



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

La estética del conocimiento en Schopenhauer

García Sánchez, Ian David

La estética del conocimiento en Schopenhauer

Contribuciones desde Coatepec, núm. 35, 2021

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899015>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La estética del conocimiento en Schopenhauer

Aesthetic and knowledge into Schopenhauer

Ian David García Sánchez
Universidad de Guanajuato, México
id.garciasanchez@ugto.mx

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28167899015>

Recepción: 15/01/2020
Aprobación: 08/07/2020

RESUMEN:

El objetivo de este texto es ahondar en dos conceptos: el principio de razón y el *principium individuationis*. Ellos ayudarán a componer el planteamiento general de una idea; a saber, la tesis de que el tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento*, a través de la contemplación estética, es el momento más elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer; es decir, que el lado contemplativo que permite conocer la idealidad de los objetos, en un sentido platónico, forma parte de una experiencia estético-epistemológica.

PALABRAS CLAVE: Principio de razón, *Principium individuationis*, Sujeto cognoscente, Puro sujeto del conocimiento, Epistemología.

ABSTRACT:

The objective of this text is to develop two concepts: the principle of reason and the principium individuationis. They will help to compose the general approach of an idea; namely, the thesis that the transition from the cognitive subject to the pure subject of knowledge, through aesthetic contemplation, is the summit in Schopenhauer's theory of knowledge. That is, the contemplative side that allows knowing the ideality of objects, in a platonic way, is part of an aesthetic-epistemological experience.

KEYWORDS: *Principle of Reason, Principium Individuationis, Cognitive Subject, Pure Subject of Knowledge, Epistemology.*

INTRODUCCIÓN

La subsecuente exposición será sostenida en los siguientes textos de Schopenhauer: primero, la tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813, 2.^a ed. 1847); segundo, el primer capítulo del ensayo *Sobre la visión y los colores* (1816, 2.^a ed. 1854),^[1] y tercero, el “Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana” (1854).^[2] El orden es así, dado que el propio Schopenhauer pensaba que para entender su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (1819, 2.^a ed. 1844, 3.^a ed. 1859), era necesario haber leído sus textos anteriores. En ellos, el filósofo desarrolla algunas ideas que esbozan su teoría del conocimiento: la base de todo su sistema, la cual expone con detalle en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*.^[3]

Ayudado de Kant, de quien Schopenhauer parte en su teoría,^[4] aquí se tratarán de dilucidar dos nociones. La primera de ellas está inscrita en una crítica, a la manera kantiana, que surge de lo que Schopenhauer considera que ha sido una gran confusión a lo largo de la historia de la filosofía: el principio de razón. La segunda está referida a una expresión escolástica que en Schopenhauer se vuelve primordialmente ética: el *principium individuationis*.

La exposición de la mencionada tesis estética sobre el *puro sujeto del conocimiento* se planteará al final como conclusión, y se apoyará de los primeros párrafos del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*.

PRINCIPIO DE RAZÓN

Platón y Kant nos recomiendan dos leyes que deben satisfacerse necesariamente en el método para toda filosofía y aun para toda ciencia: “la de *homogeneidad* y la de *especificación*, pero sin abusar de la una en perjuicio de la otra” (Schopenhauer, 1998: 29). La primera regla, la de homogeneidad, indica que a través de la semejanza de las cosas se deben aprehender las variedades y reunirse en especies; estas últimas, a su vez, reunirse en géneros, y así hasta llegar a un concepto supremo que lo abarque todo. La segunda regla, la de especificación, indica que a través de la distinción entre las cosas deben diferenciarse los géneros unidos en el concepto, así como las variedades comprendidas en las especies, entre otras. Schopenhauer expresa, por medio de lo expuesto por Kant, que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón: “postulan *a priori* el acuerdo de las cosas con ellos” (Schopenhauer, 1998: 30). Es decir, nada de lo que hay en el mundo escapa a estas leyes, puesto que, de hecho, ellas son la ley del mundo.

En este sentido, Schopenhauer piensa que al principio de razón no se le ha aplicado correctamente la ley de especificación. O sea, que se han confundido diversas formas del principio de razón y se ha abusado de ellas. Distinguir estas formas es la tentativa original que se propone el filósofo. Mas ¿de dónde surge la idea de que no existe uno, sino varios modos o formas del principio de razón? Responde el filósofo que no existe uno, sino varios modos cognoscitivos fundamentales. Varias clases de objetos para un sujeto, dirá posteriormente, pues da lo mismo hablar de que

los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales clases, o que diga: al sujeto le son propias tales y tales potencias cognoscitivas diferentes (Schopenhauer, 1998: 204).

Por lo tanto, la necesidad del principio, como principio *a priori*, no es una, sino varias. Y, con todo, hemos estado hablando aquí de él sin aún decir, en esencia, qué es el llamado *principio de razón*.

El filósofo de Danzig elige, por su carácter general, la fórmula wolffiana: “Nada es sin una razón por la que es” (Schopenhauer, 1998: 33); dicho de manera más simple, es el porqué de las cosas. Aun a pesar de ser el fundamento de toda ciencia y toda filosofía —incluso expresado por Aristóteles claramente en sus *Tratados de lógica*—, la filosofía de Descartes a Hegel (con excepción de la de Kant),^[5] incluida la de Spinoza, Leibniz, Wolf, Hume, Schelling y la del propio Hegel, había ignorado o confundido la distinción más primaria del principio de razón: “que el saber y demostrar *que una cosa es*, difiere mucho de demostrar *por qué es una cosa*” (Schopenhauer, 1998: 36). En otras palabras, se ha confundido la distinción entre la ley lógica de la razón de conocimiento y la ley natural de causa y efecto, lo que ha ayudado a la construcción de teleologías y teologías cuya máxima expresión es el idealismo absoluto.^[6] Esto se tratará al final del apartado.

Pese a todo, Kant, dice Schopenhauer (1998) ayudado del escepticismo de Hume, distingue realmente, y por vez primera, entre el principio lógico (formal) de conocimiento y el principio transcendental (material) de causa. Después, la escuela kantiana y sus adversarios distinguirán bastante bien entre la razón de conocimiento y la causa. Tal distinción radica en comprender que la existencia de un objeto tal no es una propiedad, sino la precondition para que propiedades se atribuyan a un sujeto, o lo que es igual, la existencia no es un predicado: decir de algo que tiene propiedades presupone que esa cosa existe. Por ejemplo, el argumento ontológico formulado por Anselmo y descrito más precisamente por Descartes, dice Schopenhauer (1998), posee la característica de no distinguir entre la razón de conocimiento y el conocimiento de la causa porque cree que la existencia es un predicado de Dios. Decir que Dios posee existencia (Dios existe) es decir en realidad que el Dios que existe, existe, o el Dios existente existe. En fin, existe Dios, ergo, existe Dios; lo que resulta un total absurdo.

Sin embargo, esta especificación divisoria de las acepciones del principio no es suficiente para abarcar todos los casos en los que se pregunta por qué. Quedan al aire, al menos, los casos en los que se pregunta por figuras geométricas o por el paso del tiempo. ¿Cómo hacer para englobar todos los casos bajo todas las formas en

las que se da el principio de razón? Aquí surge la cuádruple raíz. La conciencia cognoscitiva —que es la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón— se escinde en sujeto y objeto. Todos nuestros objetos representados están en relación unos con otros en un enlace regular, aunque difieran en la forma en cómo se relacionan. Este enlace es el principio de razón suficiente en su generalidad.

Según Schopenhauer (1998), hay cuatro clases en las que se escinde todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento. Estas clases nacen de los correlatos subjetivos ^[7] a los que pertenecen. La primera clase corresponde a las representaciones intuitivas, completas, empíricas; su correlato subjetivo es el *entendimiento*, su forma es la del sentido interno (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); el concilio de ambos en la materia increada e indestructible da lugar al movimiento: las mutaciones, y estas, a su vez, se rigen por la causalidad. Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del devenir*. Al mismo tiempo existen tres clases de causas en la naturaleza: 1) causa (en el más estricto sentido), que se aplica a los seres inorgánicos; 2) excitante, se aplica a las plantas, árboles, etcétera, y 3) motivo, se aplica a los animales. Esta triada explica la verdadera “diferencia entre cuerpo inorgánico, planta y animal” (Schopenhauer, 2013: 57).

La segunda clase es la de las representaciones abstractas, los conceptos de la razón. Su correlato subjetivo es la *razón*. Su forma es la del lenguaje: las palabras y sus relaciones dan lugar a los juicios, y estos, a su vez, se rigen por la lógica de la doctrina de los juicios. Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del conocer*. A la vez, en el ser humano, los conceptos dan a los motivos un nuevo cariz que lo diferencia de los motivos animales: la capacidad de elegir. ^[8] También existen cuatro clases de razones en las que se puede fundamentar un juicio: 1) verdad lógica o formal, cuando el juicio tiene su razón en otro juicio; 2) verdad empírica o material, su razón se funda inmediatamente en la experiencia; 3) verdad transcendental, es un juicio sintético *a priori*, su razón estriba no solo en una verdad empírica, sino también en las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y 4) verdad metalógica, cuando el juicio tiene su razón en las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón.

La tercera clase concierne a las representaciones formales, intuiciones puras del espacio y del tiempo. Su correlato subjetivo es la *sensibilidad pura*. Su forma es la del sentido interno (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); difiere de la primera clase en que en ellas no se halla materia, sino solamente formas que se relacionan. En el espacio, esta relación se llama posición, y en el tiempo, sucesión. Aquí el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del ser*. Al mismo tiempo, y gracias a estos nexos, dos disciplinas se fundan y rigen: aritmética, donde el tiempo se cuantifica y funciona subordinado a la ley de sucesión, y geometría, donde el espacio se abstrae en intuiciones normales (en contraposición a las intuiciones puras y a las intuiciones completas) a través de figuras y números.

La cuarta y última clase es la de la representación del sujeto volente, del querer, de la voluntad. Su correlato subjetivo es el *sentido interno*. Su forma es la del tiempo. Su naturaleza peculiar la exime de las reglas del conocimiento de los objetos. Es un conocer que “yo quiero” (Schopenhauer, 1998: 205); pues cuando miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Este querer da lugar a las acciones, y estas, a su vez, se rigen por la ley de la motivación. ^[9] Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del obrar*. Ahora bien, a Schopenhauer le interesará en lo subsecuente, y sobre todo, la cuarta clase de objetos y la forma del principio de razón que ahí impera. Con lo cual, cabe especificar aún más qué clase de preguntas y respuestas admite esta forma del principio.

El filósofo piensa que el tiempo es el esquema simple que contiene lo esencial de todas las formas del principio de razón. Esto se comprueba al notar que todas las formas del principio de razón aluden a un paso desde la razón hacia su consecuencia y viceversa, y este paso solo puede realizarse a través del tiempo *in situ*. ^[10] También aquí estriba la primacía que tiene la aritmética (la ciencia de los números derivada de la cuantificación del tiempo) por encima de las otras ciencias, que, en todo caso, se valen de ella para dar mayor precisión a sus asuntos. Dicho sea de paso, es gracias a esta primacía que Schopenhauer cree que del sujeto volente dependen, en el fondo, todas las demás determinaciones del entendimiento, la sensibilidad y la razón.

Una pregunta que se dirigiera a la cuarta clase de objetos siempre sería una pregunta por una *acción*. Por ejemplo: ¿por qué ese hombre camina hacia ese restaurante? O, más precisamente, ¿por qué ese hombre realiza la *acción* de caminar hacia ese restaurante? Acudiendo a la ley de la motivación, se respondería: porque *quiere* comer; sin embargo, con frecuencia se podría preguntar, siguiendo la cuarta clase de objetos, ¿por qué ese hombre *quiere*?, pero esta pregunta sería vacua y carecería de toda respuesta. El tiempo es el sentido interno del sujeto, por lo que una pregunta por la razón que se dirigiera a la cuarta clase de objetos sería imposible más allá del tiempo. Es decir, lo inteligible, la razón del querer, nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.

Al principio de esta explicación se había dado una definición simple del principio que Schopenhauer extrae y expresa en términos de la madre de todas las ciencias: el principio de razón suficiente es el porqué de las cosas. Al final de su tesis doctoral, el filósofo agrega: “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa solo puede ser en virtud de otra” (Schopenhauer, 1998: 224). Y, como resultado, saca dos conclusiones principales que serán, en lo posible, brevemente determinadas. La primera indica que si bien hay un sentido general —lo que constituye la raíz del principio— siempre que se aludan razones para que algo sea, se debe determinar a qué clase de razón suficiente se refiere, puesto que, como no existe triángulo en general (todo triángulo debe ser forzosamente escaleno, isósceles o rectángulo), tampoco existe razón en general: la razón siempre debe ser una de las cuatro revisadas. La segunda, cada forma del principio supone una clase de objetos para un sujeto y se mantiene en sus límites; esto significa que el principio de razón en todas sus formas es *a priori*, por tanto, radica en nuestro intelecto, de ahí que no sea lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes, es decir, al mundo.

Esto sirve a Schopenhauer, en primera instancia, para dismantelar los argumentos ontológico y cosmológico que prueban la existencia de Dios y del mundo respectivamente. No obstante, el objetivo de fondo es ejercer una crítica hacia aquel postulado optimista de Leibniz, según el cual nunca pasa nada sin una causa o por lo menos una razón determinante. Schopenhauer sienta aquí las bases de todo su futuro pesimismo pues, en este punto, al filósofo no le parece que haya nada semejante a un orden total del mundo, sino solo uno relativo: existe un dominio del azar que del orden; y más bien, en lugar del mejor, este es el peor de los mundos posibles. De paso, lanza una invectiva al idealismo absoluto: ampliación del argumento ontológico y una teología absurda.^[11] Hasta aquí la reflexión y exposición sobre el principio de razón.

PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS: LA CAVERNA Y EL VELO DE MAYA

Schopenhauer conserva la impronta kantiana en su teoría del conocimiento y, si bien se transforma en un feroz crítico en lo que se refiere a la lógica trascendental, la estética trascendental permanece intacta en su pensamiento. En el “Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana”, expresa el error de la lógica trascendental en términos de una contradicción y una falta de claridad en lo que respecta a cómo se da la experiencia; por tanto, no queda nunca claro, según Schopenhauer, si la intuición completa le pertenece a la sensibilidad o es posible gracias al entendimiento y a las categorías:

Exhorto a todo aquel que comparta conmigo la veneración hacia Kant a conciliar esas contradicciones y mostrar que él ha pensado algo totalmente claro y definido con su doctrina sobre el objeto de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por la actividad del entendimiento y sus doce funciones (Schopenhauer, 2004: 506).

De aquí surge la tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant y que hace de la *causalidad* la forma del entendimiento; de ahí también, el desecho que hace de las otras once categorías, que son solamente “ventanas ciegas” (Schopenhauer, 2004: 511), y que soportan a los juicios, pero no forman parte del entendimiento y no posibilitan la percepción. La forma en cómo Schopenhauer soluciona este problema, haciendo del entendimiento el constructor de la intuición, se verá más adelante en la exposición sobre los grados de objetivación de la voluntad.

En este primer momento, lo que a Schopenhauer le interesa de la doctrina kantiana es la relación entre noúmeno y fenómeno. Distinción que en él se transforma en la dualidad de voluntad y representación. “El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2004: 51), en dicha frase se condensa todo el idealismo transcendental que Schopenhauer conserva de Kant y hace suyo; asimismo, es la primera verdad con la que nos encontramos como individuos.^[12] Sin embargo, vale exactamente igual aquella que dice: “el mundo es mi voluntad” (Schopenhauer, 2004: 52), esa voluntad que se descubría en la cuarta clase de objetos para un sujeto como primaria a todas las demás determinaciones del entendimiento y que se expresaba en un constante querer. Así, voluntad y representación son caras de una misma moneda: el mundo. Cómo la voluntad originaria llega a ser representación, es el objeto de esta segunda exposición.

A la voluntad no le afecta el tiempo y el espacio. Antes bien, es a través de estos que la voluntad se vuelve objeto para un sujeto y deja de ser voluntad para convertirse en representación. El tiempo y el espacio le brindan a ella una múltiple individualidad en forma de seres naturales. El tiempo y el espacio son, pues, el *principium individuationis*:

Denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis* (Schopenhauer, 2004: 165).

Y, “como saben *mis* lectores el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 1998: 151).

Es la voluntad, como cosa en sí,^[13] la que mediante el aparato de la representación se vuelve fenómeno y se somete al principio de razón en forma de causalidad. Mas, en su absoluta realidad, la voluntad única no puede ser nunca un objeto. La voluntad, siempre individual, empero, no es individuo en el mundo fenoménico, como representación. Su objetivación está condicionada por su tránsito a través del *principium individuationis*.

Dado el mundo de las apariencias, objetivación de la voluntad, el *principium individuationis* integra — además— un sitio de engaño y de sufrimiento. Aquí, el cariz metafísico se torna ético. Se puede imaginar este lugar como una caverna platónica en la que los prisioneros, no obstante padecer bajo el engaño, se envidian los unos a los otros y se provocan eternos martirios. La voluntad, individual y única, se vuelve de esta forma la voluntad de los seres singulares, múltiple y egoísta, y se declara en guerra consigo misma, pues está segura de ser la única y verdadera voluntad. El velo de Maya, metáfora sacada de la doctrina hindú a la que Schopenhauer alude constantemente, es, igualmente, el *principium individuationis* del que surge la ilusión del sujeto individual. Las sombras en las paredes de la caverna, el traslúcido de las telas del velo, en fin, el *principium individuationis*, otorgan al sujeto la certeza de existir separado abismalmente de los otros seres naturales. En suma, lo imposibilitan a ver la identidad real de todos los seres, la otra cara de la moneda que son todos: la voluntad.^[14]

Llegados aquí, se vuelve prioritario recordar y puntualizar el mecanismo por el que se da la intuición empírica a través del intelecto,^[15] tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant: a través del entendimiento es que puede surgir la intuición empírica.

La intuición, es decir, la aprehensión de un mundo corpóreo objetivo que llena el espacio en sus tres dimensiones, surge por medio del entendimiento, para el entendimiento y en el entendimiento, el cual es una función del cerebro como las formas del espacio y tiempo en las que se basa (Schopenhauer, 2013: 57).

Esto es, la percepción de un mundo objetivo, y es por medio de la intuición empírica que se nos aparece un mundo todo de conexiones causales, con relaciones en el espacio y en el tiempo. A través de la mera sensación en el cuerpo, el entendimiento refiere el efecto (una sensación concreta) a su causa: “y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como *real .wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo y

clase que el cuerpo” (Schopenhauer, 2013: 47). Es el entendimiento, refiriendo su forma, la causalidad, a la mera sensación que recibe de los sentidos. Este proceso es instantáneo y vivo, y no es posible reconocerlo (dado que la intuición completa del mundo objetivo está siempre frente a nosotros), salvo al hacer un análisis transcendental de las facultades del entendimiento. Pero él siempre está ahí.

Así es como Schopenhauer resuelve la inconsistencia de la lógica transcendental, que dejaba en la ambigüedad el proceso mediante el cual se daba la intuición empírica. En nuestro filósofo, la experiencia será siempre un resultado del entendimiento y pasará en todo momento por sus formas: espacio, tiempo y causalidad. De igual modo, este movimiento del intelecto es extendido a las relaciones de causa y efecto de los objetos en el espacio: los seres naturales, digamos, rocas, plantas, animales, seres humanos.

Ahora bien, la doctrina kantiana en la que se basa Schopenhauer expresa que la representación de estos seres naturales está siempre determinada por un sujeto con entendimiento: es en el sujeto donde se halla el origen real de toda representación y en el que reside el espacio (como sentido externo) y el tiempo (como sentido interno) —aquí podría agregarse, para hacer una caracterización concreta, que el *principium individuationis* recae siempre en las formas del sujeto—. Pero ¿qué determina la diversidad jerárquica de los seres naturales externos, o sea, rocas, plantas, animales, seres humanos? Ya ha quedado dicho que es mediante el *principium individuationis* (espacio y tiempo) que la voluntad se vuelve representación; mas, esta representación podría ser una y la misma en todos los casos; de hecho, debería serlo, puesto que la voluntad es única. Sin embargo, el mundo no se nos aparece como cosas igualitarias e idénticas; antes bien, es un mundo diverso y poblado de infinitas especies y clases de seres naturales. ¿Qué es lo que da la diversidad al *principium individuationis*? El pesimista alegrará que estos “*grados de objetivación de la voluntad* no son más que las *ideas de Platón*” (Schopenhauer, 2004: 182).

Las ideas se sustraen al *principium individuationis* y, al mismo tiempo, son los modelos de los diversos grados de objetivación de la voluntad:

Entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos (Schopenhauer, 2004: 183).

El *topos uranus* constituye el íterin múltiple entre la voluntad, nouménica, y la representación, fenoménica.^[16] Aquí resultará útil regresar a la alegoría de la caverna: el *principium individuationis* opera en el mundo de las sombras, así como la voluntad, como cosa en sí, es la luz que viene de fuera. Las ideas en su conjunto son, pues, las figuras que proyectan las sombras sobre la cavidad más profunda de la caverna.

Las ideas se “presentan en innumerables individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia” (Schopenhauer, 2004: 223). Con todo, las ideas no están sometidas al cambio en el tiempo y el espacio, a la causalidad, al nacer y perecer de los seres. Las ideas permanecen inmutables, mientras que el principio de razón no significa nada para ellas. Aquí es irrevocable traer a cuento que todo lo que cae en la esfera cognoscitiva del sujeto está siempre referido al principio de razón: todo lo que siempre deviene y nunca es. Hasta aquí la exposición sobre el *principium individuationis*.

CONCLUSIÓN Y EXPOSICIÓN DE LA TESIS ESTÉTICA

Schopenhauer plantea que todo conocimiento que caiga bajo el principio de razón será un conocimiento de causas y razones y no de objetos como tales. Esto ya había quedado dicho en la exposición sobre el principio de razón cuando se dijo que las formas a las que el principio de razón apela en todos los casos; cada forma del principio supone una clase de objetos para un sujeto, y cada una se mantiene en sus límites. Encima, una reflexión similar quedó asentada cuando, en la exposición de la cuarta forma del principio de razón, el *principio de razón suficiente del obrar*, se dijo que la razón del querer —la voluntad— nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.^[17]

En el esquema del principio de razón, el sujeto es sujeto cognoscente y el objeto siempre será una de las cuatro clases de objetos para un sujeto (intuición completa, concepto, intuición pura o motivo). Sin embargo, en la exposición sobre el *principium individuationis*, el filósofo ha introducido una noción platónica referida a un punto intermedio entre la mera representación y la cosa en sí: la voluntad. En el orden del sujeto cognoscente, el conocimiento de dichas ideas referidas a la objetividad pura de los objetos sería imposible, con lo cual, “si las ideas han de ser objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2004: 223); o lo que es lo mismo, si de lo que se trata, si lo que se busca es conocer la idealidad de los objetos del mundo, esta tendrá que ser una diferente manera de conocer. ¿Cuál será esta manera?

No obstante, una reflexión volátil que se ha introducido sin aviso previo se escapa y deberá contestarse antes de averiguar cuál es aquella manera, entonces, ¿de dónde se saca que es posible acaso conocer las ideas de Platón? ¿Cómo se ha llegado a la conclusión de esta posibilidad? Y, aún más, en cualquier caso, ¿de dónde surge la necesidad de conocer dichas ideas? Para responder, habrá que regresar de nuevo a Kant y ver de qué modo lo entiende Schopenhauer.

Entre Platón y Kant hay coincidencias, concede el filósofo. Pero “la idea y la cosa en sí no son estrictamente una y la misma cosa” (Schopenhauer, 2004: 229). La cosa en sí es inaprehensible por un hecho aislado y muy puntual que, a decir de Schopenhauer, escapó a Kant, una y otra vez, y fue motivo de múltiples malentendidos: la cosa en sí no puede ser nunca objeto para un sujeto.

Según Kant, la cosa en sí debe estar libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal: y (según se mostrará en el Apéndice) no es más que un defecto de Kant el no haber contado entre esas formas, por delante de todas las demás, la de ser objeto para un sujeto; porque precisamente esta es la forma primera y más general de todo fenómeno, es decir, representación; por eso debería haber negado expresamente de la cosa en sí la condición de objeto, lo cual le habría preservado de aquella gran inconsecuencia tempranamente descubierta (Schopenhauer, 2004: 229).

Debe seguirse el razonamiento muy de cerca, pues aquí se piensa que se está ante el nacimiento de un ingenioso proyecto con altas pretensiones. La cosa en sí, se ha dicho, no puede ser objeto para un sujeto; de esta manera, la idea platónica, dice nuestro autor, “es la única *objetividad adecuada* de la voluntad [...] es ella misma toda la cosa en sí, sólo que bajo la forma de la representación” (Schopenhauer, 2004: 229). La idea es, pues, la voluntad sin aún llegar a existir como ser natural ni simplemente sustrayéndose a su en sí nouménico.

[18] Esto es tal cual gracias a que la idea posee la única característica necesaria para ser representación: la de ser objeto para un sujeto. Dicho de un modo simple, la idea platónica es a la vez la propia voluntad (cosa en sí) y a la vez representación (objeto para un sujeto).

De pronto y casi sin ser notado, ni entonces ni hoy, Schopenhauer abre una nueva posibilidad que comienza con un supuesto, pasa a través de una premisa y termina, silogísticamente, con un añadido. Esta es, a grandes rasgos, la concatenación: 1) la cosa en sí *es* la idea —“*es* ella misma toda la cosa en sí” (Schopenhauer, 2004) —; 2.) la idea *es* representación: *es* objeto para un sujeto, ergo, 3) la cosa en sí (la voluntad), como idea, *es* objeto para un sujeto. El apartado concluye con esta noticia: la cosa en sí puede ser conocida como objeto para un sujeto a través de la idea. Es por eso que interesa —y con esto queda saldada también la cuestión abierta— conocer las ideas de Platón.

Mas el individuo jamás podría conocer de tal forma. Él, sometido por el *principium individuationis* (espacio y tiempo) como todos los demás seres, está también sometido al principio de razón, a la causalidad. Él, como ser humano vivo, es un objeto más entre los objetos. No iría, por medio del principio de razón, más allá de establecer relaciones que interesen a su voluntad. Para apropiarse del “conocimiento puro” (Schopenhauer, 2004: 229), tendría que ser él, al mismo tiempo y en idéntico grado, puro.

Apunta nuestro pensador en el segundo tomo de su obra capital: “aquella captación [la de las relaciones de las cosas al servicio de la voluntad] es científica, este conocimiento [puramente objetivo y totalmente independiente de la voluntad], artístico” (Schopenhauer, 2005: 209). Y luego:

Dado que los individuos no tienen más conocimiento que el sometido al principio de razón y esta forma excluye el conocimiento de las ideas, resulta cierto que, de ser posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, eso solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación correspondiente y análoga al gran cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo (Schopenhauer, 2004: 230).

Con esto, se da el paso del panorama epistemológico al estético: las ideas, inamovibles y eternas, constituyen el objeto de conocimiento de la contemplación estética. En ella, el sujeto del conocimiento, aquel soporte epistemológico de la representación, se convierte ahora en su espejo: el *puro sujeto del conocimiento*; eludiendo a la par el tiempo y el espacio (el *principium individuationis*), evade también el egoísmo del mundo y el sufrimiento. Dicho lo cual, el sujeto cambia su configuración y se libera del apremio de la voluntad, de su querer y su saberse queriendo constantemente, para, por fin, contemplar los objetos del mundo desinteresadamente y en su objetividad real. Este tránsito es una cuestión compleja y habrá que caracterizarla pormenorizadamente.

En su origen y su esencia, el conocimiento es sumiso y sirve solamente a la voluntad. En relación con ella es que los objetos del mundo le parecen al individuo *interesantes* y solo de la relación causal entre ellos puede sacar un conocimiento claro. En cierta forma, podría decirse con Schopenhauer, que el conocimiento ha surgido de la voluntad, como la cabeza, del resto de nuestro cuerpo; ha surgido gracias a él y para él. En los animales se corrobora el hecho al notar que su cabeza mira todo el tiempo al suelo, donde están los motivos de su voluntad, y que permanece pegada al cuerpo casi sin separar. Sin embargo, en el hombre, la cabeza se irguió para hacerlo capaz de mirar con placer el cielo y las nubes: “Este privilegio humano lo representa en su mayor grado el Apolo de Belvedere, [su cabeza], mirando ampliamente a su alrededor, se encuentra tan libre sobre los hombros que parece arrancada del cuerpo y no sometida ya a la preocupación por él” (Schopenhauer, 2004: 231).

Anteriormente se ha hablado de un sujeto puro, a este Schopenhauer lo llama *puro sujeto del conocimiento* y lo diferencia del individuo. Acaso el último sea parangonable con el animal que no ha dejado de mirar el suelo y los objetos de su voluntad y aquel, al Apolo de Belvedere.^[19] Cuando se habla de sujeto puro, lo que se quiere decir es que, independiente, este sujeto se deshace de los restos de los que ha surgido y, ya limpio, puede apreciar verdaderamente su rededor. Igual a un diamante pulido de la suciedad de donde se ha extraído, el conocimiento más puro es aquel que se ha liberado de su origen:

El conocimiento es más puro y perfecto cuanto más desvinculado y separado de la voluntad está, que es cuando aparece la contemplación estética, puramente objetiva; del mismo modo que un extracto es más puro cuanto más separado está de aquello de lo que fue extraído y más se ha depurado de todo sedimento (Schopenhauer, 2005: 284).

Esta emancipación se logra por una actividad del intelecto, anormalmente superior o perfecta, propia de los genios artísticos.^[20] Toda obra de arte debe necesariamente nacer de esta contemplación del conocimiento puro de los objetos. Sin embargo, el común de los hombres es también capaz de elevarse a *puro sujeto del conocimiento*, siempre y cuando cuente con la sensibilidad intelectual necesaria para intuir en la obra del genio la idea a la que hace referencia. Habrá que puntualizar, además, un aspecto adyacente: solo a través de los objetos se pueden intuir las ideas. Este no es un conocimiento con base en la razón, sino apoyado solamente por el intelecto que intuye:

La captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición [la sometida al principio de razón] es la *inmanente*; en cambio, aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *transcendental*. Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura; pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva. Esto último constituye mi añadido, que me esforzaré en aclarar a través del presente libro tercero (Schopenhauer, 2004: 226, 227).

Esta capacidad del intelecto para captar la realidad de los objetos es un ímpetu del espíritu que sobrepasa a la voluntad y, por decirlo sencillamente, la niega y se sobrepone. Así, el sujeto cognoscente, arrobado por esa fuerza, deja de mirar los objetos del exterior como motivos para su voluntad y comienza a mirarlos de forma

objetiva. El que así contempla, no contempla ya los objetos antes vistos, sino las ideas de las que ellos nacen. Así, también, se pierde su individualidad y no existe distinción entre lo contemplado y el que lo contempla:

Lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un puro, involuntario, exento de dolor e intemporal, sujeto de conocimiento (Schopenhauer, 2004: 233).

¿Cuál es, pues, la manera de conocer las ideas, la representación de la cosa en sí, la cosa en sí misma?, tal era la pregunta que se hacía al principio de este apartado. Es a través de la contemplación estética que se desvanece el sujeto para que su conciencia sea llenada por la pura intuición del objeto del mundo que contempla: la objetividad adecuada de la cosa en sí. “Al puro conocimiento desinteresado se llega, pues, en la medida en que la conciencia de otras cosas se potencia tanto que desaparece la conciencia del propio yo” (Schopenhauer, 2005: 414).

Al mismo tiempo que se desvanece el yo del sujeto, entra en él una felicidad completa, un cese al sufrimiento, pues ya no es más él mismo, sino un claro lago en donde se reflejan aquellas nubes que veía pasar a lo lejos:

Así como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto, también este, al quedar totalmente absorbido por el objeto intuido, se ha convertido en el objeto mismo, ya que la conciencia toda no es sino su más clara imagen” (Schopenhauer, 2004: 234).

Y, sin embargo, la felicidad completa de la que goza el puro sujeto del conocimiento no es más que una parte de la contemplación, constituida por un lado objetivo (epistemológico) y uno subjetivo (ontológico), “por eso he demostrado que [la supresión del sufrimiento] es uno de los dos componentes del placer estético” (Schopenhauer, 2005: 414).

Con todo, este no era el objetivo principal de Schopenhauer, era tan solo una estadía intermedia entre el sujeto del conocimiento, el individuo sometido a las necesidades de su voluntad; y el asceta, el verdadero hombre liberado de la voluntad. La contemplación estética de las ideas es nada más un momento, un instante fugaz en el que el sujeto trasciende su propia individualidad y es capaz de transformarse en uno con el mundo como representación y como voluntad. Es, lamentablemente, una hora de recreo en la que el individuo descansa para después regresar a su vida de esclavo de la voluntad.

Aun así, la tesis que aquí se sostiene es que este tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento* a través de la contemplación estética es el momento más elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer. La contemplación, según este punto de vista, no tiene un marcado carácter ontológico-estético, tanto como lo tiene de epistemológico-estético. Esto es así, dado que en el asceta no se opera un conocimiento más elevado que en el artista; de hecho, el asceta, negador absoluto de su voluntad, abandona el mundo natural y el conocimiento de las cosas para sumirse en sí mismo. Queda así asentada, por lo menos, la tesis acerca del carácter epistémico de la contemplación —el conocimiento—, y queda aún abierta la cuestión sobre su aplicación a cada una de las bellas artes en específico. ^[21]

REFERENCIAS

- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1932). *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Aguilar.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-Textos.
- Safranski, R. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- _____. (2004). *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid: Trotta.

_____. (2013). *Sobre la visión y los colores*. Madrid: Trotta.

NOTAS

[1] Aquí se hará referencia a las traducciones de las segundas ediciones, con excepción de *El mundo como voluntad y representación*, que fue la única obra de la que Schopenhauer vio una tercera edición en vida.

[2] Este fue agregado como apéndice en la segunda edición de la obra principal.

[3] En relación con la discusión sobre la estética de Schopenhauer, se ha revisado una selecta gama de autores que, respectivamente, tratan el tema de manera distinta, pero a la vez con cierta semejanza: Nietzsche (1932), con su tercera consideración intempestiva “Schopenhauer, educador”, de 1873-1875; Thomas Mann (2000), con su texto *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, de 1938; Rüdiger Safranski (2001), con su biografía *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, publicado en 1987, y Clément Rosset (2005), con su libro *Escritos sobre Schopenhauer*.

[4] Rosset (2005) comenta en “Schopenhauer, filósofo del absurdo” que (desde el Nietzsche tardío de *El ocaso de los ídolos*) se le ha reprochado al filósofo la alusión kantiana, la cual pudo ahorrarse para ir directamente al tema fundamental. Safranski (2001), por su parte, comenta que sin el cuerpo conceptual de Kant no habría lugar a la distinción fundamental entre voluntad y representación: cosa en sí y fenómeno.

[5] Incluso el propio Kant yerra una y otra vez en la especificación de causa y razón que Schopenhauer está por hacer.

[6] El joven Nietzsche (1932), en “Schopenhauer, educador”, halla, en la sagacidad del filósofo, para extraer el hilo negro de *la trampa* teológica, un amago de lo que será después, en él, la genealogía; en tanto hay motivaciones ocultas detrás de un supuesto conocimiento ordenado. Rosset (2005) examina con puntilliosidad esta influencia en sus ensayos.

[7] Los correlatos citados más arriba, la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón; todos son constituyentes de la conciencia cognoscitiva.

[8] La tercera clase de causas en la naturaleza, o sea, los motivos, serán para Schopenhauer de central relevancia.

[9] Lo que quiere decir que esta cuarta clase de objetos para un sujeto se relaciona en todo con la tercera forma de la causalidad — que es la primera clase de objetos para un sujeto —: el motivo. Es decir que, así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, esta tercera clase de objetos para un sujeto (el querer) se relaciona con la primera clase. Esta será la piedra angular de toda la filosofía de Schopenhauer, el verdadero punto de ruptura con la tradición. Aquí, Schopenhauer descubre el “yo quiero” como la verdad más evidente y primera de todo ser; en contraposición a la tradición racionalista que ha descubierto en Descartes, en la observación subjetiva: el “yo pienso”.

[10] No específicamente del tiempo con un antes y un después, pues el *principio de razón suficiente del ser* y el *principio de razón suficiente del conocer* no implican un antes y un después temporal, sino solo formal. Aquel, por deducir analíticamente la cuestión, y este, por referirse siempre y únicamente al espacio formal en donde solo puede darse una constante simultaneidad.

[11] Safranski (2001) retoma este apartado en su biografía sobre Schopenhauer y redirecciona la discusión sobre la disputa entre este y Hegel, considerada una disputa más académica, y recuerda la verdadera contraposición de los puntos de vista que cada uno defiende. La disputa es auténticamente filosófica, no académica.

[12] Los comentadores apuntan siempre, con ojo crítico, a la incorrección, pertinencia e interpretación de la doctrina kantiana. Es un tópico vasto y complejo que amerita un tratamiento propio. Por ahora, nos serviremos del corpus kantiano que Schopenhauer mantiene sin pasarlo por el lente de tal crítica.

[13] La identidad problemática entre la *cosa en sí* y la voluntad es un tema del que se ocupan Rosset (2005) y Safranski (2001). Al primero le parece que el uso del concepto de *cosa en sí* es desafortunado, en tanto que Kant la había caracterizado tan solo de forma negativa como ese sitio oscuro al que no accedemos, mientras que en Schopenhauer conocemos la voluntad por medio del cuerpo. Safranski (2001), por su parte, apunta a la pertinencia en tanto que la distinción de un mundo en voluntad y representación, tal como lo concibió Schopenhauer, sería imposible sin la distinción entre *cosa en sí* y fenómeno; recuerda, para apoyarse, que el mundo como voluntad es inmanente en el cuerpo. Tema de difícil tratamiento, queda pendiente hacer una revisión completa.

[14] Este engaño es fuente del sufrimiento todo: la lucha de los seres. Para Thomas Mann (2000), el pesimismo de Schopenhauer proviene única y exclusivamente de este desprecio del mundo del devenir: un valle de lágrimas.

[15]Intelecto y entendimiento funcionan, en Schopenhauer, como sinónimos. De ahí la expresión *intelectualidad de toda intuición*.

[16]Schopenhauer, dice Mann (2000), tiene una visión del mundo eminentemente estética, creadora. Es como si las *ideas* engendraran el mundo y también la lucha: la individuación.

[17]Nietzsche (1932) caracteriza este descreimiento de las capacidades de la razón y de la inteligencia como un escepticismo y una renunciación crítica que nos eleva a las cimas de la contemplación estética.

[18]Esta es la única crítica que Schopenhauer dirige a Platón: el objeto del arte, como se verá, para Platón, es el objeto individual, y, para Schopenhauer, la idea.

[19]A Thomas Mann (2000) le parece que, en este punto, Schopenhauer es un clásico humanista, en contraposición con una tradición que lo concibió como antihumanista y, aun, como misántropo. Para Schopenhauer, dice, la grandeza del valor humano reside en que este es el único ser capaz de asombrarse ante el arte: las ideas.

[20]El genio es el tema de casi todo el ensayo de Nietzsche sobre Schopenhauer. Figura romántica, en el genio confluyen una sensibilidad superior y un intelecto desbordante que no solo expresan la naturaleza, sino el espíritu de un tiempo y su educación.

[21]A este respecto, Rosset (2005) desarrolla una tabla pormenorizada en su texto “La estética de Schopenhauer”, y trata cada una de las artes en relación con el conocimiento objetivo que en ellas opera. Es de especial interés el apartado dedicado a la música.