

# La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer

## Intuition in the philosophy of Arthur Schopenhauer

Clara Zimmermann  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
ORCID: 0000-0002-1206-0962

### Resumen

---

En el presente trabajo analizaremos el concepto de *intuición*, principalmente en relación con las tesis epistemológicas y metafísicas de la teoría schopenhaueriana. En la primera sección, plantaremos los ejes centrales del sistema metafísico de Schopenhauer, sobre todo en lo que concierne al concepto de *voluntad* (*Wille*) y la relación que este guarda con su teoría del conocimiento. Luego, examinaremos la diferencia que el filósofo alemán establece entre el conocimiento representativo —o mediado— de la razón y el conocimiento directo —o inmediato— de la intuición. Asimismo, trazaremos, en un primer momento, las tesis y los problemas fundamentales del dualismo propios de la representación y la voluntad, para establecer —en un segundo momento— el problema de la intuición del cuerpo propio. Por último, consideraremos los alcances y los límites de la intuición, así como también sus distintas variantes: principalmente la intuición estética y su culminación en la intuición mística.

### Abstract

In the present work, we will analyze the concept of *intuition* mainly in relation to the epistemological and the metaphysical theses of Schopenhauer's theory. In the first section, we will discuss the central axes of Schopenhauer's metaphysical system, especially regarding the concept of *will* (*Wille*) and the relationship that this entails with his theory of knowledge. Then, we will examine the difference that the German philosopher establishes between representative —or mediated— rational knowledge and direct —or immediate— intuitive knowledge. Likewise, we will trace at first the theses and the fundamental problems of the dualism of representation and we will furtherly establish the problems of the intuition of one's own body. Finally, we will consider the scope and the limits of intuition, as well as its different variants: mainly aesthetic intuition and its culmination in mystical intuition.

### Palabras clave

Schopenhauer, intuición, conocimiento inmediato, representación, estética.

## Keywords

Schopenhauer, intuition, immediate knowledge, representation, aesthetics.

Fecha de recepción: diciembre 2020

Fecha de aceptación: marzo 2021

---

## Introducción

La popularidad de Schopenhauer en el ámbito filosófico se ha originado mayormente por la influencia que ha tenido sobre Nietzsche, particularmente sobre el concepto de *voluntad de poder* (por ejemplo, Janaway 1989; Simmel, 1915; Young, 2005a), pero también sobre la teoría estética nietzscheana (Nussbaum, 1999). No es menor tampoco lo que se ha escrito sobre la posible influencia de la voluntad en el inconsciente de Freud (por ejemplo, Gardner, 1999; Rosset, 1989; 2012; Young, 2005a). De hecho, el concepto de *voluntad* ha tenido diferentes interpretaciones a lo largo de la historia de las ideas, no solo de parte de Freud y de Nietzsche, sino también de otros filósofos como Wittgenstein (por ejemplo, Janaway, 1989; 2002; Glock, 1999; Young, 2005a) e inclusive Heidegger (Young, 2007). Asimismo, la interpretación tradicional de Schopenhauer ha hecho del filósofo el fundador tanto del pesimismo como del irracionalismo ontológico, por lo que hay ya abundante bibliografía sobre este tema (véase Janaway, 1999a; 2002; Hannan, 2009; Young, 2005b).

De acuerdo con González Ríos, ha sido a través de una única ocurrencia (*Einfall*) que Schopenhauer “entorna una puerta que no volverá a cerrarse” (2017, p. 37). La intuición de Schopenhauer se ve expresada en un fragmento escrito por el filósofo alemán en 1817, según el cual el mundo consiste en “el espejo, el autoconocimiento de la voluntad” (González Ríos, 2017, p. 40). En este sentido, el desarrollo de su filosofía no es más que el intento por demostrar y clarificar dicha intuición primigenia. En efecto, Schopenhauer establece que toda idea filosófica no tiene otro destino que el de descomponerse en partes, siempre que pretenda ser comunicada y pensada a lo largo del tiempo. Sin embargo, afirma que la verdadera filosofía, lejos de igualarse a un conjunto finito de demostraciones, se asemeja más bien a un organismo, en el cual cada parte es solo la abstracción de una totalidad indivisible:

Un único pensamiento, por extenso que pueda ser, tiene que conservar la unidad más perfecta. Si al efecto de su transmisión se deja descomponer en partes, la cohesión de tales partes tiene que ser a su vez orgánica, es decir, una conexión donde cada parte sostenga el conjunto tal como ella se ve sostenida por este, sin que

ninguna parte sea la primera o la última, de suerte que aquel pensamiento global vaya clarificándose a través de cada parte y asimismo la más ínfima de sus partes no pueda ser cabalmente comprendida sin llegarse a entender antes el conjunto (2003a, p. 65).<sup>1</sup>

Al mismo tiempo, Roger (1999) establece que el pensamiento único (*Einzigere Gedanke*), expresado a través de la filosofía schopenhaueriana y centrado particularmente en el predominio de la voluntad por sobre la razón, constituye una ruptura radical con la tradición racionalista. En la misma línea, Rosset (2012, pp. 40-41) sostiene que la teoría de Schopenhauer manifiesta una oposición directa con la corriente intelectualista de su época y se posiciona frente a toda la tradición, desde Platón hasta Hegel. Schopenhauer es el primero que “plantea el condicionamiento de las funciones intelectuales por las funciones afectivas” (Rosset, 2012, p. 41). Después de Schopenhauer, la voluntad ya no es un atributo o una función más del pensamiento, sino que el pensamiento es un instrumento más subyugado a los deseos de la voluntad.

Si la teoría de la representación de Schopenhauer es heredera de la de Kant, la teoría de la voluntad es radicalmente nueva. De este modo, Schopenhauer funda una nueva tradición filosófica, que Rosset (2012, pp. 48-49) denomina *voluntarismo irracional*, caracterizado por la omnipotencia del deseo, incluso en el ámbito del pensamiento. Los únicos precursores de la teoría de Schopenhauer son, según Rosset (2012), dos fisiólogos franceses de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX: Cabanis y Bichat. Las teorías vitalistas de ambos “médicos-filósofos” se han posicionado en contra de las teorías mecanicistas de la fisiología empirista. El genio de Schopenhauer radica, pues, en la introducción de dichas consideraciones fisiológicas al campo de la filosofía. Así, la intuición fundamental de Schopenhauer consiste —para Rosset (2012)— en el asombro provocado por la ausencia de toda causalidad, mientras González Ríos (2017, p. 37) plantea que la verdadera revuelta de Schopenhauer se dirige, sobre todo, “contra toda especulación que erija como principio de lo viviente una divinidad espiritual o intelectual: Dios, Espíritu, Razón o Yo”.

Sin embargo, para nosotros, la gran iniciativa de Schopenhauer ha sido establecer la intuición sensible como una actitud cognoscitiva tan válida como la actitud estrictamente especulativa o teórica y haber insistido, por consiguien-

---

<sup>1</sup> “Ein einziger gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher sei” (1991a, p. 7).

te, en la importancia del arte tanto para la reflexión como para el conocimiento en general. La experiencia estética es, junto con la experiencia mística, una de las principales formas de conocimiento metafísico planteada por Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1991a y 1991b), obra magna de la filosofía schopenhaueriana, cuyo primer y principal volumen fue escrito en 1819 y el segundo, en 1844. La intuición estética, tanto la originada en la naturaleza como en las obras de arte, no solo se relaciona con el placer y la imaginación, sino que se vincula fundamentalmente con el conocimiento. De ahí que el autor le haya dedicado la tercera sección de su obra en ambos volúmenes, en el tercer libro “La representación al margen del principio de razón: la idea platónica: el objeto del arte” (*Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die platonische Idee: Das Objekt der Kunst*) del primer volumen, y en “Complementos al libro tercero”, del segundo.

Schopenhauer prolonga —después de Kant— el paradigma de la actitud estética, dado que para ambos filósofos el valor artístico de un objeto depende de la experiencia libre de fines del sujeto, tanto de aquellos provenientes del deseo como también de la previa conceptualización del objeto (Janaway, 1999b). La diferencia fundamental radica en que para Schopenhauer la actitud estética implica, además, un grado determinado de conocimiento. Como sostiene Wicks (2017), para Schopenhauer es tan importante la aprehensión del mundo en términos científicos, mecánicos y causales como en términos estéticos, expresivos y metafóricos. A continuación, analizaremos, en primer lugar, el concepto de *intuición*, principalmente en relación con las tesis epistemológicas y metafísicas de la teoría schopenhaueriana. En la primera sección, plantearemos los ejes centrales del sistema metafísico de Schopenhauer, sobre todo en lo que respecta al concepto de *voluntad* (*Wille*) y la relación que este guarda con su teoría del conocimiento (en particular acerca del problema de la intuición de la voluntad en el propio cuerpo). En la última sección, consideraremos los alcances y los límites de la intuición, así como sus distintas variantes: especialmente la intuición estética y su culminación en la intuición mística.

### **Trascender el velo de Maya**

Schopenhauer nos introduce al mundo como representación (*die Welt als Vorstellung*): que el mundo sea una representación es una de las verdades más evidentes, tanto para el sentido común como para el espíritu filosófico; esta idea fue introducida en la filosofía mediante el giro copernicano del idealismo trascendental de Kant. “Ninguna verdad es por lo tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que esta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, solo es

objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación” (2003a, p. 85).<sup>2</sup> Asimismo, el mundo es representación en la medida en que los objetos no pueden sino ser dados *por* y *para* el entendimiento. Toda percepción se funda en la relación intrínseca entre un sujeto y un objeto, lo que convierte todo conocimiento en representación. Distanciándose tanto del materialismo como de cualquier otra forma de idealismo, Schopenhauer establece que lo fundamental en el conocimiento no reside ni en el sujeto ni en el objeto, considerados ambos en sí mismos, sino en su mutua relación.

De hecho, tanto idealistas como materialistas yerran al pretender fundar el conocimiento exclusivamente en el sujeto o en el objeto. En primer lugar, porque —como ya había afirmado Kant— solo podemos conocer las cosas en la medida en que estas nos son dadas en la intuición y, por consiguiente, hacer afirmaciones acerca de un mundo independiente del mundo representado (como sostienen los materialistas) es, de acuerdo con Schopenhauer, absurdo. En segundo lugar, porque nuestra percepción siempre se encuentra dirigida hacia algo exterior —aunque no independiente— de nosotros mismos y, en este sentido, aquello que percibimos jamás puede ser creado únicamente por nosotros (como sostienen los idealistas). En continuidad con lo establecido por Kant (2014) en su primera *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), solo el sujeto trascendental se encuentra por fuera del tiempo y es, por consiguiente, la condición de toda experiencia posible. De este modo, el sujeto construye el conocimiento a partir de las formas que el entendimiento imprime sobre lo dado a la intuición y funda así la representación. En otras palabras, el sujeto jamás conoce las cosas en sí mismas, sino únicamente sus apariencias (es decir, los fenómenos). La realidad fenomenal, tal como la percibimos cotidianamente, no existe sino por la conciencia que la percibe (Janaway, 2002).

No obstante, al distanciarse de la teoría kantiana, Schopenhauer plantea que la experiencia se constituye, no a través de categorías, sino a partir de las tres formas de conocimiento *a priori* de la intuición: tiempo, espacio y causalidad, que denomina, de forma más general, *principio de razón*. Este último es el marco epistemológico que impone la mente humana sobre las cosas, a partir del cual percibe un mundo espacio-temporal de objetos relacionados entre sí mediante vínculos causales (Wicks, 2017). Tiempo, espacio y causalidad son las únicas tres formas a través de las cuales el sujeto trascendental ordena el material de la experiencia en la intuición:

---

<sup>2</sup> “Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung” (1991a, p. 31).

La comunión de tales límites se muestra en que las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, es decir que, con el lenguaje de Kant, dichas formas se hallan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto esto es un mérito capital y enorme de Kant. Yo añado que el principio de razón es la expresión común para todas esas formas del objeto sobre las cuales cobramos conciencia *a priori* (Schopenhauer, 2003a, p. 87).<sup>3</sup>

Janaway (2002) destaca la importancia del principio de causalidad en la epistemología y la ontología de Schopenhauer, dado que este no solo determina las relaciones entre los fenómenos, sino también su propia existencia independiente: el intelecto humano “crea” el mundo externo a través de la aplicación del principio de causa y efecto a las sensaciones recibidas a través de los sentidos. En afinidad con Hume en este punto, para Schopenhauer también es la mente la que, a partir de un efecto dado, infiere su causa en otro objeto.

En su tesis doctoral titulada *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*), publicada en 1813 y dedicada al análisis del principio de razón suficiente de la *Monadologie* (1714) de Leibniz, Schopenhauer establece cuatro tipos de necesidad: la necesidad física de las representaciones empíricas; la necesidad lógica de las nociones abstractas; la necesidad de las nociones *a priori* del tiempo, el espacio y la causalidad —que también denomina, algo ambiguamente, *necesidad matemática*—; y, por último, la necesidad moral, que refiere a las acciones mediante motivos. Si Leibniz había establecido que ningún hecho ni verdad carece de una razón que explique el porqué de su existencia, Schopenhauer responde —por el contrario— que dicha explicación de los hechos solo tiene lugar en una de las dos caras de la realidad.

Sin embargo, las influencias kantiana y leibniziana no dejan atrás otra de las doctrinas que ha penetrado el pensamiento de Schopenhauer (Janaway, 2002). Entre otras ideas de la filosofía hindú, Schopenhauer adopta el concepto de *Samsara* y establece que el mundo empírico es fundamentalmente ilusorio (lo que también se denomina, de acuerdo con el hinduismo, el *velo de Maya*).

---

<sup>3</sup> “Die Gemeinschaftlichkeit dieser Gränze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, *a priori* in unserm Bewußten liegen. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants und sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns *a priori* bewußten Formen des Objekts ist” (Schopenhauer, 1991a, p. 34).

En alusión a Calderón de la Barca, Schopenhauer plantea que el mundo de la representación —el mundo que habitamos cotidianamente— es equivalente a un sueño. En efecto, toda nuestra percepción ordinaria está mediada por el principio de individuación (*principium individuationis*). Esto quiere decir que el mundo que percibimos, representado y fragmentado espacio-temporalmente, no es más que una proyección de nuestra mente sobre las cosas.

La explicación trascendental de la experiencia objetiva es consumada en el segundo libro, en el que no solo se revelan las limitaciones del idealismo trascendental, sino también el modo en el que la experiencia puede ser trascendida tanto por la reflexión filosófica como por otros estados “superiores” de conciencia (es decir, por la experiencia estética y la experiencia mística). Otra de las ideas del hinduismo que resuena en el pensamiento de Schopenhauer se traduce en la famosa expresión: *tat tvam asi* (‘eso eres tú’). Hace referencia a una visión atemporal (Janaway, 2002), en la cual la conciencia, al trascender la individuación propia del mundo empírico, elimina la percepción divorciada de uno mismo con respecto del mundo.

Según Schopenhauer, el yo independiente y autosuficiente forma parte de la prisión del mundo de la individuación. Una vez reconocida nuestra voluntad en nosotros mismos, es posible concebir la misma voluntad latente en toda la naturaleza: los hombres, los animales, las plantas y las rocas; es decir, los fenómenos individuales que habitan un lugar y un tiempo determinado no son más que los múltiples grados de objetivación de una voluntad sin límites. Por consiguiente, trascender la representación implica derribar la aparente oposición entre el yo y el tú para experimentar la voluntad inherente a todos los seres sensibles, lo que constituye, además, la base de la ética schopenhaueriana (Mann, 2018).

Es importante destacar que si bien la metafísica de la voluntad da cuenta del ateísmo característico de Schopenhauer, es notable la influencia que él mismo había heredado del cristianismo, del hinduismo y del budismo, particularmente debido al desdén del filósofo alemán de la experiencia y dada la necesidad de trascenderla por algún medio. Schopenhauer es decididamente platónico al plantear la existencia de un nivel superior de conciencia, a partir del cual el ser humano se elevaría desde lo más bajo hacia lo más alto (Janaway, 1999b).

### **La intuición de la cosa en sí: el cuerpo propio**

Sabemos ya que el principal adversario y, al mismo tiempo, el precursor de Schopenhauer es Kant, en la medida en que, por un lado, toda la filosofía de Schopenhauer se encuentra atravesada por el idealismo trascendental kantiano y, por

el otro, porque Schopenhauer recupera el idealismo solo como un medio para la instauración de un realismo ontológico y metafísico (Janaway, 1999b). Si el mundo de la representación plantea los mismos límites que Kant ya había establecido en su doctrina del idealismo trascendental, el mundo como voluntad no es más que la negación del primero: aquel en el que *la cosa en sí* es accesible al conocimiento y el sujeto es capaz de ir más allá de la mera representación. Schopenhauer establece, más allá del *mundo como representación* —el mundo considerado a partir de la relación entre el sujeto y el objeto— la existencia de la cosa en sí (*Ding an sich*), o sea, el mundo considerado en sí mismo, independientemente de toda representación. A diferencia de Kant, para Schopenhauer la cosa en sí no es incognoscible; por el contrario, el fin último de la metafísica se basa en su comprensión y conocimiento. Sin embargo, en tanto permanecemos sujetos al principio de razón, la cosa en sí escapará a nuestra percepción como el agua escurriéndose entre los dedos. Asimismo, Schopenhauer encuentra una única experiencia en la que la cosa en sí se presenta de modo inmediato: en lugar de estar más allá de los límites del sujeto, la cosa en sí es cognoscible del modo más íntimo a través de la experiencia del propio cuerpo. Si bien para el conocimiento abstracto —subordinado al principio de razón— la cosa en sí es inaccesible, se presenta de forma directa e inmediata a través de la intuición del cuerpo.

En efecto, el cuerpo es el único objeto que intuimos de dos maneras totalmente heterogéneas: por un lado, como representación; es decir, como un objeto más entre todos los objetos, intuido bajo el principio de razón en las formas del tiempo, el espacio y la causalidad. Por el otro, el cuerpo propio también puede ser intuido de manera mucho más inmediata como el querer y el padecer que subyace a cualquier acción o reacción. Lo que conocemos *a posteriori* bajo la forma de la acción y de los afectos en el cuerpo es la manifestación de lo único que existe *a priori*: la voluntad inherente a todas las cosas. En este sentido, el hacer y el padecer del cuerpo no son dos representaciones independientes entre sí, sino dos manifestaciones de la única realidad indivisible. El cuerpo es, según Schopenhauer, la voluntad objetivada, es decir, la voluntad percibida *a posteriori* bajo el mundo de la representación.

Por consiguiente, el deseo y el sufrimiento no son sentimientos independientes del cuerpo, sino que su manifestación externa posee, simultáneamente, un aspecto interno. Según Janaway (2002), es este doble aspecto del cuerpo lo que hace que todos podamos saber lo que él o ella sufren de una forma directa y no-observacional. En este sentido, la acción del cuerpo no es ni completamente psíquica ni completamente física, sino que presenta simultáneamente estos dos aspectos, dado que todos tenemos cierta conciencia interna de lo que se manifiesta en el mundo empírico observable. Schopenhauer perturba la



habitual oposición entre lo mental y lo físico para establecer la voluntad de un lado, y el intelecto y la razón del otro (Janaway, 2002). “Sólo en tanto que cada sujeto cognoscente es al mismo tiempo un individuo y es por ello parte de la naturaleza, se le revela el acceso al interior de la naturaleza en su propia autoconsciencia, donde aquello se da a conocer del modo más inmediato, según hemos descubierto, como *voluntad*” (Schopenhauer, 2003b, p. 354).<sup>4</sup>

Al mismo tiempo, la cosa en sí no es la causa del fenómeno que conocemos bajo el principio de razón e, inversamente, la representación tampoco sería el reflejo o la copia imperfecta de la voluntad. Mientras la causalidad sigue siendo una de las formas del principio de razón, la voluntad lo excede en todas sus formas. Schopenhauer plantea que el conocimiento de la voluntad es independiente de las formas del entendimiento, no obstante, todos podemos constatarla a través de nuestro fuero interno. Todo sujeto la evidencia en la medida en que, al ser un cuerpo que ejerce acciones y recibe reacciones, posee una voluntad que a cada momento desea, padece, quiere y sufre: “El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: uno de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento” (Schopenhauer, 2003a, p. 188).<sup>5</sup> La voluntad no puede existir independientemente del cuerpo, así como tampoco el cuerpo puede existir si no es a través del querer incesante de la voluntad. Asimismo, si la lucha y la tendencia hacia fines ponen al cuerpo en movimiento, el simple hecho de *desear algo* inserta al cuerpo dentro del mundo empírico. Cada vez que tememos o deseamos algo, sentimos atracción o repulsión con respecto de algo, se trata de la misma voluntad manifestándose de distintas formas (Janaway, 2002). Por lo tanto, lo que explica tanto el funcionamiento como la existencia del cuerpo es la misma voluntad de vivir (*Wille zum Leben*).<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> “Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewußtseyn, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt” (Schopenhauer, 1991b, p. 425).

<sup>5</sup> “Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand” (Schopenhauer, 1991a, p. 151).

<sup>6</sup> Según Janaway, si bien es correcta la traducción de *Wille zum Leben* como ‘voluntad de vivir’ (*will to live*), la expresión ‘voluntad de vida’ (*will to life*) concuerda mejor con el sentido que Schopenhauer le otorga al concepto, dado que este no solamente refiere a la determinación de vivir, sino también de engendrar vida y proteger la descendencia (2002, p. 45).

En esta medida, el cuerpo consiste en la manifestación exterior de la única realidad a la que podemos acceder *desde adentro*: nuestro constante e inagotable desear necesariamente ligado a nuestro indestructible padecer. Como sostiene Roger (1999, p. 12), el cuerpo (*Leib*) es el lugar privilegiado de toda experiencia metafísica dado que es a través del conocimiento interior del propio cuerpo que se presenta, en primera instancia, la experiencia de la propia voluntad. En otras palabras, el cuerpo es la encarnación de la voluntad en el mundo de la representación: esto no implica que la voluntad sea causa del movimiento de nuestro cuerpo, sino que el último es la manifestación fenomenal de la primera. Así, concordamos con Vasalou (2013, pp. 15-16) en que en el cuerpo también confluyen dos accesos epistémicos diferentes a la realidad: uno directo, a través de la voluntad, y uno indirecto o mediado, a través de la representación. De este modo, el cuerpo es “la suma de potencialidades de placer y dolor”, poseer un cuerpo significa querer y, en consecuencia, implica que la percepción neutra del mundo es imposible.

Ahora bien, podemos afirmar que uno de los temas más controversiales planteados por Schopenhauer es el carácter problemático de la identificación entre la cosa en sí y la voluntad. Mientras que en Kant la cosa en sí se encuentra, por definición, más allá de nuestra experiencia y, por consiguiente, más allá de nuestro conocimiento, para Schopenhauer representa aquello infinitamente más conocido, dado que todos tenemos (o deberíamos tener) acceso directo a ella a través de la intuición. Roger (1999) cuestiona, entonces, en qué medida podemos denominar a la voluntad *cosa en sí* si su significado es prácticamente opuesto al del noúmeno kantiano. Nuevamente, en oposición a Kant, para Schopenhauer el fenómeno (*Erscheinung*) no es mera representación (*Vorstellung*), sino también apariencia (*Schein*), lo que Schopenhauer denomina —a partir de los Upanishads y el Bhágavad-guitá— *la ilusión del velo de Maya* (sobre la influencia del hinduismo en la filosofía de Schopenhauer, véase, por ejemplo: Cross, 2013; Magee, 1983; Nicholls, 1999). Asimismo, tal como Roger y otros comentaristas también han señalado, es importante distinguir entre el término *Wille zum Leben* (*voluntad de vivir*), es decir, nuestro querer individual y reflexivo, y la *Wille* (*la voluntad considerada en sí misma o la cosa en sí*). Mientras la última se caracteriza por la ausencia de motivos y, por consiguiente, es similar a un “impulso ciego”, la primera no es más que la objetivación fenomenal de la voluntad sometida a la jurisdicción del principio de razón suficiente y, en consecuencia, a la determinación mediante motivos (Roger, 1999). Como resultado, solo accedemos al conocimiento de la voluntad a través del conocimiento del querer reflexivo.

Tampoco es clara la naturaleza de esta forma de autoconocimiento, dado que no puede ser producto ni del entendimiento ni de la razón, en la medida en

que estas dos facultades son determinadas por el principio de razón suficiente y sus tres formas (puestas en suspenso a partir de la intuición de la voluntad). Según Wicks (2017), Schopenhauer opta por una solución a dicho problema: si bien el conocimiento de la voluntad trasciende las formas del espacio y la causalidad, se encuentra bajo la forma del tiempo y, en consecuencia, conserva la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En la misma línea, según François (2004, p. 3), no hay en el sistema metafísico schopenhaueriano ningún “acceso inmediato” a la realidad, dado que inclusive el conocimiento de la propia voluntad se encuentra condicionado por la forma del tiempo. Por ende, si bien la cosa en sí es librada de un gran número de sus velos, la posibilidad de su conocimiento directo es implausible (Roger, 1999, p. 11).

Igual que Roger, Janaway (2002, p. 40) destaca el carácter problemático de este “conocimiento inmediato” de la voluntad en el cuerpo propio: si la vía de conocimiento de la cosa en sí supone un acceso inmediato a nuestro propio cuerpo, no queda claro cuál es el criterio para distinguir la cosa en sí de la percepción gobernada por el principio de razón. En efecto, entre la cosa en sí y la percepción interna hay una brecha infranqueable y, de esta forma, el conocimiento inmediato se vuelve vago, abstracto e incluso insostenible (Ferrari, 2011). Además, si solo tenemos acceso a la voluntad a través del sentido interno, y el sentido interno supone necesariamente la percepción del tiempo, parece que el conocimiento de la propia voluntad permanece necesariamente bajo el velo del principio de razón. Dicho de otro modo, si el tiempo es una forma del sujeto, mientras la cosa en sí es atemporal, no comprendemos cómo el sujeto puede, a través del cuerpo, acceder a esta última.

Para Ferrari (2011), lo problemático de la explicación schopenhaueriana radica en la idea de un acceso a un fundamento ontológico-metafísico a través de una experiencia psicológica, privada e individual: ¿cómo puede ser que la experiencia subjetiva nos revele la esencia del mundo tal como es en sí? Según el autor, debemos conformarnos con acercarnos lo más posible a ella, a través de nuestra propia experiencia, pero reconociendo que su acceso absoluto permanece vedado. Por otra parte, tanto Roger (1999) como Magee (1983) concluyen que, si el conocimiento de la voluntad permanece mediado por la representación del tiempo, entonces indefectiblemente dicho conocimiento continúa siendo parte del mundo fenomenal. Sin embargo, si la cosa en sí es incognoscible, no queda claro lo que Schopenhauer quiere decir al afirmar que es aquello a lo que todos podemos acceder de modo directo e inmediato.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> El mismo problema del tiempo en la experiencia del cuerpo propio se presenta también en relación con la música en la teoría estética schopenhaueriana (Magee, 1983; Shapsay, 2018). De hecho, las únicas dos formas de conocer la voluntad (a partir del cuerpo propio y a partir de la

De cualquier forma, podemos afirmar que más allá de la relatividad del conocimiento de la cosa en sí, la intuición del propio cuerpo trasciende la observación fenoménica del mundo de la representación y se diferencia por su proximidad e inmediatez del resto de los fenómenos. Sin embargo, lejos de caracterizar la experiencia metafísica de la voluntad por su claridad y distinción —características clásicas de la intuición intelectual cartesiana—, se asemeja más bien a una “vía subterránea y secreta” que nos introduce, por una suerte de desvío, más allá de la representación del mundo fenoménico (Roger, 1999). Creemos que dicho conocimiento interior, íntimo, pero aún confuso y oscuro, es lo que Schopenhauer denomina *intuición*.

### **Conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto**

En lo que concierne a su teoría del conocimiento, Schopenhauer niega que existan, además de las tres formas del principio de razón, conceptos *puros* del entendimiento al modo de las categorías kantianas, es decir, una serie de conceptos *a priori* albergados en la conciencia. Debido a que el tiempo, el espacio y la causalidad son las únicas formas de la percepción del sujeto mediante las cuales este forma la representación, el concepto solo existe en la medida en que es derivado, posteriormente, de esta última. A diferencia de Kant, para Schopenhauer la intuición empírica no consiste en un cúmulo de impresiones aisladas y desordenadas, ininteligibles en sí mismas, sino que el entendimiento percibe —sin mediación alguna— las representaciones de forma intuitiva, independientemente de los conceptos. Mientras Kant distingue, en “Estética trascendental”, entre la intuición y sus formas *a priori* (espacio y tiempo), por un lado, y las categorías del entendimiento (expuestas en “Analítica trascendental”), por el otro, Schopenhauer funda el conocimiento en una sola facultad: el entendimiento (*Verstand*), objeto de un análisis de las representaciones primarias o intuitivas. Lejos de elevarnos hacia lo divino, el entendimiento responde estrictamente a los fines biológicos de supervivencia (Roger, 1999).

Ahora bien, la intuición no es para Schopenhauer estrictamente pasiva (en el sentido en que Kant la comprende), por el contrario, se basta a sí misma y es la fuente única de todo conocimiento. Tal como para Hume las ideas se derivan necesariamente de las impresiones sensibles<sup>8</sup> —y en esta medida son las per-

---

música) implican la percepción temporal. Sin embargo, no podemos detenernos en este tema dado que excede los límites del presente artículo.

<sup>8</sup> “Por el término *impresión*, entonces, entiendo todas nuestras percepciones más vivaces, cuando oímos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, deseamos o queremos. Y así, las impresiones se distinguen de las ideas, que son las percepciones menos vivaces, de las cuales somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualquiera de esas sensaciones o actitudes más arriba mencionadas” (Hume, 2002, p. 78).

cepciones “menos vivaces”—, para Schopenhauer los conceptos proceden de la intuición como las copias de su original. La facultad de la razón deriva, a partir de una serie de experiencias, los conceptos y las leyes generales que guían y regulan el cambio y la espontaneidad de la experiencia. De esta forma, la razón “imita” lo que originariamente es dado en la forma de la intuición; en palabras de Schopenhauer, “el mundo de la reflexión descansa sobre el mundo intuitivo” (Schopenhauer, 1991a, pp. 78 y 110; 2003a, pp. 124 y 153).

Kant habría confundido la intuición con el concepto: si la espontaneidad es propia de la experiencia intuitiva, la pasividad es característica de la razón, si se tiene en cuenta que esta solo imita, de manera más o menos fiel, los datos sensibles de la intuición. Mientras las intuiciones son directas e inmediatas, los conceptos —por el contrario— son derivados de las intuiciones, en consecuencia, indirectos y mediatos. De este modo, si toda intuición es una representación, en la medida en que surge de la relación entre el sujeto y el objeto, el concepto es, según Schopenhauer, la “representación de una representación” (1991a, p. 77; 2003a, p. 124). Dado que la percepción no depende en absoluto del juicio o del pensamiento conceptual, la única función de la razón consiste, por ende, en la manipulación de conceptos para la formulación de juicios y de argumentos. Asimismo, dado que los conceptos son solo abstracciones más o menos vivaces derivadas de la intuición, la razón pierde su estatus privilegiado como fuente última de conocimiento (Janaway, 2002). Su función es puramente instrumental, puesto que es ejecutada con base en un fin previamente determinado (Schopenhauer, 1991a, p. 77; 2003a, p. 124).

Como Janaway (2002) plantea, en la filosofía de Schopenhauer la psiquis humana se encuentra escindida: por un lado, en las capacidades para el entendimiento y el pensamiento racional, y por el otro, en un nivel más profundo de conciencia esencialmente “ciego” que gobierna (y al mismo tiempo entra en conflicto con) las manifestaciones conscientes de la mente. En este sentido, el ser humano es determinado por el impulso a sobrevivir y a reproducirse, mientras que posee la capacidad intelectual de rebelarse frente a su propia naturaleza para aspirar a una contemplación más elevada de la realidad.

Por otra parte, el mundo como representación se constituye mediante tres facultades diferentes de conocimiento, a saber: el entendimiento, la razón y el discernimiento.<sup>9</sup> Por un lado, el entendimiento se dirige a lo conocido inmediatamente en la forma de la intuición y liga las distintas representaciones. Por el otro, la razón forma el *saber* o el conocimiento abstracto; es decir, expresa la

---

<sup>9</sup> Si bien *Urteilskraft* suele traducirse como ‘juicio’ o ‘facultad de juzgar’, Aramayo utiliza la expresión *discernimiento*, por lo que seguiremos en el presente trabajo esta última traducción.

misma realidad intuida por el entendimiento pero a través de conceptos; estos últimos se constituyen en el reflejo sombrío de la intuición. Por último, entre el entendimiento y la razón media el discernimiento, cuya finalidad es adaptar y transformar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para el pensamiento, intentando conservar en la representación abstracta los múltiples matices y tonalidades de la intuición.

Además, Schopenhauer establece que entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no hay una diferencia cuantitativa sino *cualitativa*: en el saber abstracto no aumenta el contenido de lo representado, únicamente cambia su forma. Mientras la intuición se apega tan solo a lo particular y a lo inmediatamente presente, la razón se dirige, por el contrario, a lo universal. Esto es lo que garantiza la preservación del conocimiento a través del tiempo, así como su comunicación y aplicación a la práctica. Si bien la razón oscurece la intensidad y la vivacidad de la intuición, garantiza la certeza científica y la utilidad práctica; en esta medida, solo a través de la razón el conocimiento intuitivo resulta en verdadero conocimiento. “Mas a causa de la mencionada propiedad del conocimiento intuitivo, el ceñirse a lo inmediatamente actual, el mero entendimiento no basta para construir máquinas y edificios; antes bien ahí ha de comparecer la razón, para colocar conceptos abstractos en el lugar de las intuiciones y tomarlos como un criterio del obrar que se corona con el éxito si esos conceptos son los adecuados” (Schopenhauer, 2003a, p. 140).<sup>10</sup>

Mientras la sensibilidad y el entendimiento solo pueden asir un objeto a la vez, la razón abarca una multiplicidad de objetos mediante un único concepto, como también una pluralidad de eventos particulares mediante una única ley general. Además, mientras que lo conocido por intuición se ciñe a lo que cambia permanentemente, el conocimiento reflexivo se conserva a través del tiempo. Con todo, mientras que garantiza y preserva el saber, el razonamiento comporta, no obstante, cierta “unilateralidad del conocimiento” o “estrechez de miras” frente a lo conocido (Schopenhauer, 1991a, pp. 94-95; 2003a, p. 139). Schopenhauer sostiene que cuando un único concepto subsume debajo de sí los múltiples y heterogéneos estados de conciencia, se revela estéril frente al cambio y la complejidad de la intuición. Los conceptos son como fragmentos de un mosaico: por múltiples que sean y por más próximos que se encuentren entre sí, jamás lograrán componer la fuerza y la vivacidad de la imagen original. Pueden agregarse conceptos, definiciones de los conceptos, luego aclaraciones

---

<sup>10</sup> “Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen” (Schopenhauer, 1991a, p. 95).

de esas definiciones, pero jamás se franqueará la distancia que divide la generalización abstracta de la agudeza intuitiva, por lo que la irreductibilidad entre intuiciones y conceptos es absolutamente ineludible.

De ahí que el saber abstracto se relacione con esos matices como lo hace un mosaico con un cuadro de Van der Weft o de Denner, pues por fino que sea el mosaico siempre quedan pese a todo las juntas de sus fragmentos y no es posible la difuminada transición de una tinta a la otra; así también los conceptos, con su rigidez y brusca delimitación, por muy sutilmente que se los quiera fraccionar mediante una definición más precisa, siguen siendo incapaces de alcanzar las sutiles modificaciones de lo intuitivo (Schopenhauer, 2003a, pp. 143-144).<sup>11</sup>

Al mismo tiempo, la ciencia se compone de un conjunto de leyes generales que, basadas en la observación, nos permiten conocer la naturaleza para actuar sobre ella. La actividad científica no estudia los objetos en sí mismos, sino en virtud de las relaciones que se establecen entre ellos y su entorno, y que responden más a la utilidad que brindan, que a una observación neutra de la realidad. Sin embargo, no por ello el conocimiento científico es menos verídico, sino que —como todo el conocimiento en general— satisface un interés determinado y, por este motivo, no puede considerársele por fuera de su relación con este. Así, Schopenhauer establece que la ciencia no es un conocimiento de los objetos, sino de las relaciones: elimínense las relaciones y se eliminará simultáneamente todo el saber de los objetos, puesto que la ciencia no puede ir más allá del saber condicionado del sujeto.

De ahí que también el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca propiamente de los objetos más que sus relaciones, sólo conozca los objetos en la medida en que estos existen en este tiempo, en este lugar, bajo estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos, en una palabra, como cosas individuales; y si se suprimieran todas estas relaciones, entonces los objetos también desaparecerían para el conocimiento, justamente porque éste no conoce nada más en ellos (Schopenhauer, 2003a, p. 267).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem van der werft oder Denner: wie, so fein auch die Musaik ist, die Gränzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen” (Schopenhauer, 1991a, p. 99).

<sup>12</sup> “Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit Einem Wort,

Consiguientemente, Schopenhauer plantea que hay dos formas diferentes de conocer un objeto: desde afuera (*von aussen*) mediante el concepto (Schopenhauer, 1991a, p.150; 2003a, p. 187) o desde adentro, es decir, inmediatamente, a través de la intuición.<sup>13</sup> De lo anterior no solo se sigue la utilidad y la precisión del conocimiento racional, sino también la simultánea inutilidad y vaguedad de la intuición. “De igual modo, en la intuición pura reconocemos perfectamente la esencia y la regularidad de una parábola, de una hipérbola y de una espiral; sin embargo, para aplicar certeramente a la realidad ese conocimiento, primero tuvo que volverse un saber abstracto, con lo que sin duda mermó su intuitividad, pero ganó la seguridad y precisión del saber abstracto” (2003a, p. 140).<sup>14</sup> Por este motivo, si bien la precisión conceptual es útil y necesaria para la ciencia, es al mismo tiempo fatal e infructuosa para el arte. De la inutilidad de la intuición se sigue su consecuente virtud para la creación artística y, correlativamente, de la utilidad que comporta la abstracción para la ciencia y la técnica se desprende su inadecuación para la contemplación y la creación; la abstracción y la generalización son las funciones principales de la técnica y de la ciencia:

Esa índole de los conceptos que los asemeja a los fragmentos del mosaico, y merced a la cual la intuición siempre sigue siendo su asíntota, supone asimismo la razón del porqué no se consigue nada bueno con ellos en el arte. Si el cantante o el virtuoso quisiera dirigir su interpretación por medio de la reflexión, la dejarían sin vida. Lo mismo vale decir del compositor, del pintor e incluso del poeta, pues el concepto siempre resulta infructuoso para el arte, donde el concepto sólo puede guiar la técnica; el ámbito del concepto es la ciencia (Schopenhauer, 2003a, p. 144).<sup>15</sup>

---

als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte” (Schopenhauer, 1991a, p. 242).

<sup>13</sup> Cabe señalar aquí la cercanía con Bergson, dado que este último no solo plantea estas dos formas de conocimiento, sino que también establece hasta qué punto los conceptos fijan y establecen una imagen rígida del devenir propio de la intuición (Bergson, 2013, pp. 13-104, 179-226).

<sup>14</sup> “Ebenso erkennen wir in reiner Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntniß sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden seyn, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt” (Schopenhauer, 1991a, p. 95).

<sup>15</sup> “Diese nämliche Beschaffenheit der Begriffe, welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger, oder Virtuose, seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er todt. Das Selbe gilt von Komponisten, von Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunst der Begriff unfruchtbar: bloß das Technische in ihr mag er leiten: sein Gebiet ist die Wissenschaft” (Schopenhauer, 1991a, p. 100).



La esterilidad del concepto no se ve reflejada únicamente en el arte, sino también en la filosofía: como ya mencionamos, Schopenhauer establece que si bien el saber conceptual es el material mediante el cual se compone un pensamiento, no es, sin embargo, su origen. Schopenhauer plantea que el error de la metafísica —que comenzó con los eleatas y que prosperó hasta su época— había sido el de precipitarse al establecer la demostración como el único criterio de verdad, invalidando, de este modo, otras formas de conocimiento. Con un especial hincapié en los principales representantes del idealismo alemán —como Fichte, Schelling y su principal antagonista, Hegel—, Schopenhauer señala que la filosofía moderna habría terminado por convertirse en una competencia entre sistemas conceptuales cada vez más complejos y refinados, aunque también cada vez más abstrusos, es decir, tan generales como alejados de la realidad concreta. Así, la filosofía habría devenido en una mera yuxtaposición y combinatoria de teorías vacías y privadas de contenido real. El motivo de la decadencia de la filosofía se debe, principalmente, a la comodidad y la naturalidad que comporta para el ser humano el pensamiento estrictamente lógico y racional. Por el contrario, la intuición exige un esfuerzo permanente de nuestro entendimiento que el pensamiento tiende a simplificar y organizar a través del establecimiento de verdades universales.

A lo largo de todos los tiempos se ha manifestado una inclinación de las cabezas a operar con tales conceptos abstractos y demasiado amplios: ello se debe a una cierta actividad del intelecto, al que le resulta difícil controlar el pensar por medio de la intuición. Esos conceptos se han utilizado casi como cifras algebraicas y el filosofar ha degenerado en una mera combinatoria, en un tipo de cálculo que (como cualquier otro) sólo ocupa y exige aptitudes inferiores (Schopenhauer, 2003b, p. 49).<sup>16</sup>

Del mismo modo que un edificio no puede construirse en el aire, Schopenhauer sostiene que todas las verdades demostradas yacen, inevitablemente, sobre un principio intuitivo y lógicamente indemostrable (1991a, p. 110; 2003a, p. 153), y es este el conocimiento que la filosofía debería esforzarse por alcanzar y, si es posible, expresar. Mientras la ciencia explica lo observable (el mundo bajo el principio de individuación), la filosofía busca, por el contrario, ir más

---

<sup>16</sup> “Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellectes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontrolliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmählig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert” (Schopenhauer, 1991b, p. 54).

allá de la simple observación o de la experiencia mundana. El fin de la filosofía no es otro que el de la trascendencia de las categorías del sujeto, es decir, de las formas condicionadas bajo el principio de razón que, si bien son útiles para el cálculo científico y el ordenamiento de la experiencia, limitan el pensamiento libre. Para diferenciar la ciencia de la filosofía, Rosset (2012, pp. 19-20) establece una distinción entre el asombro científico y el filosófico: mientras “el primero concierne a los fenómenos *dentro* de la naturaleza”, el segundo se eleva *a partir* y por encima “del curso natural de las cosas”, es decir, de aquello que para el científico sería la “explicación final”.

Sin embargo, el saber filosófico no debería elevarse a un mundo de puras ideas: la filosofía radica en el esfuerzo por encontrar lo universal en el conocimiento fugaz y efímero de la experiencia. Aquí yace tanto la diferencia entre el arte y la filosofía como también la distinción entre la intuición estética y la intuición metafísica: mientras la intuición estética es espontánea y fugaz, la intuición metafísica fija la espontaneidad y la fugacidad de la experiencia concreta en un saber estable y duradero. Lo que el arte transmite de forma particular y aislada, la filosofía debe adaptarlo a un saber reflexivo. De acuerdo con Vasalou (2013, pp. 17-18), la filosofía es la transformación epistémica del conocimiento de la experiencia inmediata (*anschauliche Erkenntnis*) —lo que también se traduce como ‘conocimiento de la percepción’ o ‘sentimiento’— en un discurso articulado y comunicable (*Wissen der Vernunft*). Según Roger (1999), las especificidades de la metafísica y la epistemología planteadas por Schopenhauer no se reducen a la pura observación empírica, sino que implican cierto desciframiento (*Entzifferung*) e interpretación (*Deutung*) de esta.

Quando 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 [...]. Ciertamente podría decirse que cada cual conoce sin la menor ayuda *lo que es* el mundo, toda vez que él mismo es el sujeto del conocimiento, cuya representación es el mundo; y esto también sería verdad. Mas este conocimiento es intuitivo y concreto; la tarea de la filosofía es interpretar en abstracto este conocimiento, elevando a un saber perdurable la intuición sucesiva e inconstante y en general todo cuanto el amplio concepto de *sentimiento* abarca y describe como un saber no abstracto ni claro (Schopenhauer, 2003a, pp. 170-171).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt dasei; sondern bloß, was die Welt ist. (...) Zwar könnte man sagen, daß Was die Welt sei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntniß ist eine anschauliche, ist *in concreto*: dieselbe *in abstracto* wiederzugeben, das successive, wandelbare, Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie” (Schopenhauer, 1991a, pp. 130-131).

Distanciándose, por un lado, de Kant, quien descarta —en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*— la posibilidad de toda metafísica verdadera, y por el otro, de la metafísica tradicional racionalista, que pretende instaurar la filosofía en un principio trascendente, Schopenhauer intenta fundar su filosofía en la experiencia inmediata. Ahora bien, la revolución metafísica de Schopenhauer no deja uno, sino muchos problemas irresueltos: en primer lugar, si el conocimiento metafísico no se funda ni en la razón ni en el entendimiento, ¿de qué instancia cognitiva se supone que depende? Hay, de acuerdo con Roger (1999), dos respuestas posibles: o bien se trata del intelecto (entendimiento), y por consiguiente, del mundo de la representación, o bien de alguna otra facultad “misteriosa”.

### **Las vías de la intuición: liberación mística y conocimiento estético**

El problema del conocimiento de la cosa en sí desemboca en otra de las problemáticas de la metafísica schopenhaueriana, a saber: la objetivación de la voluntad en las ideas platónicas. Pareciera que el único vínculo entre el mundo de la representación y el mundo de la voluntad se da, para Schopenhauer, en la experiencia estética. Esta última tendría lugar cuando el sujeto, en lugar de percibir los objetos de forma interesada (es decir, gobernado por el principio de individuación), se convertiría por un instante en el *puro sujeto de conocimiento*. De este modo, ya no percibiría fenómenos, sino esencias, lo que Schopenhauer también denomina *ideas platónicas*. El lugar que ocupan estas últimas dentro del sistema metafísico presenta más de un problema (Ferrari, 2011; Roger, 1999; Rosset, 1989), dado que, por un lado, existen dentro del mundo de la representación, y por el otro, poseen la universalidad y la atemporalidad de la voluntad. A diferencia del fenómeno, que se encuentra sometido al tiempo, al espacio y al principio de causalidad, las ideas son los únicos entes atemporales y universales del mundo de la representación.

Schopenhauer plantea la posibilidad de una “excepción” o de una “interrupción” del dominio absoluto de la voluntad y de la consecuente servidumbre del entendimiento. Esto sucede una vez que la conciencia, en lugar de contemplar los objetos a partir de las formas del principio de razón, se encuentra libre de la voluntad: emancipada de los deseos y padecimientos, esta descansa en la pura observación. La inversión de las funciones propias del entendimiento y de la voluntad es un verdadero “estado de abnegación”, ya que radica en la excepcional suspensión de la voluntad, a partir de la cual el intelecto se independiza de su servidumbre para dirigirse a los objetos directa y objetivamente: “Por lo regular, el conocimiento siempre queda sometido al servicio de la voluntad, ya que incluso ha nacido para este servicio, pudiendo decirse que brota de la voluntad igual que la cabeza brota del torso. En los animales esta servidumbre del cono-

cimiento bajo la voluntad nunca se interrumpe. En los hombres, tal suspensión solo tiene lugar como excepción” (Schopenhauer, 2003a, pp. 267-268).<sup>18</sup>

La contemplación o visión atemporal del sujeto reside en la identidad de la voluntad individual con una realidad más amplia que ella misma, es decir, con el mundo en su totalidad. Es la suspensión del velo de Maya y la eliminación de una completa diferenciación del yo y el mundo empírico (lo que se refiere con la célebre expresión ya mencionada en este artículo: *tat tvam asi*) (Janaway, 2002). Para Schopenhauer, la libertad solo es alcanzable al perderse la estricta individualidad del yo y, al mismo tiempo, esto es posible a través de tres vías diferentes: la experiencia estética, la experiencia mística de la compasión y la negación total de la voluntad individual. Según Rosset (2012, p. 63), “ni el arte ni la piedad son fines en sí mismos; son solamente medios para obtener el reposo sacrificando con ello la individualidad”.

Como ya mencionamos, la experiencia estética produce una liberación momentánea del intelecto; en palabras de Schopenhauer, es el fin de la rueda de Ixión o del sufrimiento inherente al Samsara, en el cual la ilusión de la individuación se suspende al menos un instante. En lugar de oscilar entre el placer y el dolor, el sujeto puro de la experiencia estética se encuentra libre de sus deseos y de su padecimiento. Según Rosset (1989), la contemplación estética en Schopenhauer significa ante todo *liberación*, puesto que contemplar implica dejar de querer y, por consiguiente, dejar de sufrir. En palabras de Rosset, la experiencia estética es la “cesación momentánea de una situación humillante” en la que los prisioneros toman un día de descanso (1989, p. 48). Por consiguiente, si bien la experiencia estética (a diferencia de la mística o la moral) es momentánea, representa —no obstante— la revancha del intelecto sobre la voluntad: “La inflexible jerarquía que sometía el intelecto a la voluntad resulta jaqueada; el antiguo amo pierde de repente todo su poder y al esclavo le está permitido burlarse de él. De manera que la contemplación estética es en verdad una fiesta, pero una fiesta de *Saturnales*” (Rosset, 2012, p. 64).

Rosset (1989) distingue dos niveles o tipos de placer estético: el primero es el aspecto ético o paliativo, mediante el cual el intelecto se libera de la voluntad y, en consecuencia, del sufrimiento ocasionado por esta; mientras tanto, el segundo, el aspecto contemplativo o cognoscitivo, surge a partir de una “visión”. En nuestro caso, no haremos tanto énfasis sobre el aspecto paliativo (o psicológico) de la experiencia estética como sobre su aspecto cognoscitivo: la intuición

---

<sup>18</sup> “Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willem gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen trittsolche Aufhebung nur als Ausnahme ein” (Schopenhauer, 1991a, p. 243).

estética posee una dimensión gnoseológico-epistemológica, dado que provee un conocimiento diferente al otorgado por los sentidos y la razón. Concordamos con Guyer (2007), quien afirma que, a partir de la teoría schopenhaueriana, hay que postular una fuente de placer positivo, exclusivo de la experiencia estética, basado en la pura cognición de las ideas. Su particularidad se basa en que, mientras el placer negativo refiere a la exclusiva pasividad del sujeto, este, por el contrario, se determina por su actividad. Además, la intuición plantea una dimensión ontológico-metafísica, dado que a través de ella accedemos a determinados aspectos de la realidad que serían imperceptibles a la observación ordinaria. De hecho, según Ferrari (2011), la cuestión del arte en Schopenhauer implica necesariamente el problema de la verdad y, por consiguiente, la estética no se reduce a una propedéutica de la metafísica schopenhaueriana, sino que la estética *es ya* metafísica.

Se comprende el interés y la importancia que Schopenhauer ha manifestado por la estética, puesto que, según el filósofo alemán, el arte y la filosofía, aunque difieran en la expresión de lo intuido, poseen el mismo origen. Mientras la filosofía traduce las impresiones en conceptos, el artista crea un legado a través de la imaginación productiva (Foster, 1999). Asimismo, mientras todas las otras actividades humanas son útiles o responden a cierto interés de la voluntad, la obra de arte no tiene utilidad alguna y, por ende, se encuentra fuera de los límites de la voluntad. Además, si el aspecto práctico de la experiencia estética da cuenta de la experiencia psicológica de “liberación” del sujeto, el aspecto cognoscitivo refiere al conocimiento objetivo de la intuición (Rosset, 1989). “Ser inútil es algo propio del carácter de las obras del genio; es su carta de nobleza. Las restantes obras humanas están destinadas al mantenimiento o al desahogo de nuestra existencia: sólo ellas existen por sí mismas y, en este sentido, son como la flor o el producto neto de la existencia. Por eso al disfrutarlas se nos alegra el corazón, porque emergemos de la pesada atmósfera de la necesidad” (Schopenhauer, 2003b, p. 376).<sup>19</sup> La identificación entre belleza y objetivación —según Ferrari (2011), uno de los aspectos más modernos de la estética schopenhaueriana— muestra que las dimensiones cognitivas, éticas y propiamente estéticas del arte no pueden pensarse de forma aislada. La experiencia estética es, simultáneamente, *elevación, conversión y liberación*.

---

<sup>19</sup> “Unnütz zu seyn, gehört zum Charakter der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseyns anzusehen. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf” (Schopenhauer, 1991b, p. 452).

## Conclusión

En conclusión, más allá de que haya un único origen de conocimiento (la voluntad), este presenta, no obstante, dos caras radicalmente diferentes: por un lado, se da bajo la forma de la voluntad, que Schopenhauer caracteriza, además, como una fuerza ciega e inconsciente presente en toda la naturaleza. Por el otro, la experiencia se enseña al sujeto empírico bajo la forma de la representación, es decir, a través de una serie de relaciones entre objetos espacio-temporales que a su vez son independientes unos de otros. En consecuencia, el conocimiento de la primera cara de la realidad —aunque en la mayoría de las artes se presenta de forma mediada a través de las ideas platónicas aprehendidas en los fenómenos— es el de la intuición o la contemplación estética, mientras que el conocimiento de la representación (la segunda cara de la realidad), es aquel captado por la intuición sensible del entendimiento y por el conocimiento abstracto de la razón. Asimismo, la existencia de ciertos “hechos observables neutrales” como también de “conceptos universales” divorciados de la sensibilidad resulta inconcebible, puesto que toda idea tiene su origen, en primera instancia, en una intuición, de modo que todo nuestro conocimiento en general puede derivarse de la experiencia.

Además, si bien no ha sido el primero en desarrollar una teoría de la contemplación estética, Schopenhauer ha planteado por vez primera la contemplación estética como el grado más alto de conocimiento (Janaway, 2002). La experiencia estética —lo que a nuestro juicio constituye el paradigma del conocimiento intuitivo— refleja hasta qué punto la disciplina estética excede el problema de la belleza para abarcar dentro de sí una teoría de la percepción y del conocimiento. Por esta razón, tanto por su alcance metafísico (por la aprehensión de un aspecto de lo real) como por su alcance gnoseológico (puesto que, como dijimos, consiste en una forma de conocimiento), la intuición estética desborda el ámbito del arte. Por último, podemos afirmar que por más que el estado de contemplación estética sea para Schopenhauer el preludio de la contemplación mística —con la santidad ascética como la única y verdadera redención de la voluntad— creemos que otra interpretación de la estética schopenhaueriana, centrada no ya en su aspecto paliativo, sino en el aspecto estrictamente cognitivo, es posible.

## Referencias

- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Cross, T. (2013). *Schopenhauer's encounter with Indian thought. Representation and will, and their Indian parallels*. Honolulu, Estados Unidos: University of Hawaii Press.
- Ferrari, J. (2011). *L'art dans le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*. Mayenne, Francia: Presses Universitaires de France.
- François, A. (2004). La volonté chez Bergson et Schopenhauer. *Methodos*, (4), <https://doi.org/10.4000/methodos.135>.
- Foster, C. (1999). Ideas and imagination. Schopenhauer on the proper foundation of art. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 213-251). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Gardner, S. (1999). Schopenhauer, will and the unconscious. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 375-421). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Glock, H. J. (1999). Schopenhauer and Wittgenstein: representation as language and will. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 422-458). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- González Ríos, J. (2017). *Schopenhauer*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Guyer, P. (2007). Pleasure and knowledge in Schopenhauer's aesthetics. En D. Jacquette (Ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts* (pp. 109-132). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Hannan, B. (2009). *The riddle of the world. A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Hume, D. (2002). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Janaway, C. (1989). *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Janaway, C. (1999a). Schopenhauer's pessimism. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 318-343). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Janaway, C. (1999b). Introduction. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 1-17). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Janaway, C. (2002). *Schopenhauer. A very short introduction*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Magee, B. (1983). *The philosophy of Schopenhauer*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Mann, T. (2018). *Schopenhauer*. París, Francia: Libella.

- Nicholls, M. (1999). The influences of Eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 171-212). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999). Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus. En C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 344-374). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Roger, A. (1999). *Le vocabulaire de Schopenhauer*. París, Francia: Ellipses.
- Rosset, C. (1989). *L'esthétique de Schopenhauer*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Rosset, C. (2012). *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Schopenhauer, A. (1991a). *Die Welt als Wille Und Vorstellung I*. Zúrich, Suiza: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1991b). *Die Welt als Wille Und Vorstellung II*. Zúrich, Suiza: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2003a). *El mundo como voluntad y representación, vol. I*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2003b). *El mundo como voluntad y representación, vol. II*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Shapsay, S. (2018). *Schopenhauer's aesthetics*. Stanford, Estados Unidos: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Simmel, G. (1915). *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid, España: Francisco Beltrán.
- Vasalou, S. (2013). *Schopenhauer and the aesthetic standpoint. Philosophy as a practice of the sublime*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Wicks, R. (2017). Arthur Schopenhauer. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/schopenhauer/>
- Young, J. (2005a). *Schopenhauer*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Young, J. (2005b). *Willing and unwilling: a study in the philosophy of Arthur Schopenhauer*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Young, J. (2007). Schopenhauer, Heidegger, art and the will. En: D. Jacqueline (Ed.), *Schopenhauer, philosophy and the arts* (pp. 162-180). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.