se objetiva adecuadamente. (WWV I, §29, 193 y s.) <sup>63</sup>

De hecho, la voluntad, que se expresa en todos los fenómenos *de un modo completo, en cada uno de ellos* <sup>64</sup> y que *es* la esencia del mundo, nunca tiene un fin, es un afán ciego, un continuo devenir, un anhelo infinito nunca satisfecho que, en su nunca colmada apetencia, alarga siempre su carrera al infinito: “[E]l eterno devenir, el flujo sin fin corresponde a la manifestación de la esencia de la voluntad.” (WWV I, §29, 196) <sup>65</sup>. Este constante querer, esa esencia universal en la que consiste todo, es aquello que explica el *mal* así como la *existencia*. La voluntad, ciega, muestra que el *mal* del mundo no es otra cosa que el resultado de su querer nunca satisfecho, que la lleva a clavar sus dientes en su propia carne, devorándose a sí misma. La *existencia* es fruto de esa misma vehemencia, que es omnipotente, y carece de *fondo y razón*. Con ello, el fenómeno queda desprovisto de sentido, y el pesimismo entra en escena, mostrando que el *mundo* con sus *individuos* son una *vana ilusión*:

Esta historia no sólo es importante en lo que atañe al hechizo, sino también como argumento para el *pesimismo*; que un animal sea agredido y devorado por otro es mal asunto,

---

62- Cfr. WWV I, §§28 y 29; y WWV II, cap. 26.

63- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 254.

64- Cfr. WWV I, §29, 193.

65- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 255.



pero que una pobre e inocente ardilla, apostada junto al nido de sus crías, se vea obligada paso a paso, lentamente, luchando consigo misma y lamentándose, a precipitarse conscientemente en las fauces de la serpiente, es tan indignante y escandaloso que le da la razón a Aristóteles, cuando dice que «la naturaleza es demoniaca, no divina». ¡Qué espantosa es esta naturaleza a la que pertenecemos!» (WWV II, cap. 24, 204n.)<sup>66</sup>.

Con esta introducción de la cosa en sí, concluimos que el fenómeno queda *devaluado ontológicamente*, puesto que sólo en el *en sí* de las cosas queda depositado el verdadero ser; mientras que el fenómeno, con sus formas que dan lugar al individuo, son una *mera apariencia* sin sustantividad. Por tanto, el individuo, considerado desde el punto de vista empírico, no será, en la filosofía de Schopenhauer, algo sustantivo o esencial. En ello consistirá el *nihilismo ontológico* del “filósofo del pesimismo”.

Del mismo modo, esta cosa en sí, caracterizada por la irracionalidad y deseo ilimitado, desprovee de sentido al mundo fenoménico; éste, al igual que los individuos que lo constituyen, será para Schopenhauer una suerte de *error* que mejor hubiese sido no ser; constituyendo esta apreciación una forma de *nihilismo práctico*.

---

66- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 345n.

### CAPÍTULO III. REPRESENTACIÓN E INDIVIDUACIÓN.

Sentada la noción fundamental del *fenómeno* en su doble perspectiva podremos abordar ahora el problema de la individualidad, puesto que, como señalamos, los individuos son propios a la representación.

Aunque todo elemento de la representación –también el individuo–, en cuanto fenómeno, no es otra sino *apariencia* de otra cosa (de la voluntad), en la que reside su verdadero ser; no estudiaremos aquí su aspecto interno –el cual haría referencia a la voluntad como cosa en sí–, sino solamente su *faceta externa*; es decir, a los aspectos fundamentales que relacionan al individuo con la representación. Estos aspectos pueden reunidos, de un modo general, en torno a la cuestión de la *individuación*. Este problema, relativo al cómo y por qué son posibles los individuos, exige tratar dos cuestiones que no están, en absoluto, disociadas.

En *primer lugar*, como exposición introductoria, será necesario aquí exponer las *formas de la representación*, puesto que ellas serán un elemento fundamental a la hora de explicar la individuación en el sistema schopenhaueriano. Tales formas, serán para Arthur Schopenhauer la *condición de posibilidad* de todo individuo. En *segundo lugar* explicaremos el *principio de individuación*, puesto que él, como unión de las *formas de la sensibilidad*, será el que de cuenta de los individuos. Sin embargo, en torno a esta cuestión, se plantea una serie de preguntas de especial relevancia. La primera de ellas tiene que ver con el propio uso, hecho por Schopenhauer, del término *principium individuationis*, que nos llevará a una breve consideración, de carácter histórico, sobre la recepción de este concepto por parte del “filósofo” del pesimismo. La segunda, tiene que ver con la formulación de tal principio: se mostrará que el *principium individuationis* schopenhaueriano, es formal –como no podría ser de otro modo, debido a su origen en las formas de la representación– lo cual nos obligará a hacer una distinción entre lo que denominaremos *individuación cuantitativa* e *individuación cualitativa* o “*material*”. Esta última, será la que nos permita enlazar la perspectiva desde la que abordaremos la individualidad en este capítulo, a saber, una perspectiva *exterior*, con la perspectiva de la misma que tomaremos en el siguiente capítulo, que estará relacionada con la *voluntad* y que nos permitirá afrontar el problema de la individualidad desde *dentro* hacia *fuera*, es decir, desde aquello que sean los individuos conforme a su esencia más íntima.

### A. Las formas de la representación:

Las *formas* constitutivas del mundo como representación serán el *espacio*, el *tiempo* y la *causalidad*. Estas formas serán las condiciones de posibilidad del individuo en un doble sentido: las dos primeras constituirán la posibilidad de *ser individuo*; mientras que la tercera será la que permita la *existencia de cada individuo*. Por ello, aquí procederemos a exponerlas con el fin de poder abordar adecuadamente el *principium individuationis* schopenhaueriano.

#### 1. Las formas analíticas o del ser. Espacio y tiempo:

Espacio y tiempo son las formas de la *sensibilidad* constitutivas del mundo como representación, y, como tales, son condición de posibilidad de la experiencia y de la intuición empírica. Estas formas, tendrán un *doble aspecto* en la representación: por una parte, tales formas son *subjetivas* y *a priori*, pero también *objetivas* y *verificadas* en el mundo empírico *a posteriori*.

Espacio y tiempo son para Schopenhauer, como formas de la sensibilidad, condición de *toda experiencia posible*, puestas en marcha en la *intuición empírica* o *representación intuitiva* de los objetos. Siguiendo a Kant, las considera susceptibles de una *intuición pura*, es decir, *a priori*, así como también son pensables al margen de la experiencia <sup>67</sup>; siendo de este modo *subjetivas* debido a su inherencia al ser que conoce. Del mismo modo, en cuanto que para Schopenhauer el sujeto es sostén del mundo, estas formas son condición de posibilidad y forma *real* del mundo objetivo mismo: “*Aunque el tiempo, al igual que el espacio, es la forma de conocimiento del sujeto, se presenta, lo mismo que el espacio, como existiendo independientemente del sujeto y de una manera plenamente objetiva.*” (WWV II, cap. 4, 41) <sup>68</sup>. Así, estas formas son también inherentes al mundo, es decir, son también *objetivas*, en cuanto que corresponden siempre al *objeto empírico* de la representación, verificándose *a posteriori*. Sin embargo, pese a que las formas de espacio y tiempo tienen *existencia real*, conviene recordar que tal existencia, para Schopenhauer, nunca es absoluta, sino *relativa*, puesto

---

67- Cfr. WWV I, §2, 6; y §3, 8.

68- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* pp. 44 y s.

que tal condición espacio-temporal de los objetos en la representación existe como tal sólo en relación con un sujeto <sup>69</sup>.

La importancia de *espacio* y *tiempo* en el mundo como *representación*, en esta doble vertiente (en cuanto forma de la sensibilidad y en cuanto forma del mundo como representación) será capital a la hora de entender la problemática del individuo en Schopenhauer por constituir *toda posibilidad de pluralidad* en virtud del principio de razón que los rige <sup>70</sup>.

El *tiempo*, para Arthur Schopenhauer, es “[...] *la posibilidad de determinaciones opuestas en una misma cosa* [...]” (ZG, §18, 28) <sup>71</sup>, mientras que el *espacio* es “[...] *la posibilidad de la recíproca determinación de sus partes* [del espacio] *entre sí, a la que se denomina ubicación.*” (WWV I, §4, 9) <sup>72</sup>. El primero permite la *sucesión* y excluye la *yuxtaposición*, mientras que el segundo realiza la operación inversa. Por tanto, aquello que es esencial al primero, resulta ser inesencial al segundo y viceversa.

En el espacio y el tiempo, el *principio de razón* que opera, es el del *ser* <sup>73</sup>. Cada parte del espacio y del tiempo está en relación de determinación con otra, siendo en el espacio *posición* y en el tiempo *sucesión*. “*Ahora bien: la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi.*” (ZG, §36, 130) <sup>74</sup>.

Con la *devaluación del estatuto ontológico del fenómeno*, resulta que el *espacio* y el *tiempo*, como *formas* de la representación, son algo insustancial que no atañe a la *esencia íntima* de las cosas. Y por tanto, el *principio de razón suficiente del ser*, que será el que opere y rija el espacio y el tiempo y que será para Schopenhauer (como veremos más adelante) el *principium individuationis*, tampoco será algo *sustancial*. A esta “degradación” ontológica del fenómeno, contribuye especialmente la *forma del tiempo*, la cual es la causa principal que, en virtud de su incesante e infinita sucesión, hace de los objetos de la representación un *ser y no ser relativos*, un constante *devenir*

69- Cfr. WWV I, §2, 7.

70- Cfr. WWV I, §3, 8.

71- SCHOPENHAUER, A.: “De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente” trad. y notas de Palacios, L. E.. En *Schopenhauer I*. Madrid, Gredos, 2010. p. 627.

72- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* 90.

73- Cfr. ZG, §36.

74- SCHOPENHAUER, A.: *Cuádruple raíz...* *Op. Cit.* p. 717.

que nunca llega a ser completamente <sup>75</sup>. En resumidas cuentas, el *espacio* y el *tiempo* en el sistema schopenhaueriano, en cuanto *formas del mundo objetivo mismo apariencia* y en cuanto *formas de la sensibilidad*, aquello que *encubre* la esencia de las cosas, junto con la *causalidad*.

La unión de *espacio y tiempo* es aquello que permite la *existencia* de las cosas en el mundo objetivo. Sólo el *cambio* que permite el tiempo y la *simultaneidad* que permite el espacio posibilitan la *duración* de las cosas. La *materia* es la unión objetiva de estas dos realidades, puesto que ella es la posibilidad de objetos existentes simultáneamente, con una duración determinada que les otorga permanencia en la sucesiva variación de estados, merced de la sucesión temporal:

La materia manifiesta su origen espacial en parte por la forma, que es inseparable de ella, pero sobre todo (dado que el cambio es tan solo propio del tiempo, pero en éste no hay nada que perdure de suyo) por su permanencia (sustancia), cuya certeza a priori ha de inferirse por ello absoluta y enteramente a partir del espacio; pero su origen temporal se pone de manifiesto en la cualidad (accidente), sin la cual no aparece jamás y que siempre es causalidad, el actuar sobre otra materia, o sea, variación (un concepto de tiempo). (WWV I, § 4, 12) <sup>76</sup>.

Para Schopenhauer, la materia sólo es representable en cuanto tiene forma (lo cual presupone el espacio) y en cuanto que actúa, produciendo variaciones en sí misma (lo cual es inherente a la causalidad y presupone al tiempo) <sup>77</sup>. De este modo, la esencia de la materia queda determinada en la representación por la unión de espacio y tiempo, y consiste en *actuar*.

## 2. Las formas sintéticas o del devenir. Causalidad y materia:

La *materia* entendida como conjunción de *espacio y tiempo*, no es algo dado independientemente del sujeto; pero, sin embargo, es de orden objetivo <sup>78</sup>. La materia es el correlato *objetivo* de la *forma a priori* del entendimiento, la *causalidad*. Precisamente por esta relación entre *materia y entendimiento*, a través de la forma *a priori* de este último, Schopenhauer identifica en la representación *materia y causalidad* <sup>79</sup> como dos

---

75- Cfr. WWV I, §31, 201 y s.; y §33, 209.

76- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 93.

77- Cfr. WWV I, §4, 10.

78- Cfr. P I, § 13, 84-102; y ZG, §21, 51 y s.

79- Cfr. WWV I, §4, 10-14; y WWV II, cap. 4, 52 y s.

aspectos –objetivo y subjetivo respectivamente- de una misma realidad en la representación.

Esta identificación se liga al hecho de que, para Schopenhauer, la *causalidad*, al igual que el espacio y el tiempo, es algo cognoscible *a priori* <sup>80</sup>. Para Arthur Schopenhauer, la *sensación* no aporta ningún conocimiento sobre el mundo objetivo, sino que ella es un simple *dato* para el *entendimiento*. Él es aquello que coloca esos datos como ubicados fuera del sujeto llenando un espacio <sup>81</sup>. Este ubicar fuera del sujeto es el operar del *entendimiento*: la causalidad. En ella reside su función principal, mediante la cual, Schopenhauer explica la génesis del mundo externo: la labor principal del entendimiento es deducir la *causa* a partir del *efecto*, resultando de ello, que el entendimiento *ubica* un objeto externo como *causa* de la sensación; convirtiendo de este modo la *sensación subjetiva* en *intuición objetiva*. Junto a este ubicar se realiza en el entendimiento una relación entre la forma de la causalidad y la forma del tiempo, en la que no sólo se pone al mundo objetivo como causa de la sensación, sino que en virtud de los cambios en la sensación, que son sucesivos, contemplamos las variaciones del mundo objetivo como causas de otras partes del mismo, situándolas como *anteriores* a posteriores variaciones <sup>82</sup>. Esta última operación realizada por el entendimiento, se realiza a través de las relaciones primarias, que establece el entendimiento, entre el el objeto y el sujeto: el entendimiento, que ha situado primero a *algo externo* al sujeto que percibe un cambio en su sensación, y por tanto, lo ha colocado como *causa* de tal sensación (que sería el *efecto*), aplica, de modo análogo, tal relación causal entre los objetos mismos, que percibimos como cambiantes. Esta operación del entendimiento, se traduce, objetivamente, en los cambios de los objetos materiales:

Su ser es su obrar y ni siquiera es posible pensar ningún otro ser de la materia. Sólo en cuanto activa llena ésta el espacio y colma el tiempo; su acción sobre el objeto inmediato (que es la materia misma) condiciona la intuición, en donde únicamente existe dicha materia; la consecuencia de la acción de cada objeto material sobre otro solo se conoce en tanto que este último actúa ahora sobre el objeto inmediato de un modo distinto a como lo hacía

---

80- Cfr. WWV II, cap. 4, pp. 43 y s.

81- Por ello, para Schopenhauer toda intuición, también la empírica, es *intelectual*, puesto que lo que opera en ella es el entendimiento.

82- Cfr. WWV II, cap. 4, 45-47.

anteriormente y en esto consiste tal consecuencia. Causa y efecto constituyen por lo tanto la esencia global de la materia: su ser y su obrar. (WWV I, §4, 10) <sup>83</sup>.

De este modo, para Schopenhauer, la ley de causalidad es forma principal *del principio de razón suficiente*, y no tiene otro contenido sino el del aserto de que todo cambio material en el mundo objetivo sólo es posible si otro cambio le ha precedido <sup>84</sup>. Esta afirmación de Schopenhauer delimita claramente el alcance de la ley de causalidad: ella sólo es por y en la materia, pero *no afecta* a la materia misma; la causalidad afecta a los estados de cosas materiales, pero no a aquello que lo sustenta. Por ello, la causalidad nunca puede hablarnos sobre el origen de *la existencia misma*, sino sobre las variaciones en la materia que han dado lugar a *esta* o *aquella* existencia: “*Así pues, la ley de causalidad puede aplicarse a todas las cosas en el mundo, mas no al mundo mismo, pues dicha ley es inmanente al mundo, no trascendente; es establecida con él y desaparece con él.*” (WWV II, cap. 4, 51) <sup>85</sup>. Este alcance de la ley de la causalidad, no sólo afecta a las cosas y estados materiales de cosas, sino que se hace valer, *con absoluta necesidad*, en las acciones del ser humano, como principio de razón suficiente bajo la forma del *obrar* guiado por motivos <sup>86</sup>.

Al igual que sucede con el *espacio* y con el *tiempo*, que no tienen sólo existencia subjetiva, sino que forman también parte del mundo empírico mismo, la *materia* es la realización *objetiva* de una forma de conocer *a priori* <sup>87</sup>, de la *causalidad*. Pensada de este modo, es decir, pensada como *unión objetiva* de *tiempo* y *espacio*, no incumbe a aquello que sea el mundo *en sí*. Sin embargo, Schopenhauer considerará también la materia, fuera de la representación, en *cuanto voluntad*. Ella será lo indiferente, lo invariable y constante: el *sustrato permanente* de los cambios en la fugacidad de todo fenómeno. Así, el “filósofo del pesimismo” dirá: “*En consecuencia, la materia es la voluntad misma, mas no en sí, sino en tanto que es intuita, esto es, adopta la forma de la representación objetiva: lo que objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad.*” (WWV II, cap. 24, 350) <sup>88</sup>.

---

83- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 91.

84- Cfr. WWV II, cap. 4, 46 y 49.

85- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 52.

86- Cfr. WWV II, cap. 4, 51.

87- Cfr. WWV II, cap 4, 55; y cap. 24, 346 y s.

88- HCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 300.

## B. El principio de individuación:

Arthur Schopenhauer otorgará a las formas de espacio y tiempo el papel de *principium individuationis*, en virtud del cual es posible la existencia, en el mundo como representación, la pluralidad de individuos.

En la §23 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer habla por vez primera <sup>89</sup> sobre el *principio de individuación*:

En este último sentido [como causa de la pluralidad], tomando una expresión propia de la antigua escolástica, llamaré al tiempo y al espacio *el principio de individuación*, en el que invito a reparar de una vez por todas. Pues tiempo y espacio son únicamente en virtud de lo cual lo igual y lo único conforme a esencia y concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente; tiempo y espacio constituyen por consiguiente el principio de individuación, el objeto de tantas cavilaciones y disputas de los escolásticos que se hallan recogidas en Suárez [...]. (WWV I, §23, 134) <sup>90</sup>.

El *principio de individuación* produce la pluralidad al envolver con su manto aquello que es *uno*: La voluntad y las ideas. La *voluntad*, como el ser en sí del mundo, está libre de toda forma de conocimiento, es *una* en el sentido, ya mencionado, de ser ajena a toda posible pluralidad <sup>91</sup>. El mundo, que *es en sí* esta voluntad, considerado bajo las formas cognoscitivas de un sujeto, *es representación*. Sólo en el mundo así considerado actuará el *principium individuationis*, pero sólo allí donde operen las formas cognoscitivas de *espacio y tiempo*; por ello, las *ideas*, cuya única forma es la más elemental (ser objeto para un sujeto) <sup>92</sup>, son para Schopenhauer ajenas a la pluralidad, pese a residir en el mundo como representación, y sólo son contempladas como una pluralidad de seres al estar mediadas por las formas de la sensibilidad humanas, que generan pluralidad de seres de una misma especie por *sucesión* temporal y *coexistencia* espacial.

Esta definición del *principio de individuación* como sucesión en el tiempo y concomitancia en el espacio se identifica, en última instancia, con el *principio de razón suficiente de ser*; pues solamente en virtud de la coexistencia simultánea (fruto del

---

89- Si bien el término *principium individuationis* aparece en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, sólo lo hace en la segunda edición de 1847, y no en su escrito como tesis doctoral de 1813, publicado en el mismo año.

90- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 201.

91- Cfr. WWV I, §25, 152.

92- Cfr. WWV I, §§ 31 y 32; WWV II, caps. 29 y 30.



espacio) y en la sucesión (fruto del tiempo) nos es posible pensar la *pluralidad* de individuos. De este modo, el *principio de individuación*, por ser la primera forma del principio de razón, no atañe al *en sí* de las cosas, sino tan sólo a su fenómeno; siendo así que aquello que causa la pluralidad de individuos son las *formas* de la representación y del aparato cognoscitivo del sujeto mismo.

Para entender la importancia de esta cuestión en la filosofía de Arthur Schopenhauer es necesario tener en cuenta lo siguiente: *Primero*, que el problema de la individuación en la filosofía de Schopenhauer sólo se entiende desde la capitalidad que éste otorga a la *doctrina platónica de las ideas*<sup>93</sup>, puesto que la cuestión sobre el problema de la generación de los individuos a través de un *principio* solamente cobra sentido de un modo pleno si se afirma la existencia de *universales «ante rem»*<sup>94</sup>; siendo así que a la hora de valorar cualquier aspecto sobre el problema del individuo en la filosofía schopenhaueriana habremos de tener siempre en cuenta la existencia que el “filósofo del pesimismo” otorga a las ideas platónicas. *Segundo*, que la cuestión del *principio de individuación* es un problema relevante en la Edad Media como objeto de discusión entre los escolásticos, siendo especialmente significativo a partir de la recepción de las traducciones árabes de Aristóteles en Europa. Y, *tercero*, que Schopenhauer toma el término *principium individuationis*, explícitamente, de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez.

Por lo tanto, en la exposición schopenhaueriana del *principium individuationis* es relevante, para la cuestión que aquí tratamos, poner de manifiesto: en *primer lugar*, el valor que Schopenhauer otorga a la *filosofía escolástica*. Y, derivado de ello, en *segundo lugar*, aclarar qué elementos recoge de esta tradición, y en qué *sentido* lo hace (en concreto, de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez).

Puede parecer anecdótico el hecho de que Schopenhauer solamente se centre en la disputa entre *realismo* y *nominalismo* al exponer la filosofía escolástica en sus *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*<sup>95</sup> -prestándole escasa o nula atención en el resto de sus escritos-, pero se convierte en un elemento interesante para la interpretación de la filosofía schopenhaueriana si se tiene en cuenta que uno de sus elementos

---

93- Cfr. WWV I §§ 31, 32 y 33; y WWVII, cap., 29.

94- Cfr. GARCÍA, J. J. E.: *Introduction to the problema of individuation in the Early Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1988. p. 38.

95- Texto perteneciente al primer volumen de *Parerga y Paralipómena*.

centrales es la existencia de las *ideas platónicas* en el plano de la representación. Por ello, esta exposición, así como el interés por la filosofía escolástica que se desprende de ella, sólo se entienden a la luz de una afirmación hecha en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*:

En este sentido (aunque en ningún otro) cabe designar a las ideas, utilizando la terminología escolástica, como *universales anteriores a la cosa* y a los conceptos como *universales posteriores a la cosa*: entre ambos se hallan las cosas singulares, cuyo conocimiento tiene también el animal. (WWV II, cap. 29, 418 y s.)<sup>96</sup>.

Con esto ciertamente en mente, Arthur Schopenhauer dice en el primer volumen de los *Parerga y Paralipómena*: “[...] [T]odos los conceptos comunes son meros nombres para designar cualidades que se encuentran en las cosas diversas: esas cosas, en cambio, son lo verdadero y real. Así que el nominalismo tiene claramente razón.” (P I, 70)<sup>97</sup>. Pero a continuación, el “filósofo del pesimismo” aserta:

Sin embargo, cuando observamos que todas aquellas cosas reales, solamente a las cuales se les acaba de atribuir realidad, son temporales y por consiguiente desaparecen pronto, mientras que las cualidades como rojo, duro, blando, viviente, planta, caballo u cobre, que son lo que aquellos nombres designan, persisten impasibles y por tanto existen siempre, entonces descubrimos que esas cualidades que se expresaban como los conceptos comunes designados por aquellos nombres tienen mucha más realidad en virtud de su existencia indestructible; que, por lo tanto, esa realidad se ha de atribuir a los *conceptos* y no a los seres individuales: por consiguiente, el *realismo* tiene razón. (P I, 70)<sup>98</sup>.

En ambos textos se pone de manifiesto la intención de Schopenhauer de distinguir netamente entre *concepto* e *idea* puesto que, como ya se dijo arriba, el principio de individuación sólo tiene sentido desde una filosofía que afirme la existencia de *universales anteriores a la cosa*, como es el caso de la schopenhaueriana.

Desde este punto de vista, la reducción expositiva sobre la temática de la filosofía escolástica hecha por Schopenhauer pone de manifiesto que su interés por ella no es otro que el de encontrar *elementos legitimadores* -no faltan argumentos de autoridad en los escritos schopenhauerianos- y *herramientas conceptuales* para su propia filosofía: en este caso, el *principium individuationis*. Desde esta perspectiva, y no desde otra, es

---

96- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 356.

97- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 99.

98- *Ibidem*.

desde la cual hemos de contemplar la recepción que hace Arthur Schopenhauer de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez.

### 1. La herencia suareciana:

Enunciado el *principium individuationis* y aclarada su relación implícita con la existencia de las *ideas*, y explicado el *interés* de Schopenhauer por la filosofía escolástica como herramienta conceptual para su propia filosofía; nos encontramos en disposición de abordar la cuestión relativa a la herencia *suareciana* en la obra de Arthur Schopenhauer. El “filósofo del pesimismo” hace varias referencias a Francisco Suárez en sus escritos<sup>99</sup> y en WWV I, §23, 134, se refiere a él explícitamente para hablar del principio de individuación; llevando al lector a las *Disputaciones metafísicas* (Disp. V, sec. III.).

Esta referencia es en parte sorprendente, puesto que la postura suareciana a cerca del individuo dista mucho de la de Schopenhauer. Por ello, conviene aclarar, ante todo, que la mención a las *Disputaciones metafísicas* hecha por Schopenhauer es a modo de *manual*<sup>100</sup>, de compendio de saberes escolásticos. La *disputación V*, dedicada por entero al *principio de individuación*, recoge las grandes tradiciones escolásticas sobre el mismo (la tomista, la escotista y la nominalista) así como las distintas observaciones, objeciones y propuestas de Suárez sobre esta cuestión. Dentro de ella, la *sección III*, a la cual se refiere Schopenhauer, es una exposición y crítica de la postura tomista que defiende que la *materia signada* es el principio de individuación.

Por lo tanto, habrá que explicar dos cuestiones relevantes en torno a tal herencia: La *primera*, solamente histórica, tendrá por objetivo aclarar cómo y cuándo recibe Arthur Schopenhauer a Francisco Suárez; y la *segunda* habrá de exponer claramente qué elementos recoge Schopenhauer de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez y por qué lo hace, así como señalar si la formulación del principio de individuación, tal como la enuncia Schopenhauer, es novedosa en la historia de la filosofía; y de ser así, en qué sentido.

99- Cfr. ZG, §6, 6 y s.; WWV I, §23, 134, §24, 148, §27, 181n, Anh. 500 y 579; E 52 y 267; y P I, 57. [Se recuerda aquí que la referencia a ZG es siempre su 2ª edición de 1847 y no la primera de 1813, en la cual no hay ninguna referencia a Francisco Suárez].

100- Arthur Schopenhauer llega a decir: “[...] *las Disputationes metaphysicae de Suárez* [...], *ese auténtico compendio de toda la sabiduría escolástica; ahí es donde se ha de buscar su conocimiento, y no en el prolijo chismorreo de los triviales profesores alemanes de filosofía, esa quintaesencia de toda insipidez y aburrimiento.*” (P I, 57).

1.a) *Excurso histórico. La recepción de Suárez:*

La primera cuestión histórica que se nos plantea al abordar este tema se preguntaría cuándo, cómo y por qué recibe Schopenhauer la citada obra de Suárez y no recurre o cita a Leibniz, un pensador más cercano históricamente a él y que también recogió<sup>101</sup> las corrientes escolásticas sobre el problema de la individuación. El momento de la recepción de Suárez por parte de Schopenhauer no es completamente claro, pero lo que sí es claro, es que no aparece nunca citado hasta la primera edición<sup>102</sup> de *El mundo como voluntad y representación*.

Todo parece indicar que Schopenhauer leyó las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez pasado el mes de febrero de 1818, puesto que el día 19 de ese mes envía una carta a Johan Georg Keil<sup>103</sup> en la que le dice que a pesar del magnífico número de libros disponibles en la Real Biblioteca Pública de Dresde, y pese a que existen al menos diez ediciones de dicha obra, allí no ha podido encontrar las *Disputationes Methaphysicae* de Francisco Suárez; y le pide que, si pudiese encontrar algún ejemplar ya fuese en una biblioteca pública o privada, estaría muy agradecido de que se lo enviase<sup>104</sup>.

La lectura de esta obra parece ser, cuando menos, precipitada, puesto que ya el 28 de marzo de ese mismo año comienza la correspondencia con el que sería el editor de su obra capital, F. A. Brockhaus, al que comunica que *ya ha concluido* la redacción de la misma, la cual comenzase aproximadamente un año antes<sup>105</sup>. A lo largo del verano de 1818, le envía a su editor los manuscritos<sup>106</sup>, mandando una primera parte de los mismos en la primera quincena de julio<sup>107</sup>. Por lo tanto, si, como Schopenhauer asegura, ya en marzo de 1818 ha concluido la redacción de *El mundo como voluntad y*

101- En su texto *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), presentado a la Facultad de Filosofía de la Academia de Leipzig bajo la presidencia de J. Thomasius.

102- En esta *primera edición* (Leipzig, Brockhaus, 1819) aparece sólo citado *tres veces* (§23, 166; y Anh., 600 y 669) de un modo explícito. Sin embargo §27, 221n; se refiere a los “escolásticos”, nota que reformulará en la tercera edición refiriéndose a Suárez [La primera edición no está numerada por §§. En su lugar aparece una línea divisoria. Aquí señalo la § a la que correspondería, para facilitar su localización]. En la *segunda edición* (1844) aparece también *tres veces* explícitamente (§ 23, 128; Anh., 475 y 548), [ocurriendo lo mismo que en la primera edición en §27, 221n]. En *tercera edición* (1859) aparece hasta *cinco veces* (§23, 134; §24, 148; §27 181n; y Anh., 500 y 579).

103- Hispanista alemán (Para ello, véase MORENO CLAROS, L. F.: *Op. Cit.* pp. 45-47).

104- Cfr. GB, 37, pp. 28 y s.

105- Cfr. GB, 38, pp. 29-31.

106- Cfr. SAFRANSKI, R.: *Op. Cit.* pp. 316-318. Y GB, 41, p. 24;

107- Cfr. GB, 43 y 44, pp. 36 y s.

*representación*, el recurso a la obra suareciana habría de ser hecho ya con un *conocimiento previo* del contenido de la obra deseado, así como su *localización* en la misma. Cómo llegó Arthur Schopenhauer a interesarse por las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez tampoco es claro, pero podemos establecer dos *hipótesis* a través de ciertos datos históricos.

La primera y más probable, es que Schopenhauer llegase a Suárez a través de textos de *historia de la filosofía* que leyó en su estancia en Dresde entre los años 1814 y 1818; los cuatro años que, como él mismo menciona en su primera carta a Brockhaus, le llevó la preparación completa de *El mundo como voluntad y representación*<sup>108</sup>. Dos de esos textos de historia de la filosofía en los que Schopenhauer encontró referencias a Francisco Suárez fueron: *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Leipzig, 1798-1819)<sup>109</sup> de Wilhelm Gottlieb Tennemann<sup>110</sup> y *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburgo 1791-1797)<sup>111</sup> de Dietrich Tiedemann<sup>112</sup>. En el primero de los textos, el tratamiento de Suárez es superficial, mientras que en el segundo, se hace una detallada exposición de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, y lo que es más importante: se aborda el problema de la *diferencia numérica*, es decir, el problema de la pluralidad, analizando, entre otras, la

108- En esta primera carta, Schopenhauer dice: “*En efecto, yo querría publicar para la próxima feria de San Miguel una obra filosófica en la que llevo trabajando aquí, en Dresde, cuatro años ininterrumpidamente.*” (GB, 38, pp. 29-31). (En: SCHOPENHAUER, A.: *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Selecc., trad. y notas de Moreno Claros, L. F.. Madrid, Valdemar, 1999. p. 223).

109- De la *Real Biblioteca Pública de Dresde* tomó Schopenhauer prestados los volúmenes: I, II, III, IV, VI, VII, VIII y IX de *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Leipzig, 1798-1819), en los meses que van desde octubre de 1814 a abril de 1815 [Fechas de préstamo de cada volumen: I del 26/10/1814 al 02/11/1814, II del 20/03/1815 al 03/04/1815, III del 02/12/1814 al 12/01/1815, IV del 12/01/1815 al 03/02/1815, VI del 03/02/1815 al 18/02/1815, VII 18/02/1815 al 13/03/1815, VIII del 20/03/1815 al 03/04/1815 y IX del 03/04/1815 al 06/04/1815. En: *Schopenhauer & Dresden*. Web promovida por la *Schopenhauer-Gesellschaft* (<http://apps.webable.de/cms/index.php?id=27>). En esta obra se cita a Suárez dos veces, una de ellas refiriéndose a las *Disputaciones metafísicas*. (Para ello véase: TENNEMAN, W. G.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1829, 5º ed.. p. 321).

110- Schopenhauer se refiere a él en WWV I, §11, 65 al hablar sobre las demostraciones geométricas de Euclides. Pero en WWV I, Anh., 500, se refiere a Tennemann para hacer una breve descripción sobre el espíritu de la filosofía escolástica como defensora de la teología y de la fe.

111- Schopenhauer toma prestado de la *Real Biblioteca Pública de Dresde* el volumen V de *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburgo, 1796), del 20 de marzo al 6 de abril de 1815 [Fechas de préstamo en: *Schopenhauer & Dresden*. Web promovida por la *Schopenhauer-Gesellschaft* (<http://apps.webable.de/cms/index.php?id=27>)]. Allí se dedica a Suárez el duodécimo capítulo de la obra (pp. 385-462), y se expone detalladamente el contenido de las *Disputaciones metafísicas*.

112- Schopenhauer se refiere a él en N, 110 y ss., para hablar de la constante en la historia humana que supone el recurso a las creencias mágicas. Allí, cita la obra de Tiedemann *Disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo...* (Marburgo, Nova Officina Libraria Academica, 1787).

sección III de la disputación V <sup>113</sup> a la que se refiere Schopenhauer en el tratamiento del principio de individuación en la §23 de *El mundo como voluntad y representación*. Por lo tanto, es probable que Schopenhauer acudiese a Suárez en la redacción de su obra capital a través de estos textos, con un conocimiento ya adquirido de la distribución de los contenidos de las *Disputaciones Metafísicas*.

La *segunda* y más cuestionable hipótesis, es que Schopenhauer llegase a Suárez por el texto de Leibniz *Disputatio metaphysica de principio individui* <sup>114</sup>, en el cual se hace un recorrido crítico por las distintas teorías escolásticas del principio de individuación. No hay constancia de que Schopenhauer tomase en préstamo dicho texto de la Real Biblioteca Pública de Dresde, pero sí conocía de su existencia, puesto que tomó prestado el segundo volumen de *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus exornata studio Ludivici Dutens* (Ginebra, Fratres de Tournes, 1768) de Leibniz <sup>115</sup>, en el cual aparece solamente el discurso introductorio de Jacob Thomasius <sup>116</sup>. Es posible que este texto lo hubiese *consultado* en la Real Biblioteca Pública de Dresde <sup>117</sup>, en vez tomarlo prestado, dado su reducida extensión. Desde él, Schopenhauer podría haber tomado contacto con la obra de Suárez, dado que la lectura de éste texto, si tenemos en cuenta las fechas de préstamo de la obra de Leibniz, sería más cercana temporalmente a la petición hecha a J. G. Keil.

#### 1.b) *Estudio histórico-conceptual del principium individuationis*:

Una vez hecha esta aclaración histórica, cabe preguntarse por la alusión a la sección III de la disputación V, en la cual Suárez expone <sup>118</sup>, discute y finalmente rechaza la posición tomista del principio de individuación. Por lo tanto, es necesario explicar aquí,

113- Cfr. TIEDEMANN, D.: *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburgo, Akademischen Buchbaudlung, 1796. pp. 403 y ss.

114- En cuyas §§ 4 y 19 se cita la disputación V de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez. (Cfr. LEIBNIZ, W. G.: *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*. México, UNAM, 1986. pp. 18 y 27.).

115- El préstamo a Schopenhauer fue del 23 al 30 de marzo de 1816. [En: *Schopenhauer & Dresden*. Web promovida por la *Schopenhauer-Gesellschaft* (<http://apps.webable.de/cms/index.php?id=27>)].

116- Cfr. LEIBNIZ, W. G.: *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus exornata studio Ludivici Dutens*. Vol II. Ginebra, Fratres de Tournes, 1768, pp. 11-14.

117- Aquí establezco una mera hipótesis. La que fuese la Real Biblioteca Pública de Dresde es hoy Die Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden. En sus fondos figura dicha obra de Leibniz en su primera edición: *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* Lipsiæ, Typis Biduæ Henningi Coleri, 1663. Del mismo modo, disponen de una digitalización de dicho texto (en: [http://www.slub-dresden.de/index.php?id=5363&tx\\_dlf\[id\]=5292](http://www.slub-dresden.de/index.php?id=5363&tx_dlf[id]=5292)), por lo tanto, es posible que esta obra estuviese ya, en aquel entonces, en dicha biblioteca.

118- Del modo más general e introductorio, se expone claramente en *Disp. Met.* Disp. V, secc. III, 1-4.

brevemente esta posición, para entender por qué Schopenhauer recurre a este pasaje, así como para comprender qué toma de esta postura. Por último, será necesario hacer una breve exposición de las líneas generales de la crítica de Francisco Suárez a la concepción del principio de individuación como materia signada, puesto que nos servirán como punto de apoyo para una posterior aclaración sobre el sentido meramente formal de tal principio en la filosofía de Schopenhauer.

La consideración de la *materia* como principio de individuación es una posición ya aristotélica. Para “el Estagirita” la materia supone la diferencia *numérica*, es decir, la pluralidad de individuos respecto de una misma especie:

Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra. Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no lo es también por el número. (Met. V, 7, 1016b 31-36) <sup>119</sup>.

Así, para Aristóteles, la individualidad de las cosas singulares va ligada a un tipo de *unidad* que confiere a los individuos aquello que los escolásticos llamaron *incomunicabilidad*, a saber: ser uno en sí mismo y ser indivisible en otros *iguales*. Lo cual es, precisamente, aquello que hace a un individuo ser distinto de otros <sup>120</sup>. De este modo, una especie no puede ser *dividida* en distintas especies iguales, del mismo modo que un individuo no puede dividirse en distintos individuos semejantes a él. Lo que sí permite la incomunicabilidad es que una especie sea dividida en distintos individuos, y un individuo en distintas partes de individuo. Esta unidad que confiere incomunicabilidad (de nuevo en términos escolásticos) viene dada, para Aristóteles, en los individuos, no por la consideración de que son tales por la *materia prima*, la cual es común a todas las cosas, sino por *esta* o *aquella* materia (materia última):

Pero «el hombre» y «el caballo» y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia

---

119- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Ed. trilingüe por García Yebra, V.. Madrid, Gredos, 1998. p. 242

120- Cfr. *Disp. Met.* Disp, V, secc. III, 12.

considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. (Met. VII, 10, 1035b 25-30) <sup>121</sup>.

Esta será la concepción que lleve a Tomás de Aquino <sup>122</sup> y a los tomistas a considerar esta materia como *materia signada*, es decir, *materia determinada por la cantidad*. Para ellos, al igual que para Aristóteles, no es la materia *prima*, sino la materia determinada por el accidente de la *cantidad*, la que individúa las cosas, siendo éstas un compuesto de tal materia junto con una forma <sup>123</sup>:

Y por esto hay que saber que la materia tomada no en cualquier modo es el principio de individuación, sino sólo la materia signada. Y digo materia signada, la cual es considerada bajo determinadas dimensiones. Esta materia empero, no se pone en la definición de hombre en cuanto hombre, pero se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición. En la definición del hombre se pone, empero, la materia no signada, pues no se pone en la definición de hombre este hueso, y esta carne, sino hueso y carne absolutamente, que son la materia no signada de hombre. (De Ente, IV) <sup>124</sup>.

Esta es la posición escolástica por la que se interesa Schopenhauer al citar las *Disputaciones Metafísicas*. La cercanía de esta posición tomista respecto de la concepción del principio de individuación schopenhaueriano no es clara a primera vista, pero si recurrimos a las obras de Tomás de Aquino que Francisco Suárez recopila <sup>125</sup> en torno a dicho principio como *materia signada*, se torna claro que la referencia que hace Schopenhauer a esta sección III de la Disputación V no es superficial:

La forma no se individúa por ser recibida en la materia, sino por ser recibida en *esta materia* distinta y determinada en espacio y tiempo (*ad hic et nuc*). Ahora bien, como la materia es divisible gracias a la cantidad, afirma el Filósofo en la *Physica* que la substancia sin la cantidad permanecería indivisible. Y por tanto, la materia se convierte en *esta materia* y en *materia signada* en cuanto tiene dimensiones. (Exp. De Trinitate, q.4, a.2, Resp. 6) <sup>126</sup>.

Esta enunciación del principio de individuación es muy cercana a la schopenhaueriana, si tenemos en cuenta que la *materia* considerada en cuanto *representación* es fruto de la unión de *espacio y tiempo* los cuales, como vimos, son el

121- ARISTÓTELES: *Op. Cit.* p. 369 y s.

122- Cfr. Suma, I, q.3, a.4, Resp.; q.50, a.4, Resp.; y III, q.77, a.2, Resp..

123- Cfr. Exp. De Trinitate, q.4, a.2, Resp., 1.

124- AQUINO, T.: *Del Ente y de la Esencia*. Trad. de Lituma, L. Y Wagner de Reyna, A.. Buenos Aires, Losada, 1940. pp. 22 y s.

125- En concreto, la *Exposición al «De Trinitate» de Boecio*, en *Disp. Met.* Disp. V, Secc. III, 9.

126- AQUINO, T.: *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*. Intrad., trad. y notas de García Marqués, A. y Fernández, J. A.. Pamplona, Universidad de Navarra, 1982. p. 172.



*principio de individuación*. De este modo, Schopenhauer utiliza esta concepción tomista<sup>127</sup> recogida de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez como herramienta conceptual para enunciar el *principium individuationis*: Así como para los escolásticos tomistas la materia con cantidad, determinada en *espacio y tiempo*, genera la pluralidad de individuos de una misma especie; así para Arthur Schopenhauer el *espacio* y el *tiempo* son los que generan tal pluralidad de individuos.

Tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, según Suárez<sup>128</sup>, la materia signada es aquello que otorga al individuo *incomunicabilidad y distinción* frente a otros individuos; es decir, es aquello que confiere a cada individuo el rasgo de no poder ser *dividido* en otros iguales conforme a la esencia del mismo –tal como hacen las *ideas, comunicando* su esencia a los individuos que participan de ellas- y, por tanto, tal materia otorgaría un rasgo específico distintivo.

Esta concepción del *principium individuationis* como *materia signada* no es aceptada por Suárez. Para él, todo lo que existe, lo hace *individualmente*, y el principio de individuación será *la entidad misma* de la cosa, su esencia tal como existe<sup>129</sup>. De hecho, en el pasaje sobre la *materia signada* al que se remite Schopenhauer, Suárez realiza una dura crítica a la misma como principio de individuación, siendo el punto más fuerte de tal crítica la afirmación suareciana de que la *materia signada* no es en realidad principio de individuación, sino *principio de diversidad numérica*<sup>130</sup>. Ello es así porque para Suárez, aquello que distingue a un individuo de otro es la *incomunicabilidad*<sup>131</sup>, y el hecho de que sean plurales, es decir, diversos numéricamente, es algo que acompaña a tal *incomunicabilidad*, la cual es lo *esencial* al individuo. Así la separación de otros individuos es para Suárez un rasgo que *acompaña* al individuo pero que no constituye parte de su esencia; puesto que bien podría pensarse, según Suárez, que un individuo existiese sin otros, es decir, sin pluralidad, y no por ello dejar de ser un individuo, puesto que aquello que lo constituye como tal es la

---

127- Autor que Schopenhauer conoce, aunque no sabemos exactamente con cuánta profundidad. Por lo menos, lo que sí podemos decir que sí ha leído parte de su obra, puesto que lo menciona en WWV II, cap. 3, 47.

128- Cfr. *Disp. Met. Disp. V*, secc. III, 5.

129- Cfr. GARCÍA, J. J. E.: “Suárez y la individualidad”. En *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, X (1983). pp. 178 y s.

130- Cfr. *Disp. Met. Disp. V*, secc. II, 28; y secc. III, 29 y s.

131- Cfr. *Disp. Met. Disp. V*, secc. I, 2 y 7; y secc. III, 12.

*incomunicabilidad* o, dicho en otras palabras, la imposibilidad de ser dividido en otros semejantes.

Con estas líneas generales de la crítica a la *materia signada* como principio de individuación, expone Suárez cómo cabe entenderla en cuanto tal principio:

La tercera explicación [acerca de la materia signada como *principium individuationis*] es que acerca del principio de individuación podemos hablar en dos sentidos, primero en sí mismo, es decir, en cuanto que en realidad es el principio constitutivo del individuo como tal, y es la raíz o el fundamento de que se toma la diferencia individual. En segundo lugar podemos hablar del principio de individuación en orden a la producción o multiplicación de los individuos, lo cual es preguntar cuál es el principio y la raíz por la que los individuos sustanciales se multiplican [principio de diversidad numérica], o por qué se produce más bien este individuo que aquel otro, o por qué se produce distinto de los demás. A su vez, de una y otra consideración puede preguntarse cuál es el principio por sí y en sí de la individuación, o solamente aquello que en orden a nosotros es principio de distinción [numérica]. (*Disp. Met. Disp. V, secc. III, 28.*)<sup>132</sup>.

Entre estas posibilidades de entender la *materia signada* como *principio de individuación* Suárez sólo acepta la posibilidad<sup>133</sup> de que sea origen de la pluralidad, pero no acepta que sea *origen* de la *distinción* entre individuos, sino sólo *ocasión* para distinguir los individuos *existentes*<sup>134</sup>; puesto que para Suárez el rasgo esencial de individuo es su *incomunicabilidad* y, en virtud de esta *indivisibilidad*, resulta la distinción respecto de otros; siendo la pluralidad dentro de la misma especie algo que acompaña al individuo, pero que no es ni esencial a él ni es principio suyo<sup>135</sup>.

Esta crítica, que se centra principalmente en la confusión por parte de los tomistas entre *principio de individuación* y *principio de diferencia numérica* -y la cual es aplicable a Schopenhauer- habremos de tenerla en cuenta en el siguiente punto, cuando nos preguntemos qué es en Schopenhauer aquello que da a cada individuo su índole particular, la cual lo hace distinto de cualquier otro.

Lo último que cabe plantear aquí es, como enunciamos arriba, la cuestión relativa a si la consideración Schopenhaueriana del espacio y del tiempo como *principium*

132- SUÁREZ, F.: *Disputaciones metafísicas* (Vol. I.). Ed. bilingüe por Rábade Romeo, S., et. al.. Madrid, Gredos, 1960. pp. 625 y s.

133- Para Francisco Suárez, no es necesario que la materia sea materia signada para generar pluralidad de individuos. (Véase *Disp. Met. Disp. V, secc. III, 29*).

134- Cfr. *Disp. Met. Disp. V, secc. III, 30*.

135- Cfr. GARCÍA, J. J. E.: *Suárez... Op. Cit.* p. 166.

*individuationis* es novedosa. Teniendo en cuenta que Tomás de Aquino, como ya señalamos, situó a la materia signada, determinada en un espacio y un tiempo, como principio de individuación podemos afirmar que no lo es totalmente. Más aún: cabe incluso señalar a otros autores *cercanos* a esta postura.

Por una parte, tendríamos a Boecio <sup>136</sup>, el cual en su *De Trinitate*, preguntándose por el origen de la pluralidad, señala al *lugar* como dicho origen:

Ahora bien, la diferencia de accidentes provoca la diversidad numérica, puesto que tres hombres no se distinguen ni por el género ni por la especie, sino por los accidentes, pues aunque les quitemos con el pensamiento todos sus accidentes, sin embargo, el lugar de cada uno es diverso, y de ningún modo podemos reducirlo a uno solo. Así pues, dos cuerpos nunca ocupan un solo lugar, y el lugar es un accidente: son muchos en número precisamente porque sus accidentes así los hacen. (De Trinitate, I) <sup>137</sup>.

Esta explicación del origen de la pluralidad de individuos por el *lugar*, ciertamente anticipa la concepción del *espacio* como elemento individualizador tal como lo entiende Schopenhauer. Pero otro autor, más cercano a Schopenhauer y bien conocido por él, John Locke <sup>138</sup>, sitúa al *espacio* y al *tiempo* como lo que determina la pluralidad. Para el filósofo inglés, el *principium individuationis* es la *existencia*, pero aquello que permite la pluralidad es el *espacio* y el *tiempo* determinados por tal existencia:

De lo que se ha dicho, es fácil descubrir aquello que tanto ha sido interrogado, el *principium individuationis*; y que, resulta claro, es la existencia misma, la cual determina un ser de cualquier tipo en un tiempo y espacio particular, incomunicable a dos seres de la misma clase. (Hum. Und. II, cap. 27, §3) <sup>139</sup>.

Salvando los matices -ya que el filósofo inglés sitúa a la existencia como principio de individuación- el *espacio* y el *tiempo* juegan el papel de *principio de diversidad numérica* <sup>140</sup> (en términos escolásticos) y, en este sentido, sería patente una cierta afinidad con la postura schopenhaueriana. Para Locke, no tiene sentido hablar de

136- Arthur Schopenhauer no hace ninguna referencia a Boecio en sus escritos, y no sabemos si pudo leer este texto, dado que no lo tomó prestado en la Real Biblioteca Pública de Dresde entre los años 1814 y 1818.

137- AQUINO, T.: *Exposición... Op. Cit.* p. 124.

138- En su estancia en Dresde, Schopenhauer tomó prestados de la Real Biblioteca Pública de Dresde *An essay concerning human understanding. In four books. Written by John Loocke.* (Londres, 1741) del 13 de enero al 3 de febrero de 1816. [Fechas de préstamo en: *Schopenhauer & Dresden.* Web promovida por la *Schopenhauer-Gesellschaft* (<http://apps.webable.de/cms/index.php?id=27>)]

139- LOCKE, J.: "An Essay Concerning Human Understanding. Book II", en *The Works of John Locke* (Vol. II). Londres, 1823. Reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1963. p. 49. (Traducción mía).

140- Cfr. Hum. Und. II, cap. 27, §2.

*diversidad* (pluralidad) e *identidad* al margen del *espacio* y del *tiempo*; y por tanto, estos, juegan el mismo papel en su filosofía que el *principio de individuación* en la filosofía Schopenhaueriana. Por ello, es interesante señalar que Schopenhauer no hace, en torno a este tema, ninguna referencia a John Locke, pese a ser un autor que menciona frecuentemente en sus obras, llegando a *citar* varias veces sus *Ensayos sobre el entendimiento* <sup>141</sup>.

2. La individuación *cuantitativa* en la representación. Las formas de espacio, tiempo y causalidad:

Una vez enunciado el *principio de individuación* en la filosofía schopenhaueriana, así como una vez aclarada su herencia escolástica, analizaremos ahora la cuestión relativa a si el *principium individuationis* schopenhaueriano es realmente tal; es decir, si dicho principio explica realmente la *índole peculiar* de cada individuo, que habría de hacerlo distinto de otro o no.

Como se ha ido insinuando en la exposición de la crítica de Suárez a la posición tomista sobre la *materia signada* como *principio de individuación*, tal principio, como lo enuncia Schopenhauer, se ve aquejado de los mismos problemas: éste sólo explica el origen de la pluralidad de individuos, pero no explica la *índole peculiar* de cada cual. Siguiendo esta crítica, diremos que el *principium individuationis* –que es condición de posibilidad de pluralidad de individuos- y la *causalidad* –que es condición de posibilidad de la existencia de cada individuo- constituyen el aspecto la *cuantitativo de la individuación*; es decir, constituyen un aspecto meramente *formal* de la misma.

2.a) *Espacio y tiempo. Pluralidad e individuación “matemática”:*

La razón fundamental para afirmar que espacio y tiempo son elementos meramente *formales* -denominándolos nosotros aquí como *individuación cuantitativa*- es que, tal como lo fuese la *materia signada* según Suárez <sup>142</sup>, el *espacio* y el *tiempo* serían tan sólo principio de *multiplicación*, generadores de pluralidad; y no conferirían esa *índole peculiar*, la *incomunicabilidad* escolástica, a los individuos. Ello es así, porque también al *espacio* y al *tiempo* es aplicable la observación suareciana <sup>143</sup> sobre la materia

---

141- Los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Locke, son citados en WWV I, §8, 45; y Anh., 617; E, XXVII y 123; y en P I, 16.

142- Cfr. *Disp. Met.* Disp. V, secc. III, 5.

143- Cfr. *Disp. Met.* Disp. V, secc. III, 8.

aristotélico-tomista: ella es común a todos los individuos (materiales) y, por tanto, no puede ser *principio de individuación* en el sentido de ser aquello que confiera la índole distintiva a cada individuo. Esto mismo es aplicable al *espacio* y al *tiempo* en la filosofía schopenhaueriana, puesto que al ser *lo común* a todo individuo en la *representación*, ¿cómo podría conferir una índole peculiar a cada individuo, siendo lo común a todos?

Esto se muestra especialmente claro si tenemos en cuenta que el *espacio* y el *tiempo* son tan sólo *formas* de la representación: son los trascendentales de toda experiencia posible y de todo mundo objetivo. De este modo, el *principio de razón suficiente en la forma del ser* como sucesión en el *tiempo* y contigüidad en el *espacio*, siendo el *principium individuationis*, es solamente la *condición de posibilidad de toda pluralidad*.

No obstante, cabe señalar que hay un cierto rasgo de distinción que se sigue del carácter intuitivo del *espacio* y del *tiempo*. Y es que, pese a que el espacio y el tiempo sean algo meramente formal y común a todos, resulta que el *lugar* y el *momento* sí que establecen un cierto tipo de *individuación*. Esta no es otra que la de la distinción entre el “*éste*” y el “*aquél*”, los cuales confieren un cierto tipo de diferencia entre los individuos, que nosotros denominaremos aquí el aspecto “*matemático*” de la individualidad.

Kant, en su artículo de 1768 titulado *Las regiones del espacio*, ofrece una explicación que ilumina este aspecto; la cual podemos trasladar aquí. El “filósofo de Königsberg” afirma en este texto precrítico que la constitución de un cuerpo no depende únicamente de la relación espacial de sus partes entre sí, sino que, para ser *tal* cuerpo, requiere de una relación con el *espacio en general*<sup>144</sup>. Que un cuerpo no sólo sea tal por las relaciones que guardan sus partes entre sí, sino que también por la relación que mantiene con el *espacio*, es lo que explica que, pese a que mis manos sean absolutamente simétricas y todas las partes de cada una de ellas guarden respectivamente las mismas relaciones entre sí, ambas manos no se confundan entre sí y se distingan mutuamente. Es el *lugar* que un cuerpo ocupa –que nosotros aquí llamamos aspecto “matemático” de la individualidad- lo que le hace distinto de otro. Esta

---

144- Cfr. Ak. II, 381 y s.

diferencia entre los cuerpos, en virtud del *lugar*, es decir, de su relación con el *espacio en general*, se muestra como una verdad indiscutible de un modo *intuitivo al sentido interno* <sup>145</sup>.

A estas parejas de cuerpos que son perfectamente iguales, pero que no pueden ser *el mismo*, sino que en virtud de esa relación al espacio en general son *diferentes*, Kant las llama “*parejas incongruentes*” <sup>146</sup>. Todo ello lo expresa claramente Kant del siguiente modo:

Por tanto, está claro que las determinaciones del espacio no son consecuencia de las situaciones de unas partes de la materia respecto a otras, sino que éstas son consecuencia de las situaciones de unas partes de la materia respecto a otras, sino que éstas son consecuencia de aquéllas; que, por lo mismo en la constitución de los cuerpos se pueden encontrar diferencias, y ciertamente diferencias verdaderas, que se refieren *exclusivamente* al espacio absoluto y originario, ya que sólo por él es posible la relación de cosas corpóreas [...]. (Ak. II, 383) <sup>147</sup>.

No hace falta una mayor verificación para la aplicabilidad de esta consideración, que aquí hemos llamado *individuación “matemática”*, a la concepción schopenhaueriana del *espacio* como uno de los elementos individualizadores si tenemos en cuenta la condición *apriorística* del espacio como *espacio puro*, desde el cual cobran sentido las distintas *partes concomitantes* o relaciones entre elementos en él.

#### 2.b) *La causalidad. La existencia de cada individuo:*

Siendo el *principium individuationis* algo *formal, cuantitativo*, y siendo solamente la posibilidad de la pluralidad en la representación –salvando, claro está, la cuestión de la *individuación matemática*- se abre ahora la cuestión sobre aquello que permita la existencia de los individuos. Junto al principio de individuación, enunciado como principio de razón suficiente del ser; se coloca el *principio de razón suficiente* en la forma del *devenir* como la forma del *operar* del mundo mismo. Este principio de razón, que es la causalidad, como vimos, rige el obrar de todo objeto en el mundo de la representación, y es, al igual que el espacio y el tiempo, algo meramente formal: “[...]”

---

145- Cfr. Ak. II, 383.

146- Cfr. Ak. II, 382.

147- KANT, I.: *Opúsculos de filosofía natural*. Introd., trad. y notas de Domínguez, A.. Madrid, Alianza, 1992. p. 176.

*la ley de causalidad nos es conocida a priori y por eso es trascendental, válida para toda experiencia posible, y por tanto no admite excepción [...]*" (ZG, §20, 40) <sup>148</sup>.

La causalidad así entendida, como un principio trascendental, no es condición de posibilidad de *la existencia del mundo*, al contrario, más bien la presupone como materia a la que rige; sino que es *condición de posibilidad* de *esta* o *aquella* existencia, es decir, es el trascendental que permite *el ingreso de los individuos* en la representación <sup>149</sup>, siendo tal ingreso, el *efecto* de una *causa* anterior:

La segunda ley [permanencia de la sustancia], que expresa la sempiternidad de la materia, resulta de que la ley de la causalidad se refiere sólo a los *estados* de los cuerpos, a su inmovilidad, a su movimiento, a su forma y a su cualidad, y por tanto, preside su aparición y desaparición en el tiempo; pero en modo alguno se refiere a la existencia del *portador* de estos estados, al cual se da el nombre de *sustancia* precisamente para expresar su exención de todo nacimiento o muerte. (ZG, §20, 42) <sup>150</sup>.

De ahí que para Schopenhauer, la rama de la ciencia que se ocupa de explicar cadenas causales de toda clase, la *etiología*, trata el problema de la individuación sólo desde el fenómeno, y por tanto, sólo puede preguntarse cómo se inserta la materia en ciertas formas para generar unos determinados individuos, en un momento dado <sup>151</sup>. Esto quiere decir que el *principio de razón suficiente* en la forma del *devenir*, es decir, la causalidad, *no* es principio de individuación, sino que es aquél principio que explica *la existencia de cada individuo*, mostrando cuál es su *origen* (su causa) dentro de la representación.

Ahora bien, la causalidad, al igual que el *principium individuationis*, es *trascendental* -formal y común a todo individuo- y arroja solamente elementos de comprensión *formales* sobre el problema de la individualidad. Por tanto, la cuestión que se plantea ahora es la que pregunta por el *contenido*, lo "*material*" de tales formas; en definitiva, por la sustancia de *cada individuo* que se muestra como individual al caer bajo estos principios; y que pregunta por qué sea aquello que *distinga cualitativamente* a un individuo de otro.

---

148- SCHOPENHAUER, A.: *Cuádruple raíz... Op. Cit.* p. 637.

149- Cfr. WWV I, §30, 199.

150- SCHOPENHAUER, A.: *Cuádruple raíz... Op. Cit.* pp. 638 y s.

151- Cfr. WWV I, §17, 115.

3. La individuación cualitativa en la representación. Las propiedades y el carácter empírico:

Puesto que el *principium individuationis* hace una diferencia meramente formal, *cuantitativa*, entre los individuos, cabe preguntarse ¿dónde radica la diferencia *cualitativa* entre los mismos? Esta diferencia cualitativa vendrá dada como *contenidos* empíricos, que constituirán un elemento individualizador de los objetos. Tales contenidos podemos agruparlos aquí en dos grupos, que examinaremos a continuación: por una parte tendremos las *propiedades* de los objetos inorgánicos; y por otra parte, tendremos los *actos y afecciones* de los orgánicos que culminarán, en un grado máximo de individualidad, en el *carácter empírico* del ser humano.

3.a) *Las propiedades como rasgo individualizador:*

Los rasgos propios de los seres orgánicos e inorgánicos sirven de elementos individualizadores, en tanto que estos rasgos nos permiten distinguir, por ejemplo, entre una reacción química y un caballo.

Para Arthur Schopenhauer, como aclararemos en profundidad más adelante, la voluntad, el *en sí del mundo*, tiene distintos grados de *objetivación*, los cuales corresponden cada uno a una *idea* determinada <sup>152</sup>. En el ascenso desde los grados inferiores de objetivación de la voluntad (lo inorgánico) hacia los superiores (el ser humano) se produce, paralelamente, un ascenso en el nivel de *individualidad* de los individuos que participan de tales ideas <sup>153</sup>.

En los grados inferiores de la voluntad, es decir, en lo *inorgánico*, las propiedades corresponderían con las propias *fuerzas naturales*. Sin embargo, Schopenhauer dirá que en este ámbito, no existen propiamente individuos, sino *fenómenos individuales* que son ocasión de la expresión unitaria de su *idea* <sup>154</sup>. La única distinción “*material*”, es decir, cualitativa, entre los fenómenos individuales, no sería otra que la de ser manifestación unitaria de *distintas ideas*, o lo que es lo mismo, de distintas *fuerzas naturales*; por ejemplo, un fenómeno químico, un fenómeno gravitacional, un fenómeno debido a la inercia, etc.. De este modo, se pone de relieve que aquello que distingue los fenómenos

---

152- Cfr. WWV I, §25, 153 y s.

153- Cfr. WWV I, §26, 156 y s.

154- Cfr. WWV I, §26, 157.



individuales cualitativamente es *su clase*, la cual, se pone de relieve como *contenido empírico* de dicho fenómeno: ya sea, por ejemplo, del modo más general, en las propiedades de la *impenetrabilidad* o la *gravedad* <sup>155</sup>.

En el reino de lo orgánico, las propiedades que constituyen la *individualización cualitativa*, son las correspondientes a la *fisionomía* de los individuos. Ésta es plenamente empírica, puesto que no es otra cosa que su forma, la disposición de sus partes y órganos; los cuales, son la expresión de la *idea* a la que representan. Estas disposiciones, organizaciones y formas –a las cuales accedemos empíricamente– son las que nos permiten distinguir *cualitativamente* entre distintos individuos pertenecientes a distintas ideas. Esta distinción se incrementa cuanto más escalamos en la gradación de las ideas; siendo así que en los vegetales la fisionomía es completamente común a los individuos de la propia especie, en los animales se dan leves variaciones fisonómicas entre miembros de una misma especie y, finalmente, en el hombre la fisionomía llega a mostrar, para Arthur Schopenhauer, su carácter único <sup>156</sup>.

De ahí que la fundamental diferencia entre *fenómenos individuales* e *individuos* sea que, frente a los primeros, los individuos, pese a estar marcados por el *principium individuationis* (individuación *cuantitativa*) no son explicables meramente desde él; siendo sus rasgos más característicos los elementos empíricos que suponen una individuación *cualitativa*. Sin embargo, los *fenómenos individuales* comparten todos los mismos rasgos empíricos *siempre* y, por lo tanto, lo más relevante para su individualidad son los aspectos *cuantitativos*.

En el caso del hombre, no sólo las *propiedades* empíricas muestran sus rasgos cualitativos propiamente individuales, sino que sus acciones y afecciones, constituyen un elemento diferenciador frente a otros individuos; cosa que no ocurre en el reino inorgánico, así como tampoco ocurre en el vegetal ni en el animal, dado que los individuos pertenecientes a ellos operan de tal modo que solamente expresan lo *común* a las fuerzas naturales correspondientes (en el caso de lo inorgánico) o a la especie a la que pertenecen (en el caso de lo orgánico).

---

155- Cfr. WWV I, §26, 154.

156- Cfr. WWV I, §26, 155-157.

### 3.b) *El carácter empírico. La individualización práctica del hombre:*

En el ser humano, el descubrimiento de estos elementos que hacen a cada *individuo* distinto cualitativamente de otro, también será descubierto en él: en sus afecciones y acciones de su cuerpo.

El cuerpo, como vimos, se da como un *objeto* al entendimiento, mediante la causalidad, como *representación*<sup>157</sup>; así como también se nos da mediante las *afecciones*, las cuales conocemos de un modo interno e inmediato, como *voluntad*<sup>158</sup>:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se le presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre otros objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. (WWV I, §18, 119)<sup>159</sup>.

Este cuerpo que es el *individuo* no es otra cosa que la *voluntad objetivada*. Tal es el *contenido* que se halla tras las formas de *espacio*, *tiempo* y *causalidad*; el cual se descubre *sensiblemente* bajo la forma del *tiempo*<sup>160</sup> en la sucesión de las *afecciones* y de los *actos* del cuerpo. De ahí que el ser humano nunca conozca *a priori* aquello que él es, y que su conocimiento de ello sea siempre parcial y nunca totalmente adecuado a su esencia.

Este conjunto de actos realizados a lo largo del tiempo, que expresa aquello que el individuo es, consiste para Arthur Schopenhauer el *carácter empírico* de cada individuo. Estos actos del cuerpo, que no son otra cosa que los propios actos de la *voluntad*, tienen una razón de ser, extraña al acto mismo, en los *motivos*. Ellos son los que determinan el querer *concreto* de cada individuo en *este* tiempo y en *este* lugar; pero nunca pueden determinar el *querer mismo* o el *querer en general* que es el individuo; convirtiéndose de este modo, los motivos, en *ocasión* de la expresión de ese querer en general, de la voluntad<sup>161</sup>:

Este cuerpo mismo ha de ser ya, por lo tanto, manifestación de la voluntad y ha de comportarse con respecto a mi voluntad en su conjunto, esto es, con respecto a mi carácter

---

157- Cfr. WWV I, §6, 22-24.

158- Cfr. WWV I, §18, 119 y s.

159- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 188.

160- Cfr. WWV II, cap. 18, 220.

161- Cfr. WWV I, §20, 127.

inteligible, cuya manifestación en el tiempo es mi carácter empírico, tal como la acción individual del cuerpo se comporta con respecto al acto individual de la voluntad. (WWV I, §20, 128) <sup>162</sup>.

Por tanto, el *carácter inteligible* de cada cual, la voluntad que él *es*, sólo se conoce mediante el *carácter empírico* en los sucesivos *actos* de cada individuo, siendo éste carácter la manifestación del primero; y por ello, el carácter sólo puede ser conocido *a posteriori*, empírica e imperfectamente <sup>163</sup>. Sobre él, hablaremos en profundidad más adelante, cuando la consideración acerca del ser humano sea hecha desde la perspectiva de la voluntad.

Con ello, tenemos que en el caso del ser humano, aquello que da contenido a las formas de la representación que son condición de posibilidad del individuo, es el *carácter*, es decir, el querer que consiste cada individuo, el cual se revela y manifiesta *a posteriori*, empíricamente, en las sucesivas acciones determinadas por motivos; radicando en éste carácter manifestado empíricamente, la diferencia *cuantitativa* entre individuos en el mundo considerado como *representación*. Sin embargo, la consideración hecha aquí del carácter concierne, en cuanto empírico, solamente a su consideración en cuanto *representado*, es decir, desde su cara *exterior*.

---

162- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 196.

163- Cfr. WWV I, §18, 121; WWV II, cap. 18, 220 y s.; y E, 48-50.

## CAPÍTULO IV. VOLUNTAD E INDIVIDUO. EL “MAL SUEÑO” DE LA REPRESENTACIÓN.

Hasta aquí la exposición acerca del concepto schopenhaueriano se ha realizado desde *fuera hacia adentro*, es decir, desde la cara externa del mundo (la representación), hacia su cara interna (la voluntad), la cual comenzó con la explicación de las *formas* de la representación y ha concluido con una exposición sobre el *carácter empírico* del ser humano. Ahora, procederemos aquí desde la perspectiva inversa: partiremos de la *cosa en sí* para llegar finalmente a una mejor comprensión de su *fenómeno*, centrándonos en las cuestiones relativas a las relaciones del individuo con la voluntad.

Desde esta perspectiva, la visión panorámica ofrecida en torno al principio de individuación nos coloca en disposición de abordar tres cuestiones que atañen a la individualidad: La *primera* se planteará la *génesis* de los individuos, es decir, abordará el problema de la *objetivación* de la voluntad; siendo de especial relevancia, el problema de las *ideas* que están siendo individualizadas en este proceso. La *segunda*, alumbrada por estas consideraciones, abordará de nuevo la cuestión del *carácter* desde su cara *interna*, es decir, en relación con la *voluntad*. Por último, la *tercera* se referirá principalmente al problema del *sentido* de la individualidad, en función de las relaciones que mantiene el individuo con las ideas y con la voluntad.

### A. Ideas e individuos:

Habiendo explicado el principio mediante el cual se forman y desarrollan los individuos en la representación, resta ahora explicar su razón de ser, su sentido y esencia, contemplándolos como *objetivación* de la voluntad. Naturalmente ello requiere explicar cómo se *individualizan* las *ideas* y, en esa individualización, las distintas gradaciones de individualidad que establece Arthur Schopenhauer en su filosofía.

#### 1. El cuerpo, objetivación de la voluntad:

Lo primero que cabe aclarar aquí es la definición misma de *objetivación*, tal como la entiende Schopenhauer, para explicar su proceso: “Entiendo por objetivación *el presentarse en el mundo real o corpóreo.*” (WWV II, cap. 20, 277) <sup>164</sup>.

---

164- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 239.

El proceso de objetivación de la voluntad, es decir, el problema del origen de la *representación* misma, se entiende muy claramente, a la luz de cierto giro *naturalista* o *fisiologista*<sup>165</sup> que experimenta Schopenhauer a partir de la década de 1830, con la publicación en 1836 de *Sobre la voluntad en la naturaleza*; a la que responderá la publicación del volumen de los *Complementos* junto con su segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* en 1844, así como la segunda edición ampliada y revisada, en 1847, de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Por lo tanto, habremos de tener en cuenta, sobre todo, las explicaciones sobre la *objetivación* de la voluntad en los textos de estas fechas, que son más claros y extensos en lo concerniente a este tema.

El problema al que nos enfrentamos en esta explicación no es otro que el de no poder salir del ámbito de la *representación* a la hora de pensar y conocer, y por tanto, resulta imposible explicar la *objetivación* de la voluntad desde fuera de la *representación* schopenhaueriana:

Ambos llevan razón [Locke y Kant] y resulta evidente la contradicción implícita en afirmar que una cosa pueda ser conocida según lo que es en sí y para sí, es decir, al margen del conocimiento. Pues como ya se ha dicho todo conocer es esencialmente un representar [...]. (WWV II, cap. 18, 216)<sup>166</sup>.

De hecho, incluso las palabras que expresan conceptos, los cuales han de provenir de la intuición, ya están sometidas al *principium individuationis*, y de este modo, no pueden salir de la representación ni en cuanto palabras, ni pueden salir en cuanto instrumentos del pensar, de la representación<sup>167</sup>. Por lo tanto, aquí nos vemos limitados, tal como se vio Schopenhauer, a explicar el problema de la objetivación desde el mundo considerado como representación, el único cognoscible.

Desde esta consideración, de nuevo, la explicación de la representación como objetivación de la voluntad se hace desde el *cuerpo*, el cual es el único objeto que nos abre una pequeña ventana a la consideración del mundo tal como es *en sí*. Como hemos explicado suficientemente, Schopenhauer afirma que el cuerpo *es* voluntad, y por analogía, expande su esencia a todo el mundo objetivo. Este cuerpo que *es* voluntad, expresa a ésta completamente, y sólo es objeto, fenómeno, contemplado *como*

---

165- Cfr. SPIERLING, V.: *Op. Cit.*, pp. 36, 39-46 y 147-154.

166- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.*, p. 189.

167- Cfr. WWV II, cap. 6, 70.

representación bajo las leyes *a priori* del aparato cognoscitivo. Pero si el cuerpo es *voluntad* y consideramos que su representación manifiesta tal voluntad, éste cuerpo se convierte en *objetivación* de tal voluntad. Con todo, la pregunta se mantiene en el aire ¿cómo se produce tal objetivación, tal apariencia? La respuesta ha de venir del cuerpo como tal objetivación:

Por ello las partes del cuerpo han de corresponderse perfectamente con los principales anhelos a través de los cuales se manifiesta la voluntad y tienen que ser la expresión visible de los mismo: los dientes, la garganta y las tripas son el hambre objetivada; los genitales el instinto sexual objetivado; las manos prensiles, los pies ligeros se corresponden con el afán ya más mediato de la voluntad que presentan. (WWV I, §20, 129) <sup>168</sup>.

Si cada parte del cuerpo muestra un anhelo de la voluntad, aquello que conocemos en la representación como *intelecto* <sup>169</sup> -de un modo objetivo, como *cerebro* y cuya función fisiológica conocemos subjetivamente como *entendimiento* <sup>170</sup> - no es otra cosa que la *voluntad de conocer*, el anhelo cognoscitivo objetivado:

Establezco, pues, primeramente la *voluntad*, como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento. Mas esta función condiciona, a su vez, el mundo todo, como representación y con éste, al cuerpo mismo, en cuanto objeto perceptible y hasta a la materia en general, como existente no más que en la representación. (N, 19 y s) <sup>171</sup>.

Este cerebro, que es el *querer conocer* objetivado, es aquél que mediante sus funciones (el entendimiento y sus leyes *a priori*) genera el mundo *como* representación. El intelecto pone al mundo, que es en sí voluntad, bajo el engaño de la forma más general del conocer (sujeto-objeto), así como bajo el *principio de razón* -las formas *a priori* de la sensibilidad del espacio y del tiempo, y de la forma del entendimiento, la causalidad- considerándolo *como* representación y transformándolo de este modo en

168- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 197.

169- En alemán, la palabra intelecto (*intellekt*) tiene una connotación fisiológica que no se aprecia en castellano y, por tanto, ha de contemplarse aquí desde esta perspectiva. (Véase: MORENO CLAROS, L.F.: “Glosario”. En *Schopenhauer I*. Madrid, Gredos, 2010. p. CXXXVI).

170- Cfr. ZG, §21, 52 y s.; WWV II, cap. 15, 155 y s., y 160 y s.; cap. 18, 224; cap. 19, 224 y s.; cap. 20, 293 y s.

171- SCHOPENHAUER, A.: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Unamuno, M.. Madrid, Alianza, 2006. pp. 62 y s.

*fenómeno*. Ésta es la objetivación del mundo, la generación de los objetos y de la apariencia.

El intelecto y sus leyes, este *querer conocer* que es el origen de la *objetivación*, no tiene otro objetivo u otra misión que el de *saciar los apetitos de la voluntad* presentando lo *objetivado* como *motivo* para dirigir las acciones del cuerpo en su consecución o rechazo <sup>172</sup>; de ahí la total sumisión del conocer al querer, del intelecto a la voluntad que anhela:

Como el principio de razón es el que coloca a los objetos en esta referencia al cuerpo y por ello a la voluntad, entonces el conocimiento al servicio de ésta se esforzará únicamente por aprender a conocer las relaciones establecidas por el principio de razón, o sea, por ir en busca de sus múltiples referencias en el espacio, el tiempo y la causalidad. Pues sólo por esto resulta el objeto *interesante* al individuo, esto es, tiene una relación con la voluntad [es motivo]. (WWV I, §30, 208) <sup>173</sup>

Con la más básica y primera forma del conocer, la de ser *objeto para un sujeto*, aparece la representación misma con la objetivación de las *ideas*; las cuales se individualizarán al entrar en juego las formas *a priori* de la sensibilidad del *espacio* y del *tiempo*, así como la forma del entendimiento, *la causalidad*; es decir, al operar el *principio de razón*, el cual está al servicio, como hemos visto, de los deseos de la voluntad.

Con esta concepción del *intelecto siervo*, como señala acertadamente Volker Spierling <sup>174</sup>, Schopenhauer hace una *inversión* que reformula toda la *tradicón filosófica*, a saber: la primacía absoluta de la *voluntad* sobre el *intelecto*. Este aspecto determinará la concepción schopenhaueriana del ser humano, y con ella, la de su *conocer*, puesto que aquello que sea el hombre será su *voluntad*, mientras que el *intelecto* tan sólo será la herramienta que la oriente en el mundo. Así Schopenhauer dirá:

Por ello, dicho sea de paso, mi antípoda directo entre los filósofos es Anaxágoras, pues el adoptó arbitrariamente como lo primero y originario de lo que parte todo a un *νοῦς*, a una inteligencia, a un sujeto representativo, y pasa por ser el primero en haber establecido semejante parecer. De acuerdo con ello el mundo estaría en la mera representación antes de

---

172- Cfr. WWV I, § 33; y WWV II, cap. 19, 246; cap. 20, 284; y cap. 29, 415.

173- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 267.

174- SPIERLING, V.: *Op. Cit.* pp. 187-193.

haber existido en sí mismo, mientras que para mi filosofía la *voluntad* inconsciente es lo que fundamenta la realidad de las cosas, cuyo desarrollo ha tenido que llegar muy lejos antes de aparecer finalmente como representación en la consciencia animal, de suerte que para mí el pensar es lo que aparece en último lugar. (WWV II, cap. 21, 304 y s.)<sup>175</sup>.

El ser humano, para Schopenhauer es un *compuesto* de *voluntad e intelecto*, siendo este último secundario y dependiente del primero. El aparato cognoscitivo humano, en donde tradicionalmente se había colocado su esencia, para Schopenhauer no es otra cosa que una *herramienta* más para suplir las necesidades del organismo<sup>176</sup>, el cual no es otra cosa que la voluntad objetivada. Lo *real* en el ser humano, por tanto, será la voluntad, al ser ésta *incondicionada*; mientras que el intelecto, al estar condicionado por ésta última, revela, para Schopenhauer, que lo *radical* del hombre es aquella<sup>177</sup>. Siendo así que, de hecho, la diferencia entre el hombre y los grados inferiores de objetivación de la voluntad no radica, para el “filósofo del pesimismo”, en su *esencia*, la cual es la misma por doquier, sino el grado de claridad en su conocimiento<sup>178</sup>.

Ahora bien, que en el caso del ser humano es claro que su intelecto se rige por el principio de razón a la hora de conocer el mundo intuitivo, no necesita mayor explicación o aclaración aquí, dado todo el planteamiento expositivo hecho hasta ahora. La cuestión que sí necesita ser aclarada, aunque sea de un modo breve y conciso, es si los animales también poseen *representación*, y si ésta también está regida por las formas de *espacio, tiempo y causalidad*; formas que como hemos venido señalando, generan en la representación la pluralidad de seres.

Schopenhauer, en lo tocante a este último aspecto es claro, baste con señalar su siguiente aserto: “*Los animales tienen entendimiento, pero carecen de razón, o sea, tienen conocimiento intuitivo, mas no conocimiento abstracto [...]*” (WWV II, cap. 5, 62)<sup>179</sup>. Los animales, al igual que el ser humano, tienen un conocimiento del mundo de los objetos exterior a ellos gracias a la *categoría a priori del entendimiento, la causalidad*<sup>180</sup>. Por lo tanto, como señala Schopenhauer en repetidos pasajes, la única diferencia entre hombre y animal, en lo tocante a su aparato cognoscitivo, es que la

---

175- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 262.

176- Cfr. WWV II, cap. 19, 229.

177- Cfr. WWV II, cap. 19, 241-250; y N, 18-22.

178- Cfr. WWV II, cap. 19, 230.

179- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 65.

180- Cfr. WWV I, §6, 24-28.



relación del animal con el mundo es, en este aspecto, inmediata; puesto que, al contrario de lo que sucede con el ser humano, entre su consciencia y el mundo conocido no se interponen conceptos abstractos o pensamientos de otra índole <sup>181</sup>.

En resumidas cuentas, concluimos aquí, a modo de conclusión, que el intelecto que contempla el mundo como una pluralidad de individuos, lo hace así sólo porque tal es la consideración del mundo que sirve a los fines de la voluntad. De aquí se seguirá que sólo con la abolición de la voluntad, del querer, el intelecto podrá verse libre de las formas del *principio de razón* que le llevan a tal consideración del mundo. Esta consideración nos pondrá en disposición de abordar las consideraciones que realizaremos en torno a las *ideas*, la *gradación* de la objetivación de la voluntad, y las cuestiones relativas al concepto de *carácter*.

## 2. La naturaleza de las ideas. Representación adecuada:

Puesto que las *ideas* son aquello que es individualizado por el *principium individuationis*, es decir, por las formas cognoscitivas del sujeto, conviene aquí explicar su naturaleza y papel en el sistema schopenhaueriano; dado que sólo desde ellas tiene sentido la individuación (como señalamos arriba) y su existencia determinará tanto el papel como el definitivo estatuto ontológico del individuo dentro de la representación. Esta explicación se hará desde una doble perspectiva: por una parte, desarrollaremos la concepción schopenhaueriana de las ideas como *objeto para un sujeto puro* del conocer, es decir, desde la consideración del mundo *como representación*; mientras que, por otra, abordaremos la cuestión de las ideas desde el plano de la *voluntad*, es decir, desde la perspectiva de su *objetivación*, como *representaciones adecuadas e inmediatas* de la misma.

Al ser ya las ideas parte de la representación, la explicación de su naturaleza no podrá ir desligada de la explicación sobre el acceso a ellas que tiene el sujeto cognoscitivo, dado que considerar el mundo *como* representación no es otra cosa que considerarlo en tanto que conocido. Por ello, para explicar este acceso, primero hay que señalar qué entiende Schopenhauer por idea (sólo en cuanto representación y al margen de sus relaciones con la voluntad) con el fin de aclarar cómo es posible su conocimiento:

---

181- Cfr. WWV II, cap. 5, 65 y s.

En esos niveles [de objetivación] reconocimos ya las ideas de Platón, en tanto que esos niveles son las especies definidas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos, al igual que también son las fuerzas universales que se revelan según las leyes de la naturaleza. Así pues, en suma, estas ideas se presentan en innumerables individuos y pormenores comportándose cual modelos para con estas copias suyas. La pluralidad de tales individuos sólo resulta representable merced al espacio y el tiempo, así como su nacimiento y desaparición sólo resulta representable gracias a la causalidad, formas en las que reconocemos las configuraciones del principio de razón, el cual es el último principio de toda finitud y de toda individuación, al ser la forma más universal de la representación tal como ésta se da en el conocimiento del individuo en cuanto tal. En cambio, la idea no cae bajo ese principio y por eso no le incumbe ni la pluralidad ni el cambio. (WWV I, §30, 199) <sup>182</sup>

Dada esta definición de las *ideas* en sentido platónico, como arquetipos, situadas fuera del principio de razón, coloca a las mismas totalmente fuera del conocimiento del *individuo*; puesto que éste sólo conoce como tal, es decir, bajo las foras del principio de razón <sup>183</sup>. Como ya señalamos, la razón de ello es que todo conocer bajo tal principio está al servicio de la voluntad, operando de tal modo que dicho conocimiento sólo ofrece las *relaciones* de las cosas entre ellas y sus *relaciones* con el cuerpo:

De ahí que el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca propiamente de los objetos más que sus relaciones, sólo conozca los objetos en la medida que estos existen en este tiempo en este lugar, bajo estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos, en una palabra, como cosas individuales; y si se suprimieran todas estas relaciones, entonces los objetos también desaparecerían para el conocimiento, justamente porque éste no conoce nada más que ellos. (WWV I, §30, 208) <sup>184</sup>.

Pero si las ideas pertenecen a la *representación* han de ser necesariamente cognoscibles. Por ello, pese a estar fuera del *principio de razón* y libres de las formas de conocer que le son propias, las ideas están sometidas a la forma previa, primera y más universal de todo fenómeno, a saber: *ser objeto para un sujeto* <sup>185</sup>. Pero para este acceso cognoscitivo se debe producir un cambio en el sujeto análogo al que ha experimentado el objeto del conocer <sup>186</sup>, es decir, el sujeto que conoce ha de dejar de ser *individuo* para ser simplemente *sujeto puro del conocer*. Este tránsito o cambio en el sujeto es similar

---

182- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 259.

183- Cfr. WWV I, §30, 200.

184- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 267.

185- Cfr. WWV I, §33, 208.

186- Cfr. WWV I, §33, 207.

al cambio que se produce en él al dejar de conocer las cosas sólo *intuitivamente* (relación de las cosas con el propio cuerpo) para conocerlas *científicamente* (relaciones de las cosas *entre sí*); modo de conocer que supone, frente al primero, una relación solamente mediata con la voluntad. Pues bien, el tránsito o la modificación<sup>187</sup> aquí ha de ser hacia un conocer *totalmente independiente de la voluntad*, es decir, *artístico*<sup>188</sup>.

El intelecto del individuo tiene la posibilidad de librarse de las apremiantes exigencias de la voluntad (en el caso del individuo genial, o en el caso de la contemplación artística) y, de ese modo, librarse de las relaciones que mantienen las cosas entre sí y con su cuerpo; es decir, librarse del modo de conocer regido por el *principio de razón* para captar la *esencia* de un fenómeno dejando atrás la individualidad. Esto acontece súbita y temporalmente, y el intelecto consigue dejar de observar las cosas teniendo en cuenta el *dónde*, el *cuándo*, el *por qué* y el *para qué*, quedándose solamente con el *qué*. Así, el sujeto se convierte en sujeto *avolitivo* y se *pierde en el objeto*, siendo su *espejo* más nítido y siendo indistinguibles la intuición del sujeto que intuye<sup>189</sup>:

Entonces el intelecto revolotea libremente sin hallarse sujeto a la voluntad: en las cosas singulares reconoce simplemente lo *esencial*, el *género*, pues ahora tiene como objeto suyo a las *ideas*, en el sentido que yo contero a esta palabra tan tergiversada y que coincide con su sentido originario platónico, o sea, las *formas* persistentes, inmutables e independientes del tiempo, las especies de las cosas que constituyen lo puramente objetivo de los fenómenos. (WWV II, cap. 29, 416)<sup>190</sup>.

Resulta de todo ello, que la *idea* no es otra cosa que la representación u *objetivación inmediata* de la voluntad y, por ello, es la *única objetivación adecuada* de la misma. La razón de esto es que, en cuanto representación, es decir, en cuanto *ser conocido*, la idea solamente asume la *única forma propia del conocer en cuanto tal*: ser objeto para un sujeto, libre del principio de razón cuya función no es propiamente conocer, sino servir a la voluntad, como vimos, alumbrando al sujeto con un conocimiento *individual*. De este modo, la idea es la *voluntad misma* expresada bajo la

---

187- Aquí no trataremos la cuestión relativa a *cómo* se produce dicho tránsito o modificación en el sujeto, sino que nos limitaremos a examinar en qué consiste este tránsito; puesto que trataremos el primer problema en el apartado referente a la liberación de la individualidad.

188- Cfr. WWV II, cap. 29, 415 y s.

189- Cfr. WWV I, §34, 209-212.

190- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 354.

simple forma general del conocer desinteresado <sup>191</sup>, es decir la idea es el *auténtico carácter* de la cosa, la adecuada *expresión* de su esencia, que es voluntad <sup>192</sup>.

Hasta aquí, hemos explicado qué es la idea en cuanto representación. Pero conviene ver cuál es su *relación* con la voluntad, que es su esencia, tal como lo es para todo objeto en la representación. Por una parte, la idea no es otra cosa que la voluntad conociéndose a sí misma mediante el sujeto puro del conocer:

La voluntad es el «en-sí» de la idea, la cual objetiva perfectamente a ella; también es el «en-sí» de la cosa individual y del individuo que conoce a ésta, los cuales objetivan imperfectamente a la voluntad. En cuanto voluntad, al margen de la representación y de todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que al erguirse en esta contemplación [de las ideas] cobra consciencia de sí como sujeto puro: de ahí que ambos no se diferencien en sí, pues en sí son la voluntad que aquí se conoce a sí misma, y sólo como el modo y la manera en que ésta se torna conocimiento, es decir, sólo en el fenómeno es pluralidad y diversidad, en virtud de su forma, debido al principio de razón. (WWV I, §34, 212) <sup>193</sup>.

Este autoconocimiento <sup>194</sup> de la voluntad, sólo se consigue cuando la gradación de la objetivación de la misma ha llegado a su cota más alta y perfecta: el ser humano <sup>195</sup>. Sólo el ser humano -que al igual que todo objeto que conoce, él mismo *es* voluntad- es capaz de liberar a su intelecto de las ataduras de la voluntad para convertirse en un sujeto puro de la representación, y de este modo conocer las ideas; suponiendo este acceso a las mismas el autoconocimiento de la voluntad.

Junto a este significado de las ideas en relación con la voluntad, resta aclarar otra relación que mantienen las mismas con ésta. Hasta aquí, hemos dilucidado qué son las ideas en la representación, así como también hemos visto qué relación guardan con la voluntad desde esta consideración. Ahora nos queda aclarar, como no puede ser de otro modo, análogamente, *qué* son tales ideas desde la consideración del mundo *como* voluntad.

Todas las ideas *son* voluntad, al igual que todos los elementos del mundo considerado como representación, *expresan* la voluntad; pero pese a que la voluntad se

191- Cfr. WWV I, §32, 206.

192- Cfr. WWV II, cap. 29, 416.

193- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* pp. 270 y s.

194- Cfr. WWV I, §54, 323 y s.

195- La cuestión relativa a la gradación y cómo se produce, la trataremos en el próximo apartado.

halla siendo una y la misma en todo elemento de la representación por completo <sup>196</sup>, la idea no puede *expresar totalmente* la voluntad. Por tanto, la relación de ésta con la idea, dice Schopenhauer, ha de entenderse análogamente a la relación del *querer en general*, de la *voluntad* del ser humano, con sus distintos *actos volitivos*:

Si, con arreglo a lo que precede, toda diversidad de las formas en la naturaleza y toda la pluralidad de los individuos no concierne a la voluntad, sino a su objetivación y a la forma de ésta, se sigue necesariamente que la voluntad es indivisible y está presente por entero en cada fenómeno, aunque los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), sean muy distintas. Para captarlo más fácilmente, podemos considerar estas distintas ideas como actos volitivos singulares y simples en sí en los que se viene a expresar más o menos su esencia, pero los individuos son a su vez fenómenos de las ideas, y por tanto de esos actos, en el tiempo, el espacio y la pluralidad. (WWV I, §28, 184) <sup>197</sup>

Lo más importante que resulta de todo ello, y lo que nos interesa ahora en relación a la cuestión del individuo en Schopenhauer, es que sólo la *idea* es la única representación *adecuada* de la voluntad, siendo así que el individuo, no es otra cosa que el *fenómeno* de la idea y es generado al aplicar sobre ésta las formas del *principio de razón*. De este modo, el individuo es una *objetivación indirecta de la voluntad* mediante la caída de la *idea* bajo el *principium individuationis*, así como bajo la *causalidad*. El primero, hace plural lo que en la idea es *uno* al margen del espacio y del tiempo; la segunda, permite el ingreso existencial en la representación de cada individuo en relación con otros.

Ahora bien, este individuo, en cuanto resultado de la aplicación del *principio de razón* sobre la idea no es otra cosa que una *copia* imperfecta e inexacta de ésta, tal como fuese el sentido que diera ya Platón a la relación entre las cosas sensibles y las ideas en el *Timeo* <sup>198</sup>; y éste es el *uso* que hace Schopenhauer al referirse a las *ideas* y su relación con la pluralidad de individuos:

La palabra «idea», que Platón fue el primero en introducir, ha conservado siempre desde entonces, a través de veintidós siglos, el mismo significado en que Platón la utilizó, pues no sólo todos los filósofos de la antigüedad, sino también todos los escolásticos, los padres de la iglesia y los teólogos del medioevo únicamente la utilizaron en ese significado

---

196- Cfr. WWV I, §25,153.

197- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*. p. 246.

198- Cfr. GARCÍA PEÑA, I.: “*Schopenhauer, lector de Platón*”. En *Cuadernos Salmantinos de filosofía*. XXXV (2008). pp. 254 y s.

platónico, o sea, en el sentido de la voz latina *ejemplar*, tal como lo aduce expresamente Suárez [...]. (WWV I, Anh., 579) <sup>199</sup>.

Pero, pese al reiterativo *uso* del concepto de *idea* como *ejemplar* o modelo, la visión de Schopenhauer sobre las relaciones entre idea e individuo, se asemejan más a la concepción de Platón en el *Fedón* <sup>200</sup>; puesto que, en realidad, en la representación de las cosas individuales, estas últimas no serían tanto *copia* de las ideas, sino *estas mismas ideas contempladas bajo otro aspecto*, es decir, bajo el principio de razón suficiente. Por lo tanto, la relación no sería tanto de *ejemplar* y *copia*, sino más bien la de *participación* respecto de la idea o *presencia* de la idea en la cosa. Ello se ve especialmente bien en las §§ 26, 27 y 28 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, cuando habla de cómo se expresan las distintas ideas en los seres naturales. Los individuos, al igual que las acciones humanas con respecto a su carácter, no son otra cosa que *ocasión* de *expresión* de su idea <sup>201</sup>. Lo que brinda esta ocasión de expresión, siempre parcial y nunca completa, de la idea, será el principio de razón, el cual permite la aparición del individuo y sus acciones. Por ello Schopenhauer da la razón a Malebranche:

Malebranche lleva razón sin duda alguna: cada causa natural es sólo una causa ocasional, la cual da ocasión al fenómeno de aquella única e indivisible voluntad que es el «en sí» de todas las cosas y cuya estratificada objetivación constituye el mundo visible. [...] Pues por tanto aquí como allí es una y la misma voluntad la que se manifiesta sumamente diversa en los grados de manifestación [ideas], múltiplemente reproducida en los fenómenos y sometida con respecto a ellos al principio de razón, si bien en sí es libre de todo eso. (WWV I, §26, 164) <sup>202</sup>.

Con estas aclaraciones sobre la relación entre idea e individuo, se perfila tanto su *origen* como su *posición* frente a ella; siendo tal origen el que determina su posición: Puesto que la idea, como única representación adecuada, se presenta al sujeto como pluralidad al estar sometida a las formas subordinadas de conocer (el principio de razón), esta pluralidad de individuos, por las razones aducidas arriba no son otra cosa que una representación *mediata* e *inadecuada* de la voluntad; siendo su mayor lastre la

---

199- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*. p. 592.

200- Cfr. GARCÍA PEÑA, I.: *Op. Cit.*. p. 256

201- Cfr. WWV I, § 27, 174; y §28, 185 y s.

202- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*. p. 227 y s.

*forma del tiempo*, la cual convierte a los individuos en un *ser y no ser relativos*, puesto que devienen<sup>203</sup>.

Una vez explicada la naturaleza de las ideas, así como su relación con los individuos a través del principio de razón, conviene ahora explicar los *grados de objetivación* de la voluntad, los cuales corresponden cada uno a una idea. Puesto que en los *grados* más altos de *objetivación* de la voluntad, es donde surge el aparato cognoscitivo regido por el *principio de razón suficiente*, con el cual se considerará el mundo como *representación inadecuada* en la que aparecen la pluralidad de individuos.

### 3. Los grados de objetivación. Del fenómeno individual al individuo con carácter único:

Los grados de objetivación de la voluntad, para Schopenhauer, no son otra cosa que los *grados de visibilidad* de la misma<sup>204</sup>. Estos grados, de nuevo, no afectan a aquello que sea la voluntad, sino solamente a su conocimiento, es decir, a la *representación*; puesto que ellos no son otra cosa que las *ideas*:

En consecuencia, lo que será objeto de un examen detallado en el próximo libro se le ha impuesto ya de suyo a cualquier discípulo de Platón, a saber, que esos diversos niveles de objetivación de la voluntad expresados en individuos sin cuento como inaccesibles prototipos de estos o en cuanto formas eternas de las cosas no se hallan inmersas ellas mismas en el tiempo y el espacio, [...]; yo afirmo que estos *niveles de objetivación de la voluntad* no son sino las *ideas de Platón*. (WWV I, §25, 153 y s.)<sup>205</sup>.

Dicho esto, concluimos que la *gradación* en la objetivación de la voluntad no es otra cosa que la *organización jerárquica de las ideas*, la cual responde al grado de claridad con la que se *expresa* la voluntad en ellas. Ahora, la tarea que se nos presenta es explicar tal gradación por dos razones: la *primera*, responde a que sólo en los grados más altos de tal escala aparece –tal como ya mencionamos– el aparato cognoscitivo regido por el principio de razón, y por ende, sólo desde tales grados, es considerada la pluralidad como algo propio del mundo como representación. La *segunda* es que en la objetivación en el espacio y en el tiempo –generada por tales sujetos cognoscentes– de esta gradación, hay un ascenso en la individualidad que va aparejado a un ascenso en tal

---

203- Cfr. WWV I, §31, 201 y s.; y §33, 209.

204- Cfr. WWV I, §25, 152.

205- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* pp. 218 y s.

jerarquía de ideas. Por lo tanto, aquí habremos de explicar tres cosas: En *primer lugar*, cuáles son los grados de objetivación o ideas. En *segundo lugar*, aclarar en cuáles de ellos aparecen los sujetos cognoscentes capaces a los que va ligado un aumento de la pluralidad en el mundo como representación en virtud de su intelecto, así como explicar en qué grado de individualidad se presenta cada nivel de objetivación, cada idea, a tales sujetos cognoscentes. Y, *por último*, sólo nos restará explicar el origen y el proceso de tal gradación.

La gradación de la objetivación de la voluntad va desde lo *inorgánico* al *carácter del ser humano*: en el grado más alto estaría el *carácter individual* del ser humano, seguido de las *especies* animales; después, en un grado inferior de expresión de la voluntad, se encontraría el *reino vegetal* y, por debajo de él, en el estrato más bajo, el *reino de lo inorgánico* y de las fuerzas naturales <sup>206</sup>. Pese a esta catalogación o escala general de los niveles de objetivación de la voluntad, Schopenhauer advierte: “[...] [S]u objetivación [de la voluntad], tiene tan infinitas gradaciones como las que hay entre el más débil crepúsculo y la más clara luz del sol.” (WWV I, §25, 152) <sup>207</sup>.

Esta gradación de individualidad en la *representación inadecuada* en función de la gradación de las ideas, la encontramos en la §26 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, siendo clara y concisa sobremanera:

Así pues, mientras que cada hombre ha de ser visto como una manifestación peculiarmente determinada y caracterizada de la voluntad, e incluso en cierto modo como una auténtica idea, entre los animales ese carácter individual brilla por su ausencia en el conjunto, en tanto que sólo la especie posee una significación característica y su traza va desapareciendo como más nos distanciamos del hombre, hasta que finalmente las plantas no tienen ninguna otra especificidad individual salvo las que puedan explicarse perfectamente a partir de influjos externos favorables o desfavorables del suelo, el clima u otras contingencias; así desaparece completamente por último toda individualidad en el reino inorgánico de la naturaleza. (WWV I, §26, 156 y s.) <sup>208</sup>.

En esta gradación la individualidad es creciente, como vemos, según nos acercamos al ser humano. En los *fenómenos inferiores*, es decir, en lo inorgánico, hay, según Schopenhauer, una total *privación de individualidad* <sup>209</sup>. Estos fenómenos (la caída de

---

206- Cfr. WWV I, §25, 152; y §26, 156 y s.

207- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 217.

208- *Ibidem.* p. 221.

209- Cfr. WWV II, cap. 23, 337.



un cuerpo, su desplazamiento por inercia, una reacción química, etc.) solamente tienen el *carácter general* que corresponde a su idea. Aquí, las ideas serían las *fuerzas naturales* y el fenómeno *su acaecer* en la representación <sup>210</sup>. Los fenómenos de tales ideas, de las *fuerzas naturales*, no son individuos, sino *fenómenos individuales*; en los cuales, por una confluencia de causas, se expresa invariablemente y de *una sola vez* la *idea por completo*, la fuerza natural entera <sup>211</sup>, en la cual la voluntad sólo se presenta de un modo sordo y tosco <sup>212</sup>.

El reino vegetal y sus fenómenos, las *plantas*, se encuentran a caballo entre lo inorgánico y lo animal. Ellas, como lo *inorgánico* muestran su idea de un modo desnudo y transparente, pero expresan la voluntad de un modo débil <sup>213</sup>. Aquí ya hay individuos, pero todos ellos expresan sin variación alguna su *idea* sólo a lo largo del proceso de su formación y crecimiento, y no *de una sola vez* como en lo inorgánico <sup>214</sup>.

Expresa con más fuerza y claridad la voluntad, pero más turbiamente su *idea*, el *reino animal*. Si la planta mostraba su idea en la formación de su organismo, el animal no puede mostrarla *enteramente* con la formación más completa del suyo; sino que también son necesarias sus acciones, su *carácter empírico*, que es idéntico al *carácter de la especie*, en el cual desvelan su *idea* <sup>215</sup>.

Es en el hombre donde existe la posibilidad de *anular* el *carácter de la especie*, colocando en su lugar al *carácter empírico* peculiar y propio de cada ser humano. El hombre expresa con mayor vehemencia la voluntad y su querer, pero es difícil descubrir en él su *idea*, es decir, su *carácter inteligible* <sup>216</sup>. Esta dificultad de descubrir la idea de (cada) hombre, de descubrir su *carácter inteligible* viene dado por el hecho de que el hombre *miente, oculta, dice, y disimula* ante los otros <sup>217</sup>, en el desarrollo de su carácter empírico en el tiempo. Tal carácter, expresado en el tiempo, dice Schopenhauer, es

---

210- Cfr. WWV I, §24, 148.

211- Cfr. WWV I, §26, 157; y WWV II, cap. 23, 335-337.

212- Cfr. WWV I, §27, 178.

213- Cfr. WWV I, §27, 178.

214- Cfr. WWV I, §28, 185; y WWV II, cap. 23, 333 y s.

215- Cfr. WWV I, §28, 185.

216- Cfr. WWV I, §28, 185 y s.

217- Cfr. WWV I, §8, 43 y s; §26, 156; y §28, 186.

máximamente *individual*, hasta el punto de que el carácter es *distinto*, es *único*, para cada ser humano <sup>218</sup>.

Una vez explicado todo esto nos resta, por último, dar cuenta aquí de cómo y por qué acontece tal *gradación* en la objetivación de la voluntad. La respuesta es problemática, puesto que Schopenhauer plantea un cierto *evolucionismo* en el surgimiento de estos grados de objetivaciones; pero ¿cómo pensar una cierta concepción evolucionista si estos grados de objetivación, las *ideas*, están al margen del *espacio* y del *tiempo*? Schopenhauer insiste a la hora de explicar este proceso, matizando paso a paso su desarrollo, en que siempre hablamos desde el punto de vista *individual*; y por lo tanto, la explicación del surgimiento de los grados de objetivación se vuelve a hacer desde la perspectiva de la *representación no adecuada*, es decir, desde la representación regida por el *principio de razón*.

Para Schopenhauer, la voluntad es algo que siempre está en discordia consigo misma en la representación, puesto que es un anhelo infinito, sin razón ni fundamento y, como vimos, al ser sus “actos” las ideas, este rasgo suyo se plasma en las mismas, en sus distintos grados de objetivación. Cuando las diversas fuerzas de la naturaleza, expresadas en sus *fenómenos*, entran en conflicto al intentar cada una apropiarse de la totalidad de la materia, esta *lucha de fenómenos* lleva a una de tales fuerzas a transformarse en algo superior, surgiendo, de este modo una nueva *idea*, un nuevo grado de objetivación más elevado, que ha de disputar a tales fuerzas su, hasta el momento, dominio sobre la materia <sup>219</sup>:

Por lo tanto, del conflicto de los fenómenos inferiores surgen los superiores que van devorando a los anteriores, pero convirtiendo en realidad la tendencia de todos hacia un grado más alto. Con arreglo a lo cual impera aquí esta ley: «La serpiente no puede convertirse en dragón sin devorar a otra serpiente». (WWV I, §27, 173) <sup>220</sup>

Pero como dice Schopenhauer, esta superación y asimilación de los niveles inferiores por los superiores, no se consigue sin *lucha*, y cada *grado de objetivación*, por inferior que sea, sigue reclamando su lugar frente a los grados o ideas superiores. Por ello, la cabal expresión de la idea en el individuo no será otra cosa que cumplir en la

---

218- Cfr. E, 48.

219- Cfr. WWV I, §27, 172.

220- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* pp. 235 y s.

*representación inadecuada* ese papel de dominio sobre los otros fenómenos de las ideas inferiores <sup>221</sup>.

A partir de esta lucha, de este querer subyugar a las otras ideas para asegurar la perpetuidad y continuidad de la propia (si es que podemos hablar, aunque sólo sea metafóricamente, en términos temporales) también se explica la aparición del aparato cognoscitivo que genera pluralidad. El impulso que lleva en esta superación a la aparición del intelecto es *el afán de autoconservación* <sup>222</sup>. Las fuerzas naturales operan en la representación mediante *causas* y las plantas mediante *estímulos* <sup>223</sup>; ellos son suficientes para asegurar la permanencia del individuo y su *idea*. Pero con el animal y el hombre no sucede esto:

Los niveles de objetivación de la voluntad van elevándose cada vez más hasta alcanzar un punto donde el individuo que presenta la idea ya no puede obtener por el simple movimiento del estímulo el alimento a asimilar; porque al estímulo hay que aguardarlo [...] y el barullo se ha hecho tan grande que los fenómenos acaban por estorbarse mutuamente, con lo cual el azar de que el individuo aguarde su alimento a verse movido por el mero estímulo sería demasiado desfavorable. Por eso el alimento ha de ser buscado [...]. Por eso se hace aquí necesario el movimiento por motivos y, a causa de éste, el conocimiento que sobreviene como un remedio exigido en este nivel de objetivación de la voluntad, como una maquinaria indispensable para el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie. [...]. Sólo al sobrevenir este remedio, esta maquinaria, surge de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas, objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. (WWV I, §27,178 y s.) <sup>224</sup>.

De este modo, explica Schopenhauer la aparición de la representación, junto con la pluralidad de individuos, regida por el *principio de razón*. Pero como señalamos, hablar de lucha, superación y surgimiento de *ideas* en la filosofía de Schopenhauer puede ser, cuando menos, confuso y difícil; pero recordamos aquí que este origen de la gradación se está explicando desde la perspectiva de los *fenómenos de las ideas*, es decir, desde el punto de vista del individuo, que ha considerado el mundo como plural y cambiante sólo gracias a las formas del *principio de razón* en su sistema cognoscitivo. Sólo desde este punto de vista tiene sentido abordar este problema, y sólo desde él se explica la

---

221- Cfr. WWV I, §27, 173-175.

222- Cfr. WWV II, cap. 23, 338.

223- Cfr. WWV I, §27, 178 y s.

224- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 241.

posibilidad que admite Schopenhauer tanto de aniquilación como de generación de especies <sup>225</sup>, valiendo la siguiente cita como ejemplo paradigmático de ello:

Pero no debemos pensar que ese ascenso [en los grados de objetivación, en las especies] se produce en una sola línea sino en varias juntas. Así, por ejemplo, del huevo de un pez ha surgido una vez un ofidio y otra, un saurio; pero al mismo tiempo, del huevo de otro pez ha nacido un batracio y después, un quelonio; del huevo de un tercero, un cetáceo, acaso un delfín; más tarde un cetáceo ha parido una foca y por último, una foca ha parido una morsa; y quizá del huevo del pato haya nacido el ornitorrinco, y de un avestruz, algún mamífero mayor. En general el proceso se tuvo que producir en muchas zonas de la Tierra y de forma independiente, pero siempre en unos grados claros e inmediatamente definidos, cada uno de los cuales dio lugar a una *especie* fija y permanente; pero no tuvo lugar en transiciones paulatinas y borrosas; [...]. No queremos ocultar que después tendríamos que pensar que los primeros hombres de Asia habrían nacido del pongo (cuya cría se llama orangután), y los de África, del chimpancé, si bien no habrían nacido ya como monos, sino inmediatamente como hombres. (P II, §91, 163) <sup>226</sup>.

Con todas estas apreciaciones sobre la naturaleza de las ideas, su organización jerarquía, la individualidad que va aparejada a ellas y el origen de tal jerarquía y gradación en la objetivación de la voluntad; hemos señalado, sólo brevemente y de pasada, el problema del carácter del hombre. Ahora habremos de explicarlo aquí desde su cara interna: desde el punto de vista de la voluntad.

## B. El carácter humano:

Después de haber explicado las condiciones de posibilidad formales para la existencia del individuo (el principio de razón suficiente en las formas del ser y del devenir), analizamos el *contenido empírico* que hacía de cada individuo algo *peculiar*. Ahora, resta tan sólo explicar en detalle el *carácter* como aquello que hace distintivo a cada individuo desde la *perspectiva* de la *objetivación de la voluntad*, entendiendo al ser humano como su más alto grado.

El concepto de *carácter* para Schopenhauer adquiere una relevancia plena tan sólo al hablar del ser humano. Aunque el “filósofo del pesimismo” hable de carácter cuando se refiere a los animales, se refiere tan sólo a él como *carácter de la especie*, el cual se revelaría en cada individuo animal como sus acciones *instintivas* y, por tanto, este

---

225- Cfr. WWV II, cap. 24, 352-355.

226- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 176.

carácter sería común a todo animal de la misma especie, sin implicar una distinción característica entre los individuos pertenecientes a la misma especie<sup>227</sup>. Por el contrario, en el ser humano, al carácter de la especie (la idea) se sobrepone su *carácter particular*, propio de cada individuo, y por ello Schopenhauer afirma que cada carácter humano puede considerarse como una idea única<sup>228</sup>.

Si antes tratamos, en el anterior capítulo, el problema del carácter desde su cara externa, es decir, desde el mundo como representación, y por tanto, hablando tan sólo del carácter empírico, ahora habremos de añadir aquí las consideraciones referentes al problema del carácter contemplado desde el punto de vista del mundo considerado como voluntad; o dicho en otras palabras: hablaremos del problema del carácter *inteligible*. Éste, puede ser considerado como una *idea* y no es otra cosa que *objetivación de la voluntad*. En torno a él, se plantearán una serie de problemas que habremos de tratar con cierto detalle: En *primer lugar* hablaremos de las relaciones entre el *carácter empírico* y el carácter *inteligible*, las cuales nos llevarán a hablar del espinoso problema de la *libertad* en la filosofía de Arthur Schopenhauer. Con estas consideraciones previas podremos tratar, en *segundo lugar*, los dos rasgos fundamentales del carácter humano: su invariabilidad e innatismo. Y por último, será conveniente de cara al próximo capítulo, hacer una *tipología general y abstracta* del carácter en función de criterios morales.

#### 1. El carácter empírico y el carácter inteligible. La herencia kantiana en torno al problema de la libertad:

Arthur Schopenhauer, ya desde la redacción de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, elaboró la *teoría de la motivación* como la cuarta forma del *principio de razón*. Desde esta perspectiva, un acto de un sujeto es impensable sin algo que lo produzca, del mismo modo que es impensable que un cuerpo inerte tenga un movimiento sin causa<sup>229</sup>. Como ya señalamos, Schopenhauer considera que los *motivos* actúan con la misma estricta necesidad sobre el carácter de un ser humano con que lo hacen las causas naturales sobre los objetos físicos, y por ello Schopenhauer afirma: “Y

---

227- Cfr. WWV I, §26, 156 y s.; § 44, 259; y §55, 353 y s..

228- Cfr. WWV I, §28, 188 y s.

229- Cfr. ZG, §43, 143.

*de aquí se colige esta importante proposición: la motivación es la causalidad vista por dentro.*” (ZG, §43, 144)<sup>230</sup>.

El problema que surge aquí es el de la *libertad*. Si los motivos ejercen una necesidad absoluta sobre el obrar de un determinado carácter ¿dónde queda la libertad del ser humano? Para solucionar este problema, Arthur Schopenhauer elaborará su distinción entre el carácter *empírico* y carácter *inteligible*, desde el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura de Kant*:

Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su efecto aparezca en un fenómeno. Pero toda causa eficiente debe poseer un carácter, es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa. En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, los actos serían, pues, miembros de una única serie del orden natural. En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno. (KrV, A 539 / B 567)<sup>231</sup>

Arthur Schopenhauer considera, como hemos visto, al individuo como *fenómeno* y, por tanto, sometido a la necesidad, dado que la confluencia de determinados motivos sobre su carácter genera acciones determinadas, en cuanto que dicho individuo se ve inmerso en las formas de *espacio, tiempo y causalidad*. El conjunto de *acciones* de este modo determinadas que se presentan temporalmente sucesivas es, como vimos, lo que Schopenhauer llama *carácter empírico*<sup>232</sup>. En él, en cuanto *fenómeno*, no puede residir la *libertad*. De este modo, el “filósofo del pesimismo” introduce el término de *carácter inteligible*. En él, fuera del ámbito *fenoménico* y de su *principio de razón suficiente*, reside la *libertad*:

Por eso a cada individuo dado, en cada caso individual dado, sólo le es posible *una* acción «*operari sequitur esse*». La libertad no pertenece al carácter empírico, sino sólo al inteligible. El *operari* de un hombre dado está determinado necesariamente, desde fuera por

---

230- SCHOPENHAUER, A.: *Cuádruple raíz... Op. Cit.* p. 729.

231- KANT, I.: *Razón pura... Op. Cit.* p. 473.

232- Cfr. E, 176.

motivos, desde dentro por su carácter: de ahí que todo lo que hace se produzca necesariamente. Pero en su *esse*, ahí se encuentra la libertad. (E, 177) <sup>233</sup>.

El conocimiento de esta libertad se deriva del sentimiento de la *culpa*. Las distintas acciones que un individuo realiza en su vida de un modo necesario por la confluencia de motivos sobre su carácter, producen a veces el sentimiento de *culpa*. No tanto de sus acciones, sino de su *carácter*, dice Schopenhauer, es de lo que el individuo se siente *responsable*, y del mismo le hacen responsable el resto de los seres humanos: los reproches morales siempre van destinados al *ser*, al *carácter* del hombre <sup>234</sup>. Seguidamente, Schopenhauer afirma:

Allá donde radica la *culpa*, tiene que radicar también la *responsabilidad*: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la *libertad* tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre [...]. (E, 94) <sup>235</sup>.

Pero, ¿en qué consiste tal libertad? Para el “filósofo del pesimismo” la libertad sólo puede ser entendida o explicada *negativamente* como aquello *no sometido a la necesidad*. Por tanto, lo *libre* es aquello ajeno a las *causas*, es aquello sin fundamento <sup>236</sup>; o, dicho en otras palabras, *sin razón suficiente* para ser. De este modo, la libertad de la que habla Schopenhauer es una *libertad trascendental*, en cuanto que no se encuentra en el fenómeno, sino fuera de él y de sus formas <sup>237</sup>. De ahí que en el ser, en el *carácter* resida la libertad. Los distintos tipos de carácter *no* tienen fundamento: ellos son sin explicación, son el querer de la *voluntad*, la cual, ajena al *principio de razón*, es libre y se determina de tales modos, como si de sus actos volitivos se tratasen <sup>238</sup>

## 2. Invariabilidad e innatismo del carácter:

Con la distinción entre *carácter empírico* y *carácter inteligible* en Schopenhauer, que se asienta en su noción de *libertad*; nos encontramos con el problema de la *invariabilidad* e *innatismo* del carácter humano, dos rasgos que no pueden ser desligados entre sí, y que tienen que ver con la noción anteriormente expuesta de

---

233- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Intrad., trad., y notas de López de Santa María, P.. Madrid, Siglo XXI, 1988. p. 204.

234- Cfr. E, 93 y s.

235- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas... Op. Cit.* p. 124.

236- Cfr. E, 5-9.

237- Cfr. E, 96-98.

238- Cfr. WWV II, cap. 43, 606 y s.

*libertad* y con la *primacía de la voluntad sobre el intelecto* en la filosofía de Schopenhauer.

Schopenhauer fundamentará la *invariabilidad* del carácter humano desde una doble perspectiva: la primera, *empírica*, partiendo de la observación del carácter *empírico* del ser humano; y la segunda, *metafísica*, partiendo de las consideraciones hechas en torno a la libertad de la voluntad y su relación con el carácter *inteligible*, es decir, en relación con lo que uno *es*. Y es que, para el “filósofo del pesimismo”, el *carácter inteligible*, aquello que uno es, sólo puede ser conocido mediante el despliegue en el tiempo del mismo, mediante las acciones del individuo, *a posteriori*; es decir, a través del *carácter empírico*.

Por una parte, el “filósofo del pesimismo” argumentará que la invariabilidad del carácter se corrobora desde la experiencia, observando el carácter *empírico*, y viendo cómo cada ser humano pese a avergonzarse o arrepentirse de sus acciones, a lo largo de su vida llega al convencimiento de que ha de cumplir con el destino que le ha sido asignado: ha de obrar siempre tal como él es<sup>239</sup>. En el ser humano, cambia su intelecto y conocimiento, pero nunca cambia su *carácter*:

La confirmación de esta verdad se puede extraer de la experiencia diaria: pero uno la obtiene de la forma más notable cuando se reencuentra con un conocido después de 20 ó 30 años, e inmediatamente le sorprende haciendo las mismas tonterías que antaño. (E, 50)<sup>240</sup>.

Los escritos de Schopenhauer recurren habitualmente a ejemplos de este tipo para confirmar empíricamente su teoría de la invariabilidad del carácter, pero ellos sólo tienen un sentido pleno a través de su distinción metafísica entre fenómeno y cosa en sí. El carácter inteligible que constituye la esencia de cada individuo, ese querer que él es, permanece constante tanto en vehemencia como en inclinación, puesto que nunca cesa en su empeño: “*Los únicos cambios que inciden en nuestras inclinaciones son los que se derivan directamente de la merma de nuestras fuerzas corporales y por lo tanto de las aptitudes para el goce [...]*” (WWV II, cap. 19, 266)<sup>241</sup>. La razón de esta invariabilidad del carácter en que consiste la identidad de la persona radica en que el ser de éste no reside en el fenómeno, en lo físico, sino en la *voluntad* que es algo metafísico

---

239- Cfr. WWV I, §23, 135; WWV II, cap. 19, 251 y s.

240- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas...* Op. Cit. p. 83

241- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). Op. Cit. p. 231.



que, al estar al margen del *principio de razón suficiente*, es absolutamente ajeno al cambio o mutación <sup>242</sup>. El carácter inteligible, considerado como una idea, y por tanto, análogamente, como un *acto volitivo* de la cosa en sí, se halla fuera de la forma del tiempo y por ende, al margen de todo tipo de causalidad. Por ello, resulta imposible cualquier mutación o variación en él. Lo único modificable en el tiempo es el *intelecto* y su capacidad, en virtud del aprendizaje y el ejercicio, puesto que él es *empírico* y depende del *cerebro*.

Precisamente por esta invariabilidad del *carácter*, el cual es *metafísico*, cabe afirmar que éste se pueda descubrir *a posteriori* a través de los actos sucesivos en la vida de un individuo, es decir, a través del *carácter empírico*. Ello es así porque el *individuo* es *fenómeno*, y como tal, se halla sometido a la necesidad del *principio de razón*. De ahí, que cada *acto singular* se siga con *estricta necesidad* por la confluencia de un *motivo* sobre un *carácter*, operando todos ellos con estricta e igual necesidad. En este sentido, los motivos son la ocasión para que tal carácter se *manifieste* en el fenómeno como un acto singular; puesto que para todas las cosas del mundo, la ley más universal que las rige es el *operari sequitur esse* <sup>243</sup>:

A ello [el pasar por alto que el individuo es fenómeno] se debe el curioso hecho de que cada cual se tenga a priori por enteramente libre también en sus acciones individuales, creyendo que podría iniciar a cada momento una conducta distinta, lo cual equivaldría a convertirse en algún otro. Sólo a posteriori, a través de la experiencia, descubre con asombro que no es libre, sino que se halla sometido a la necesidad, de suerte que no modifica su hacer pese a todos los designios y reflexiones, y desde el comienzo hasta el final de su vida ha de hacer efectivo un carácter idéntico con el cuál el mismo está disconforme, teniendo por decirlo así que interpretar hasta el final el papel recibido. (WWV I, §23, 135) <sup>244</sup>.

Este carácter absolutamente invariable es, además, *innato* <sup>245</sup>. Para Schopenhauer, el carácter de una persona no es fruto del artificio o la educación, sino que el carácter es fruto de la *naturaleza*. Las cualidades, las propiedades del carácter humano, son *originarias* y auténticas precisamente porque son innatas. Si estas cualidades que se despliegan y expresan en el obrar fuesen fruto de la educación y el aprendizaje, no

---

242- Cfr. WWV II, cap. 19, 270.

243- Cfr. E, 57.

244- SCHOPENHAUER, A.: *EL mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 202.

245- Cfr. E, 53-58.

serían más que una especie de *disimulo*, de ocultación ante los demás, por medio de las herramientas que otorga la razón.

### 3. Tipología general y abstracta del carácter en sentido moral:

Hechas las apreciaciones sobre la naturaleza del carácter, conviene ahora hacer una exposición breve y general de los distintos *tipos generales* de carácter que describe Schopenhauer.

Pese a que el carácter es *único* para cada individuo <sup>246</sup>, tal como afirma Schopenhauer, sí que cabe hacer una catalogación genérica y *abstracta* de sus tipos en función de dos variables que, según su aumento y disminución cualitativa, van ligadas, a saber: por una parte, el grado de *vehemencia* del querer o grado de *intensidad* en la *afirmación de la voluntad de vivir* y, por otra, el grado de conciencia de la propia *individualidad* o el grado de distinción que hace el individuo entre el *yo* y el *otro* .

La catalogación general y abstracta del carácter tiene un sentido moral *sentido moral*. De este modo, el carácter *bueno* será aquel que no dañe o beneficie la voluntad del *otro* y el carácter *malvado* aquel que busque dañarlo, anteponiendo siempre la afirmación de su propia voluntad. Así, Schopenhauer afirmará:

Sin embargo, aquéllos cuyo carácter comporta el no obstaculizar en general los empeños de la voluntad ajena como tal, sino que más bien los favorecen, siendo por lo tanto altruistas, benevolentes, amistosos o caritativos, son denominados hombres buenos a causa de esta relación que mantiene su comportamiento con la voluntad del otro. El concepto contrapuesto se designa en alemán, y desde hace unos cien años también en francés, mediante una palabra reservada para los seres cognoscentes (animales u hombres) y que no se aplica a los seres privados del conocimiento; dicha palabra es *malvado* [*böse*] [...]. (WWV I, §65, 426) <sup>247</sup>.

Esta apreciación es especialmente importante en la filosofía de Schopenhauer, puesto que el significado *moral* del carácter sólo será tal debido a las acciones que se sigan del mismo en relación con los otros y su voluntad <sup>248</sup>. De este modo, los *motivos* que muevan al agente de la acción serán la guía que nos permita catalogar los tipos de caracteres. Esto es así, puesto que, como hemos visto, el carácter *inteligible* sólo puede

---

246- Cfr. E, 48.

247- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 460.

248- Cfr. E, 206 y s.

ser conocido *a posteriori*, a través de las sucesivas acciones que realiza tal individuo en el *tiempo*. Siguiendo el “*operari sequitur esse*”, en el que tanto insiste Schopenhauer tendremos lo siguiente: dilucidando qué *motivos* sean los que muevan más preponderantemente a un individuo a la acción, podremos descubrir qué tipo de carácter tiene. Por lo tanto, habremos ahora de enunciar los tipos generales de motivos que mueven al ser humano a la acción, para después ponerlos en relación con los tipos de carácter existentes.

Por lo general, Schopenhauer afirma que todo *motivo* de una acción es siempre el bienestar o malestar (tanto propio como ajeno). Teniendo esto en cuenta, Schopenhauer dice que los móviles fundamentales de toda acción <sup>249</sup> son: a) El *egoísmo*, que busca el propio *placer* o *bienestar*. b) La *maldad*, que quiere el *dolor* del otro. c) La *compasión*, que busca el *placer* o *bienestar* del otro. Y, por último, d) el *ascetismo* que busca el *dolor* propio.

Ahora bien, teniendo en cuenta tales motivos fundamentales, podemos establecer una *tipología* general del carácter, en virtud de la fuerza con la que incidan tales motivos sobre el individuo; teniendo en cuenta siempre que nos moveremos entre el *asceta*, en el cual la voluntad de vivir ha desaparecido, y el cual no hace distinción entre él mismo y los otros, y el *malvado*, en el cual, la voluntad de vivir se expresa con máxima vehemencia y hace una absoluta distinción entre el yo y el no-yo.

Es importante señalar aquí, que a mayor maldad del carácter, para Schopenhauer, mayor es la fuerza del *velo de Maya*, es decir, del *principio de individuación* y del *principio de razón suficiente*; mientras que en los caracteres bondadosos, como veremos, menor incidencia tiene tal velo a la hora de conocer el sufrimiento de los otros. Esta relación es paradójica, puesto que vimos que la *educación*, es decir, los cambios en el conocimiento *nunca* pueden incidir sustancialmente en la realización de las acciones morales, puesto que ellos no pueden cambiar el carácter <sup>250</sup>. Sin embargo, a los distintos tipos de *carácter* irán asociados a una mayor o menor primacía de las formas cognoscitivas –dado que, como vimos, el intelecto es dependiente de la voluntad- siendo de tal suerte que a mayor intensidad de la *voluntad de vivir*, más fuerza

---

249- Cfr. E, 209 y s.; y WWV II, cap. 48, 696 y s.

250- Cfr. WWV II, cap. 19, 251.

adquirirán las formas de conocer que generan el *velo de Maya*<sup>251</sup>; mientras que a menor fuerza de tal *voluntad*, la presencia de tales formas cognoscitivas, se verá disminuida, puesto que el *intelecto* se libera de su hostigante amo –tal como ocurre en la contemplación estética–.

Dicho esto, establecemos una tipología abstracta y general del carácter, que distingue entre caracteres *buenos*, *malos* y *neutros* moralmente; o lo que es lo mismo: *justos*, *injustos* y *neutros*. Entrando en el primer grupo los caracteres *asceta* y *compasivo*, en el segundo los caracteres *extremadamente egoísta* y *malvado*; y, en el último grupo, el carácter *egoísta*<sup>252</sup>.

Con estas últimas apreciaciones, que vienen a rematar la relación del individuo con la idea, resta ahora aclarar el problema *del sentido* de la *individualidad*, el cual no puede desligarse de las consideraciones en los anteriores apartados, los cuales aportaron un dato fundamental: el individuo, al contrario que la *idea*, es tan sólo la *representación inadecuada* de la voluntad. Sólo desde esta perspectiva, que aquí ha quedado esclarecida con el desarrollo de la concepción schopenhaueriana de las *ideas*, podremos abordar las consideraciones a cerca del sentido, las cuales concluirán que el individuo no es otra cosa que una *vana ilusión*.

### C. Individualidad y sufrimiento:

Aquí nos adentramos por entero en la concepción que tiene Schopenhauer sobre el *individuo* como un *vana ilusión*, resultante de la experiencia del *sufrimiento generalizado* en el mundo. El individuo, por su origen, debido al *principio de razón* en sus formas de *ser* y *devenir*, en cuanto representación, ha quedado relegado a un plano secundario *ontológicamente*, como señalamos. Pero resulta que junto a esta existencia que es *ser* y *no ser relativos*, que es *apariencia de otra cosa*, se añade el hecho de que como representación *inadecuada* de la voluntad, se ve subordinada a la *adecuada*, a las ideas; y por tanto, dentro de la propia representación tiene un papel secundario. Esta problemática es la que aquí aclararemos tratando una serie de cuestiones: la *primera* habrá de esclarecer la relación entre *individuo* e *idea*. La *segunda* abordará el problema de las *consecuencias* de la individualidad en la representación, es decir, planteará la

---

251- Cfr. WWV I, §66, 439-441.

252- Cfr. CARTWRIGHT, D. E.: "Schopenhauer's Axiological Analysis of Character". En *Revue Internationale de Philosophie*, XLII/164 (1988). p. 25.

cuestión referente al *sentido y esencia* de los individuos en tanto *objetivaciones de la voluntad*. Y por *último* habremos de abordar el problema de la *identidad esencial* del individuo con la voluntad, desde la cual se planteará la cuestión de si el individuo tiene, realmente y en última instancia, algún tipo de índole peculiar.

### 1. El individuo como vana ilusión:

La pregunta por el *sentido* en lo referente al individuo, arraiga. En última instancia, en la experiencia del mundo como un *sufrir generalizado*. Como vimos, en Schopenhauer hay un doble nihilismo (ontológico y práctico) en torno a la consideración del mundo como *representación*, el cual se pondrá de manifiesto en las siguientes consideraciones sobre el sufrimiento del individuo, que le llevarán a calificarlo de una *vana ilusión*. Para aclarar esta conclusión que Schopenhauer extrae conjugando la *experiencia de la vida*, tendremos que abordar tres cuestiones fundamentales: La *primera* tendrá que tratar el problema de la *teleología*, buscando si existe algún *fin* por el que los individuos tengan que sufrir. La *segunda* cuestión, que en definitiva se deriva del problema de la teleología, abordará las relaciones entre *individuo* y *especie*. Por último, la *tercera* cuestión, habrá de aclarar la concepción del individuo resultante como *vana ilusión*.

La *lucha por la vida* en la que todos los individuos se ven implicados y que conlleva el *sufrimiento masivo* de los mismos, atañe a la *representación* de los mismos. Esta es la experiencia general del mundo en la que los individuos son ora presa, ora cazador, es ante la que Schopenhauer plantea el problema del sentido. Esta lucha, en el acto de *representar* de los individuos cognoscentes dotados de razón, será concebida por los mismos como algo dotado de *teleología*, por la relación que guardan los individuos con su especie. Por tanto, abordar la cuestión del papel del individuo en la representación, es decir, el problema del sentido, no es otra cosa que abordar el problema de la *teleología*. Como señalamos, Schopenhauer al hablar de los grados de objetivación de la voluntad ya señaló cuál es el papel del individuo:

Por eso puede también decirse que cada organismo sólo presenta la idea cuyo trasunto es retirar la parte de sus fuerzas empleadas en sojuzgar a las ideas inferiores que le disputan la materia. Esto parece haberlo tenido muy presente Jakob Böhme cuando en algún lugar dice que todos los cuerpos de los hombres y animales e incluso todas las plantas estarían propiamente medio muertos. Según le sea dado al organismo un menor o mayor éxito en sojuzgar esas fuerzas naturales que expresan los niveles más profundos de objetivación de la

voluntad, se convertirá en la expresión más o menos perfecta de su idea, es decir, se acercará o alejará del *ideal* al que incumbe la belleza de su género. (WWV I, §27, 174)<sup>253</sup>.

Schopenhauer dedica un buen número de páginas en sus escritos al problema de la teleología<sup>254</sup>. Ya mencionamos arriba qué es aquello que insta a Schopenhauer a su visión pesimista del mundo, al hablar de la introducción de la cosa en sí en su sistema. Si una voluntad ciega clavaba sus fauces en su propia carne generando el sufrimiento, ahora vemos cómo se genera este sufrimiento, empezando por lo más básico: *la cadena trófica*. Y es que, si existe la *necesidad interna* del escalonamiento, jerarquía y “lucha” de las *ideas*, esta necesidad se refleja, como venimos insinuando, en los fenómenos de tales ideas como una *necesidad externa*: la necesidad en virtud de la cual los fenómenos de las ideas superiores necesitan de los individuos que expresan ideas subalternas para su propia subsistencia<sup>255</sup>. Schopenhauer ya lo anuncia: “*En definitiva, todo resulta del hecho de que la voluntad ha de alimentarse a sí misma [...]. De ahí la caza, la angustia y el sufrimiento*” (WWV I, §28, 183)<sup>256</sup>.

En este contexto de lucha, caza, hambre, miseria y sufrimiento de todo tipo para los individuos, se perfila la concepción de teleología que maneja aquí Schopenhauer en un doble sentido<sup>257</sup>: Por una parte, Schopenhauer dice que en la *representación* observamos una *finalidad interna*<sup>258</sup> que correspondería a la adecuación, a la perfecta armonía, que se contempla entre las partes de un mismo individuo<sup>259</sup>. Estas partes del organismo, en concordancia unas con otras, son medios y fines mutuos en tales relaciones de adecuación; siendo el conjunto de todas las partes un medio para el mantenimiento del organismo entero. Ahora bien, Schopenhauer quiere dejar claro que esta finalidad *no atañe en absoluto* al «en sí» del individuo, es decir, a su voluntad; puesto que las partes de un organismo sólo pueden ser pensadas en cuanto *representación*, ya que sólo es posible la pluralidad, la concomitancia, en virtud del

253- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 237.

254- Cfr. WWV I, §§28 y 29; WWV II, caps. 26, 27 y 28; y N, 34-58.

255- Cfr. WWV I, §28, 183.

256- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 245.

257 Aquí Schopenhauer hará la misma catalogación de tipos de finalidad que el ser humano atribuye a la naturaleza (interna y externa) que hizo ya Kant en la *Crítica del Juicio*, en las §§65-68 de la “Analítica del juicio teleológico”. (Véase: KU A 285-307 / B 289-310 | Ak. V, 372-384).

258- Cfr. WWV I, §28, 187.

259- Se dice aquí individuo, teniendo en cuenta la distinción anteriormente hecha entre fenómeno individual e individuo. En la caída de un cuerpo, no hay partes de un organismo que estén en armonía entre sí. Sólo en los grados de objetivación que corresponden a lo orgánico podemos hablar, según Schopenhauer, de tal teleología interna.

*espacio* y del *tiempo*, así como sólo puede ser pensadas tales partes como *medios* y *finés* en virtud de la causalidad <sup>260</sup>.

Por otra parte, Schopenhauer habla de una *finalidad externa* <sup>261</sup>, que no es otra cosa sino la asombrosa *adecuación* que existe entre las ideas, la cual es necesaria para que cada una de ellas se mantenga en la existencia: Por una parte, esta finalidad es la superposición de grados superiores de objetivación de la voluntad sobre los inferiores a los que subyugan y, a la vez, subsumen; siendo así que, por ejemplo, la existencia humana no depende de sí, sino que depende de fuerzas naturales como distintas reacciones químicas, así como también de funciones vegetativas que, pese a pertenecer propiamente a grados inferiores de la voluntad, se encuentran presentes en él. Por otra parte, la finalidad externa es también la propia cadena trófica, en la cual, los seres orgánicos dependen de lo inorgánico para sobrevivir, así como dependen de sus relaciones de dominio con otros seres, también orgánicos, para sobrevivir.

Ahora bien, para Schopenhauer, esta finalidad, esta teleología es sólo aparente. Siguiendo a Kant <sup>262</sup>, el “filósofo del pesimismo” afirma:

El entendimiento que así lo ve [el mundo como ordenado teleológicamente] cae en admiración por el profundo orden de las partes y por la combinación de sus funciones; porque sustituye involuntariamente al nacimiento de esa forma animal el modo como él se ha dado cuenta de la originaria unidad que se restablece saliendo de la pluralidad (que había producido antes su forma intelectual). Éste es el sentido de la gran doctrina de Kant, de que la finalidad fue primeramente traída a la Naturaleza por el entendimiento, que se asombra luego como de una maravilla de lo que él mismo ha creado. (N, 56) <sup>263</sup>.

Esto se complementa en Schopenhauer con la distinción entre el mundo considerado como *representación* y como *voluntad*. La finalidad sólo aparece como puesta por el entendimiento en la *representación* y, de este modo, no atañe en absoluto a cómo sean las cosas esencialmente <sup>264</sup>. De hecho, pensar que el mundo está dispuesto de tal modo que su regularidad y la armonía de sus partes tiene una finalidad, es tan

260- En esta consideración, Schopenhauer parece entender aquí las causas como *causas finales* en el sentido aristotélico-escolástico del término.

261- Cfr. WWV I, §28, 188 y s.

262- Para Kant el juicio *teleológico* no es un juicio determinante, sino un juicio *reflexionante* (KU A XLVI-LI / B XLVII-LIV | Ak, V. 192-194). Es decir, no otorga conocimiento objetivo. (Para ello, véase: KU A 307-309 / B 311-313 | Ak, V, 385 y s.).

263- SCHOPENHAUER, A.: *Naturaleza... Op. Cit.* p. 106.

264- Cfr. WWV I, §28, 187 y s; y WWV II, cap. 26.

absurdo para Schopenhauer como pensar que el *intelecto* es anterior a la *voluntad*, es decir, es tan absurdo como pensar que la *existencia* es previa a la *esencia* <sup>265</sup>. Con esta negación de la teleología como algo concerniente al *ser en sí* de las cosas, ésta queda relegada al lugar de *herramienta* útil en el estudio de los seres orgánicos realizado por las ciencias naturales, pero sin cabida alguna en la *metafísica* <sup>266</sup>.

Pero con todo, resta una pregunta: si no hay teleología en un sentido fuerte –que concierna al núcleo más íntimo de la realidad- ¿por qué existe tal ajuste y armonía entre las ideas, así como una perfecta adecuación de las partes del organismo? La respuesta para Schopenhauer es clara: Las partes de la naturaleza, es decir, los distintos grados de objetivación o ideas se ajustan entre sí porque aquello que se manifiesta en ellas, la voluntad, es *una* <sup>267</sup>; y el organismo guarda una coherencia consigo mismo, como armonía entre sus partes, puesto que él es la expresión sometida al principio de razón de *un* acto unitario de la voluntad, de *una idea* <sup>268</sup>. De este modo, la *teleología* no es sino la *representación* misma, que contempla la pluralidad de fenómenos de acuerdo a la *unidad* esencial de la *voluntad* y de la *idea*.

Hechas estas aclaraciones sobre la *aparente* teleología en la naturaleza, podemos adentrarnos en el papel que ocupa el individuo en la representación debido a sus relaciones con la *especie*. Para ello, hemos de aclarar que, para Schopenhauer, en el plano de la representación, *idea* y *especie* son términos intercambiables <sup>269</sup>; siendo ésta última, la *idea* contemplada desde el punto de vista *empírico*:

Aquello que, considerado como simple imagen objetiva, mera forma despojada tanto del tiempo como de toda relación, es la *idea* platónica, tomado empíricamente y en el tiempo es la *especie* o *indole*: ésta es el correlato empírico de la idea. (WWV II, cap. 29, 417) <sup>270</sup>.

Las especies, al ser el correlato empírico de las ideas, también se *articulan* y *acomodan* de un modo armónico; no porque hayan sido diseñadas de acuerdo a un concepto o fin, sino porque sólo son fenómeno de la voluntad que es única y coincidente consigo misma <sup>271</sup>. Pero ¿qué tipo de armonía y acomodación es la que se

---

265- Cfr. N, 36-39; y WWV II, cap. 19.

266- Cfr. WWV II, cap. 26, 375.

267- Cfr. WWV I, §28, 189-191.

268- Cfr. WWV II, cap. 26, 374 y s.

269- Cfr. WWV II, cap. 29, 417.

270- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 355.

271- Cfr. WWV I, §28, 192.



muestra en las ideas, en las especies? Y ¿por qué? Esta armonía sólo se consigue por lucha, por subyugación de unas ideas a otras, como ya señalamos. Y es aquí donde el individuo tiene su papel en la representación. Esta guerra de ideas, se plasma en la representación regida por el *principio de razón* en una guerra de *todos contra todos*, en la cual, los individuos son ora verdugos, ora víctimas en su labor al servicio de las ideas. Esta armonía generada por la *guerra* y la *lucha* sólo es suficiente para *posibilitar la permanencia del mundo*, ya que sin ella, las especies desaparecerían de la representación. Ahora bien, esta armonía sólo atañe y asegura la persistencia de la especie, mas no la del individuo; más bien, sólo se logra a su costa <sup>272</sup>:

Conforme a ello, si en virtud de esa armonía y acomodación, las *especies* en lo orgánico y las *fuerzas universales de la naturaleza* en lo inorgánico coexisten e incluso se apoyan recíprocamente, se muestra en cambio el antagonismo interno de la voluntad objetivada mediante todas esas ideas en la incesante guerra de exterminio de los *individuos* de esa especie y en la continua lucha de los *fenómenos* de esas fuerzas naturales entre sí, como se explicitó anteriormente. La palestra y el objeto de esta lucha es la materia, que aspiran a arrebatarse mutuamente unos a otros, así como también el espacio y el tiempo, cuya unión por medio de la forma de la causalidad es propiamente la materia, tal como quedó expuesto en el primer libro. (WWV I, §28, 192) <sup>273</sup>.

El individuo queda aquí, una vez más, relegado a un plano secundario. Como vimos, éste no es otra cosa que *fenómeno* de la idea, y por tanto, será tanto más adecuado fenómeno cuando más fielmente exprese a ésta. La relación que mantienen los individuos con la *especie* es similar: la vida del individuo es un fin *condicional*, la de la especie es un fin *incondicional*; por tanto la finalidad u objetivo del individuo no es otro que el de perpetuar y asegurar la vida de la especie <sup>274</sup>. Ahora bien, esta labor de conservar la especie no se consigue sino por el mantenimiento, como hemos señalado, *condicionado* del individuo; y para este fin de la conservación propia, el resto de individuos no son sino *medios* <sup>275</sup> para él, y por ello la existencia se convierte en lucha. Pero al ser esta existencia un *fin condicionado* por el *fin incondicionado* que es la existencia de la especie, la naturaleza no tiene reparo alguno en abandonar a su suerte,

---

272- Cfr. WWV I, §28, 192.

273- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 253.

274- Cfr. WWV II, cap. 27, 394.

275- Cfr. WWV II, cap. 27, 391 y s.

y deja morir por millares, a los individuos que con tanto arte y complejidad ha generado<sup>276</sup>, sólo en pos del mantenimiento de ésta última.

Ahora bien, ¿a qué responde esta lucha? Esta es la pregunta que interpela por a cuestión del *sentido*. *Objetivamente*, es decir, desde la representación, parece haber quedado claro que lo único que interesa a la *naturaleza* es la conservación de todas las especies y, por tanto, el *individuo* sólo tiene un valor indirecto para la naturaleza en cuanto que es medio para conservar a estas últimas<sup>277</sup>. La naturaleza se ofusca en cuidar de las especies, se ocupa afanosamente en perpetuar cada una de ellas, pero no presta nunca atención a los individuos<sup>278</sup>. Esto es enigmático, dice Schopenhauer, pero también responde, únicamente, al conocimiento *objetivo* que tenemos de la naturaleza. Pero, aquí es donde Schopenhauer hará la íntima conexión entre el problema del *sentido* y la *esencia* del mundo: “*Para qué existe el individuo, estaría entonces claro, pero ¿para qué existe la especie misma?*” (WWV II, cap. 28, 401)<sup>279</sup>.

Aquello que *es* el fenómeno, es decir, el mundo *considerado como* representación, no es otra cosa que *voluntad*. Ésta es un *anhelo apremiante de existencia*, un ciego impulso, un querer irracional y sin razón alguna de fondo, que nunca se ve colmado o satisfecho, y cuya parcial satisfacción empuja a sus manifestaciones a lanzar otra carrera hasta el infinito para volver a complacer su apetito de suyo insaciable<sup>280</sup>. El problema del sentido de este interés de la naturaleza en conservar sus ideas se dilucida al contemplar la naturaleza de un modo *subjetivo*, desde ella misma, es decir, al contemplarla como *voluntad*: la naturaleza por entero, así como también las ideas *son* voluntad, son un eterno querer sin objeto. No existe finalidad alguna que responda la anterior pregunta, más bien todo lo contrario.

Desde este punto de vista, que considera que el individuo sólo existe para perpetuar y mantener la idea, así como que tal perpetuación de especies es una sinrazón, Schopenhauer abordará el problema de la existencia del individuo como una *vana ilusión*:

---

276- Cfr. WWV II, cap. 26, 374.

277- Cfr. WWV II, cap. 28, 400 y s.

278- Cfr. WWV I, §54, 325.

279- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 342.

280- Cfr. WWV I, §29.

Pero, echemos un vistazo a este mundo de seres continuamente menesterosos que, simplemente *por ser así*, se devoran unos a otros durante el poco tiempo que viven, pasan su existencia bajo la angustia y la penuria, padeciendo con frecuencia terribles tormentos, hasta que acaban en brazos de la muerte: quien vea todo esto, dará la razón a Aristóteles, cuando este dice que «la naturaleza es demoníaca, no divina». (WWV II, cap. 28, 398) <sup>281</sup>

Esta posición el “filósofo del pesimismo” la analizará desde dos perspectivas: de un modo plenamente *objetivo*, analizando el esfuerzo y sufrimiento de los individuos en relación con lo que ellos obtienen a cambio, así como de un modo *subjetivo*, es decir, contemplado como expresión de tal *voluntad*.

Desde el punto de vista objetivo, la pregunta sobre el sentido del individuo se dibuja como la cuestión de la relación entre *medios* y *fines*. El infatigable arte y esfuerzo de las acciones animales, para Schopenhauer, apenas les proporciona la *satisfacción del hambre* y del *instinto sexual*; recompensa que sólo es medio para continuar y perpetuar este mismo *engaño* o *ilusión*: generar nuevos individuos, los cuales, perpetúan la especie <sup>282</sup>. Incluso en el hombre, aquel ser al que la naturaleza ha dotado de un intelecto lo suficientemente desarrollado como para librarse -después del sufrimiento de todas las generaciones pasadas- de las necesidades más inmediatas mediante los instrumentos y el denominado progreso, que con tales esfuerzos y con el excedente de fuerza que le facilita tal intelecto apenas consigue un pequeño *confort* y deleite, de tanto en tanto <sup>283</sup>, cuando no sobreviene el *aburrimiento* <sup>284</sup>. En suma, la existencia del individuo es un *mal negocio* en el que los beneficios, para Schopenhauer, ni mucho menos cubren sus costes, dado que no hay ningún fin en tal existencia <sup>285</sup>:

La multiplicidad de las organizaciones y el arte de los medios mediante los cuales cada cual se adapta a su entorno contrasta aquí claramente con la carencia de algún fin final; en su lugar sólo se presenta un deleite momentáneo, un goce pasajero cuya condición es la carencia, mucho y duradero sufrimiento, una continua batalla, una guerra de todos contra todos donde cada cual es cazador y presa, apremio, menesterosidad y angustia, gritos y aullidos, y todo ello por los siglos de los siglos hasta que alguna vez la corteza del planeta se haga pedazos de nuevo. (WWV II, cap. 28, 404) <sup>286</sup>.

---

281- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 340.

282- Cfr. WWV II, cap.28, 403 y s..

283- Cfr. WWV II, cap. 28, 401

284- Cfr. WWV II, cap. 28, 407.

285- Cfr. WWV II, cap. 28, 403.

286- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 345.

En ello se resuelve la cuestión del *sentido de la individualidad*: La existencia individual contemplada *objetivamente* es algo *insensato*, puesto que carece de un fin *sustancial*. Pero también, considerada *subjetivamente*, se convierte en una vana *ilusión*<sup>287</sup>; dado que este impulso a la existencia que hemos descubierto a través del propio cuerpo, que es *voluntad* es un impulso sin fundamento. Los fines y las recompensas sólo atañen a la *representación*, puesto que este es en el único lugar dónde opera la ley de motivación, pero no incumbe en absoluto a aquello que sean los seres *en sí mismos*, puesto que la voluntad que constituye su esencia se halla fuera del principio de razón<sup>288</sup>. Precisamente por ello, la vida del individuo se muestra como una *vana ilusión* subjetivamente, puesto que ella es el *acicate*, el *impulso incansable* que ata a los individuos a la vida sin ningún tipo de razón o motivo:

Planteado en estos términos hace largo tiempo que cada cual se hubiera dicho: «El juego no vale la pena», y se hubiera retirado de él. Pero, por el contrario, cada cual custodia y protege su vida como si fuera una valiosa prenda de la que se le ha hecho responsable, bajo los infinitos cuidados y la reiterada necesidad en que transcurre la vida. Ignora el para qué y el por qué, desconoce la recompensa de todo ello; admite sin el menor reparo, confiada y crédulamente, el valor de esa prenda, sin saber en qué consiste. [...] Por la originalidad e incondicionalidad de la voluntad se explica que el hombre ame por encima de todo una existencia llena de necesidad, tormento, dolor, angustia y aburrimiento, que considerada y sopesada objetivamente habría de repudiar, así como que tema sobre todo el término de esa existencia, que para él es lo único cierto. (WWV II, cap. 28, 408 y s.)<sup>289</sup>.

Esta voluntad, ciega y sin fundamento, es lo que empuja al individuo a continuar con su vida, a continuar queriendo y deseando; y cuando cae en la cuenta del absurdo de su querer, de su trajín cotidiano, y de la inanidad de todo ello, puesto que su querer nunca se ve satisfecho y sólo conlleva sufrimiento o aburrimiento, la vida se transforma en una vana *ilusión*. Pese a ello, el individuo continúa con su vida, ya que la necesidad y el aburrimiento le empujan a continuar saciando apetitos y anhelos: “*Así pues, todo está en una tensión permanente y en un movimiento forzado, y la marcha del mundo va, [...], «no naturalmente, sino violentamente».*” (WWV II, cap. 28, 410)<sup>290</sup>.

---

287- Cfr. WWV II, cap. 28. 407.

288- Cfr. WWV II, cap. 28, 408 y s.

289- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 348 y s.

290- *Ibidem.* p. 349.

## 2. El individuo como mal. Egoísmo y culpa:

Con esta visión general del papel secundario del individuo en la representación, podemos entrar en la cuestión relativa a las consecuencias que conlleva la individualidad: los *males físicos y morales*, así como el *egoísmo* y la *culpa*. Para comprender esta la primera distinción, primero habremos de exponer qué entiende Schopenhauer por *bien* y *mal* en términos generales; los cuales también nos permitirán abordar el problema del egoísmo, y sus derivaciones en los caracteres malvados, como los agentes del *mal moral*.

Para Arthur Schopenhauer, los conceptos de *lo bueno* y *lo malo* son *relativos* siempre a la *voluntad* y sus intereses, y por tanto, su definición dependerá de ella. En esta dependencia, Schopenhauer realiza una noción *eudemónica* de tales términos, puesto que la relación de lo bueno y lo malo con la voluntad siempre se estará relacionada con las sensaciones de *placer* y *displacer*:

Ahora queremos retrotraer ese concepto sobre lo *bueno* a su significado, lo que puede hacerse con muy poco. Este concepto es esencialmente relativo y describe la *adecuación de un objeto a un determinado afán de la voluntad*. Así pues, todo lo que conviene a la voluntad en alguna de sus expresiones y colma su fin es pensado gracias al concepto *bueno* por muy diverso que pueda ser. [...]. El concepto de lo contrario, mientras se trate de seres acognoscentes, es expresado mediante la palabra *malo* y con menos frecuencia por el término más abstracto de *mal*, que describen todo cuanto no resulta conveniente al afán de la voluntad. (WWV I, §65, 425 y s.)<sup>291</sup>.

Así, lo bueno y lo malo se cifra en términos de satisfacción o no de intereses de la voluntad individual, siendo así que podemos hablar de “un buen arma” o “un buen alimento”<sup>292</sup>. Desde este planteamiento se puede explicar el *mal físico* como daño natural al individuo, así como también el *mal moral* como el daño a los intereses de la voluntad ajena a través de una acción humana. Sin embargo, habremos de aclarar antes, que estos dos tipos de males, provienen de una suerte de *mal metafísico*<sup>293</sup>. No es sino la privación de ser auténtico del mundo como representación, su finitud y *vana ilusión* ligada a la *individuación*; así como el carácter irracional, vehemente y, a fin de cuentas,

---

291- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 459 y s.

292- Cfr. WWV I, §65, 425.

293- Adoptamos aquí el término de “*mal metafísico*” explicado por Odo Marquard al tratar el problema del mal en la modernidad. (Véase MARQUARD, O.: *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, 2001. pp. 25 y s.).

*demoníaco* de la voluntad misma, aquello que es origen del *mal físico* y *moral* del mundo.

El *mal físico*, son los males inherentes a la condición *fenoménica* del individuo: La caza, la lucha, la angustia, son resultado del papel secundario que tiene el individuo en la representación, como soldado de primera línea dispuesto a ser abatido por otros individuos en pos de la conservación de la *especie*. A ello, hay que añadir otras condiciones *naturales* que lo originan, meramente *azarosas*: la enfermedad, el desastre natural o las casualidades trágicas. Este mal, tiene un sentido *amoral*, puesto que *no* depende directamente del *hacer del hombre*, como sujeto cognoscente.

Junto al mal físico, nos encontramos también el *mal moral*, que es exclusivo del *hombre*. Los conceptos de *lo bueno* y *lo malo* se extrapolan en Schopenhauer a las acciones morales, siendo *lo bueno* aquellas acciones que beneficien la voluntad del otro, su bienestar, y *lo malo* aquellas que la dañen en beneficio del agente de tales acciones.

La herramienta fundamental para causar el *mal en general* -entendido como sufrimiento- en el mundo es *el egoísmo*. Éste es, para Schopenhauer, el móvil principal de toda acción animal; y es el impulso es aquello que lleva a cada individuo a buscar y querer su *existencia*, su *bienestar*. Por lo tanto, este egoísmo se enraíza en el ser último del individuo -en su voluntad, en su querer-; y Schopenhauer llega a *identificarlo* con el individuo mismo<sup>294</sup>. Siendo de este modo, el *mal*, algo inherente al individuo mismo.

El *principium individuationis* es el que posibilita la pluralidad de individuos, bajo las formas del espacio y del tiempo; y por ende, es lo que impide ver a cada individuo que sus otros semejantes *son* lo mismo que él:

Esto [el egoísmo] se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. (E, 179)<sup>295</sup>.

Con el egoísmo las acciones humanas generan el sufrimiento de los otros, no como un *fin*, pero sí como un medio para los propios fines. Este egoísmo es una *potencia*

---

294- Cfr. E, 196 y s.

295- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas... Op. Cit.* p. 222.

*antimoral*, puesto que éste es lo que impide las acciones *desinteresadas* por el otro, y es acicate para ignorar o provocar su sufrimiento <sup>296</sup>.

De ello resulta que el individuo es un error: sufre por su condición menesterosa, pero también por acción de los otros, del mismo modo que es él el que causa sufrimiento ajeno, ignorando, mediante el *principium individuationis*, que aquello otro que a lo cual está dañando es *él mismo*.

El individuo, bajo el error cognoscitivo generado por la voluntad que anhela bajo las formas del *principio de razón suficiente*, bajo el *velo de Maya*, es el que provoca el sufrimiento en su propia esencia, atacándola de múltiples formas bajo el rostro de los distintos individuos mediante sus acciones egoístas:

Pensando yo en señalar con un rasgo la magnitud del egoísmo a fin de expresar sin prolijidad la fuerza de esa potencia antimoral, y buscando así alguna hipérbole bien enfática, acerté finalmente con ésta: algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa. Pero me quedaba el escrúpulo de si era realmente una hipérbole. (E, 198) <sup>297</sup>.

Tal es el poder del *engaño*, del velo que cubre la realidad bajo las cuatro formas del *principio de razón suficiente*, que tiene por resultado este egoísmo, cuyo error fundamental es tomar a los otros por un *no-yo* <sup>298</sup>.

El carácter *egoísta*, es decir, aquél que es movido en el plano de las acciones por el motivo del propio bienestar, es el más común entre los hombres. Ello se pone de relieve cuando Schopenhauer afirma: “*El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar.*” (E, 196) <sup>299</sup>. Los individuos con este tipo de carácter son *indiferentes* al bienestar o malestar ajenos, puesto que el *principio de razón* opera en ellos con regularidad, de tal modo que el otro sólo le es dado en su conciencia de un modo *mediato* <sup>300</sup>. Esta *indiferencia* coloca a su carácter como *neutro moralmente*.

Ahora bien, este egoísmo, puede acentuarse hasta convertirse en *envidia* o *egoísmo extremo* en algunos caracteres, convirtiéndose así en el origen del *mal moral*. Este

296- Cfr. E, 200-212

297- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas... Op. Cit.* p. 224.

298- Cfr. WWV II, cap. 47, 690.

299- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas... Op. Cit.* p. 221.

300- Cfr. E, 197.

egoísmo extremo surge cuando un individuo, debido a la vehemencia de su querer, antepone *siempre* el bien propio al ajeno, haciendo más oscuro el *velo de Maya* y acentuando las diferencias entre él y los otros: “*En efecto, la envidia construye un sólido muro entre el tú y el yo [...].*” (P II, 218) <sup>301</sup>. Los individuos que tienen un carácter tal se caracterizan por *envidiar* a los otros <sup>302</sup>, siendo así que los individuos *extremadamente egoístas* sufren al ver el bienestar ajeno. Sin embargo, el *egoísta extremo* o *envidioso*, que causa daño al otro, nunca lo hace como *fin*, sino sólo como *medio* para un fin posterior, provechoso para él <sup>303</sup>.

Sin embargo, Schopenhauer indica que existen caracteres no movidos por motivos egoístas que causan *mal moral* en el mundo. Es el caso del individuo con carácter *malvado*, el cual es de muy otra índole del *envidioso* o *extremadamente egoísta*. Los individuos con tal carácter buscan y quieren el *daño del otro* como un *fin*: “*La máxima de la maldad es: «Omnes, quantum potes, laede». Igual que el sadismo es sólo crueldad teórica, la crueldad es sólo el sadismo práctico; y éste se presentará en la forma de aquélla tan pronto como llegue la ocasión*” (E, 200 y s.) <sup>304</sup>. Sin embargo, en Schopenhauer hay un hilo conductor que une el carácter *extremadamente egoísta* con el *malvado*: cuando el *egoísta* cae en la cuenta de que todos los fines que perseguía para su propio bienestar a costa de los otros no son más que un sueño o un engaño, y que la felicidad no llega pese a todo el dolor causado, el egoísmo se torna *malicia* al ser ahora el fin de toda acción *dañar al otro* para el propio disfrute <sup>305</sup>. Lo que en el *envidioso* era dolor ante el bienestar del otro, ahora se torna, en el *malvado*, en un daño intencionado al otro para e incluso para aliviar el dolor *propio* <sup>306</sup>.

El malvado, para Schopenhauer, es un ser *sufriente*: él es la máxima expresión del querer ciego de la voluntad y, en consecuencia, el más insatisfecho. Por mucho que aniquile las voluntades ajenas mediante la injusticia, para conseguir sus fines, nunca alcanza la felicidad <sup>307</sup>. Pero junto a su dolor y sufrimiento internos, se revela aquello que le hace realmente malvado:

---

301- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga...* (Vol II). *Op. Cit.* p. 224.

302- Cfr. P II, 230; y E, 199 y s.

303- Cfr. E, 158; y 200 y s.

304- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas...* *Op. Cit.* p. 226.

305- Cfr. WWV I, §65, 429 y s.

306- Cfr. P II, 229.

307- Cfr. WWV I, §65, 428 y s.



De este tormento interior que les es entera e inmediatamente consustancial [a los caracteres malvados] se desprende algo que no emana del mero egoísmo: ese regocijo desinteresado en el sufrimiento ajeno que es propiamente la *maldad* y que en su grado superlativo se llama *crueledad*. Para ésta el sufrimiento ajeno ya no es un medio para obtener los fines de la propia voluntad, sino un fin en sí. (WWV I, § 65, 429)<sup>308</sup>

El malvado es el tipo de carácter más engañado por el *principium individuationis*. Tanto que llega hasta el punto de considerar a los otros como meros fantasmas sin otra existencia que “ser para él”, es decir, que ser su *mera representación*; considerándose a sí mismos los individuos con este tipo de carácter como lo *único verdaderamente real*<sup>309</sup>.

Ahora bien, cuando los individuos moralmente *injustos* o los individuos simplemente *egoístas* se ven alumbrados por el *conocimiento* de la unidad esencial del mundo, surge el fenómeno de la *culpa*. Por ello las plantas y los animales no muestran culpabilidad, sino sólo el ser humano: la culpa no reside en el *querer*, sino en el *querer conociendo*<sup>310</sup>. Esta culpa, no va dirigida hacia este o hacia aquél querer, sino hacia aquello que *es* el individuo, *el querer mismo*<sup>311</sup>. Por ello dice Schopenhauer:

El verdadero sentido de la tragedia es la honda comprensión de que el héroe no expía sus pecados particulares, sino el pecado original, esto es, la culpa del propio existir, tal como Calderón lo expresa muy atinadamente: «Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido». (WWV I, §51, 299 y s.)<sup>312</sup>.

Estas son las consecuencias de la individualidad que han llevado a considerar la vida individual como un *ilusión vana*<sup>313</sup>, en la que es absolutamente imposible la felicidad: sólo sufrimiento, hastío y culpa cabe esperar de la vida. Por ello, todo lo que nace, dice Schopenhauer citando el *Fausto* de Goethe, debe morir, y sería mejor que no hubiese nacido nunca<sup>314</sup>.

---

308- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 463.

309- Cfr. WWV I, §65, 428 y s.

310- Cfr. WWV I, §28, 186.

311- Cfr. E, 177.

312- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 347.

313- Cfr. WWV II, cap. 41, 563.

314- Cfr. WWV II, cap. 46.

### 3. La identidad esencial de los individuos:

Preguntarse qué es lo esencial en el individuo, es preguntarse, en última instancia qué es esencial a la *representación*. Ello no es otra cosa que interrogar por el *en sí* del individuo, es decir, aquello que sea él *al margen* de todo conocimiento, de toda representación<sup>315</sup>. De este modo, la esencia íntima de cada individuo no puede ser otra cosa que *voluntad*. Así, todo elemento de la representación, y por ende, todo *individuo* es esencialmente idéntico a cualquier otro, a saber, voluntad; no una parte de ella, sino que todos ellos son esta voluntad por completo:

La voluntad se revela con tanta plenitud e intensidad igualmente en *un* roble como en millones de robles; su número, su multiplicación en el espacio y el tiempo no tiene ningún significado con respecto a ella, sino sólo con respecto a la pluralidad de individuos que se conocen e incluso se multiplican y dispersan en el espacio y el tiempo, cuya pluralidad sin embargo no le incumbe a la voluntad misma, sino sólo a su manifestación. Por eso se podría afirmar también que si, mediante algún imposible, una única esencia aun cuando fuese la más ínfima, quedase totalmente aniquilada, el mundo entero habría de eclipsarse con ella. (WWV I, §25, 153)<sup>316</sup>.

Pero con ello surge la pregunta de si tienen realmente los individuos una índole peculiar que les hace *ser distintos* de los otros, dada esta *esencia* común a todos por completo. La respuesta schopenhaueriana será que *nada* diferencia *esencialmente*, es decir, en tanto cosa en sí, a un individuo de otro. Precisamente en ello Schopenhauer basará su ética, con el lema '*Eso eres tú*', que ha de llevarnos a la *compasión* como única conducta moral.

De este modo, la individualidad, así como los rasgos que hacen peculiar a un individuo, incluso si hablamos del carácter único de los seres humanos –que como señalamos, para Schopenhauer puede ser considerado como una *idea*-, quedan relegados, en cuanto parte de la *representación*, a una *apariencia*, que es *expresión* de otra cosa: la voluntad. Así, los distintos individuos no son otra cosa que fruto del modo de *considerar* el mundo *como* representación. No se niega aquí que los individuos existan (ya mencionamos aquí que Schopenhauer no niega la realidad o existencia al mundo empírico) sino que ellos sólo tienen su existencia en la representación, es decir,

---

315- Cfr. WWV I, §29.

316- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* pp. 217 y s.

sólo existen como *fenómenos* -en el sentido ambivalente schopenhaueriano, señalado arriba-; siendo esta individualidad un rasgo inesencial.

## CAPÍTULO V. LA ABOLICIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD.

La individualidad, como hemos visto, es el origen del sufrimiento, pues no son las *ideas* (al margen del espacio, del tiempo y de la causalidad), sino los *individuos* los que luchan, sufren y se devoran unos a otros, mediante la conducta egoísta permitida por el *velo de Maya*. Por eso, cuando Schopenhauer se plantea cómo poner fin al sufrimiento, orientará su *estética* y su *filosofía moral*, en *primera instancia*, a la *superación* de dicha individualidad. Superación *necesaria*, aunque *no suficiente* para lo que Schopenhauer denominará salvación, la cual, se conseguirá a través del *ascetismo*. Aquí habremos pues de explicar cuáles son los distintos caminos descritos en la filosofía de Schopenhauer para abolir la individualidad y superarla. En *primer* lugar, explicaremos las *vías naturales* para tal *superación*; y, en *segundo* y *tercer* lugar, abordaremos la superación *estética* y *ética*. Es de señalar, que estas dos últimas formas de la superación de la individualidad se apoyan en el conocimiento, ora de las ideas, ora de la esencia íntima del mundo, y afectan de distinta manera a la voluntad misma.

De ello, resulta paradójico, que sólo el ser humano, con el aparato representativo más complejo y con mayor individualidad, es el que tiene, a través de la *estética* y la *ética* la capacidad, al mismo tiempo, de negar su individualidad con el tras sufrir modificaciones en el aparato cognoscitivo que la ha engendrado.

Pero antes de entrar en las consideraciones en torno a la *estética* y la *ética*, conviene aquí, señalar, dos aparentes *pseudosuperaciones* de la individualidad: la *muerte* y la *paternidad*.

### A. Los falsos caminos naturales. Muerte y paternidad:

Arthur Schopenhauer considera que la cosa en sí que se expresa y manifiesta en todos los fenómenos es absolutamente ajena al *nacer* y *morir* de los mismos, puesto que el *aparecer* y *desaparecer* de los individuos en la representación, como vimos, son fruto del *principio de razón suficiente*. Al «en sí» o esencia de todo individuo, le corresponde *la vida* en general, como manifestación suya en un *continuo presente sin término*. La expresión de la voluntad como *lo vivo* se manifiesta en un *sempiterno ahora*, a cada

instante, en los millones de individuos y, debido a ello, el *nacimiento* o *muerte* de éstos no afecta en absoluto ni a la vida como expresión de tal voluntad, ni a esta misma<sup>317</sup>.

Arthur Schopenhauer cifra entonces la muerte como el *final del sueño* de la individualidad que, en absoluto, afecta a aquello que somos íntimamente:

Pues ciertamente cada cual sólo es efímero en cuanto individuo, mientras que por el contrario como cosa en sí es atemporal y, por lo tanto, no tiene un final; pero también sólo en cuanto fenómeno es distinto de las demás cosas del mundo [es individuo], como cosa en sí es la voluntad que se manifiesta en todo y la muerte suprime el engaño de que su consciencia esté dissociada de los demás; ésta es la persistencia. Su no verse afectado por la muerte, que sólo le incumbe como cosa en sí, coincide para el fenómeno con la persistencia del mundo externo. (WWV I, §54, 333)<sup>318</sup>.

La muerte es para Schopenhauer, en definitiva, un *bien*. Dadas las fatalidades y penalidades que cada individuo ha de sufrir en su vida, como expusimos arriba, así como la imposibilidad de alcanzar la felicidad por su esencia como *querer sin motivo*; la muerte supone una *liberación del error de la individualidad*<sup>319</sup>. La muerte nos libera del sueño de la vida individual puesto que con ella se desintegra su más profundo origen: el organismo y su intelecto, el cual porta las formas a priori de espacio, tiempo y causalidad<sup>320</sup>. Schopenhauer añade: “*Pero, una vez que la consciencia individual ha finalizado merced a la muerte, ¿acaso sería deseable que fuese activada de nuevo para perdurar hasta el infinito?*” (WWV II, cap. 41, 564)<sup>321</sup>. Responderá negativamente: la muerte, en cuanto sólo atañe al fenómeno, es tan sólo una pérdida *aparente* que reporta un bien, algo dichoso. Por una parte, el individuo deja de ser *yo*, y por tanto, deja de ser tal individuo, eliminando de este modo la herramienta o instrumento que genera el sufrimiento en el mundo como representación, a saber, el *egoísmo*. Del mismo modo, el individuo, con la muerte se libera de la *necesidad*. La confluencia de motivos sobre su carácter le impele a actuar de un modo tan necesario como una causa física mueve a un cuerpo<sup>322</sup>. La muerte supone una liberación en este sentido, puesto que, para

---

317- Cfr. WWV I, §54, 331 y s.

318- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 377.

319- Cfr. WWV II, cap. 41, 563.

320- Cfr. WWV II, cap. 41, 563 y s.

321- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 476.

322- Cfr. WWV II, cap. 41, 582 y s.

Schopenhauer, la libertad se encuentra en el *ser* y no en el obrar, el cual se halla siempre sometido a la cuarta forma del *principio de razón suficiente* <sup>323</sup>.

En relación con esto, se plantea un problema de gran envergadura: si la muerte es un *bien* ¿por qué el ser humano teme a la muerte y la considera el peor de los males? Para Arthur Schopenhauer, este temor es fruto del engaño al que se ve sometido el individuo por su aparato cognoscitivo, regido por el *principio de razón*. Éste, como vimos, no es otra cosa que un intelecto siervo de los intereses de esta voluntad que quiere sin descanso, generando la pluralidad y, de este modo, considera a las otras cosas y seres como un *no-yo* para usarlos como *medios* para sus propios  *fines*. Al estar el individuo sujeto a tal engaño, la voluntad, la esencia que se manifiesta en él, se cree *identificada* con tal individuo que conoce, y rechaza, en cuanto manifestación suya, la muerte de éste con todas sus fuerzas, generando repulsión y temor <sup>324</sup>. De este modo, el temor a la muerte no proviene del mero conocimiento, pues este, si es plenamente objetivo, nos muestra la vida como algo no deseable, tal como vimos; es la *voluntad* expresada en cada individuo, autoengañada por las formas de conocer del *principio de razón* la que rechaza tal muerte <sup>325</sup>.

Junto a la muerte, la otra salida *natural* de la individualidad es lo que llama Schopenhauer *instintivo amor paterno* <sup>326</sup>. Este amor paterno es derivado, en última instancia, del *querer perpetuarse*, de la tendencia a la conservación del individuo que sólo es un medio al servicio de la conservación de su *idea* o *especie*. Esta voluntad de vivir, que quiere perpetuarse, se expresa con su máxima claridad en el *instinto sexual*, que tiene el fin de generar nuevos individuos que suplanten a aquellos que desaparecen en la representación. Con el nacimiento de la descendencia de los distintos individuos, nace la necesidad de su sustento, y el amor sexual se ve suplantado ahora por el amor paterno; el cual, en vez de focalizar los esfuerzos del individuo hacia sí mismo, los orienta hacia sus descendientes, llegando incluso a suprimir su propia individualidad:

Entre los hombres este instintivo amor paterno está guiado y mediado por la razón, la cual puede llegar en los malos caracteres hasta la plena negación del mismo: de ahí que podamos observar sus efectos con más pureza entre los animales. Sin embargo, en sí mismo

---

323- Este problema, que se mencionó de pasada más arriba, será explicado con más detalle en el apartado que dedicaremos, más adelante, al carácter y el problema de la libertad en el individuo.

324- Cfr. WWV II, cap. 41, 571-574.

325- Cfr. WWV II, cap. 41, 528-538.

326- Cfr. WWV II, cap. 42, 587-591.

ese amor paterno no tiene menor intensidad en los hombres y también aquí vemos que en algunos casos vence por completo al egoísmo e incluso llega hasta el sacrificio de la propia vida. (WWV II, cap. 42, 589) <sup>327</sup>

Estas son las dos vías naturales que habilita Schopenhauer para suprimir la individualidad. Pero estos no son caminos suficientes para suprimir la *representación inadecuada* del mundo, la cual genera individuos. Será la *estética* y por último, su *filosofía moral* las que superaran definitivamente la individualidad, culminando en el *ascetismo* como negación de la *voluntad misma* y por ende, de la esencia del mundo por completo. Pero, ¿por qué no son suficientes la muerte o la paternidad para superar la individualidad? La respuesta es que ni la muerte ni la paternidad afectan lo más mínimo a la voluntad de vivir al seguir éstas vinculadas a la individualidad; es decir, la muerte y la paternidad sólo conciernen a la representación y, en concreto, a los aspectos temporales de la aparición y cese de individuos en la misma. Es más, la *paternidad*, pese a significar la superación de la individualidad del padre, supone la afirmación del hijo.

En definitiva, ya sea en la muerte, ya sea en la paternidad, no se da una superación efectiva de la individualidad puesto que no se basan en ningún conocimiento de la *esencia del mundo*. De ahí que sea necesario el paso a la *estética* y a la *ética* para llevar a cabo tal superación.

### **B. La anestesia temporal del goce estético:**

En el apartado referido a las *ideas* señalamos que tal conocimiento requería que el individuo dejase de conocer como tal, y se diese en él una transformación que le llevase a conocer el mundo al margen del *principio de razón*. Ahora, corresponde aquí explicar cómo se produce esta superación de la *individualidad* en el conocimiento de las ideas, al margen de las consideraciones acerca del genio.

Para Arthur Schopenhauer, el *goce estético* mediante la contemplación del *arte* o a través de la contemplación estética de la *naturaleza* lleva al individuo a superar tal condición individual para convertirse en aquél sujeto puro, avolitivo, de conocer, que se encuentra al margen del espacio, tiempo y causalidad; y que, por tanto, contempla las *ideas*.

---

327- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 498.

Lo que hará el *goce estético* no es otra cosa que *suprimir*, momentánea y temporalmente, el *querer*. Este efecto anestésico del goce estético sobre la voluntad, que aquietta sus apremiantes deseos, supone la salida de la individualidad, puesto que el sujeto, que en ese momento *deja de querer*, contempla el objeto sólo bajo la mencionada forma básica de toda representación (ser objeto para un sujeto) dejando atrás al *principio de razón* como forma del conocer, que no tiene otro fin que el de servir a los intereses de la voluntad, como vimos; superando, de este modo, la individualidad generada por tal principio<sup>328</sup>. Los objetos que producen en el sujeto tal *abandono* del querer son, tanto en el arte como en la naturaleza, aquellos que generan en el sujeto el sentimiento de la *belleza* o de lo *sublime*.

El sentimiento de la *belleza*, para Schopenhauer, acontece cuando el objeto contemplado, en virtud de su tamaño y precisa forma, es un representante adecuado de su idea. Esta casi perfecta adecuación del *fenómeno* con su *idea* es, para Schopenhauer, lo que objetivamente se llama *belleza*<sup>329</sup>. Es *lo bello* aquello que actúa sobre el sujeto y le *invita* a la *pura contemplación* al margen de todo querer:

[E]n lo bello el conocer puro ha conquistado la supremacía [sobre el conocer individual] sin lucha, esto es, aquello que facilita el conocimiento de su idea, aparta de la consciencia sin resistencia e inadvertidamente a la voluntad y al conocimiento de las relaciones consagrado a su servicio, quedando la consciencia como sujeto puro del conocer sin que a ella misma le reste recuerdo alguno de su voluntad; [...]. (WWV I, § 39, 238)<sup>330</sup>

El sentimiento de lo *sublime*, en cambio, aparece cuando los objetos que llevan al sujeto a una contemplación de este tipo, a saber, desinteresada, son hostiles con la *voluntad humana*, son violentos para su cuerpo y lo amenazan por su *tamaño o fuerza*<sup>331</sup>. Entonces, el sujeto que conoce primeramente como individuo, deja de prestar atención a la relación amenazante que guardan estos objetos con su voluntad, para contemplarlos fuera del principio de razón, como un sujeto puro avolitivo, captando solamente la idea detrás de tales objetos:

---

328- Cfr. WWV I, §38, 231 y s.

329- Cfr. WWV I, §39, 236 y s.

330- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 293.

331- Schopenhauer recoge los términos *sublime matemático* y *sublime dinámico* que Kant emplea en las §§24-30 de la *Crítica del juicio* (KU A 78-129 / B 79-131 |Ak. V, 247-279), concerniendo el primer tipo de sentimiento al producido por objetos que por su tamaño son amenazantes, mientras que el segundo atañe al sentimiento producido por los objetos que amenazan al sujeto por su fuerza desmesurada. (Véase: WWV I, §39, 242 y s.).



[A]nte lo sublime ese estado del conocer puro sólo se adquiere mediante una consciente y violenta emancipación de las relaciones del mismo objeto conocidas como adversas a la voluntad, mediante una libre sublimación consciente sobre la voluntad y el conocimiento que se refiere a ella. Esta sublimación consciente no sólo ha de ser adquirida, sino también conservada y de ahí que se vea acompañada por un continuo recuerdo de la voluntad, si bien no de una voluntad individual, [...], sino del querer humano en general, en tanto que mediante su objetivación se ve expresada universalmente en el cuerpo humano. (WWV I, §39, 238).<sup>332</sup>.

De este modo, en lo sublime se supera, en una relación hostil a ella, la propia voluntad. Si la voluntad individual apareciese en tal contemplación, a lo sublime seguiría el sentimiento de *horror y angustia*, y cualquier sosiego en la contemplación de tales objetos amenazantes se tornaría imposible, puesto que la voluntad del individuo haría valer sus apremiantes deseos de supervivencia<sup>333</sup>.

La diferencia está, por tanto, en que los objetos *bellos* nos *invitan* a olvidar la individualidad mediante la supresión momentánea del querer en una contemplación agradable, mientras que los objetos *sublimes* nos *fuerzan* o *violentan* a abandonar la individualidad mediante el *abandono*, también forzado, del querer propio.

Pero el sentimiento de lo *sublime*, frente al sentimiento de lo *bello*, nos muestra algo más que la *idea* de lo contemplado: lo sublime nos desvela al individuo como algo infinitamente pequeño y débil frente a las fuerzas y objetos de la naturaleza y, de este modo, lo muestra como una *fugaz manifestación* de la voluntad. Junto con este sentimiento de *inanidad* de la existencia individual, también se revela, para Schopenhauer, que esos objetos desmesuradamente grandes o fuertes, sólo existen en la *representación*<sup>334</sup>; descubrimiento que surge cuando el sujeto se ha visto obligado a despojarse del *principio de razón* mediante el forzado abandono de su voluntad, quedándose sólo como sujeto puro del conocer, regido únicamente por la forma más general de toda representación (ser objeto para un sujeto). Sumado a esta supresión de las formas del *espacio* y del *tiempo*, y por tanto, de la individualidad, lo *sublime matemático* nos revela que el mundo es *unitario* y que pertenecemos a él conforme a esencia:

---

332- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol I). *Op. Cit.* p. 293 y s.

333- Cfr. WWV I, §39, 238.

334- Cfr. WWV I, §39, 242 y s.

El tamaño del mundo que antes nos desazonaba reposa ahora en nosotros: nuestra independencia respecto a él queda suprimida por su dependencia de nosotros. Sin embargo, todo esto no se presenta de inmediato en la reflexión, sino que sólo se revela a la consciencia como un sentimiento de que, en algún sentido (que únicamente la filosofía aclara), somos algo unitario con el mundo y por eso no quedamos aplastados por su inconmensurabilidad, sino sublimados. (WWV I, §39, 242 y s.)<sup>335</sup>.

Con todo, el *goce estético* es una *liberación* de la individualidad por medio de la supresión del *querer* que sólo se produce como hemos mencionado, temporal y ocasionalmente. En cambio, en la ética, como veremos, el individuo *asceta* suprime la voluntad de vivir por completo, y con ella la individualidad.

Una vez explicada la liberación temporal de la individualidad que proporciona el goce estético ante lo bello o lo sublime, conviene explicar el caso de la *tragedia* como arte poética en la cual se invita al espectador a liberarse de las cadenas del querer y de la individualidad. Ésta, supone un tránsito de la superación *estética* a la *ética*, puesto que en ella no sólo se da una momentánea liberación de la individualidad a través de su contemplación avolitiva, sino que a través del conocimiento que brinda a su espectador sobre la esencia del mundo, por medio de la representación del sufrimiento, le invita a la resignación.

### C. La tragedia, propedéutica estética para la liberación ética:

Para Arthur Schopenhauer la labor de la *poesía*, en tanto que es una de las artes, no es otra que la de expresar las *ideas* con el material que le es propio: conceptos abstractos, ritmo y métrica. El *poeta* es el individuo genial que hace de los *conceptos*, de suyo abstractos, algo *intuitivo* mediante sus composiciones artísticas, en las cuales se muestra la *idea*; siendo lo característico de su arte el representar, en concreto, la *idea de humanidad* a través de caracteres máximamente individuales<sup>336</sup>.

La *tragedia*, es el género poético más elevado y noble para Schopenhauer, puesto que es un género de poesía *objetivo*<sup>337</sup>: En ella, se ponen en escena un conjunto de

---

335- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 297.

336- Cfr. WWV I, §51, 286-298.

337- Schopenhauer, distingue entre géneros de poesía *objetivos* (drama) y *subjetivos* (lírica). En estos últimos, el *intérprete* y lo *expresado* en la poesía se identifican; mientras que en los primeros, lo que

caracteres elegidos por el autor y se les obliga a atravesar unas determinadas situaciones que les llevan a expresar todos sus rasgos característicos. Este género maestro de la poética tiene el fin de mostrar lo *horrible* de la vida. La tragedia no es otra cosa que expresión y ejemplo paradigmático del sufrimiento de la humanidad entera a través de personajes individuales:

De cara al conjunto de nuestra consideración resulta muy significativo reparar en que el fin de esta suprema obra de arte poética es la presentación del flanco horrible de la vida, de suerte que aquí se nos coloca ante el dolor anónimo, la aflicción de la humanidad, el triunfo de la maldad, el insultante imperio del azar, así como el fracaso del justo y del inocente, pues ahí subyace un significativo aviso sobre la índole del mundo y de la existencia. Sobresale temiblemente la contradicción de la voluntad consigo misma que aquí, en el supremo nivel de su objetivación, se despliega del modo más consumado. (WWV I, §51, 298)<sup>338</sup>.

De ello resulta que, en la tragedia, para Schopenhauer, lo que se muestra es la cabal comprensión que adquiere el héroe trágico de la *existencia* a través del *sufrimiento*. Éste es el que intensifica y afina el conocimiento hasta desvelar el engaño generado por el *principio de razón suficiente*, se percata del engaño derivado del *principium individuationis*, y renuncia al más primario impulso del *egoísmo*, ignorando así todo motivo. Con este conocimiento adquirido por el héroe trágico, acontece la *resignación* y el abandono del querer: el héroe no abandona sólo la *vida*, sino la *voluntad de vivir misma*<sup>339</sup>.

Ahora bien, este fatal desenlace de la tragedia, que termina con la muerte tras la resignación, llevado a cabo por el desdichado héroe, no se debe siempre a la implicación en ella de caracteres malvados, errores significativos en las acciones de los personajes, o un mal hado; en algunas tragedias la simple confluencia de caracteres morales normales desemboca en las más terribles calamidades<sup>340</sup>; lo cual muestra especialmente bien lo que es la existencia humana en el otro teatro: el del mundo.

El origen del *agrado* del espectador por la tragedia, proviene, según Schopenhauer, de que ésta despierta en el sujeto el sentimiento de lo *sublime*: las desgracias que sufren

---

se expresa es distinto del autor: ya sea la humanidad, ya sea un catálogo de caracteres. (Véase: WWV I, §51, 293 y ss.; y WWV II, cap. 37, 493 y s.).

338- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 346.

339- Cfr. WWV I, §51, 299.

340- Cfr. WWV I, §51, 300 y s.

los personajes, su infortunio, el azar, el triunfo de la maldad, así como el gran sufrimiento y el fracaso de los mismos invitan al espectador a *negar la voluntad*:

En el instante de la catástrofe trágica se torna más claro que nunca el convencimiento de que la vida es una penosa pesadilla de la cual hemos de despertar. El efecto de la tragedia es análogo al de lo sublime dinámico, por cuanto, al igual que este, nos eleva por encima de la voluntad y su interés, reorientándonos hasta el punto de hallar complacencia en la visión de lo que se le opone directamente. Lo que confiere a todo lo trágico, bajo la forma que fuere, el peculiar ímpetu hacia lo sublime es que se abra paso el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede proporcionar ninguna auténtica satisfacción y que, por lo tanto, no merece nuestro apego: en esto consiste el espíritu trágico y por ello nos conduce hacia la resignación. (WWV II, cap. 37, 495)<sup>341</sup>.

De este modo, no sólo el héroe de la tragedia, sino también el espectador de la misma, se sustrae, aunque sea de un modo temporal, de su individualidad en la contemplación de tal espectáculo sublime, y a la vez, merced a la comprensión que obtiene de la vida misma, a través de la representación del sufrimiento ajeno y universal, es conducido hacia la *resignación*. Ésta será, como veremos, uno de los pasos necesarios en la ética schopenhaueriana para abolir la voluntad de vivir, y con ella, la individualidad. De ahí, que podamos considerar a la tragedia una propedéutica para la *ética*.

#### D. La compasión como identidad universal en el dolor:

La ética de Arthur Schopenhauer no pretende ser una teoría de la prescripción moral<sup>342</sup>, sino ofrecer un *examen descriptivo de la acción humana* a la luz de su metafísica de la voluntad: la ética es una interpretación a través de la metafísica de lo que hace el ser humano<sup>343</sup>. Esta descripción toma la *voluntad de vivir* y a su aparato cognoscitivo regido por el *principio de razón* como la base del *egoísmo*; el cual es el *móvil* de toda acción natural humana que lleva, como vimos, al *mal* en un sentido general. Frente a tal *egoísmo*, Schopenhauer afirmará que la cabal comprensión del sufrimiento del mundo, conforme a su esencia íntima, será aquello que desgarré el *velo de Maya*, y permita suprimir la individualidad, en primera instancia, a través de los actos *compasivos*.

---

341- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 418.

342- Cfr. MdS, 239.

343- Cfr. SPIERLING, V.: *Op. Cit.* p. 128 y s.

Para Arthur Schopenhauer, incluso el *individuo malvado*, que se apoya en la forma de conocer sujeta al *principio de razón*, por ser ésta la única adecuada a su querer, tiene en lo más profundo de su conciencia el pensamiento de que tal consideración de las cosas, que le permite negarlas en pos de la afirmación de su propia voluntad, es tan sólo aparente y no corresponde con cómo sean *en sí*. Ello se transforma en el *malvado* en el temor a que tales sufrimientos le sucedan a él en el futuro; así como en el tormento, culpa o remordimiento, al tomar conciencia de que a su vida va unido, de un modo inherente, el sufrimiento <sup>344</sup>.

En el malvado es claro que el *principium individuationis* nunca se ve suprimido, puesto que tal forma no hace otra cosa que facilitar a tal carácter conseguir sus fines; pero Schopenhauer apunta a la posibilidad de que -en los caracteres justos y buenos, los cuales impiden que el egoísmo no sea el único móvil de la acción- se dé el fenómeno de la *compasión*, el cual es, para Schopenhauer, la única acción con *valor moral*, ya que se supone el *principio de individuación*.

En la *compasión*, al contrario que en el resto de las acciones, el *móvil* no es el *egoísmo*, es decir, no es una acción motivada por el *placer o dolor* del agente de la misma; sino que el criterio por el que el agente realiza una acción u omisión, es el *placer* o el *no dolor* del otro: sólo busca que el otro no sufra daño. Así dice Schopenhauer:

*Sólo este fin* imprime a una acción u omisión el sello del *valor moral* que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio *de otro*. Si éste *no* es el caso, entonces el *placer y dolor* que incitan a *toda* acción o retienen de ello sólo pueden ser los *del agente mismo*: pero entonces la acción u omisión es siempre *egoísta*, por tanto *sin valor moral*. (E, 207 y s.) <sup>345</sup>.

Para Schopenhauer, la *compasión* es un *hecho*, y constituye el *gran misterio de la ética* <sup>346</sup>; pero si éste hecho ha de darse, es necesario que se produzca algún tipo de *identificación* del agente de la acción con *el otro*. La *compasión* sólo es posible si el *fin último* de la voluntad del agente es el *placer y dolor del otro* como si fueran suyos. Este sentimiento de *identidad* que percibe el agente, en virtud de su carácter benévolo, consiste en *participar* del sufrimiento del otro y, en esta participación, le permite

---

344- Cfr. WWV I, §65, 431-433.

345- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas... Op. Cit.* p. 232.

346- Cfr. E, 209.

superar las *formas del principio de razón* en las que se basaba el *egoísmo*; permitiéndole por tanto, suprimir la diferencia entre el *tú* y el *yo* <sup>347</sup>. Lo cual, sólo se produce, ante la representación del sufrimiento del otro, y su equiparación con el propio <sup>348</sup>; así como también con la *intuición* de que tal *dolor* que alberga el *otro* es, en el fondo, *universal*; y, de este modo, lo identifica consigo mismo <sup>349</sup>.

La compasión radica en el *carácter bueno*, puesto que él hace menos diferencia que el hombre egoísta entre *los otros* y *él mismo*; y en ello radica, precisamente, su esencia. En él, esta diferencia atenuada, puede convertirse en *supresión* de la *individualidad* en un acto *compasivo* y *noble*, cuando se hace prevaler el bien ajeno al propio <sup>350</sup>.

### E. El ascetismo:

Los individuos con carácter asceta ya no contemplan el mundo bajo el *principio de razón suficiente* ni el *principium individuationis*, sino que han descubierto que la *íntima esencia* de la totalidad del mundo es *una y la misma*: la voluntad de vivir. Sus acciones estarán por completo destinadas a *negar* tal voluntad y, con ella, la esencia del mundo.

El carácter asceta es aquel que *sacrifica* su propia vida en pos del bienestar colectivo o de aquello que es de provecho para *toda la humanidad* <sup>351</sup>. Ello es así, puesto que el asceta ha atravesado el *principium individuationis* y contempla el dolor entero del mundo como suyo propio, puesto que a cualquier otro ser lo reconoce como idéntico a su propio yo <sup>352</sup>. Pero junto con este conocimiento de la unidad esencial de todos los seres con él mismo, en el *asceta*, se añade la clara consciencia de la futilidad del mundo:

Reconoce el conjunto [del mundo], capta su esencia y la encuentra en un continuo desvanecerse, un afán fútil, sumido en una contradicción interna y en un constante sufrimiento; allí hacia donde mire, ve sufrir a la humanidad y al reino animal, un mundo que se consume. Pero todo esto le es ahora tan próximo como al egoísta su propia persona. Con

---

347- Cfr. E, 209-212.

348- Cfr. WWV I, §67, 443 y s.

349- Cfr. WWV I, §66, 439-441.

350- Cfr. E, 274 y s; y WWV I, §67, 444.

351- Cfr. WWV I, §67, 443

352- Cfr. WWV I, §68, 447.

tal conocimiento del mundo, ¿cómo debería afirmar esta vida mediante continuos actos de voluntad y aferrarse a ella cada vez más, agobiándose con ello? (WWV I, § 68, 448) <sup>353</sup>.

Con ello, el individuo *asceta* llega a la *resignación*, a la *negación de la voluntad de vivir* y con ella, a la negación de la esencia entera del mundo. La resignación del *asceta* conlleva la mortificación de la voluntad propia como un *fin*. El individuo *asceta* apenas comerá, guardará celibato, no tendrá posesiones, soportará el sufrimiento, no se dejará llevar por ningún deseo, sino más bien todo lo contrario:

Opta por el ayuno, la penitencia y la automortificación, para quebrantar y aniquilar paulatinamente mediante continuos sufrimientos y privaciones a la voluntad, que él reconoce y aborrece como la fuente de la propia existencia y del mundo sufriente. Finalmente llega la muerte que liquida este fenómeno de esa voluntad, cuya esencia había muerto aquí hace tiempo merced a la libre negación de sí misma, hasta reducirlo a ese débil resto que aparecía como aliente de este cuero; así la muerte es bienvenida y recibida con alegría, como una salvación largamente añorada. (WWV I, § 68, 451) <sup>354</sup>.

Con esta resignación, el *asceta* no está sólo negando su propia voluntad, sino que, con ella, niega la causa misma del sufrimiento en el mundo, y lo orienta hacia la *salvación*.

## F. Individuo, historia y salvación:

En el tratamiento de la *historia* se pone de relieve el *valor* que la filosofía schopenhaueriana otorga a los individuos. La historia no sería otra cosa que el *relato* de la manifestación de los distintos individuos en el escenario empírico o fenoménico a lo largo del tiempo, el cual, determina al mundo como representación como un “ser y no-ser relativos”. Por tanto, como relato del hacer de los hombres a lo largo del tiempo, la *historia*, será, para Arthur Schopenhauer, un modo de conocimiento *inferior* al de la *poesía*, la cual conoce las *ideas*.

Esta superioridad de la *poesía* frente a la *historia* es resultado de que esta última *conoce* y *cuenta* según el *principio de razón*: conoce y relata de la *humanidad* tan sólo aquello que genera *efectos externos* palpables, ya sean grandes batallas o grandes conquistas; pero nunca cuenta *qué sean* o *qué ocurra* dentro de los hombres. La historia solamente nos muestra *acontecimientos individuales* en su concatenación de causas y

---

353- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* pp. 479 y s.

354- *Ibidem.* p. 483.

efectos, sin poder apresar en su saber la totalidad de las acciones humanas en un momento dado <sup>355</sup>.

De este modo, la historia no es otra cosa que el relato del transcurrir de un aspecto del *fenómeno*, no es ni conocimiento de las *ideas* ni de la *voluntad*. Por tanto, en la historia sólo se conoce la representación desde el punto de vista del *individuo*, es decir: la historia es un conocer de múltiples *acontecimientos individuales* a lo largo del tiempo<sup>356</sup>, sin llegar al conocimiento de lo que la humanidad es:

Sin duda, también la experiencia y la historia nos enseñan a conocer al hombre; pero con frecuencia nos hacen conocer más *a los* hombres que *al* hombre; la experiencia y la historia nos vienen a proporcionar más bien datos empíricos del comportamiento de los hombres entre sí, lo cual nos permite extraer reglas para la propia conducta antes que sondear la esencia íntima del hombre. (WWV I, § 51, 288) <sup>357</sup>.

De ahí que, para Schopenhauer la *poesía* sea más elevada que la historia, puesto que la primera no nos muestra lo *particular*, sino que nos desvela la *idea de humanidad* en general, sobre todo en los géneros *objetivos*. Por ello afirma Schopenhauer, ciertamente pensando en Aristóteles: “*Pero la historia es a la poesía lo que el retrato es a la pintura histórica; la historia ofrece lo verdadero en particular y la poesía en general: [...].*” (WWV I, §51, 288) <sup>358</sup>. La poesía tiene la virtud de mostrar intuitivamente al sujeto puro del conocer la *idea* del hombre, lo verdaderamente invariable en él. Por el contrario, la *historia* ni siquiera puede llegar al rango de ciencia, puesto que no alcanza nunca a suministrar conceptos, según Schopenhauer, sino tan sólo *hechos*: la historia es el relato de lo que *deviene*, de lo que *fue* o *es*, y no tiene ninguna permanencia <sup>359</sup>.

Sin embargo, pese al inferior rango de la *historia* frente a la *poesía* y las *ciencias*, Schopenhauer le otorga el rango de *saber*. La labor de la historia para el género humano -dice el “filósofo del pesimismo”- es análoga a la de la razón para el individuo humano: gracias a la historia, los pueblos no viven atrapados, en cada generación, en el *presente*. De este modo, la historia se convierte en la autoconsciencia racional del género humano:

---

355- Cfr. WWV I, §51, 289.

356- Cfr. WWV I, §35, 215

357- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 337.

358- *Ibidem*.

359- Cfr. WWV II, cap. 38, 501-503.



En este sentido, pues, hay que ver la historia como la razón o la consciencia reflexiva del género humano y ocupa el lugar de una autoconsciencia inmediatamente común a todo género humano, de suerte que éste sólo en virtud de ella se vuelve realmente un todo, una humanidad. (WWV II, cap. 38, 509) <sup>360</sup>.

Junto a esta visión de la historia se suma otra, que nos permite ver cuál es su relación con los distintos individuos, y nos colocará en disposición para abordar el problema de la *salvación*; así como también arrojará más luz a la cuestión relativa a la superioridad de la *poesía* frente a la *historia*.

La perspectiva que nos facilita el enlace entre estos dos problemas no es otra que la de la *novedad* en la historia. Arthur Schopenhauer la niega, puesto que las *ideas* –entre las cuales se incluye la del hombre, así como también los caracteres- son ajenas al espacio y el tiempo, en la historia lo único que ocurre es que tales ideas se plasman en múltiples fenómenos, que se van articulando de distintas maneras en pequeños o grandes acontecimientos a lo largo del tiempo:

En las múltiples formas de la vida humana y en el incesante cambio de los acontecimientos esta persona [aquella que sabe distinguir entre voluntad, idea y fenómeno] sólo considerará como estable y esencial la idea [de humanidad], en la cual tiene su más perfecta objetivación la voluntad de vivir y que muestra sus distintas facetas en las propiedades, pasiones, errores y méritos del género humano, en el egoísmo, el odio, el amor, el miedo, la audacia, la imprudencia, la estupidez, la astucia, el ingenio, el genio, etc., todo lo cual ocurre y cuaja de mil maneras diferentes (individuos), representando de seguido las microhistorias y las microhistorias del mundo, a cuyo efecto da lo mismo si lo que las pone en movimiento son coronas o nueces. (WWV I, §35, 215) <sup>361</sup>.

De este modo, ni en la historia individual –que no es otra cosa que el carácter empírico- ni en la historia general –que coincidiría con el *operari* de la idea de humanidad- se puede dar nada nuevo, pues ambas sólo serían la *manifestación* de una idea correspondiente, ya sea el *carácter inteligible*, ya sea la *idea de humanidad*. Así, nada cambia en la historia. Del mismo modo que no hay novedad en la historia del individuo, tampoco hay novedad en la historia general, puesto que en ella se expresa, a través de los individuos, el carácter invariable de la humanidad. En la historia sólo cambian las máscaras o marionetas que representan tales acciones. Por eso Schopenhauer afirmará:

---

360- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. II). *Op. Cit.* p. 430.

361- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 273 y s.

«[...]. En este mundo del fenómeno no son posibles ninguna pérdida ni ganancia verdaderas. Sólo existe la voluntad: ella, la cosa en sí, ella, la fuente de los fenómenos. Su autoconocimiento y la afirmación o negación de sí que se manifiesta es el único acontecimiento en sí». (WWV I, § 35, 216)<sup>362</sup>.

Con estas afirmaciones vemos que el papel del individuo en la historia es absolutamente irrelevante debido a su carácter: el individuo no cambia, del mismo modo que los caracteres son invariables y hereditarios; y, de este modo, la historia permanece invariable en lo referente al contenido, por mucho que cambien las capacidades técnicas de la humanidad o la tela de las marionetas que siempre representan a los mismos caracteres.

Sin embargo, Schopenhauer ha señalado que el claro conocimiento de la voluntad, así como su afirmación o la negación, son los únicos acontecimientos *en sí*, plenamente *reales*. Siendo, el único hecho *novedoso* posible la negación de la voluntad de vivir. Tal conocimiento de la voluntad y su negación serán la labor del *asceta*, del cual se puede seguir la *salvación*.

El asceta, comprende cabalmente la esencia del mundo como un anhelo infinito, una voluntad sin sentido ni objetivo alguno, que lleva necesariamente al sufrimiento a todas sus objetivaciones. Debido a su carácter, y a este conocimiento, decide negar esa esencia que es origen del sufrimiento:

Comparemos la vida con un circuito circular, plagado de brasas candentes y con algunos tramos frescos, que habríamos de recorrer sin cesar; a quien se halla sumido en la ilusión le consuelan esos tramos frescos sobre los que se halla justamente ahora o que ve próximamente ante sí y prosigue recorriendo el circuito. Pero quien, atravesando el principio de individuación, ve la cosa en sí y conoce por ello el conjunto, deja de ser susceptible a tal consuelo: se ve en todos los tramos y se sale del circuito. Su voluntad se vuelve del revés y ya no afirma su propia esencia que se refleja en el fenómeno, sino que la niega. (WWV I, §68, 448 y s.)<sup>363</sup>.

A través de las acciones del asceta, descritas arriba, éste mortifica y niega su voluntad, y con ella, niega el *en sí* del mundo entero. Con esta negación se abre el camino a la *salvación*, puesto que se suprimen todos los fenómenos, todas sus formas, incluso la más fundamental (ser objeto para un sujeto): “*Ninguna voluntad: ninguna*

---

362- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.* p. 274.

363- *Ibidem*. pp. 480 y s.

*representación, ningún mundo.*” (WWV I, §71, 486) <sup>364</sup>. Ahora bien, ¿qué relación tiene esta *salvación* con la historia? El asceta, “saliendo del circuito”, sale de la historia, puesto que la salvación requiere estar fuera de la misma, de su escenario fenoménico y temporal.

Esta salvación o redención no es otra cosa que la negación de la voluntad de vivir expresada, en última instancia, como *alegría ante la muerte* <sup>365</sup>, como colofón final a la negación de toda *volición* propia. Con ello, el mundo entero se convierte en *nada*. Ahora bien, esta redención, esta salvación que supone la negación de vivir, y que es *nada*, para Schopenhauer es una *nada* relativa, puesto que es resultado de algo que está siendo *negado* <sup>366</sup>. De esta nada sólo tenemos un conocimiento positivo en la *experiencia de los santos* <sup>367</sup> como algo cercano al *nirvana* de los budistas <sup>368</sup>; y para designarla, Schopenhauer utiliza la palabra *nada* como concepto puramente *negativo*, puesto que esta *nada* no es otra cosa que el *absoluto contrario* de aquello que somos y conocemos, y por lo tanto, sólo puede ser presentado a la facultad cognoscitiva como una *negación* <sup>369</sup>.

Esta *nada relativa y negativa* –que nunca puede ser considerada como absoluta o sustantivada- puede entenderse en un *doble sentido*: *Por una parte*, puesto que la *negación de la voluntad* asceta está destinada sólo para algunos individuos –aquellos que poseen carácter ascético-, permaneciendo *ahí* la voluntad y el mundo como representación. *Por otra*, puesto que tal negación viene fijada –en el carácter asceta- por la *propia voluntad* que se niega aquí a sí misma; y de este modo, ella continúa estando presente de algún modo, como fondo o sustrato último de tal negación.

---

364- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo...* (Vol. I). *Op. Cit.*, p. 515.

365- Cfr. MdS, 341.

366- Cfr. MdS, 348.

367- Cfr. MdS, 349.

368- Cfr. WWV I, § 71, 486 y s.

369- Cfr. MdS, 351.

## CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES.

De todas las consideraciones hechas en torno al concepto filosófico de individuo en la filosofía de Arthur Schopenhauer podemos extraer dos conclusiones generales que han de ser explicadas en detalle.

Por una parte, Schopenhauer tiene una concepción del mundo que relega al individuo a un papel *absolutamente irrelevante* en su filosofía. Tanto en el problema del *conocimiento*, como en la *metafísica*, así como también en la *estética* y la *ética*, el individuo carece de cualquier relevancia. Debido al *nihilismo ontológico* y *nihilismo práctico* del fenómeno, fruto de su concepción de la cosa en sí como elemento fundamental de su *metafísica hermenéutica*, que sitúa a esta como *única realidad en sentido pleno*. Con ello, el *individuo* se convierte en una *vana ilusión* que hará que sea irrelevante sustancialmente en su filosofía. Ya sea en el plano metafísico, puesto que desde éste, el individuo se convierte en una *mera apariencia*, ya sea en el plano práctico, siendo éste un *error* que mejor tendría que no haber sido, por el sufrimiento que acarrea.

En primer lugar, en el plano de la teoría del conocimiento schopenhaueriana el individuo no es relevante, puesto que para conocer el mundo de un modo *adecuado*, es decir, para conocer las *ideas*, es necesario que el individuo supere la individualidad mediante la abolición de la voluntad para poder alcanzar el conocimiento de las ideas en la contemplación estética.

Del mismo modo, en el plano del mundo contemplado como voluntad, es decir, desde la metafísica, el individuo carece de absoluto valor, puesto que es la idea aquella que tiene la primacía sobre él, y en pos de la cual, los individuos sufren y mueren; del mismo modo que, en virtud de la esencia íntima de todos los seres, la voluntad aplasta, en cuanto *cosa en sí* de todo aquello que aparece en la representación, cualquier tipo de diferencia esencial entre individuos.

Por último, en la *ética*, los caracteres *buenos moralmente* para Arthur Schopenhauer son precisamente aquellos que por tener una voluntad poco vehemente que se expresa totalmente en ellos, pero con menor intensidad que en otros, son precisamente aquellos que están, parcial, si no totalmente desligados de la

*individualidad*, la cual es la fuente del *mal* en el mundo –entendido este como sufrimiento–.

A estas consideraciones hay que añadir que, con las apreciaciones que Arthur Schopenhauer realiza sobre la *educación* y la *historia*, queda absolutamente claro el carácter *contrailustrado* del “filósofo del pesimismo”. Por una parte, Schopenhauer no contempla en absoluto la posibilidad de una *educación moral*, debido al *innatismo* e *invariabilidad* del carácter humano, convirtiéndose su filosofía, en este aspecto, en una suerte de *naturalismo* que determina absolutamente al individuo en la representación, impidiendo su realidad en tal ámbito. Mientras que, por otra parte, la imposibilidad de una *novedad* en la historia desde el punto de vista de la individualidad, confirma este parecer; puesto que los individuos se convierten en meras *marionetas*, con un papel asignado de antemano, por los designios ciegos e irracionales de la voluntad. De ahí, que la única *novedad plenamente real* en la historia sólo pueda darse desde la superación de la individualidad que supone el ascetismo.

Con todo ello, concluimos que Schopenhauer realiza una profunda interpretación del mundo empírico, y con ella, de los individuos que allí aparecen, desde su concepción metafísica del mundo, cuyo resultado es la completa inanidad de todo individuo.

Para finalizar, es de señalar en este apartado, que el *excurso histórico* sobre la recepción de Suárez por parte de Arthur Schopenhauer ha arrojado luz sobre este problema, ciertamente escasa o nulamente tratado por los grandes estudiosos, que ha mostrado cuál es, en primer lugar, el interés de Arthur Schopenhauer por la *filosofía escolástica* en general; y, en segundo lugar, ha mostrado lo *fecundo* de la aplicación método de la *historia conceptual* a cuestiones poco estudiadas como la recepción del *principium individuationis* en la filosofía de Schopenhauer.

Bibliografía principal:*Originales:*

- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Ed. trilingüe por García Yebra, V.. Madrid, Gredos, 1998.
- AQUINO, T.: *Sobre el principio de individuación*, trad. y texto bilingüe de Paulo Faitanin. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- LOCKE, J.: “An Essay Concerning Human Understanding. Book II”, en *The Works of John Locke* (Vol. II). Londres, 1823. Reimpresión: Aalen, Scientia Verlag, 1963.
- SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Hübscher, A.. Bonn, Bouvier, 1974.
- SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von Julius Fraundstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Leipzig, Brockhaus, 1837-1941, 7 vols.; 2ª ed., Wiesbaden 1966
- SUÁREZ, F.: *Disputaciones metafísicas* (Vol. I), edición bilingüe. Madrid, Gredos, 1960.
- TENNEMAN, W. G.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1829
- TIEDEMANN, D.: *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburgo, Akademischen Buchbaudlung, 1796

*Traducciones*

- AQUINO, T.: *Del Ente y de la Esencia*. Trad. de Lituma, L. Y Wagner de Reyna, A.. Buenos Aires, Losada, 1940
- AQUINO, T.: *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*. Intrd., trad. y notas de García Marqués, A. y Fernández, J. A.. Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.

- JACOBI, F. H.: *David Hume acerca de la creencia o, idealismo y realismo, un diálogo*. En “Observaciones filosóficas”, Traducciones/2006. Introd., trad. y notas de Ochoa Disselkoe, H. R.
- KANT, I.: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 2004.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Alianza, 2005.
- KANT, I.: *Kant*. (Vols. I y II). Madrid, Gredos, 2010.
- KANT, I.: *Opúsculos de filosofía natural*. Introd., trad. y notas de Domínguez, A.. Madrid, Alianza, 1992.
- LEIBNIZ, W. G.: *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*. México, UNAM, 1986
- LEIBNIZ, W. G.: *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus exornata studio Ludivici Dutens*. Vol II. Ginebra, Fratres de Tournes, 1768
- SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauer: Obras*. (Vols I y II). Madrid, Gredos, 2010.
- SCHOPENHAUER, A.: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid, Gredos, 1981, 1998.
- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, (Vols. I y II). Madrid, Fondo de cultura económica/Círculo de lectores, 2003.
- SCHOPENHAUER, A.: *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Selecc., trad. y notas de Moreno Claros, L. F.. Madrid, Valdemar, 1999
- SCHOPENHAUER, A.: *Los dos problemas fundamentales de la ética* [que reúne los ensayos ‘Sobre la libertad de la voluntad’ y ‘El fundamento de la moral’], trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- SCHOPENHAUER, A.: *Metafísica de las costumbres*, trad. de R. Rguez. Aramayo. Madrid, Trotta, 2001
- SCHOPENHAUER, A.: *Parerga y Paralipomena*, (Vols. I y II), trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2006.
- SCHOPENHAUER, A.: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Bibliografía secundaria:*Libros:*

- ADRO, X.: *Francisco Suárez en la España de su época*. Madrid, E.P.E.S.A, 1950.
- COPLESTON, F. A.: *Schopenhauer, filósofo del pesimismo*. México, F.C.E..
- GARCÍA, J. J. E.: *Introduction to the problema of individuation in the Early Middle Ages*. Munich, Philosophia Verlag, 1988.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Francisco Suárez: **situación** espiritual, vida y obra, metafísica*. Granada, Universidad, 1946.
- HAMLYN, D. W.: *Schopenhauer*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- ITURRIOZ, J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*. Madrid, [s.n.], 1949 (Burgos : Imprenta de Aldecoa).
- LARRAINZAR, C.: *Una introducción a Francisco Suárez*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1977.
- MAGEE, B.: *The philosophy of Schopenhauer*. New York, Oxford University Press, 1983.
- MARQUARD, O.: *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, 2001
- MORENO CLAROS, L. F.: *Arthur Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid/México/Buenos Aires: Algaba, 2005.
- MORENO CLAROS, L. F.: *Platonismo en la filosofía del joven Arthur Schopenhauer*. Universidad de Salamanca 1996 (Tesis doctoral, inédita, Fondo bibliográfico de la USAL).
- PHILOHLENKO, A.: *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, traducción de Gemma Muñoz Alonso, revisión de Inmaculada Córdoba. Barcelona, Anthropos, 1989.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: *Para leer a Schopenhauer*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells Puchades. Barcelona, Tusquets, 2008.



- SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer*. Trad. de Molina Gómez, J. A.. Barcelona, Herder, 2010
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo moderno*. Barcelona, Anthropos, 1989
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS.: *La filosofía del Idealismo Alemán: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling. Vol. 1*. Madrid, Síntesis, 2001.
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS.: *La quiebra de la razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. Madrid, Cincel, 1988.

*Artículos:*

- ARTOLA BARRENCHEA, J. M.: “El discurso de Schopenhauer sobre la <<cosa en sí>>”, *Anales del Seminario de Metafísica* 23 (1989), pp.83-117.
- BARROSO FERNANDEZ, O.: “Suarez, filosofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento: revista de investigación filosófica* (enero-abril 2006), pp. 121-138.
- CARTWRIGHT, D. E.: “Schopenhauer’s Axiological Analysis of Character”. En *Revue Internationale de Philosophie*, XLII/164 (1988).
- GARCÍA PEÑA, I.: “Schopenhauer, lector de Platón”. En *Cuadernos Salmantinos de filosofía*. XXXV (2008).
- GARCÍA, J. J. E.: “Suárez y la individualidad”. En *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, X (1983).

*Capítulos de libro:*

- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: “Schopenhauer y los grandes enigmas de la filosofía”, en: J.L. VILLACAÑAS (ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Madrid: Trotta/CSIC 2001, pp.85-112.

