

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 7, No. 14, Julio-Diciembre 2015, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en enero de 2016, con un tiraje de 150 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida
Año 7 — Número 14

Julio-Diciembre 2015

Contenido

Artículos

- La responsabilidad ética del tiempo en Søren Kierkegaard
como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad*
Rafael García Pavón11
- Un testimonio panfletario. Las dimensiones lingüísticas de El instante*
Juan Evaristo Valls Boix31
- Conocimiento estético y conocimiento de sí en Schopenhauer:
¿hasta qué punto es posible trazar una analogía entre ambos?*
Luciana Samamé47
- El arte como respuesta: acercamiento ético a la creación artística
desde el pensamiento de María Zambrano*
Raquel Carpintero Acero65
- La antropología gnóstica de los movimientos de religiosidad
alternativa de nuestro tiempo*
Ángel Nuño López89

Notas críticas

- Hombre, persona y dignidad*
Carlos Ramos Rosete103

ARTÍCULOS

Conocimiento estético y conocimiento de sí en Schopenhauer: ¿hasta qué punto es posible trazar una analogía entre ambos?

Aesthetic Knowledge and Self-Knowledge in Schopenhauer: ¿to what extent should we allow tracing an Analogy between them?

LUCIANA SAMAMÉ

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

lucsamame@yahoo.com.ar

RESUMEN

No es una novedad el hecho de que Schopenhauer trazó profundas conexiones entre el dominio ético y el estético. Este aspecto no ha pasado desapercibido para sus comentaristas contemporáneos. Sin embargo, se ha fallado en advertir una conexión particular: la que une su teoría estética con su concepción del carácter adquirido. Robert Wicks posee el mérito de haber reparado en ello. Por esta razón, y tomando como punto de partida la interpretación de este autor, se intentará reflexionar aquí sobre la mentada conexión. Dicha interpretación, con todo, es problemática y está sujeta a crítica. El objetivo de este trabajo es explicitar tales críticas y evaluar, finalmente, la plausibilidad de la propuesta de Wicks.

Palabras clave: ideas, carácter adquirido, carácter inteligible, carácter empírico, Robert Wicks

ABSTRACT

It is not at all a novelty the fact that Schopenhauer has traced deep connections between both the ethical and the aesthetical realm. This particular aspect has not been overlooked by his contemporary scholars. Nevertheless, they failed to see a special connection: the one that allows linking Schopenhauer's aesthetic theory with his doctrine of the acquired character. Robert Wicks possesses the merit of having drawn attention on that. In this paper I will attempt accordingly to focus on the connection between character and aesthetics, taking into consideration Robert Wicks' interpretation. Nevertheless, the latter is problematic and is then subject to some criticisms. The aim of this paper is to make explicit these criticisms in order to assess, at the end, the plausibility of Wicks' understanding of this topic.

Keywords: ideas, acquired character, intelligible character, empirical character, Robert Wicks

Recepción del original: 15/09/15
Aceptación definitiva: 24/11/15

I. Introducción

En forma relativamente reciente, algunos estudiosos de la obra de Schopenhauer han llamado la atención sobre la importancia y fertilidad filosóficas que su teoría del carácter arroja,¹ destacando a un tiempo el escaso tratamiento que ha recibido en comparación con otros tópicos de su pensamiento –vg. el pesimismo y la metafísica de la voluntad, la ética de la compasión y la soteriología. Con arreglo a dicha apreciación, este trabajo pretende contribuir en algún sentido a arrojar luz sobre la teoría schopenhaueriana del carácter, no tanto desde una perspectiva de conjunto cuanto acotada, pues aquí me centraré en una de sus facetas: la doctrina del carácter adquirido.² Conforme a ello, me interesa problematizar la interpretación que Robert Wicks hace de la misma en su sobresaliente libro *Schopenhauer*.³ En cierto sentido, Wicks propone una lectura en clave estética, al sostener que aspectos puntuales de la concepción schopenhaueriana del carácter son mejor comprendidos si se ponen en conexión con categorías centrales de su teoría estética. Si bien sugestiva y cautivante, creo que esta interpretación es controvertida, de manera que procuraré ofrecer razones que permitan cuestionarla.

En función de este objetivo, el presente trabajo se estructurará del siguiente modo: en primer lugar, se abordarán ciertas nociones de la teoría estética de Schopenhauer, cuyo análisis resultará central para el argumento que aquí me interesa desarrollar; en segundo lugar, me ocuparé de la noción de carácter adquirido y de la interpretación que Wicks hace de ella en conexión con la concepción estética schopenhaueriana; finalmente, se ofrecerán razones por las que podría ponerse en tela de juicio esa pretendida relación que la interpretación de Wicks sugiere.

¹ Cf. ATWELL, J., *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia: Temple University Press, 1990; CARTWRIGHT, D., “Schopenhauer’s axiological analysis of character”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 1988, p. 18; KOSSLER, M., “Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer”, en NEIL, A., JANAWAY, C. (Eds.) *Better Consciousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value*, Malaysia: Wiley-Blackwell, 2009. La bibliografía que tematiza la cuestión del carácter en Schopenhauer es, por supuesto, más abultada. Sirva sólo en calidad de muestra la que acabo de citar.

² Este tópico se abordará a partir de un enfoque global del corpus schopenhaueriano, de suerte que el lector se encontrará a lo largo de estas páginas con cierta discontinuidad en la recurrencia a sus obras.

³ WICKS, R., *Schopenhauer*, Singapore: Blackwell Publishing, 2008.

II. El estado estético y la aprehensión de Ideas

Indudablemente, una de las dimensiones más fecundas de la filosofía de Schopenhauer está dada por su teoría estética, que no ha dejado de ejercer hasta hoy poderosa influencia y proporcionar materia a prolíficos debates filosóficos. Esta influencia, sin embargo, trasciende la esfera puramente académico-filosófica. Como es sabido, su concepción sobre el arte se difundió ampliamente y fue muy respetada entre intelectuales y artistas, tanto del siglo XIX como del XX. Semejante éxito puede explicarse considerablemente en virtud de la altísima estima en que tuvo siempre al arte. Su valor, en efecto, es a sus ojos de raíz doble: por un lado, en razón de su *valor cognoscitivo*; por el otro, en función de su *valor terapéutico*. Ambas dimensiones, por su parte, exhiben conexiones por demás interesantes. Esta cuestión dispara tantas posibilidades de enfoque y análisis, que su riqueza, podría decirse, es inagotable. Dados los propósitos actuales, me referiré al primero de aquellos valores, dejando a un lado el segundo –aunque haré más adelante referencia a él.

Paradójicamente, lejos de Kant y más cerca de la posición de Hegel, Schopenhauer sostiene que el arte es capaz de favorecer y vehiculizar el conocimiento de la realidad, llegando incluso a equipararlo con la filosofía. Esta visión se forja tempranamente en el autor de *El mundo como voluntad y representación*, y se hace especialmente manifiesta el año en que emprende su redacción. Por ese entonces lo vemos afirmar que tanto la genuina actividad filosófica como la artística, consisten en la *captación esencial* de las cosas⁴ y en la comunicación de ese conocimiento; aunque una y otra lo hagan siguiendo su particular estilo: la primera, a través de conceptos, y la segunda, mediante el lenguaje figurativo de la obra de arte. Para expresarlo en términos similares: mientras la filosofía nos *dice* cómo es la realidad, el arte nos la *muestra*.⁵

Es así que Schopenhauer llega a decir que su filosofía no aspira a asemejarse a la ciencia, sino más bien al arte.⁶ Ambos –filosofía y arte– comparten a su entender idéntica aspiración: la de barruntar y presentar la conformación íntima de lo existente. Muchos años más tarde, en el segundo tomo de su obra principal, continúa abrazando el mismo punto de vista, al manifestar que tanto la filosofía como las bellas artes bregan por resolver el problema

⁴ Cf. SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos Inéditos de Juventud. 1808-1818*, Valencia: Pretextos, 1999, p. 72; en adelante, “*Manuscritos*”.

⁵ Young emplea la distinción wittgensteiniana entre “decir” y “mostrar” para ilustrar esa diferencia específica que Schopenhauer concibe entre el arte y la filosofía, esto es, sus diferentes modos de expresar la misma cosa. Cf. YOUNG, J., *Schopenhauer*, New York: Routledge, 2005, p. 137.

⁶ Cf. *Manuscritos*, p. 49.

de la existencia, tras entregarse a la contemplación puramente objetiva del mundo *–rein objektiven Betrachtung der Welt.*⁷

Arte y filosofía proceden así de igual origen: una experiencia en la que el mundo es vislumbrado objetivamente. Schopenhauer explica este proceso más o menos así: tanto el filósofo como el artista, al zambullirse en esta experiencia, entran en contacto con la realidad de la cosa, esto es, con su *Idea –Idee–*, su prototipo eterno. Puede resultar sorprendente el empleo de esta noción platónica, y de hecho, nos coloca ante una extraña ontología: a la cosa en sí y al fenómeno, debe añadirse ahora la Idea.⁸ Ésta es definida como la inmediata objetivación de la voluntad *–die unmittelbare Objektität jenes Willens–*⁹ en los distintos niveles, donde pueden reconocerse las especies fijas, las formas y propiedades originarias e inalterables de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos. Las Ideas se presentan, por consiguiente, en innumerables individuos, cuya pluralidad es posible merced a las formas subjetivas de espacio y tiempo. Schopenhauer combina, de esta manera, la doctrina platónica de las Ideas con el idealismo trascendental kantiano.

La entrada de dicho concepto en su sistema ha resultado un aspecto bastante cuestionado, inclusive desconcertante.¹⁰ Sin adentrarnos en esta discusión, que excede ampliamente los propósitos actuales, tal vez sea importante

⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Vol. II*, Madrid: FCE, 2005, p. 392; en adelante, “MVR II”.

⁸ Schopenhauer toma como punto de partida la filosofía crítica kantiana, aceptando la distinción entre fenómeno y cosa en sí, distinción que en su propio lenguaje se expresa como “representación” y “voluntad”. En el tercer libro de su obra principal, introduce en el marco de su teoría estética el término “Idea”, cuestión que ha generado ciertas críticas y controversias interpretativas. En opinión de Simmel, las ideas conforman una suerte de término intermedio entre la voluntad trascendente y el objeto empírico, un tercer reino cuyo grado de realidad no es, sin embargo, precisado por Schopenhauer. Cf. SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Prometeo, 2005, p. 91.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, Madrid: FCE, 2005, p. 260 (§31); en adelante “MVR I”.

¹⁰ Gardiner, por ejemplo, sostiene que tras describirse exhaustivamente la naturaleza de la realidad a partir de las nociones de representación y voluntad, respectivamente, Schopenhauer introduce en el Libro III de su obra principal, “de repente”, esta nueva categoría (Cf. GARDINER, P., *Schopenhauer*, México: FCE, 1975, p. 304). Young, por su parte, considera que no se trata más que de una *façon de parler*, ya que por *Idee* se mienta algo significativamente diferente de la Idea platónica. Este autor considera que a pesar de la gran admiración profesada hacia Platón, el uso que Schopenhauer hace de dicha noción se encuentra muy lejos del uso platónico, porque para el filósofo alemán la Idea no era, en absoluto, una cosa. El artista, así, no percibe la Idea en lugar del objeto individual, sino a este último en tanto Idea (Cf. YOUNG, J., *Schopenhauer*, p. 132). Otras diferencias pueden establecerse: mientras para Platón las Ideas pueden ser únicamente captadas por el intelecto, para Schopenhauer son en cierta manera perceptibles por los sentidos; en tanto el primero, además, las equipara con la realidad última, el segundo no llega a identificarlas con la cosa en sí, posición que reserva a la voluntad. Con respecto a este punto, el filósofo de Danzig no deja lugar a dudas: “las ideas no revelan todavía la esencia en sí, sino sólo el carácter objetivo de las cosas”. MVR II, p. 354.

reparar en algo: en el espíritu platónico del que está henchida la visión schopenhaueriana.¹¹ En esta dirección, Janaway considera que hay buenas razones para sostener que a un nivel más profundo, la filosofía de Schopenhauer es más platónica que kantiana, y que incluso toda la maquinaria que emplea (a saber: representación y cosa en sí, sujeto y objeto, tiempo, espacio y causalidad) es simplemente un conjunto de vehículos que nos llevan más lejos de lo que el mismo Kant creía posible.¹² Con arreglo a ello, no es descabellado pensar que la solución concebida por nuestro autor para zanjar la cuestión del sufrimiento humano, sea de aliento platónico: a pesar de nuestro enraizamiento en el mundo empírico, podemos elevarnos a la contemplación de una realidad más alta, a una “mejor consciencia” que nos redime del primero. De acuerdo a ese doble plano que habita en nosotros, existen dos maneras de concebir las cosas: o éstas se consideran siguiendo el principio de razón, donde todos los fenómenos se concatenan causalmente unos con otros, o bien se las piensa *sub specie aeternitatis*, en cuanto ideas platónicas. Por la primera vía obtenemos la ciencia, la experiencia y la prudencia; por la segunda, la sabiduría, el arte y la filosofía.¹³

Pero volvamos ahora a la cuestión del conocimiento implicada en el arte, que como ya sabemos, radica en la captación de Ideas o arquetipos eternos. Desde esta perspectiva, el arte es definido como la consideración de las cosas *independientemente* del principio de razón.¹⁴ Su origen se remite, por consiguiente, a la contemplación de Ideas, y su único objeto, a la comunicación de tal conocimiento.¹⁵ El arte es caracterizado además por Schopenhauer, al igual que por Kant, como la obra del genio. Por lo demás, el autor de *Parerga y Paralipomena* sostiene que a la base de la experiencia estética yace un conocimiento intuitivo,¹⁶ el cual se presenta por un lado como la condición necesaria para la creación genial, y por el otro, como un estado también accesible al espectador de la obra de arte.¹⁷

¹¹ Esta afirmación puede resultar sorprendente, dado el desprecio platónico por el arte y el alto valor que, en cambio, Schopenhauer le adscribe. Sobre este particular, nuestro autor reconoce que uno de los mayores defectos de este “gran hombre” –Platón– es su menosprecio por el arte, y en particular, su falso juicio sobre la poesía. Cf. MVR I, p. 303 (§41).

¹² Cf. JANAWAY, C., “Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art”, en D. JACQUETTE (Ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 39-43.

¹³ Cf. MVR I, p. 276 (§36).

¹⁴ Cf. MVR I, p. 276 (§36).

¹⁵ Cf. MVR I, p. 275 (§36).

¹⁶ Este tipo de conocimiento se asemeja a un “ver” y “comprender” inmediatos, por contraposición al conocimiento racional, conceptual y discursivo. Además de caracterizar la experiencia estética, el conocimiento intuitivo funda también la virtud ética. Aquí estaríamos por tanto frente a una de las grandes conexiones entre los dominios ético y estético respectivamente.

¹⁷ El estado estético, sin embargo, no se reduce en exclusiva a la contemplación de la obra artística, pudiendo suscitarse asimismo en relación con el mundo natural. Además de la obra de

Sentado esto, se vuelve explícito otro de los vestigios platónicos que tiñen la concepción de Schopenhauer: pues éste dirá que para acceder a ese conocimiento objetivo, característico de la experiencia estética, es preciso que el sujeto sufra una transformación por la que llegue a trascenderse su modo habitual de considerar las cosas; se trata, en breves palabras, del abandono de la conciencia empírica, donde el conocimiento se subordina a la voluntad, y donde toda percepción se halla teñida de interés.¹⁸ Desde tal emplazamiento, sólo se percibe de los objetos sus relaciones; concretamente, la manera en que pueden afectarnos, en este tiempo, en este lugar, bajo tales circunstancias. En ocasiones, no obstante, el conocimiento logra emanciparse del servicio de la voluntad, consistiendo en un fenómeno singularísimo de cuyo privilegio sólo puede gozar el ser humano, pues “únicamente en él se da una pura disociación del conocer y de la voluntad”.¹⁹

Semejante grado de independencia alcanzado en el estado estético, entraña en consecuencia dos aspectos correlativos: por un lado, que las cosas cesan de percibirse como objetos individuales que atañen a nuestro querer, para percibirse en virtud de sí mismas, esto es, en cuanto Ideas; por el otro, que, al alienarnos de nuestro yo empírico, se adopta perentoriamente una actitud desinteresada,²⁰ al desaparecer la voluntad de la consciencia. En la contemplación —dice certeramente Schopenhauer— “la cosa individual se convierte de golpe en *idea* de su especie y el individuo que intuye se vuelve *puro sujeto del conocer* [...] avolitivo, indolente y atemporal”.²¹ En este pasaje se ve asomar aquel otro valor gigantesco asociado con la experiencia estética, a saber: su valor terapéutico.²² Pues al eclipsarse el sujeto del querer, queda suprimida la individualidad empírica —al diluirse en la contemplación del objeto—, desapareciendo también con ella, su pesadumbre y menesterosidad.²³

arte, cualquier paisaje o fenómeno de la naturaleza puede convertirse en objeto de contemplación estética.

¹⁸ Cf. MVR I, p. 267 (§33).

¹⁹ MVR II, p. 272.

²⁰ Para un excelente análisis comparativo de la noción kantiana de “desinterés” respecto de la schopenhaueriana, ver VANDENABEELE, B., “On the Notion of ‘Disinterestedness’: Kant, Lyotard, and Schopenhauer”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, núm. 4, 2001, pp. 705–720.

²¹ MVR I, p. 269 (§34).

²² En esta tónica, el joven Nietzsche llega a afirmar que “sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo”. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 66.

²³ Cf. MVR II, p. 360.

III. La teoría del carácter adquirido

En este apartado me interesa tematizar la teoría schopenhaueriana del carácter adquirido, teoría que procuraré explicitar en sus trazos esenciales. Sería conveniente comenzar antes con una referencia a lo que Schopenhauer entiende por “carácter” en sentido general.²⁴ Al respecto, y ante todo, es menester evocar su concepción metafísica, dado que el carácter es remitido originariamente a la voluntad –en-sí de todo fenómeno. En forma sumaria, puede decirse que éste consiste en la configuración especial que la voluntad alcanza en sus distintas manifestaciones fenoménicas, lo que hace a cada cosa ser propiamente lo que es. De esto se sigue que “cualquier ser, del tipo que sea, reaccionará *de acuerdo con su peculiar naturaleza* con ocasión de las causas actuantes”.²⁵ En la naturaleza, así, todo posee fuerzas y cualidades definidas, mediante las que se reacciona de modo específico ante determinada influencia,²⁶ y que constituyen justamente su carácter.²⁷ Asimismo, Schopenhauer considera que a mayor perfección alcanzada por cada objetivación de la voluntad, mayor grado de *singularidad* consigue expresar su carácter. Mientras que entre los animales no-humanos el carácter varía de especie en especie, entre los humanos, en cambio, lo hace de individuo a individuo. Consiguientemente –nos instruye nuestro autor–, el carácter de cada uno de ellos permite concebirse como una *Idea particular*, que a su vez coincidiría con un *acto de objetivación* de la voluntad.²⁸ Al tratarse de “la manifestación más perfecta de la voluntad”,²⁹ es prerrogativa humana la posesión de un *carácter individual*:

Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter* y, por cierto, *carácter empírico*, ya que no es conocido *a priori* sino sólo por experiencia.³⁰

²⁴ La cuestión del carácter ocupa tempranamente a Schopenhauer (para un estudio pormenorizado sobre este punto, ver KOSSLER, “Life is but a Mirror...”). En los libros II y IV de *El mundo como voluntad y representación* encontramos una exposición y desarrollo de su teoría del carácter. También en sus sendos ensayos de ética *Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral*, aparece expuesta su teoría del carácter con un mayor grado de sistematización.

²⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre la libertad de la voluntad* [“LV”], Madrid: Siglo Veintiuno, 2002, p. 88; el énfasis me pertenece.

²⁶ Esta influencia externa puede obedecer a una tipología triple, según la clase de ser sobre la que se aplique: si se ejerce sobre el reino inorgánico, se llama “causalidad”; si lo hace en cambio sobre el reino vegetal, “estímulo”; finalmente, si se trata de la influencia ejercida sobre el animal, se denomina “motivación”.

²⁷ Cf. MVR I, p. 382 (§55).

²⁸ Cf. MVR I, p. 249 (§28).

²⁹ MVR I, p. 382 (§55).

³⁰ LV, p. 79.

En su ensayo premiado “Sobre la libertad de la voluntad”, Schopenhauer ofrece en efecto una caracterización exhaustiva del carácter humano, al que define por las siguientes notas: 1) es individual, ya que la combinación de las distintas cualidades – morales–, se da de manera única en cada persona;³¹ 2) es empírico, puesto que *es dable conocerlo exclusivamente mediante la experiencia*, esto es, a través de las distintas acciones que se van ejecutando en el transcurso vital; 3) es constante, es decir, permanece idéntico durante toda la vida, de modo que, a pesar de las modificaciones introducidas por los años, las circunstancias, e incluso los conocimientos, un ser humano “no cambia jamás”; 4) es innato, al no tratarse del fruto del arte ni de circunstancias fortuitas, sino de la naturaleza misma, de suerte que para el filósofo la voluntad, vicios y virtudes son también innatos.³²

Por otra parte, y dada su adscripción a la filosofía trascendental, Schopenhauer asevera que el carácter empírico constituye el reflejo espacio-temporal del *carácter inteligible*. Al sentar esta distinción no hace más que seguir a Kant,³³ cuyo brillante mérito para la ética –nos dice– consiste en haber conciliado la libertad con la necesidad. Es así que la distinción entre noumeno y fenómeno, sirve para fundamentar la distinción entre carácter inteligible y carácter empírico.³⁴ En un pasaje de *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer da cuenta de esta dualidad con claridad meridiana:

El individuo, que con su carácter invariable e innato está estrictamente determinado en todas sus manifestaciones por la ley de causalidad... es solamente el *fenómeno*. Lo que se encuentra en el fondo de éste es la *cosa en sí*, situada fuera del espacio y el tiempo, libre de toda sucesión y pluralidad de los actos, una e invariable. Su índole *en sí* es el *carácter inteligible* que, presente en la misma medida en todos los actos del individuo e impreso en todos ellos como el sello de mil lacres, determina el *carácter empírico* de ese fenómeno...³⁵

De este modo, el filósofo de Danzig asevera que el carácter inteligible es la expresión libre y extra-temporal de la voluntad, cuyo despliegue a partir de

³¹ Schopenhauer suele identificar el carácter con el *carácter moral*, esto es, con la peculiar configuración y combinación que los distintos motivos morales adquieren en cada persona.

³² Cf. LV, pp. 79-93.

³³ Cf. MVR I, p. 384 (§55). Sin embargo, y a pesar de partir de categorizaciones kantianas, Schopenhauer se despegaba de ellas. La idea de carácter inteligible le sirve principalmente a Kant para fundar la posibilidad de la libertad humana, y con ello, la posibilidad de la agencia moral y de la modificación del propio carácter. Esta última idea, con todo, es algo que Schopenhauer cuestiona, sobre todo, en función de su concepción del carácter como algo innato e inmodificable. Cf. NAVIA, L.E., “Schopenhauer’s Concept of Character”, en *The Journal of Critical Analysis*, vol. V, núm. 3, 1974, p. 89.

³⁴ Cf. MVR I, p. 384 (§55).

³⁵ SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral* [FM], Madrid: Siglo XXI, 2002, pp. 202-203 (§10); el énfasis es de Schopenhauer.

las coordenadas de espacio, tiempo y causalidad, conforma el carácter empírico; éste se infiere, por tanto, de la suma total de los actos de un individuo. Bajo esta pauta, las acciones ejecutadas a lo largo de un determinado transcurso vital, pueden concebirse en cuanto reiterada expresión del carácter inteligible; de la misma forma en que un árbol es la constante manifestación de un único impulso que puede reconocerse tanto en la fibra y en la hoja, como en el tallo, la rama y el tronco.³⁶ Robert Wicks señala respecto de este punto que, así como la Idea platónica de “roble” se instancia en cada roble particular que ha existido y que existirá, el carácter inteligible, en forma análoga, se instancia en todas las acciones espacio-temporales que una persona realiza a lo largo de su existencia.³⁷ En este sentido, Wicks comienza por trazar un paralelismo entre la Idea platónica y el carácter inteligible,³⁸ sobre cuya base construirá luego su peculiar interpretación sobre el carácter adquirido.

Recapitulando: puesto que, según Schopenhauer, todo ser natural es al unísono fenómeno y cosa en sí, “es susceptible de una doble explicación: una física y otra metafísica”.³⁹ Ello se patentiza luego en la mentada distinción entre carácter inteligible y carácter empírico, en función de la cual los seres humanos están atravesados por una dimensión doble –una suerte de dualismo antropológico, a decir de Luis E. Navia.⁴⁰ Esta dimensión doble explica que seamos libres y también determinados, habitantes de un suelo tan sensible como suprasensible, según se adopte uno u otro ángulo de consideración. Adicionalmente, Schopenhauer asevera que el carácter empírico está determinado por el carácter inteligible, y que el primero suministra, durante el transcurso de una vida, el retrato del segundo.⁴¹ Por su parte, la forma en que ambos interactúan y se relacionan, es un aspecto que Schopenhauer no explica claramente. Esto suscita el arduo problema de la identidad, un problema que, por su naturaleza y complejidad, dejaremos aquí de lado.

³⁶ Cf. MVR I, p. 385 (§55).

³⁷ Cf. WICKS, ROBERT, *Schopenhauer*, p. 118.

³⁸ Esta analogía me parece acertada. Pues tanto la idea platónica como el carácter inteligible constituyen expresiones extra-temporales de la voluntad, que luego se multiplican al ingresar en las formas fenoménicas de espacio y tiempo. La diferencia reside en que, mientras la primera es caracterizada por el filósofo alemán en cuanto adecuada *objetivación* de la voluntad, el segundo –esto es, el carácter inteligible–, es caracterizado en cuanto *acto de objetivación* de la voluntad (Cf. MVR I, p. 249 (§28)) En función de esta diferenciación, Wicks sostiene que el carácter inteligible es el correlato de la idea platónica, pues mientras el primero representa la parte activa –el sujeto, aquel que conoce–, la segunda representa la parte pasiva –el objeto, lo que es conocido (*Schopenhauer*, p. 117). Esta apreciación parece también acertada.

³⁹ SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipomena II* [P II], Madrid: Trotta, 2009, p. 118 (§ 63).

⁴⁰ Cf. NAVIA, L.E., “Schopenhauer’s Concept of Character”, p. 86.

⁴¹ Cf. MVR I, p. 249 (§28).

Ahora bien, a la distinción entre carácter inteligible y empírico, Schopenhauer le suma todavía una tercera categoría: la de carácter adquirido —*erworbenen Charakter*. Veamos de qué se trata:

Éste [el carácter adquirido] no es otra cosa que el conocimiento más perfecto posible de la propia individualidad; se trata de un saber abstracto y claro acerca de las propiedades inalterables de su propio carácter empírico, así como de la proporción y orientación de sus propias fuerzas corporales y espirituales, en una palabra, de la fortaleza y las debilidades de la propia individualidad.⁴²

Con arreglo a esta definición, “adquirir carácter” no significa forjarse un (nuevo) carácter, como si uno fuera capaz de elegirlo. Esto es así porque, como veíamos, nuestro autor piensa que ya nacemos con un determinado carácter y que, por añadidura, es inmodificable; luego adquirir carácter no significa otra cosa que alcanzar un íntegro autoconocimiento. A entender de Schopenhauer, su adquisición se hace posible mediante nuestro trato con el mundo durante toda una vida; es en esta dirección que se elogia a la persona con carácter, en tanto se censura a la que carece de él.⁴³ Pues si bien todos poseemos *un* carácter, no todos poseemos carácter: en su opinión, las personas suelen normalmente desconocerse a sí mismas. Cada una ejecuta de forma prácticamente instintiva su carácter empírico, por lo que llegar a comprenderse, saber aquello que se quiere y se ajusta a la propia personalidad, es tarea difícil y poco frecuente. Como podrá advertirse, la noción de “carácter adquirido” connota el cabal conocimiento de la propia individualidad. De manera que el *gnothi seautou* mentado por Schopenhauer involucra el discernimiento del conjunto de las propias cualidades físicas, morales e intelectuales. Por lo demás, la doctrina del carácter adquirido es fundamentada en el Libro IV de su obra principal, pero es en sus *Aforismos sobre el arte de saber vivir* donde Schopenhauer saca pleno provecho de ella, especialmente desde un punto de vista práctico y eudemonológico.

Sentado esto, ¿qué significa conocerse a sí mismo? El autor de *Parerga y Paralipomena* nos dice que el conocimiento del propio carácter es tan sólo posible por experiencia, esto es, mediante las acciones efectuadas durante el transcurso vital. Schopenhauer cree, además, que estas acciones manifiestan siempre un mismo carácter inteligible; el conocimiento de sí implicaría el reconocimiento de ese elemento común que alienta en todas ellas. En este preciso punto uno se ve tentado a trazar un paralelismo con su teoría estética: ¿no es acaso análogo el proceso por el cual alguien conoce su carácter inteligible a

⁴² MVR I, p. 400 (§55).

⁴³ Cf. MVR I, p. 398 (§55).

aquel mediante el cual se capta una Idea? Robert Wicks encuentra, en efecto, un parecido de familia. Y sus razones no son para nada arbitrarias o infundadas. Para empezar, Schopenhauer admite que cada ser humano representa una Idea totalmente idiosincrática,⁴⁴ de manera que puede convertirse con todo derecho en objeto de representación artística. Este sería el caso del pintor que plasma un retrato, o el del poeta que discurre sobre un modo de ser particular: ambos tienen ante la vista un carácter individual –i.e., una Idea– al que pretenden representar.

Con todo, la conexión más sugestiva que Wicks plantea es la siguiente: la persona que adquiere carácter es aquella que lanza sobre su propia vida una mirada artística:

Aquellos que adquieren carácter aprehenden su personalidad esencial a través de sus acciones individuales, así como los grandes músicos aprehenden la estructura universal de la emoción humana, o como los genios artísticos aprehenden las ideas platónicas intemporales en la percepción de objetos individuales.⁴⁵

Tal como se ha expresado con anterioridad, la mirada artística es aquella que tiende a captar lo esencial de las cosas –sus cualidades intrínsecas e inalterables. El mismo Schopenhauer admite que la experiencia es examinada “con ojos poéticos o artísticos” siempre que se intenta “captar la idea y no el fenómeno, la esencia íntima y no las relaciones”.⁴⁶ Trasplantando este concepto a su teoría del carácter, Wicks afirma que la persona con carácter es la que lanza sobre sí misma la mirada del genio artístico, discierne aquello que está llamada a ser y deviene así su propio genio. Llevando incluso la analogía un poco más lejos: al igual que la obra de arte expresa la idea platónica con mayor claridad que los objetos cotidianos, el individuo con carácter exhibe con mayor profundidad su carácter inteligible y por eso su vida se convierte en una obra de arte.⁴⁷

Ahora bien, la analogía trazada por Wicks parece presuponer el razonamiento que detallo a continuación. Si para adquirir carácter es necesario aprehender las cualidades esenciales de nuestro carácter –i.e., inteligible–, parece viable inferir que el proceso por el cual accedemos a él es de naturaleza estética –una vez admitido que sólo puede accederse a las Ideas en el estado estético. Las premisas sobre las que se basa este razonamiento serían las siguientes: las Ideas sólo pueden conocerse en el estado estético; el carácter

⁴⁴ Cf. MVR I, p. 316 (§45).

⁴⁵ WICKS, ROBERT, *Schopenhauer*, p. 120.

⁴⁶ MVR I, p. 337 (§51).

⁴⁷ Cf. WICKS, ROBERT, *Schopenhauer*, p. 120.

inteligible es una Idea; luego, el carácter inteligible sólo puede ser conocido en el estado estético. Es innegable la originalidad que la interpretación de Wicks supone, al ser uno de los pocos en poner en evidencia estos vínculos entre la teoría estética y la del carácter adquirido en Schopenhauer. Pero si a la base de su interpretación subyace el razonamiento que acabo de reconstruir, habría razones para rechazarla. Volveré sobre este punto en el siguiente apartado.

Yendo más allá de Wicks, podríamos atrevernos a trazar una ulterior analogía, esta vez asociada con el valor terapéutico que tanto la experiencia estética como la del conocimiento de sí envuelven. Al haber *contemplado* la cualidad de su subjetividad, la persona que adquiere carácter sabe quién es, posee un norte y es en consecuencia honesta consigo misma: ahora interpreta concienzuda y metódicamente el propio papel, que el carácter empírico simplemente naturalizaba.⁴⁸ De esto proviene un sentido de auto-realización y auto-perfección, vinculado también con la práctica de autodominio: quien se conoce a sí mismo, será capaz de sujetarse a los fines que su razón le señala como propios y factibles. Schopenhauer extrae de ello una consecuencia que, desde un punto de vista práctico, reviste máxima importancia: quien adquiere carácter se asegura una considerable cuota de bienestar y contento consigo mismo.⁴⁹

Sobre esta base puede trazarse nuevamente un paralelismo con la experiencia estética: así como la contemplación de Ideas nos procura un particular deleite, quien se conoce a sí mismo parece obtener idéntico beneficio. Esta tesis se relaciona con un postulado central al que Schopenhauer adscribe: mientras somos un sujeto que quiere, la vida es aflicción; cuando somos un sujeto que conoce, la vida se vuelve en cambio bienaventurada.⁵⁰ De esta suerte puede bosquejarse la siguiente comparación: así como el arte nos facilita un estado bienaventurado –dada su naturaleza cognoscitiva–, la persona que perfecciona su auto-conocimiento tiene más oportunidades de felicidad. El carácter cognoscitivo que tanto la experiencia estética como la experiencia ética del conocimiento de sí poseen, liberan en buena medida al individuo de la inquietud existencial que le es connatural. Es sin duda tentador señalar este paralelismo; con todo, debe ser matizado, por razones que explicitaremos a continuación.

⁴⁸ Cf. LV, p. 81.

⁴⁹ Cf. MVR I, pp. 402-403 (§55). Cf. también SCHOPENHAUER, A., *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, Barcelona: Debate Editorial, 2001, pp. 40, 140, 182.

⁵⁰ De ahí que la voluntad sea comparada con el mismo infierno, y el conocimiento, con la promesa de salvación. Cf. *Manuscritos*, p. 60.

IV. Argumentos en contra de la interpretación de Wicks

Robert Wicks sugiere la existencia de una semejanza estructural entre la experiencia del conocimiento estético y la del conocimiento de sí. Si bien hay elementos que permiten bosquejar de manera razonable ciertas semejanzas entre ambas esferas –entre la teoría estética y la del carácter adquirido–, hay razones para dudar de que esta semblanza pueda ser establecida *en sentido fuerte*. Paso a enumerar a continuación distintos motivos por los que, a mi juicio, la interpretación de R. Wicks se torna vulnerable a la crítica.

1. Schopenhauer admite que las Ideas platónicas se vuelven asequibles al sujeto puro de conocimiento en el estado estético. Esto podría llevarnos a pensar que el carácter inteligible, en la medida en que se trata también de una Idea –pues representa en este caso a un carácter individual– es cognoscible, y que tal conocimiento se nos ofrecería en la contemplación estética. La consistencia lógica autoriza ciertamente a inferir semejante conclusión –como lo hace Wicks. Sin embargo, Schopenhauer afirma expresamente que el carácter inteligible⁵¹ es incognoscible, justamente porque lo identifica con la cosa en sí, tal como veíamos en un pasaje de su obra, arriba citado. Por el contrario, es el carácter empírico el único susceptible de conocimiento, en tanto el primero permanece inaccesible a la experiencia.⁵² Por lo demás, el carácter empírico es cognoscible por estar sometido a las leyes del fenómeno, de modo que su conocimiento es incapaz de sustraerse al principio de razón suficiente. Recordemos al respecto que el carácter adquirido no es otra cosa que el conocimiento de nuestro *carácter empírico*. Luego, este conocimiento se efectúa en función del principio de razón. Y aquí encontramos un nuevo punto de contraste con la experiencia estética: Schopenhauer asevera que es propio de ella la contemplación de las cosas *independientemente* del principio de razón. En consecuencia, el conocimiento de sí obedece a un principio diferente al supuesto en el conocimiento estético.

2. Como corolario de lo anterior, y como se mencionaba casi al comienzo de este trabajo, existen para Schopenhauer dos maneras de concebir las cosas:

⁵¹ En opinión de Navia (“Schopenhauer’s Concept of Character”, p. 87), Schopenhauer utiliza esta denominación de forma inapropiada, puesto que llama “inteligible” a lo que previamente ha calificado como “ininteligible” –esto es, la cosa en sí. En esta dirección, llamar “inteligible” a aquello que se considera inaccesible al conocimiento sería algo así como una contradicción en los términos.

⁵² “... todas las cosas en el mundo actúan según como son, según su índole, en la que, por lo tanto, están contenidas ya *potentia* todas sus manifestaciones, aunque *actu* se producen cuando la suscitan causas externas; con lo que entonces se manifiesta aquella índole misma. Éste es el carácter empírico; en cambio, su último fundamento interno y *no accesible a la experiencia* es el carácter inteligible, es decir, la esencia en sí de esa cosa”. SCHOPENHAUER, A., *Sobre el fundamento de la moral* [FM], Madrid: Siglo Veintiuno, 2002, pp. 203-204 (§10); el énfasis me pertenece.

o éstas se consideran siguiendo el principio de razón, donde todos los fenómenos se concatenan causalmente unos con otros; o bien se las piensa *sub specie aeternitatis*, en cuanto Ideas platónicas. Por la primera vía obtenemos la ciencia, la experiencia y la prudencia; por la segunda, la sabiduría, el arte y la filosofía. No caben dudas de que Schopenhauer sitúa al tipo de conocimiento entrañado por el autoconocimiento bajo la primera de estas filas. Así, por ejemplo, nos dice en su obra principal que la cuestión del carácter adquirido no tiene tanto peso para la ética en sentido estricto cuanto para la vida mundana,⁵³ porque un óptimo desempeño en ella demanda *prudencia*. Lejos de considerarla una virtud moral —pues presupone al interés como punto de partida—, la prudencia es a ojos de Schopenhauer la comprensión aguda de las *relaciones según las leyes de la causalidad y la motivación*.⁵⁴ Luego el concepto de prudencia envuelve el de experiencia. A partir de su exposición sobre el tema, queda claro que sólo puede adquirirse carácter con base en un conocimiento empírico, esto es, tras observarse repetidamente qué tipo de acciones acostumbramos realizar al presentarse determinados motivos.⁵⁵ Adoptando la máxima escolástica "*operari sequitur esse*", Schopenhauer cree que de nuestro modo de ser se sigue nuestra manera de actuar; es así que sólo nos es dado conocer lo primero a través de lo segundo. Ello significa que el conocimiento de sí se extrae de la atención sobre las propias acciones, y por esta razón, se afirma que sólo nos conocemos empíricamente.⁵⁶ De todo esto podemos colegir que el autoconocimiento, al envolver los conceptos de experiencia y prudencia, no es comparable al tipo de conocimiento acariciado en la esfera estética, pues en esta última se produce un abandono de la consciencia empírica, y con ella, de la forma de conocimiento que le es propia, esto es, aquella sujeta al principio de razón.⁵⁷

3. Existe una tercera razón para rechazar la analogía entre el conocimiento estético y el conocimiento de sí, basada también en el tipo de conocimiento que uno y otro presuponen. Al referirse al conocimiento de las Ideas que acaece en el dominio estético, Schopenhauer lo define como un conocimiento intuitivo. Es propio de éste la inmediatez, comparable a un ver y comprender instantáneos. En él se trasluce el *qué*, mas no el *dónde* ni el *cuándo* ni el *por qué*.⁵⁸ Al conocer el *qué*, aislamos a la cosa —lo que es conocido— de

⁵³ Cf. MVR I, p. 403 (§55).

⁵⁴ Cf. MVR I, p. 280 (§36).

⁵⁵ Esto significa que el auto-conocimiento es posible en función de la ley de motivación —una de las configuraciones del principio de razón suficiente. Con arreglo a la misma, una acción *x* se sigue en forma necesaria de la confluencia de dos factores: un carácter *z* y un motivo *y*. De esta ley puede inferirse que toda acción es el producto necesario del carácter de un individuo al entrar en juego con un motivo dado. Cf. LV, p. 87.

⁵⁶ Cf. FM, p. 205 (§10).

⁵⁷ Cf. MVR, p. 265 (§32).

⁵⁸ Cf. MVR, p. 268 (§34).

sus relaciones y sólo la contemplamos en función de sus atributos esenciales. Contrastando con ello, el carácter adquirido se forja sobre otro tipo de conocimiento: el abstracto. Este tipo de conocimiento, a diferencia del intuitivo, es conceptual y discursivo. Así, al adquirir carácter, una persona se vuelve capaz de guiar sus acciones “mediante la guía de conceptos firmes [...] aplicando principios universales a casos concretos para adoptar una decisión”.⁵⁹ El conocimiento abstracto extiende su dominio más allá del mero presente, permitiendo abarcar el pasado y el futuro; de allí que la reflexión, el cálculo y la planificación sean factibles sobre su base.

Con fundamento en esta especie de conocimiento, es posible también el autodomínio, práctica esencial de cara a la adquisición de carácter; porque sin él seríamos incapaces de resistirnos a las inclinaciones o pensamientos que nos incitan a actuar en direcciones poco congruentes con la propia individualidad. Schopenhauer plasma extraordinariamente la diferencia entre ambos tipos de conocimiento a partir del contraste entre dos figuras: la del genio y la del prudente. El primero suele cuidar mal de su propio provecho, pues su atención está dirigida a lo objetivo y teórico, y no a lo personal y práctico.⁶⁰ La persona prudente, en cambio, avezada en el conocimiento de las relaciones causales entre fenómenos, sabe cómo encaminar sus propósitos y llevarlos a buen puerto. La del genio es una racionalidad teórico-contemplativa; la de la persona prudente, práctico-instrumental. Quien adquiere carácter, desarrolla necesariamente esta última, no la primera; luego, el conocimiento estético y el conocimiento de sí se asientan sobre estos postulados divergentes.

4. Otra diferencia puede ser señalada, esta vez relacionada con la esfera práctica antes que la cognoscitiva. Robert Wicks no alude a este aspecto en la semblanza que dibuja entre la teoría estética y la del carácter adquirido en Schopenhauer. No obstante, sería una razón ulterior para rechazar o al menos mitigar la similitud que pretende establecer entre ambas. Hemos mencionado con anterioridad el valor terapéutico que tanto la experiencia estética como la ética del conocimiento de sí envuelven. Este valor reside en hacernos la existencia más llevadera y soportable. Recordemos la visión pesimista que anida en la metafísica schopenhaueriana: el mundo es la manifestación de la voluntad, de un ansia que jamás encuentra satisfacción. Por esta razón, todo placer o felicidad sólo pueden ser de naturaleza negativa, la ausencia o supresión de un dolor. Pues bien, en la consciencia estética, la complacencia que se experimenta no tiene nada que ver con la satisfacción de un deseo, más bien al contrario: es la clase de bienestar que se experimenta justamente *por*

⁵⁹ Cf. MVR, p. 401 (§55).

⁶⁰ Cf. MVR II, p. 373.

no poseerse ningún deseo, porque ha desaparecido de la consciencia cualquier motivo que pueda excitar o inquietar a la voluntad. Esto es así porque el sujeto puro de conocimiento no se identifica con el sujeto empírico y presupone, por el contrario, su rebasamiento. De esta suerte, en la contemplación estética se experimenta un placer desinteresado —esto es, un placer que previamente no se ha buscado ni ha motivado la acción. No puede decirse lo mismo en relación con la clase de contento que una persona experimenta a raíz de haber adquirido carácter. Y aquí la cuestión reside en que no se abandona la individualidad empírica, sino que se permanece aferrado a ella. No es casual que en el marco de su eudemonología expuesta en los *Aforismos*, Schopenhauer afirme que permanecerá atado al punto de vista común y empírico.⁶¹ Justamente en este contexto, se recomienda, a la persona que desea ser feliz, adquirir carácter. Por lo tanto, existe una diferencia vital con la clase de bienestar que la contemplación estética proporciona, porque quien adquiere carácter parece hacerlo sobre la base del interés: la búsqueda de la propia felicidad. Entonces el punto de partida es diferente: lo que motiva la adquisición de carácter es un fin interesado (y por eso carece de valor moral), y la clase de felicidad que como consecuencia se experimenta tiene que ver con el cumplimiento de fines prudenciales. En contrapartida, la experiencia estética no está motivada por la búsqueda del placer personal, y el tipo de contento que ella nos proporciona está por completo disociado de la satisfacción de cualquier fin propio. Ello obedece, en el fondo, a lo siguiente: en la experiencia estética *dejamos de ser* un individuo; en la experiencia de quien se auto-conoce y adquiere carácter, *se es* más que nunca un individuo, en el sentido de afirmarse la propia individualidad. Consiguientemente, si bien es innegable que ambos tipos de experiencia comparten este valor terapéutico, lo hacen sobre diferentes bases y lo proporcionan por diversas razones.

V. Conclusiones

En este trabajo he tomado como objeto de reflexión la doctrina del carácter adquirido postulada por Schopenhauer. Me he aproximado a ella desde la novedosa interpretación expuesta por Robert Wicks en su libro *Schopenhauer*. Su mérito estriba, sin dudas, en iluminar un aspecto apenas explorado por la crítica especializada, esto es, la profunda ligazón que uniría la teoría del carácter con la teoría estética schopenhaueriana. La contribución de Wicks es iluminadora en varios sentidos. Sin embargo, no está exenta de limitaciones. He intentado mostrar las razones por las que su lectura en clave estética

⁶¹ Cf. *Aforismos...*, p. 33.

—como he dado en llamarla— puede ser desafiada, teniendo en cuenta fundamentalmente el modo en que Schopenhauer entiende ciertos conceptos. Para desafiar la interpretación de Wicks me he concentrado en mostrar las pronunciadas diferencias que separan al conocimiento estético del conocimiento de sí y que harían dificultosa, a la postre, su comparación respectiva. A partir de tales diferencias se ha inferido que la analogía que aquél pretende erigir no puede ser sostenida en *sentido fuerte*. De manera que la posibilidad de trazar semejanzas en un sentido más débil no queda ocluida, como así tampoco la posibilidad de alentar trabajos que profundicen en esta línea interpretativa.

Como se ha dicho más arriba, la analogía defendida por Wicks entre la concepción estética y la del carácter adquirido no es en absoluto arbitraria, pues obedece a que Schopenhauer llega a postular que el carácter individual se identifica con una Idea particular. Pero es precisamente la introducción de este concepto lo que genera ambigüedades en su sistema. Schopenhauer parece sostener así razonamientos contradictorios. Por un lado afirma: 1) la cosa en sí —la voluntad— es incognoscible; 2) la cosa en sí se objetiva en las Ideas; 3) las Ideas —en tanto objetivaciones de la voluntad— son cognoscibles. Si seguimos esta línea de razonamiento, es plausible sostener que el carácter inteligible es cognoscible, desde el momento en que Schopenhauer postula su coincidencia con una Idea particular, pues todas las Ideas son en principio cognoscibles/inteligibles y se vuelven asequibles en el estado estético. La interpretación de Robert Wicks parece enmarcarse en esta línea de análisis, y de allí que la analogía que sugiere esté, desde este punto de vista, justificada. No obstante, Schopenhauer declara en forma manifiesta que el carácter inteligible es incognoscible. Esto se explica en función de la homologación que insinúa entre carácter inteligible y cosa en sí. Su razonamiento a este respecto sería el siguiente: 1) la cosa en sí es incognoscible; 2) el carácter inteligible coincide con la cosa en sí; 3) el carácter inteligible es incognoscible.

Luego la noción de “carácter inteligible” posee un status problemático en la filosofía de Schopenhauer: por una parte, lo identifica con la cosa en sí; por la otra, lo identifica con una Idea —con un acto de objetivación de la voluntad. Este status vacilante es precisamente lo que genera contradicciones en su sistema y avala interpretaciones contrapuestas, dependiendo de cuál de aquellos significados se enfatice. La interpretación de Wicks gana plausibilidad si se privilegia el segundo de ellos. Sin embargo, al adoptarse esta última perspectiva, se tropieza en forma inevitable con otras dificultades que vuelven problemática la correspondencia fuerte entre la teoría estética y la del carácter adquirido. Espero haber explicitado en forma convincente estas dificultades.