

Arthur Schopenhauer

El mundo como voluntad y representación, 1

Traducción, introducción y notas
de Roberto R. Aramayo



Alianza editorial

El libro de bolsillo

Título original: *Die Welt als Wille und Vorstellung*

Primera edición: 2010

Duodécima reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: Roberto Rodríguez Aramayo

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2010, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-7407-0 (T.1)

ISBN: 978-84-206-9730-7 (O.C.)

Depósito legal: B. 28.457-2010

Composición: Grupo Anaya

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

11	Estudio introductorio. El «optimismo» del sueño eterno de una voluntad cósmica
11	1. Una obra de juventud y madurez (como la Capilla Sixtina)
18	2. Un único pensamiento, que no «pensamiento único»
23	3. Las tres fuentes principales de su filosofía: Buda, Platón y Kant
29	4. ¿Qué quiere decir Schopenhauer con el término «voluntad»?
33	5. Dejar de querer o el despertar del sueño de la vida
39	6. Algunos avatares biográficos que condicionaron su filosofía
47	7. Los prólogos inéditos elaborados para una hipotética segunda edición
57	8. Del influjo ejercido en autores como Wittgenstein, Nietzsche, Wagner, Freud, Borges y Thomas Mann
68	9. Sobre la presente versión castellana
71	Bibliografía
78	Tabla cronológica

El mundo como voluntad y representación

Primer volumen

83	Cuatro libros, junto a un apéndice que contiene la <i>Crítica de la filosofía kantiana</i>
85	Prólogo a la primera edición

94	Prólogo a la segunda edición
109	Prólogo a la tercera edición

Libro Primero

111	El mundo como representación
	Primera consideración. La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y de la ciencia
113	§ 1.
116	§ 2.
118	§ 3.
120	§ 4.
128	§ 5.
135	§ 6.
145	§ 7.
159	§ 8.
165	§ 9.
182	§ 10.
184	§ 11.
187	§ 12.
195	§ 13.
199	§ 14.
210	§ 15.
231	§ 16.

Libro Segundo

243	El mundo como voluntad
	Primera consideración. La objetividad de la voluntad
245	§ 17.
251	§ 18.
257	§ 19.
261	§ 20.
266	§ 21.

267	§ 22.
270	§ 23.
280	§ 24.
292	§ 25.
295	§ 26.
309	§ 27.
329	§ 28.
342	§ 29.

Libro Tercero

347	El mundo como representación
	Segunda consideración. La representación al margen del principio de razón: la idea platónica: el objeto del arte
349	§ 30.
350	§ 31.
356	§ 32.
359	§ 33.
361	§ 34.
366	§ 35.
371	§ 36.
385	§ 37.
387	§ 38.
395	§ 39.
404	§ 40.
406	§ 41.
410	§ 42.
411	§ 43.
418	§ 44.
421	§ 45.
431	§ 46.
434	§ 47.
435	§ 48.
440	§ 49.

445	§ 50.
454	§ 51.
473	§ 52.

Libro Cuarto

491 El mundo como voluntad

Segunda consideración. Afirmación y negación de la voluntad de vivir una vez alcanzado el autoconocimiento

493	§ 53.
498	§ 54.
515	§ 55.
546	§ 56.
550	§ 57.
563	§ 58.
569	§ 59.
573	§ 60.
581	§ 61.
584	§ 62.
609	§ 63.
618	§ 64.
621	§ 65.
633	§ 66.
644	§ 67.
648	§ 68.
679	§ 69.
685	§ 70.
695	§ 71.

Apéndice

701 Crítica de la filosofía kantiana

Estudio introductorio

El «optimismo» del sueño eterno de una voluntad cósmica

*A su manera este libro es muchos libros,
pero sobre todo es dos libros.*

Cortázar, *Rayuela*

1. Una obra de juventud y madurez (como la Capilla Sixtina)

Estas palabras con que Julio Cortázar abre su novela *Rayuela* le vienen como anillo al dedo a la presente obra de Schopenhauer. Y ello por varias razones. La más obvia viene dada por su estructura, pues se trata de un libro compuesto por cuatro libros, o sea que no deja de ser «muchos libros», pero también es más que nada «dos libros», como explicita el propio título. Mientras los libros impares —el primero y el tercero— nos invitan a examinar *El mundo como representación*, los libros pares —el segundo y el cuarto— consideran *El mundo como voluntad*.

Además, en el «tablero de dirección» que Cortázar antepone a *Rayuela*, se nos dice que hay dos formas de leer esa novela. Una es hacerlo linealmente y terminar en el capítulo 56. La otra es más compleja y requiere ir saltando de un capítulo a otro, como si se tratara de ir completando rapsódicamente un puzle. Pues bien, Schopenhauer también hace

algo parecido en su prólogo. Desde luego, cualquiera puede disponerse a leer su obra tal como se presenta, porque por algo la ha estructurado de tal modo y no de alguna otra manera. Sin embargo, no deja de dar múltiples indicaciones para no hacerlo exactamente así. Por de pronto, se recomienda leer dos veces la obra, la primera con mucha paciencia, «una paciencia generada por la confianza de que durante la segunda lectura mucho o todo se verá bajo una luz totalmente distinta» (p. ix)¹. Esto evitará «agregar contradicciones precipitadas e imaginarias a lo mucho que contradice realmente las opiniones de la época y probablemente también las del propio lector, convirtiéndose así en una contradicción lo que sólo es un simple malentendido» (p. ix).

Pero antes de abrir la primera página hay bastante tarea por hacer. Para empezar, Schopenhauer estipula que se lea previamente su tesis doctoral, titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: un tratado filosófico*², publicada en 1813. «Sin familiarizarse con esta introducción y propedéutica –nos advertirá en el prólogo a la primera edición de 1819– no es posible comprender cabalmente el presente escrito, y el contenido de aquel tratado será presupuesto aquí por doquier como si estuviera en este libro; además, si ese tratado no hubiera precedido hace ya varios años a este libro, más que anteponerlo como introducción, lo habría incorporado al primer libro, el cual ahora, al faltarle lo dicho en aquel tratado, muestra cierta imperfección por esa laguna que ha de ser suplida

1. Para referirme al texto traducido aquí me serviré de la paginación original, colocada en los márgenes de la presente traducción castellana y que se halla recogida en la edición de *Obras completas* preparada por Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, 1966.

2. Cfr. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios), Gredos, Madrid, 1981.

mediante la invocación de dicho tratado» (p. x). En este primer libro se constata todavía otra laguna, dado que su aversión a repetirse o copiarse a sí mismo le hace omitir el primer capítulo del ensayo *Sobre la visión y los colores*, aparecido en 1816, «que de lo contrario habría sido transcrito literalmente aquí; por lo tanto, también se presupondrá aquí el hallarse familiarizado con este opúsculo» (p. xi).

Las tareas van acumulándose, porque Schopenhauer señala una tercera condición para que la lectura de su obra resulte provechosa, cual es la de conocer los principales escritos kantianos, que serían en su opinión: la *Crítica de la razón pura*, los *Prolegómenos* y la *Crítica del discernimiento*³, puesto que su propia filosofía parte de los eminentes logros kantianos, una vez depurada la doctrina kantiana de los graves errores que contiene. Para no interrumpir a cada paso su exposición con su polémica contra Kant, Schopenhauer condensó ésta en un prolijo apéndice, titulado justamente *Crítica de la filosofía kantiana*, con el que se cierra el presente volumen. «Debido a lo mucho que mi escrito presupone cierta familiaridad con la filosofía kantiana —señala en este mismo primer prólogo—, también presupone por lo tanto el hallarse familiarizado con ese apéndice, y de ahí que bajo este respecto sería aconsejable leer primero el apéndice, tanto más cuanto su contenido guar-

3. Para Schopenhauer estas tres obras contenían sustancialmente toda la filosofía kantiana, como señala en su carta del 21.12.1829, cuando se ofrece a traducirlas al inglés (cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, Bonn, 1987, p. 121). A su lado sólo cabría poner los *Principios metafísicos de la ciencia natural* y algunos pasajes de la *Crítica de la razón práctica*. Su propósito era ser el apóstol de Kant en Inglaterra, pero su oferta fue desestimada, para desgracia de los lectores anglosajones. Como se sabe, Schopenhauer sí tradujo en cambio al alemán el *Oráculo manual y arte de la prudencia* de Baltasar Gracián, aunque sólo se publicó póstumamente.

da una estrecha relación con el primer libro del presente escrito» (p. xii).

Así pues, tras estudiar su tesis doctoral, el primer capítulo del ensayo de 1816 sobre los colores⁴ y los que él considera como principales escritos de Kant, los lectores deberían comenzar por el apéndice a la hora de leer *El mundo como voluntad y representación*. Finalmente, al que no quiera tomarse tantas molestias le aconseja utilizar su libro de muy otra manera, ya que siempre «puede rellenar un hueco en su biblioteca, donde hará bonito al estar esmeradamente encuadernado e incluso puede dejárselo a su instruida amiga encima del tocador o sobre la mesa del té» (p. xiv), salvo que quiera rentabilizar su inversión haciendo una reseña del mismo, siendo esto lo que preferiría con mucho el autor. En este prólogo a la primera edición, fechado en agosto de 1818 y que acabamos de glosar parcialmente aquí, Schopenhauer se permitía emplear este tono jocosos, al estar convencido de que su obra tendría un enorme impacto, sólo comparable al de los escritos kantianos. Aunque también era consciente de que la verdad tiene un singular destino y acaso le tocase aguardar pacientemente su hora, mientras en un primer momento bien pudiera verse «reprobada como paradoja y ser menospreciada como algo trivial» (p. xv).

4. En realidad lo escribió para impresionar a Goethe, pensando que mejoraba la *Teoría de los colores* publicada por éste. La correspondencia cruzada entre ambos a este respecto no tiene desperdicio; cfr. *Epistolario de Weimar* –ed. de Luis Fernando Moreno Claros–, Valdemar, Madrid, 1999, pp. 187-222. Valga un apunte de cómo Goethe despacha la cuestión: «Si llego a aquello en lo que usted difiere de mí, siento demasiado bien que soy ajeno a ese particular hasta tal punto que me parece difícil, más aún, me resulta imposible tener en cuenta una contradicción, superarla o acostumbrarme a ella; de ahí que no me permita tocar ese punto de discordia» (*ibid.*, p. 192).

Por otra parte, nos hallamos ante dos libros en más de un sentido. Pues este primer volumen que ahora tenemos entre las manos recibirá como complemento un segundo tomo varios años más tarde. La segunda edición tardaría en aparecer nada menos que un cuarto de siglo. En el prólogo de 1844, Schopenhauer se felicita porque, «tras veinticinco años, no encuentro nada sobre lo que retractarme y mis convicciones fundamentales se han acreditado cuando menos ante mí mismo» (p. xxi). Sin embargo, el tiempo transcurrido ha hecho cambiar el tono de su discurso y por eso «quise guardarme de deteriorar el trabajo de mis años mozos mediante la rebuscada crítica de la vejez» (p. xxii), razón por la cual decide mantener intacta su primera exposición, a la que añade breves adiciones aclaratorias, y redacta de nuevo toda la obra, ofreciendo cuatro nuevos libros como *Complementos* de los primeros. Tan sólo el apéndice del primer volumen, es decir, su *Crítica de la filosofía kantiana*, «contiene correcciones significativas y prolijas interpolaciones que no cabían en un libro complementario, tal como cada uno de los cuatro libros que exponen mi propia doctrina reciben en el segundo volumen» (pp. xxi-xxii).

Recurriendo a un símil que seguramente sería muy del gusto de Schopenhauer, cabría decir que los dos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación* guardan entre sí una relación similar a la del techo y el mural de la Capilla Sixtina. Miguel Ángel sólo tenía treinta y tres años cuando ilustró magistralmente los principales pasajes del Génesis, mientras que ya había cumplido sesenta cuando termina su personal visión del Apocalipsis. Ciertamente, Miguel Ángel no hubiese podido pintar el mural del «Juicio Final» tres décadas antes, ni tampoco hubiera podido hacer en su atormentada madurez lo que fue su gran obra pictórica de una exultante pujanza juvenil, pero ambas

obras resultan complementarias e integran esa historia sagrada que Miguel Ángel recrea en la célebre Capilla Sixtina. Cuando la he visitado de nuevo hace muy poco, yo tenía muy presentes estas reflexiones de Schopenhauer sobre los dos volúmenes que integran su propia obra: «Ambos tomos –nos dirá en el segundo prólogo– guardan una relación complementaria en el pleno sentido del término, al consistir dicha relación en que una edad del hombre es el complemento de la otra desde una perspectiva intelectual; por ello se descubrirá que no sólo cada tomo contiene cuanto no alberga el otro, sino también que los méritos del uno consisten justamente en lo que le falta al otro. En consecuencia, la primera mitad de mi obra aventaja a la otra en lo que sólo puede otorgar el fuego de la juventud y la energía de la primera concepción, en cambio ésta supera a aquélla por la madurez y la cabal elaboración de pensamientos que sólo aportan los frutos de una larga vida» (p. xxii).

Según esta premisa, no hubiera sido posible hacerlo de otro modo, y «por ello, aun cuando al lector le hubiera sido más grato disponer de toda mi obra en una sola pieza, en lugar de consistir en dos mitades que se remiten entre sí al ser utilizadas, para ello hubiera sido necesario que hubiera conseguido en una sola época de mi vida aquello que sólo es posible en dos, es decir, que yo hubiera poseído en una época de mi vida las propiedades que la naturaleza sólo otorga en dos épocas totalmente distintas» (p. xxiii). Así pues, los lectores deben aprestarse a degustar en este primer volumen el fruto de la juventud y aguardar un poco para complementarlo con los aderezos que sólo podía aportar la madurez. En 1859, sólo un año antes de morir, Schopenhauer publicará una tercera y definitiva edición que contará con 136 páginas adicionales. Esta última versión es la que se ofrece aquí. Como él

mismo explica en el tercer prólogo, antes que un centenar de páginas podría haber añadido a esta tercera edición dos nuevos tomos, de no haber publicado entremedias *Parerga y Paralipómena* en 1851, pues «lo comprendido bajo este título consiste en adiciones a la exposición sistemática de mi obra y hubiera encontrado su lugar en estos volúmenes» (p. xxxi) de *El mundo como voluntad y representación*.

Andando el tiempo, las instrucciones para la lectura de su magna obra han ido engrosándose paulatinamente a cada nueva edición. Si la primera edición recomendaba empezar por su tesis doctoral, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), utilizar como introducción el prolijo apéndice dedicado a su *Crítica de la filosofía kantiana* y echar un vistazo al primer capítulo de su tratado *Sobre la visión y los colores* (1816), en la segunda se remitirá constantemente a su ensayo *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836)⁵ y a *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841)⁶, en lo tocante al segundo y cuarto libros, respectivamente, mientras que la tercera dice complementarse a su vez con los dos tomos de *Parerga y Paralipómena* (1851)⁷. A

5. Cfr. *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducción de Miguel de Unamuno, con prólogo y notas de Santiago González Noriega), Alianza Editorial, Madrid, 1970 y ss.

6. Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Siglo XXI, Madrid, 1993. Aquí se recogen dos escritos académicos presentados a sendos concursos. El primero, *Sobre la libertad de la voluntad humana*, fue premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias en 1839. El segundo, *Sobre el fundamento de la moral*, no fue galardonado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias en 1840, pese a ser el único trabajo presentado.

7. En la bibliografía se recogen algunas traducciones parciales al castellano de dicha obra, de la que yo mismo he publicado una: *Los designios del destino*, Tecnos, Madrid, 1994.

este listado habría que añadir todavía sus *Lecciones de Berlín*⁸ y sus *Fragmentos inéditos*⁹.

«Quien pretenda trabar conocimiento con mi filosofía precisará leer todas y cada una de mis líneas –asegura Schopenhauer–, dado que no soy un emborronador de cuartillas o un fabricante de manuales, ni tampoco escribo por mor de los honorarios o persiguiendo el beneplácito de algún ministro; en una palabra, mi pluma no se halla bajo la influencia de ninguna meta personal; mi único afán es la verdad y por eso escribo, tal como lo hacían los antiguos, con el único propósito de legar mis pensamientos a quienes algún día sepan apreciarlos y encontrar en ellos materia de meditación.»¹⁰

2. Un único pensamiento, que no «pensamiento único»

Todo cuanto Schopenhauer escribía estaba destinado a desarrollar, ilustrar, explicitar, complementar, corroborar o precisar la cosmovisión filosófica que contenía *El mundo como voluntad y representación*. Por eso puede afirmarse que dicho texto no fue tan sólo su obra principal, sino más

8. Que yo sepa, en castellano sólo existe mi traducción del cuarto libro sobre la *Metafísica de las costumbres* (Debate, Madrid, 1993; Trotta, Madrid, 2001) y no hay ninguna de los restantes, a saber: *Teoría global del representar, pensar y conocer*, *Metafísica de la naturaleza* y *Metafísica de lo bello*. Sobre las vicisitudes de Schopenhauer como docente, cabe consultar el tercer capítulo de mi libro *Para leer a Schopenhauer* (Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 77-81).

9. De los que yo mismo he publicado sendas antologías en *Escritos de juventud* (Pre-Textos, Valencia, 1999) y *Manuscritos berlineses* (Pre-Textos, Valencia, 1996). Cfr. el quinto capítulo de mi recién citado *Para leer a Schopenhauer*, pp. 121-128.

10. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, II, cap. 40, p. 527.

bien el único texto que, a lo largo de toda su vida, estuvo redactando sin descanso durante casi medio siglo, entre 1813 y 1859. Con ello pretendía comunicar un único pensamiento, tal como él mismo explicita en las primeras líneas de su obra capital. Por supuesto, este «único pensamiento» no debe ser confundido con el «pensamiento único» del que tanto se habla hoy en día, pues nada está más lejos de tal cosa que la riqueza del sistema filosófico schopenhaueriano. Desde luego, con ese «único pensamiento» Schopenhauer no alude a una ideología hegemónica, sino a la matriz de su cosmovisión filosófica, que se podría formular así: «el mundo entero es una mera representación del sujeto que lo conoce y, por otra parte, todo el universo es la manifestación de una voluntad primigenia».

Cuando nos habla de un único pensamiento se refiere al proceso creativo del auténtico filósofo: «Toda obra tiene su origen en un sola y feliz ocurrencia, y es sólo ésta la que proporciona la voluptuosidad de la concepción; sin embargo, el alumbramiento, la realización, no acontece, al menos para mí, sin sufrimiento. He aquí que entonces me planto ante mi propio espíritu como lo haría un juez implacable delante de un prisionero que yace en el potro del suplicio, y le obligo a que me responda hasta que ya no me queda ninguna pregunta por formular. Creo que únicamente a la carencia de esa honradez se deben la mayor parte de los errores y absurdos que tanto abundan en toda clase de teorías y filosofías. No se encuentra la verdad no porque no se la haya buscado, sino por la sencilla razón de que no se la buscó adecuadamente, y es que, en vez de hallarla a ella, se trató de reencontrar una opinión ya preconcebida, o cuando menos de no perjudicar una idea que se estimaba; con tal propósito había que dar rodeos e idear toda clase de subterfugios y utilizarlos contra los demás y también contra uno mismo. El valor de no guardarse nin-

guna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo. Éste tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles, que, en busca de ilustración acerca de su terrible destino, no cesa de indagar aun cuando intuye que de las respuestas que reciba puede sobrevenirle lo más horrible. Mas la mayoría de los filósofos portan en su interior una Yocasta, la cual ruega a Edipo, en nombre de todos los dioses, que no siga inquiriendo, y como ceden ante ella, así le va a la filosofía siempre como le va»¹¹.

Ese único pensamiento será la semilla que fecunde todo un sistema filosófico, una metafísica de corte moral, según dejó escrito en sus *Escritos de juventud*: «Entre mis manos, o por mejor decir dentro de mi espíritu, va cobrando cuerpo una obra, una filosofía donde la ética y la metafísica serán *una sola cosa*, siendo así que hasta el momento se las disociaba tan erróneamente como al ser humano en alma y cuerpo. La obra crece, concretándose tan paulatina y lentamente como el niño dentro del seno materno; ignoro lo que se formará primero y lo que nacerá después, tal como sucede con el bebé dentro del cuerpo de su madre»¹². Estas líneas datan de 1813, cuando Schopenhauer está comenzando a urdir con tan sólo veinticinco años la obra que aquí presentamos. Ésta finalmente constará, como ya sabemos, de cuatro partes, a saber: una propedéutica (que incluye una dianología, una lógica y una ontología), una filosofía de la naturaleza, una estética y una ética; o, dicho en otros términos, una teoría de la representación tanto intuitiva como abstracta, una metafísica de la naturaleza, una metafísica de lo bello y una metafísica de las costumbres, dado que «la filosofía en sentido estricto es *metafísica*, porque, lejos de li-

11. Cfr. la carta de Schopenhauer a Goethe del 11.11.1815, en *Epistolario de Weimar*, ed. cit., p. 195.

12. Cfr. *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 33; HN I 55 (1813).

mitarse a describir lo existente y a examinar su conexión, lo concibe como un fenómeno en el cual se presenta una *cosa en sí*, un ser distinto al de su manifestación, que acredita mediante la interpretación y el comentario del fenómeno en su conjunto»¹³.

En otro pasaje de sus *Manuscritos berlineses* compara su labor con la del filólogo que afronta un escrito cuyo alfabeto le resulta desconocido y conjetura el significado de las letras hasta establecer un código sintáctico que ordena la estructura global del texto. De igual modo, el filósofo genuino habrá de ofrecer una clave hermenéutica que sirva para interpretar todos los fenómenos del mundo y no suscite contradicciones entre los mismos. El desciframiento que oferta Schopenhauer se precia de proporcionar una explicación con validez universal y sin incoherencias: «Mi desciframiento —asegura— pone todos los fenómenos en conexión y concordancia, introduce unidad y orden en su laberíntico caos, constituyendo un ejemplo que simplemente funciona. La clave hallada para solventar un enigma no requiere una prueba sobre su acierto, pues ésta se muestra mediante todas aquellas afirmaciones que cuadran con dicho enigma. Basta con tomar a la voluntad y cotejar la idoneidad de todo aserto con esa clave; sin embargo, la voluntad y su capacidad hermenéutica se invocan muy raramente para descifrar el enigma del mundo»¹⁴.

A Schopenhauer lo que le interesa en el fondo es explorar los confines del pensar, llegar hasta los últimos mojonos del conocer y, a ser posible, echar un vistazo más allá de dichos límites. «Existe una frontera hasta la que puede abrirse paso el pensar y *hasta la cual* puede iluminar la no-

13. Cfr. *Manuscritos berlineses*, ed. cit., pp. 145-146; HN III 250-251 (1826).

14. Cfr. *ibid.*, pp. 115-116; HN III 157-158 (1822).

che de nuestra existencia, aun cuando el horizonte siga envuelto entre tinieblas. Este confín es alcanzado por mi teoría en esa voluntad de vivir que se afirma o niega por encima de su propio fenómeno. Pero pretender ir más lejos es, a mi juicio, tanto como querer volar sobrepasando la atmósfera»¹⁵. Lo que Schopenhauer nos propone se asemeja bastante a la pretensión acariciada por Wittgenstein al final de su *Tractatus* (1921), cuando se compara esta obra con una escalera cuyo destino es traspasar los límites mismos del lenguaje: «Mis proposiciones resultan esclarecedoras en tanto que quien me comprenda terminará por reconocerlas como carentes de sentido, una vez que las haya sobrepasado, saltando por encima de las mismas; debe, por decirlo así, arrojar la escalera después de haber subido por ella»¹⁶. La filosofía schopenhaueriana, al igual que los aforismos wittgensteinianos, quiere conducirnos un poco más allá del final de trayecto, allí donde nadie hubiera osado llegar antes, hasta ese límite aparentemente infranqueable «donde no cabe vislumbrar la solución del problema sino desde muy lejos y, cuando reflexionamos en torno a ella, nos precipitamos en un abismo de pensamientos»¹⁷.

De ahí su fascinación por el misticismo, que también compartía con Wittgenstein. «Lo místico viene dado por el sentimiento del mundo como un todo limitado», sentencia Wittgenstein¹⁸, para quien «lo místico no se cifra en cómo sea el mundo, sino en el simple hecho de *que existe*»¹⁹. Y eso es exactamente lo que pensaba Schopenhauer sobre su propia filosofía, tal como cabe leer en *El mundo como vo-*

15. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, II, cap. 47, p. 679.

16. Cfr. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 6.54.

17. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, II, cap. 47, p. 688.

18. Cfr. *Tractatus*, aforismo 6.45.

19. Cfr. *ibid.*, 6.44.

luntad y representación: «El principio de razón explica las conexiones entre los fenómenos, mas no a estos mismos. Por eso la filosofía no puede tratar de buscar una causa eficiente o una causa final del mundo en su conjunto; cuando menos la presente filosofía no intenta explicar en modo alguno *a partir de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *lo que* es el mundo»²⁰.

3. Las tres fuentes principales de su filosofía: Buda, Platón y Kant

Tal como explica Schopenhauer en su *Crítica de la filosofía kantiana*, el denso apéndice que cierra este primer volumen, con su distinción entre la cosa en sí y el fenómeno Kant habría restaurado, desde una perspectiva original y señalando una nueva ruta de acceso a la misma, una verdad ya enunciada hace milenios por sendos mitos. Tanto el célebre mito platónico de la caverna como la doctrina capital de los *Vedas*, plasmada en el mítico velo de Maya, supondrían una formulación poética de aquello que la filosofía transcendental acertó a expresar en términos filosóficos²¹. Ya en fecha tan temprana como 1814, Schopenhauer identifica por primera vez la idea platónica y la cosa en sí kantiana con la voluntad. «La *idea* platónica, la *cosa en sí*, la *voluntad* (puesto que todo ello viene a ser lo mismo) constituyen algo *mágico*, con lo cual se describe algo que, sin ser una *fuerza natural* y no hallarse por tanto en los límites de ésta, ejerce sin embargo sobre la naturaleza un poder cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperece-

20. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, I, § 15, p. 98.

21. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, apéndice, I, pp. 496-497.

dero, por hallarse al margen del tiempo»²². Sólo dos años después establecerá esta otra equivalencia ternaria: «El *Maya* de los *Vedas*, “aquello que se halla en continuo devenir, mas nunca es”, de Platón, y el “fenómeno” de Kant, son una y la misma cosa, este mundo en el que vivimos, somos nosotros mismos, en tanto que pertenecemos a dicho mundo»²³.

Entremedias nuestro autor ha entrado en contacto con una influencia que le marcará decisivamente: traba conocimiento con algunas tradiciones escritas de la enseñanza esotérica brahmánica prebudista, gracias a la lectura de una versión de las *Upanisad* que acababa de publicarse por entonces, el *Oupnekhat* editado por Anquetil Duperon, quien había traducido al francés una versión latina de cierta traducción persa que se había hecho del original sánscrito. La decisiva influencia de dicho texto quedó registrada en estas líneas: «¡Cómo se siente a través del *Oupnekhat* el aliento del espíritu sagrado de los *Vedas*! ¡Qué repleta se halla cada línea de un significado preciso! ¡Y cómo se purifica el espíritu de todos los prejuicios judaicos que le han sido inculcados, así como de todo cuanto tenía esclavizada a la filosofía! Se trata de la lectura más gratificante y conmovedora que uno pueda hacer en este mundo; ha sido el consuelo de mi vida y lo será de mi muerte»²⁴.

Hacia 1820 Schopenhauer matizará que «la *voluntad*, tal como la reconocemos en nosotros, no es la *cosa en sí*, dado que la voluntad sólo emerge mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del *tiempo* y por ello no pasan de ser un fenómeno. Sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de la cosa en

22. Cfr. *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 63; HN I 187-188 (1814).

23. Cfr. *ibid.*, p. 111; HN I 380 (1816).

24. Cfr. *Parerga y Paralipómena*, § 184, II 329.

sí. En cada uno de los actos volitivos que afloran hasta la consciencia desde las profundidades de nuestro interior se verifica un tránsito, enteramente originario e inmediato, de la cosa en sí (que mora fuera del tiempo) hacia el fenómeno. Por eso me veo autorizado a decir que la esencia íntima de toda cosa es *voluntad* o, lo que viene a ser lo mismo, que la *voluntad* es la cosa en sí, apostillando que se trata únicamente de la mejor denominación posible»²⁵. Muy poco después vuelve a reflexionar sobre la presunta contradicción de que la voluntad sea la cosa en sí y, sin embargo, nuestro conocimiento de dicha voluntad no exceda el ámbito fenoménico. La incoherencia se desvanece, al advertir que «el conocimiento íntimo que cada uno tiene respecto de su propia voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno»²⁶. Pero, sin duda, el texto que refleja mejor su peculiar interpretación del concepto kantiano de cosa-en-sí se halla recogido en otro manuscrito fechado hacia 1833: «Yo he dado en llamar *cosa en sí* a la esencia íntima del mundo con arreglo a lo que nos resulta *más concienzudamente conocido*: la *voluntad*; ciertamente, nos hallamos ante una expresión subjetiva, que ha sido escogida en atención al *sujeto del conocimiento*, pero semejante deferencia no deja de ser esencial, puesto que se trata de comunicar *conocimiento*. Y por ello se muestra infinitamente más adecuada que si hubiera decidido denominarla *Brahm*, *Brahma*, alma cósmica o algo de idéntico tenor»²⁷.

Como vemos, Schopenhauer no escamotea las deudas intelectuales contraídas con Kant, Platón y el brahmanismo,

25. Cfr. *Manuscriptos berlineses*, ed. cit., pp. 73-74; HN III 36-37 (1820).

26. Cfr. *ibid.*, p. 93; HN III 103 (1820).

27. Cfr. *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985; HN IV.1, 143.