

## 13. El ateísmo de la voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788–1860)

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS

### Introducción

La filosofía de Arthur Schopenhauer se cifra en un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). Con él, Schopenhauer consideró haber descifrado, desde un punto de vista metafísico, el enigma del mundo. Sin embargo, aquel pensamiento le permitió levantarse contra la tradición metafísica, contra toda especulación que erigiera a una entidad cualquiera (Dios, el Espíritu, la Razón o el Yo, entre otros nombres posibles) como principio de lo real. Construyó un sistema filosófico, aun cuando se volviera intempestivo, contra la noción misma de un sistema de la filosofía, tal como había sido concebido por las distintas variantes y entonaciones del Idealismo especulativo de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En virtud de ello, la obra de Schopenhauer en su conjunto, esto es, tanto los textos publicados en vida como su invaluable legado manuscrito, puede ser concebida como la expresión múltiple e inacabada de aquel único pensamiento.

Ahora bien, ¿qué expresa Schopenhauer con aquel pensamiento? Desde cierto punto de vista, pareciera sostener, conforme al título de su *opus magnum* que el mundo (*Welt*) es tanto voluntad (*Wille*) como representación (*Vorstellung*). Es cierto que Schopenhauer concibió como el mayor acierto de la filosofía que le precedió (desde los antiguos hasta Kant) la distinción entre lo que es en sí y lo aparente, entre la cosa en sí y el fenómeno, que él expresó bajo los conceptos de voluntad y de representación respectivamente. Sin embargo, en una anotación temprana de 1817,

anterior a la publicación de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819, 1844, 1860), sostuvo que con aquel pensamiento se postula que el mundo es el espejo, el autoconocimiento de la voluntad. Dice allí: «Toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) de la voluntad» (Schopenhauer, 1998:134; HN I, 62 [662] <1817>).<sup>1</sup> No deja de llamar la atención aquí el uso del término «autoconocimiento», toda vez que, como veremos, el mundo es el espejo de una fuerza bruta, absurda, irracional, que se expresa, sin principio ni fin, sin propósito alguno, en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. A esa fuerza originaria, como advertíamos, Schopenhauer dio el nombre de voluntad. Y desplegó para su comprensión una metafísica y una física de una voluntad atea.

En lo que sigue, me gustaría entonces referirme de manera breve a la metafísica de la voluntad en el contexto de la polémica sobre el panteísmo; luego, a algunos elementos de la a-teológica concepción schopenhaueriana de la voluntad y a su correlato en el ámbito de las ciencias naturales; y, finalmente, al «autoconocimiento» de la voluntad no por medio del entendimiento sino del cuerpo propio.

## **Schopenhauer y la polémica por el panteísmo**

Como se ha subrayado, uno de los grandes sucesos de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII ha sido la polémica por el panteísmo (Beiser, 1987:45–108). Como es sabido, esta polémica tuvo su origen en una conversación privada en el verano alemán de 1783. En ella, Friedrich Heinrich Jacobi le contó a Moses Mendelssohn sobre el spinozismo de Gotthold Lessing. La discusión se hizo oficial un año más tarde, y se formalizó con la publicación de las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1789), de Jacobi. Su impacto fue tal que su efecto se extendió al mapa intelectual alemán del siglo XIX. En ella tomaron parte no solo

---

1 Para las referencias a los textos de Schopenhauer, citamos dentro del paréntesis: primero, el año y la paginación de la traducción que utilizamos, y luego, en segundo lugar, la abreviatura de la obra en su idioma original, que se encuentra detallada en la Bibliografía que acompaña este capítulo. Luego el tomo si lo hubiera, el número de pasaje o párrafo y finalmente entre ángulos el año de su composición.

las figuras más notorias del Idealismo especulativo, sino también filósofos como Kierkegaard y Nietzsche.

Si bien la polémica giró en torno de la filosofía de Spinoza, encontró en el pensamiento de Giordano Bruno un precursor suyo, tras un deliberado silencio de casi doscientos años (Schopenhauer, 2009:184; P I, 168 <1851>). Jacobi, que a juicio de Schopenhauer escribió libros realmente «patéticos», añadió como apéndice a la segunda edición de sus *Cartas* una traducción compendiada del escrito *Sobre la causa, el principio y el uno* (1584) de Bruno. En este diálogo, segundo de los textos que integran los diálogos italianos, compuestos en lengua vulgar para evitar el latín de las escuelas, Bruno presenta la fundamentación metafísica de su concepción del universo infinito o unidad del todo, apelando no a la oscura filosofía de su tiempo sino a la luminosa sabiduría de los antiguos (platonismo y hermetismo, entre sus fuentes máspreciadas). En términos de Hans Blumenberg, Bruno proclamaba con un furor heroico el autoagotamiento de lo divino en el infinito universo y los mundos, erradicando así la tensión entre la trascendencia y la inmanencia de Dios respecto del universo. Un universo infinito no tolera por la fuerza de su definición un *más allá*. En el umbral de la época moderna, Bruno, evocando una *prisca sapientia*, había erradicado la distinción real entre Dios y el universo. El creador y la creatura eran Uno. Y con ello había removido todo *antropomorfismo* de lo divino (Schopenhauer, 2009:146; P I, 124 <1851>), tal como lo haría luego Spinoza en su filosofía.

Mientras prepara la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer frecuenta los diálogos italianos de Bruno. En un pasaje del diálogo quinto del *De la causa*, donde este expone la concepción metafísica del universo como «uno», Schopenhauer anota al margen: «lo que es (*tó òn*) de los eléatas y también la substancia de Spinoza» (Schopenhauer HN V, 22), situando de este modo a Bruno junto al monismo de Parménides y al de Spinoza. En una extensa nota de su «Crítica de la filosofía kantiana», en la que reivindica el coraje de la filosofía de Spinoza, se refiere también a Bruno a partir de la cita de unos versos con los que este inicia el *De la causa* (Schopenhauer, 2005:527; W I, 501 <1819>).

Con todo, Schopenhauer es bifronte en la valoración de Bruno, tanto como en el caso de sus otros filósofos predilectos (Spinoza, Platón, Kant, Eriúgena, entre los más notorios). De todos y cada uno celebra los que

considera sus aciertos a la vez que critica los que asume como desaciertos. En el caso del nolano, en diversos pasajes de su obra se refiere al panteísmo teísta de Bruno como una solución fructuosa y a la vez infructuosa al problema del teísmo.

Ahora bien, la consideración sobre la unidad metafísica de la voluntad y su expresión ateleológica como multiplicidad en todo lo viviente, ¿pudo haber suscitado el interés de Schopenhauer por la polémica sobre el panteísmo? ¿Participa de esta controversia? Si bien Schopenhauer es un notable polemista, no se interesa por las discusiones filosóficas de su tiempo. No las toma en serio. Se mofa de ellas. En esto, la controversia por el panteísmo no fue la excepción. Le divierte observar el modo en que los profesores de filosofía, los sofistas que integran el Idealismo especulativo, «coquetean» con el panteísmo. A pesar de esto, un breve escrito de sus *Parerga* lleva por título «Algunas palabras sobre el panteísmo». Y en su «Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real» se asombra de que «el panteísmo no haya triunfado plenamente sobre el teísmo ya en el siglo XVII». Un siglo en el que tuvieron lugar las formulaciones más importantes de esta doctrina: Giordano Bruno, Spinoza, Malebranche y la publicación en 1681 del *Peri Physeon* de Escoto Eriúgena.<sup>2</sup> Con todo, Schopenhauer considera que la asimilación del panteísmo —en su embaute contra el teísmo— fue posible recién hacia finales del siglo XVIII, a partir del triunfo de la filosofía crítica kantiana sobre el dogmatismo teísta.

En su escrito de *Parerga*, «Algunas palabras sobre el panteísmo», Schopenhauer afirma que no tiene mayores objeciones contra el panteísmo, tan solo que para él esta concepción del mundo no explica nada: «Llamar “Dios” al mundo no significa explicarlo, sino solo enriquecer el lenguaje con un superfluo sinónimo de la palabra “mundo”. El que se diga “el mundo es Dios” o “el mundo es el mundo” viene a ser lo mismo» (Schopenhauer, 2009:126; P II, 106 <1851>). Para Schopenhauer, el trán-

---

2 La presencia de Escoto Eriúgena es notoria en la obra de Schopenhauer. Es uno de los pocos filósofos medievales, junto con Agustín, a los que presta singular atención. En sus *Fragmentos para una historia de la filosofía*, le dedica un capítulo (Schopenhauer, 2009:95–98; P I, 65–69 <1851>). Luego, en su escrito *Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*, Schopenhauer afirma que el Dios de Escoto Eriúgena «carece de conocimiento y no se pueden predicar de Él, ni el tiempo, ni el espacio, ni tampoco las diez categorías de Aristóteles, así que solo le queda un predicado: voluntad, que no es, evidentemente, sino lo que en mi pensamiento es la voluntad de vivir» (Schopenhauer, 2009:243; P I, 232 <1851>).

sito del teísmo al panteísmo significa el paso de «lo indemostrable» a lo «ridículo». Con esto deja ver una vez más su revuelta contra el Idealismo, al denunciar el uso que este hace, por ejemplo, de la noción especulativa de «absoluto» para reformular filosóficamente la aún dominante idea de Dios. Idea que, desde un punto de vista sistemático, no tendrá lugar en su metafísica de la voluntad.

## La metafísica de la voluntad

Schopenhauer compartió con la filosofía dominante de su tiempo la reivindicación de una comprensión de lo real como una unidad anterior a lo múltiple, y a lo múltiple como la manifestación, expresión u objetivación de aquella realidad en sí. Con todo, él rebatirá el modo en que el Idealismo especulativo de su tiempo concibió aquella unidad y su expresión. Las explicaciones del Idealismo —el Yo como primer principio de la ciencia (Fichte); el postulado de un «Yo soy» absoluto (Schelling) o el Espíritu (Hegel)— fuerzan, para Schopenhauer, al sujeto de conocimiento, a traspasar de manera ilegítima el límite que Kant había trazado al establecer la incognoscibilidad de la cosa en sí. De aquí que para Schopenhauer la respuesta no pueda ser entonces de índole racional o intelectual. Y es por eso que le resulta monstruosa la definición de lo real como una unidad absoluta racional o intelectual que en su actividad encuentra su plena auto-realización o auto-conciencia. En este sentido, Schopenhauer recrimina ya al presocrático Anaxágoras el error de haber hecho del intelecto (el *nóus*) el principio de todas las cosas.

Anaxágoras comete un gravísimo error al hacer del *vouç*, del intelecto, lo originario, erigiendo al *conocimiento* en la fuente de todas las cosas, cuando ahí está por el contrario la *voluntad*, que es en sí incognoscible (*Erkenntnisslos*) y renuente a todo conocer. El conocimiento, el *vouç* constituye una procedencia totalmente secundaria. (Schopenhauer, 1996:97; HN III, 113 [81] <1821>)

Para Schopenhauer, el mundo, lo real, es reacio a toda identificación con algo de índole intelectual. Todo «genuino ser» es anterior a toda forma de conciencia. Cuando aquello se vuelve consciente, deviene representación, y, por tanto, integra el ámbito no de lo real sino de lo ideal. De

esto Schopenhauer desprende que la comprensión de lo real no requiera que el sujeto de conocimiento, enclavado en las determinaciones del principio de razón (esto es, espacio, tiempo y causalidad) se proyecte en un ilusorio mundo de representaciones, ya que lo real, considerado en sí, no es algo ajeno a él. A través de la intuición sensible y no intelectual de lo real o voluntad en el propio cuerpo, el sujeto, despojado de las ataduras del principio de razón, comprende qué es el mundo, aun cuando no lo perciba tal como es plenamente en sí. La captación inmediata que él posee de lo real se da bajo determinaciones u objetivaciones de la voluntad. Como veremos, la voluntad, tal como se manifiesta en nuestro cuerpo, no es reconocida como cosa en sí, sino a través de diferentes objetivaciones, como actos volitivos o motivaciones de nuestro cuerpo.

En cuanto a las fuentes del concepto de voluntad, Schopenhauer lo encuentra explícitamente en el tratado *Acerca de la signatura de las cosas* (1622) del místico alemán Jakob Böhme, en los términos de una forma interior que se *revela*, que se exterioriza. Böhme, al parecer de Schopenhauer, entiende que lo más íntimo tiende siempre a revelarse, a visibilizarse (Schopenhauer, 2005:311; W I, 259 <1819>).

Pero, ¿por qué llamar a aquello que se manifiesta o revela en el cuerpo propio como real «voluntad»? ¿Por qué emplear un término que ha sido identificado con una potencia de conocimiento o facultad en la tradición filosófica? Es claro que en la filosofía moderna resulta una noción mayormente vinculada a una facultad que reside en el sujeto, junto al entendimiento. Sin embargo, se trata —para un filósofo como Descartes— de una capacidad mucho mayor que el entendimiento, dado que posee la potestad generalísima de pronunciar juicios, afirmar o negar. Funciona, en definitiva, como expresión de la libertad del sujeto. Un poco más adelante, Kant cuestiona la identificación de la voluntad con el juicio, dado que este concierne al entendimiento. La voluntad se identifica, en todo caso, con la razón práctica. Desde esta perspectiva, Kant entiende la voluntad como la facultad que el sujeto posee de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes. La autonomía de la voluntad se expresa en el hecho de que es una causa incondicionada respecto de los objetos del querer. Se da a sí misma su propia ley, y es, en este sentido, el fundamento de la ley moral como imperativo. Al respecto, Schopenhauer afirma en un fragmento berlinés:

Lo que la gente suele comprender por *libertad*, el *liberum arbitrium indifferen-tiae*, consistiría más o menos en lo siguiente: todo hombre ha llegado a ser cuanto es como consecuencia del conocimiento; este sería lo primero y la voluntad, la resolución que viene a determinar el carácter, lo segundo; viene al mundo como un cero moral, se *conoce* a sí mismo y conoce al mundo, resolviendo así lo que será y su actuar; y en función de nuevos conocimientos también le sería posible adoptar nuevas pautas de conducta. De todo ello se sigue que (tanto para Descartes como para los escolásticos) la esencia del alma consiste, principalmente, en *conocer*, o más bien en un *pensamiento abstracto* que no precisa de imágenes ni del mundo corporal, tal como le ocurre al conocimiento intuitivo, a cuya esfera pertenecerían el *ánima sensitiva* y el cuerpo, pero no el alma. La voluntad sería considerada, por lo tanto, como un acto mental y quedaría identificada con el juicio (como sugieren Descartes y Spinoza) A mi modo de ver es justo al revés, la *voluntad* es lo primero y originario; el conocimiento hace mero acto de presencia y pertenece a la manifestación de la voluntad. (*Manuscritos berlineses*, «Mamotreto I», 1996: 85–86; HN III, 9I [44] <1821>)

Así, Schopenhauer, contra todas aquellas posiciones, ofrece una comprensión metafísica y ontológica del concepto de «voluntad», en la medida en que afirma que no solo es la esencia del mundo, sino lo único verdaderamente real. Con todo, no se trata, como hemos advertido, de una voluntad identificada con los atributos de una facultad del sujeto de conocimiento, sino con una fuerza bruta real sin más. Si para Schopenhauer la voluntad es libre, esto se debe a que es la cosa en sí, la esencia o condición de todo fenómeno o representación. Y, en este sentido, se encuentra liberada de toda privación o impedimento. Es la negación de toda determinación.

La voluntad ocupa así el lugar de un principio de unidad de lo múltiple, sin ser, en rigor, ni principio ni medio ni fin de y para las cosas. Por eso se trata de un elemento o principio (ambos términos resultan equívocos) que unifica, desde el punto de vista físico–metafísico, lo múltiple. Es «una», aunque no entendida en términos espacio–temporales, como una unidad numérica, sino más bien como una fuerza única que se expresa en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. Y, en tanto se expresa, lo dota, como objetivación suya, de fuerza para existir y obrar. Es indivisible, y por esto se encuentra toda ella presente en cada cosa. En cada una se expresa conforme a un grado diverso de objetivación.

En su obra *La voluntad en la naturaleza* (1836; 1854), Schopenhauer busca, de un lado, amplificar los desarrollos sobre las objetivaciones de la voluntad en la naturaleza que ha tratado en el Libro Segundo de *El mundo*. De otro, la constatación y confirmación de su metafísica de la voluntad en los descubrimientos realizados en el ámbito de las ciencias naturales de su tiempo (fisiología y patología, anatomía, astronomía física, lingüística, magnetismo animal y magia) (cf. Segala, 2009). De hecho, el subtítulo de la obra reza «Disertación sobre las confirmaciones que la filosofía del autor ha recibido por parte de las ciencias empíricas».

Como sus adversarios, quiere así explicitar la unidad de lo real, mostrar que hay una continuidad entre el mundo concebido en sí y su manifestación, expresión u objetivación en todo lo viviente. Es más, considera que su filosofía es la única que disuelve el hiato entre metafísica y ciencias naturales. Se enorgullece de que los resultados a los que estas ciencias arriban no sean deducidos o impuestos por la metafísica, como en el caso de sus antagonistas. Aquellos resultados son alcanzados con un completo desconocimiento de su doctrina. En la «Introducción» a aquella obra afirma:

No es que las ciencias empíricas se violenten y tuerzan según la metafísica, ni que se deduzca de esta por abstracción, presuponiendo a aquellas a la manera que Schelling lo hace, descubriendo *a priori* lo que *a posteriori* ha aprendido; no es eso, sino que por sí mismas, sin previo acuerdo, coinciden en un punto. Y de aquí resulta que no se queda mi sistema, como todos los precedentes, flotando en el aire, por encima de toda realidad y de toda experiencia, sino que se asienta en el firme suelo de la efectividad, que es el de las ciencias físicas. (Schopenhauer, 1987: 40; N, 195 <1836>)

Schopenhauer encuentra una de las confirmaciones más interesantes de su metafísica de la voluntad en las ciencias naturales, en el capítulo destinado a la «anatomía comparada». El biólogo Christian Pander y el anatomista, arqueólogo y crítico de arte Joseph Eduard D'Alton en su investigación sobre el esqueleto de las aves rapaces establecían la semejanza entre la estructura ósea y el carácter de estas, mostrando así que tanto su esqueleto como su tendencia responden a un ciego acto de la voluntad. Es la ocasión que encuentra Schopenhauer para discutir allí

mismo el argumento teológico según el cual los animales proceden de una voluntad extraña a ellos (la divina). Esta se identifica con el intelecto divino, que imprime en ellos una determinada orientación y finalidad. La concepción de una finalidad en la naturaleza, para él, no es más que el resultado de un esquema ideal de representación propia de las determinaciones del principio de razón suficiente. La naturaleza, como espejo de una fuerza bruta y absurda (la voluntad), produce incesantemente sin conocimiento, sin razón, sin teleología.

### **El cuerpo propio como «autoconocimiento» de la voluntad**

Si bien Schopenhauer ha reconocido el mérito de Descartes y de la tradición que de él se sigue hasta Kant en lo que guarda relación con el problema de lo ideal, se siente heredero de otras fuentes en lo que respecta a la intuición de lo real. En particular, al reconocer el cuerpo propio como *lugar* de la captación del mundo como voluntad. Pues el cuerpo es la visibilidad de la voluntad. En esto un filósofo como Spinoza resulta sin duda una de sus fuentes decisivas.

Como es sabido, para Spinoza la distinción entre alma y cuerpo es tan solo de razón y no real. El individuo no es una sustancia pensante y una sustancia extensa, sino una expresión finita de una fuerza o potencia absolutamente infinita (*Ética*, I, pr. 34) a través de los atributos del pensamiento y de la extensión, respectivamente. Es un *conatus* (deseo) que, al igual que toda otra cosa, busca perseverar, tanto como puede, en su ser (*Ética*, III, pr. 6). Schopenhauer comparte con Spinoza la concepción de lo real como una potencia infinita que obra movida por la necesidad de su naturaleza más que por una razón o querer. Y concibe al ser humano también como un grado de esa potencia. Sin embargo, Schopenhauer abandona no solo el camino de una comprensión racional o intelectual de lo real sino también el paralelismo que Spinoza establece entre el orden del ser y del conocer (*Ética*, II, pr. 7: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»). Schopenhauer busca, por el contrario, una comprensión de lo irracional, que excede toda determinación racional o intelectual.

Con todo, Schopenhauer considera el cuerpo desde dos puntos de vista. De un lado, como un objeto de conocimiento del sujeto, como una representación abstracta, y, en este sentido, igual a todos los objetos del mundo de la representación que caen bajo las condiciones y/o determinaciones del principio de razón. El cuerpo es así una representación más de un sujeto de conocimiento. Pero el cuerpo no es solo un fenómeno entre los fenómenos, y, por lo tanto, objeto de representación para el entendimiento bajo las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad. Es, de otro lado, también aquello que primero visibiliza en nosotros la cosa en sí, lo real. Tenemos una representación intuitiva de nuestro cuerpo como visibilización de la voluntad. Sin esta percepción inmediata del cuerpo, que no sin provocación denomina “autoconocimiento”, tal como lo había hecho al definir el enigma de la metafísica de la voluntad, este aparecería como cualquier fenómeno. En un manuscrito temprano afirma Schopenhauer: «La *voluntad* es el conocimiento *a priori* del *cuerpo*. Y el *cuerpo* es el conocimiento *a posteriori* de la *voluntad*» (Schopenhauer, 1999:56; HN I, 153 [255] <1814>).

La experiencia cotidiana muestra la insuficiencia de la concepción del cuerpo como mera representación o fenómeno. Continuamente el cuerpo propio se rebela y no responde al orden y conexión de las representaciones, ya que a través de él se expresan diversas fuerzas, impulsos y motivaciones absurdas e irracionales. Por esto, el cuerpo auspicia el pasaje de la comprensión del mundo como mera representación para un sujeto de conocimiento a su intuición como voluntad. Schopenhauer afirma que el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad, y la voluntad el conocimiento *a priori* del cuerpo.

La experiencia del cuerpo resquebraja la abstracción de la representación del sujeto. Es a partir de la propia vivencia del cuerpo que el sujeto podrá tender no solo hacia la comprensión de sí mismo, sino del en sí del mundo, esto es, como voluntad. Todo movimiento, todo impulso, toda fuerza natural que se expresa a través de un cuerpo orgánico o inorgánico es visibilización u objetivación de la voluntad, del en sí de todas las cosas. Así, Schopenhauer identifica objetivaciones de la voluntad y acciones del cuerpo: “Mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa”, o “mi cuerpo es la *objetivación* de mi voluntad”; o bien, “al margen de que mi cuerpo sea mi representación, no deja de ser tan solo mi voluntad”» (Schopenhauer, 2005: 191; W I, 122–123 <1819>).

A través de los movimientos y motivaciones del cuerpo propio, el sujeto puede comprender que su esencia es idéntica a la de todo. Pues todo no es más que expresión de la voluntad. En la multiplicidad expresiva del propio cuerpo se define, de un lado, su identidad con lo real, con la esencia del mundo, dado que cuerpo y voluntad son una y la misma cosa. De otro, su diferencia respecto del resto de lo viviente. En la singularidad irrepetible de su devenir expresivo —a través de acciones o motivaciones— cada cuerpo establece, a su vez, la distinción con el resto de los cuerpos. El mismo movimiento o motivo no tiene para todos los cuerpos la misma fuerza o intensidad.

Ahora bien, de la reivindicación del cuerpo propio como *lugar* del «autoconocimiento» de la voluntad, y de la identificación del cuerpo con una expresión de la voluntad, Schopenhauer desprende el elogio de la animalidad. Él toma de las tradiciones budistas e hinduistas el aprecio por los animales, dado que confieren un carácter moral a lo «no–humano». En este sentido, en distintos pasajes de su obra, Schopenhauer, insistiendo en la identidad entre el ser humano y el animal, rememora la expresión védica «Tú eres eso (*tat twam asi*)». La voluntad es una y la misma, y se encuentra toda en todos los animales.

La distinción entre lo humano y lo no–humano, en todo caso, es solo de grado. No de naturaleza. En ambos la voluntad es el elemento común. Para enfatizar que se trata de una distinción tan solo de grado, Schopenhauer llama al ser humano «*animal metaphysicum*». Señala que los animales están dotados de representaciones intuitivas, mientras que aquel no solo de estas, sino también, como hemos visto, de representaciones abstractas.<sup>3</sup> Pero esto no expresa una evolución o superación, toda vez que son las representaciones intuitivas las que resultan determinantes para el «autoconocimiento» de la voluntad. En los animales la voluntad, la esencia del mundo, no se oculta bajo el *Velo de Maya*, bajo el ensueño de la representación sometida al principio de razón. En virtud de ello, los animales no tienen una segunda vida abstracta, solo aquella efectiva y presente. De aquí que los animales, según Schopenhauer, no tengan el recuerdo de un pasado ilusorio, un pasado que solo resulta de una representación abstracta y no intuitiva de la vida. Los animales viven

---

<sup>3</sup> Al respecto, puede consultarse el Capítulo V de los «Complementos» al Libro Primero de *El mundo*, que lleva por título «Sobre el entendimiento irracional».

únicamente el presente, apegados a la intuición del instante. Para Schopenhauer, estos olvidan el pasado e ignoran el futuro, de cuya ilusión es presa el ser humano que, de modo abstracto, clausura su presente entre un pasado y un futuro, entre un «antes» y un «después». En esto, el animal parece aventajar al humano.

## Consideración final

El desarrollo de este trabajo buscó poner de manifiesto tan solo el modo en que Schopenhauer en el horizonte de una metafísica de la voluntad, diseñada a partir de la intuición sensible de lo real como una fuerza bruta, absurda e irracional, se levantó contra una dominante tradición metafísica. Lo hizo postulando el carácter a–teológico, a–teleológico de lo real, considerado en sí mismo, tanto desde el punto de vista metafísico como físico. Y eso por ello que de un modo intempestivo la filosofía de Schopenhauer, y en ella el ateísmo de la voluntad, abre al horizonte de una metafísica que postula los límites y fines de una tradición teológico–metafísica por entonces aún dominante bajo el ropaje o las máscaras de una teología filosofante que postula lo absoluto (Razón, Yo, Espíritu, etc.) como principio y fin de lo real.

## Referencias bibliográficas

### • Fuentes

**Schopenhauer, Arthur (1988)**, *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde. Brockhaus (4ta. edición):

G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde* (2da. edición 1847) (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre).

F *Ueber das Sehen die Farben* (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre).

W I *Die Welt aus Wille und Vorstellung I* (Bd. II).

W II *Die Welt aus Wille und Vorstellung II* (Bd. III).

N *Ueber den Willen in der Natur* (Bd. IV [I]).

E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: «Ueber die Freiheit des menschliches Willens», «Ueber das Fundament der Moral»* (Bd. IV [II]).

P I *Parerga und Paralipomena I* (Bd. V).

P II *Parerga und Paralipomena II* (Bd. VI).

**Schopenhauer, Arthur (1966–1975).** *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. Verlag W. Kramer:

HN I *Die frühen Manuskripte 1804–1818* (Bd. I).

HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809–1818* (Bd. II).

HN III *Berliner Manuskripte 1818–1830* (Bd. III).

HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830–1852* (Bd. IV.1).

HN IV (2) *Letzte Manuskripte /Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2).

HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V).

#### • Traducciones al español

**Schopenhauer, Arthur (2012).** *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803–1804* (traducción de Luis Fernando Moreno Claros). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (2010).** *Senilia. Reflexiones de un anciano* (traducción de Roberto Bernet). Herder.

**Schopenhauer, Arthur (2006).** *Parerga y Paralipómena I–II* (traducción de Pilar López de Santa María). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (2004–2005).** *El Mundo como voluntad y representación. 2 Vols* (traducción de Pilar López de Santa María). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (1998).** *Escritos de juventud (1808–1818). Sentencias y aforismos II* (traducción de Roberto R. Aramayo). Pre-Textos.

**Schopenhauer, Arthur (1996).** *Manuscritos berlineses* (traducción de Roberto R. Aramayo). Pre-Textos.

#### • Estudios

**Beiser, Frederick (2014).** The pessimism Controversy. En *After Hegel. German Philosophy 1840–1900* (pp. 158–216). Princeton University Press.

**Beiser, Frederick (1987).** *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.

**Faggín, Giuseppe (1951).** *Schopenhauer: il mistico senza Dio*. La Nuova Italia.

**Hübscher, Arthur (1973).** *Denker gegen den Strom. Schopenhauer gestern–heute–morgen*. Bouvier.

**Oxenford, John (2009).** *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía alemana*. Ediciones Encuentro.

**Philonenko, Alexis (1989).** *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Anthropos.

**Riconda, Giuseppe (1969).** *Schopenhauer filosofo dell'Occidente*. Ugo Mursia Editore.

**Safranski, Rüdiger (1992).** *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza.

**Segala, Marco (2009).** *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*. Edizioni della Normale.

**Weischedel, Wilhelm (2011).** Schopenhauer oder Der böse Blick. En *Die philosophische Hintertreppe. Die grössen Philosophen in Alltag und Denken* (pp. 243–252). Deutscher Taschenbuch Verlag.