

## SCHOPENHAUER, LECTOR DE PLATÓN

*Resumen:* En este estudio se analizan brevemente algunos aspectos de la relación que une a Schopenhauer con Platón. A pesar de la influencia que el ateniense ejerció en el filósofo alemán, son muy escasas las publicaciones en torno a esta interesante cuestión. Especial importancia tiene la asimilación de la teoría de las Ideas, que constituye uno de los pilares básicos del sistema de Schopenhauer, pero también se presta atención a algunas reflexiones en las que ambos filósofos se encuentran en manifiesto desacuerdo.

Palabras clave: Causalidad, Ciencia, Cosa en sí, Cuerpo, Fenómeno, Idea, Representación, Razón, Voluntad.

### SCHOPENHAUER, READER OF PLATO

*Abstract:* There are several aspects of the relationship between Plato and Schopenhauer that are briefly analysed in this study. Although the Athenian philosopher had a great influence over the German theorist not much has been published about this rather interesting issue. The incorporation of Plato's Theory of Forms is particularly relevant as it represents one of the main pillars in Schopenhauer's system. However, attention is also drawn to various lines of thought in which both philosophers appear to disagree markedly.

*Key words:* Causality, Science, Thing in Itself, Body, Phenomenon, Form, Representation, Reason, Will.

## INTRODUCCIÓN

*El mundo como voluntad y representación* apareció publicado en 1818, cuando su autor contaba con tan sólo treinta años, a pesar de lo cual constituye una obra compleja y madura. Sus fuentes principales son, por un lado, la propia experiencia de Schopenhauer, sus circunstancias personales y su viaje por Europa; y, por otro, la enorme erudición de la que constantemente hace gala, especialmente influyente por lo que respecta al pensamiento hindú, a Platón y a Kant. Es, además, uno de los autores cuya obra ha tenido mayor repercusión en la filosofía y literatura de la segunda mitad del siglo XIX y de todo el XX; existen muy diversos estudios acerca de las influencias de Schopenhauer, principalmente por lo que se refiere a la filosofía kantiana y al posterior idealismo alemán, por el que sentía una profunda aversión. Asimismo, su influjo se deja notar en autores de la talla de Thomas Mann, Unamuno, o Borges, al margen de la estrecha relación que le une, como sabemos, a Kierkegaard, Nietzsche o Freud. Las monografías son, así pues, de lo más variadas<sup>1</sup>. Sin embargo, no resulta fácil encontrar un análisis de la relación entre la filosofía platónica y la de Schopenhauer, a pesar de la reconocida admiración que éste sentía hacia aquélla. Por ello, en las siguientes páginas, intentaré mostrar brevemente la influencia y la interpretación que el filósofo alemán hace de las doctrinas de Platón<sup>2</sup>. Por supuesto, puede hablarse también de adquisición o de asimilación, ya que Schopenhauer no se limita a comentar sus más brillantes pasajes sino a incluir en su sistema todos aquellos pensamientos que considera apropiados. Su lectura de Platón, como no podía ser de otra manera, supone una interpretación desde un determinado horizonte de comprensión, desde una serie de ideas bien establecidas o, más bien, desde el pensamiento fundamental en el que puede resumirse su filosofía entera: que el mundo, además de aparecer como representación para un sujeto, es Voluntad. Las lecturas de Schopenhauer habían de pasar por el filtro de este principio, de tal modo que cualquier afirmación sólo puede confirmarlo o resultar erróneo. Por supuesto, habrá quien censure este procedimiento, pues hoy en día se valora la información por encima de la interpretación, entendiéndose que la primera es objetiva y la segunda subjetiva y, por tanto, inferior en cuanto a validez cognoscitiva se refiere. Sin embargo, como veremos en adelante, todo conocer es subjetivo y toda lectura interpreta-

1 Remito al lector interesado al extenso repertorio bibliográfico de la traducción de Roberto R. Aramayo, que utilizaré de aquí en adelante: Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, F.C.E., 2003, vol. I, pp. 51-57.

2 En García Gual, C., "Schopenhauer y la lectura de los clásicos: Apuntes y notas", *Epos*, 4, 1988, p. 374, el autor afirma haber encontrado más de cien citas literales de Platón de quince diálogos diferentes, lo cual demuestra el amplio y profundo conocimiento de su filosofía.



ción, en la medida en que nuestras formas de la sensibilidad y el entendimiento actúan necesariamente en la adquisición de eso que llamamos conocimiento; excepto en un caso en que el sujeto puede liberarse de la servidumbre a que le somete la Voluntad y percibir, no ya los fenómenos, sino la esencia de los mismos. Todo esto es, en cierto modo, ajeno al pensamiento de Platón; no obstante, “*dejamos este asunto a un lado y proseguimos nuestro camino contentos por seguir la estela de tan gran y noble espíritu, mas no pisando sus huellas, sino persiguiendo nuestra meta*”<sup>3</sup>.

### LOS LÍMITES DE LA CIENCIA NATURAL Y LA RAZÓN

Como es bien sabido, la filosofía de Schopenhauer parte de la teoría del conocimiento de Kant, que también será notablemente modificada. El mayor logro del filósofo de Königsberg consiste en haber puesto de manifiesto la idealidad del conocimiento, es decir, la constante intervención de las formas a priori de las distintas facultades cognitivas del sujeto. La representación, que no es sino el objeto tal como lo conoce el sujeto, tiene siempre su base en la intuición, la cual, por otra parte, hace intervenir no sólo a la sensibilidad y sus formas a priori, espacio y tiempo, sino también al entendimiento cuya función consiste en aplicar la causalidad, forma a la que Schopenhauer reduce las doce categorías kantianas, encargada de transformar la mera intuición sensible en intelectual, de establecer el tránsito entre la sensación y aquello que la provoca, el efecto y la causa. Así, el objeto, la representación, sólo existe para, por y en el sujeto. La función del entendimiento, en consecuencia, es intuitiva e inmediata, no abstracta y conceptual. Éstas son características de la razón, que precisamente es la facultad de los conceptos, cuyo material es extraído de la intuición y transformado en un objeto universal y abstracto, capaz de sustraernos del momento presente por su capacidad de rememorar y predecir. La razón es exclusivamente humana, lo cual permite desligar al sujeto del presente inmediato, de la presión de las circunstancias de la que ningún otro animal puede escapar. En este sentido, su teoría del conocimiento se halla cercana al empirismo moderno, considerando que los objetos de la razón no son otra cosa que un reflejo de los del entendimiento, de los que todo conocimiento ha de partir. La razón es definida como facultad de los conceptos, rechazando así también las ideas kantianas, que

3 Citaré siguiendo la edición alemana de Arthur Hübscher en la que se basa la traducción que utilizo: Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. II, § 49, p. 276. En adelante, utilizaré tan sólo la abreviatura WWV, I, (así como WWV, II, para hacer referencia a los complementos de la edición de 1844) indicando además el párrafo y la página.



hacían de la razón una facultad reguladora y autónoma con sus propios objetos<sup>4</sup>. En cambio, Schopenhauer considera que no hay conceptos puros independientes de la experiencia, sino que la función estrictamente racional es la de abstraer y formar objetos universales basados en una intuición de la que obtienen su validez cognoscitiva. Como todo conocimiento, el racional está mediado por las formas del principio de razón suficiente: la razón del conocer relaciona un concepto con otro, con un juicio o con una experiencia intuitiva; la verdad, en consecuencia, es una relación de un concepto con algo distinto de sí mismo. La razón es lo específicamente humano y permite tanto la comunicación a través del lenguaje como la elaboración de un saber detallado y preciso que permite la clasificación y predicción de acontecimientos, al que llamamos ciencia.

Al margen de todo esto, sabemos que Schopenhauer habrá de considerar las cosas desde una perspectiva enteramente diferente. Por un lado, el problema partía, una vez más, de la filosofía kantiana, así como de las insatisfactorias soluciones que intentó darle la filosofía posterior: es el problema de la cosa en sí. Schopenhauer lleva al extremo la idealidad del conocimiento, de manera que el objeto es tal sólo por la presencia de un sujeto, existe por él y en él. Sin embargo, el filósofo ha de preguntarse por las cosas mismas, por lo que éstas sean al margen del conocimiento del sujeto, siempre mediado por lo a priori, por lo que él mismo aporta a la representación. Por otra parte, y al margen de planteamientos anteriores, su concepción del mundo como representación y su análisis de las facultades cognoscitivas parecen indicar la posibilidad de contemplar las cosas desde otra perspectiva, la necesidad de trascender la propia experiencia para alcanzar la auténtica realidad. Aquí el discurso de Schopenhauer enlaza con el platónico y socrático, en la medida en que éste se origina con la necesidad, o al menos con la sospecha, de que las cosas sean algo más de lo que parecen ser. En realidad, el propio Schopenhauer reconoce que los motivos que impulsan su pensamiento son similares a los que dieron origen a la filosofía misma. *“Excepto el hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que todos la dan por sentada sin reparar de suyo en ella (...) La disposición filosófica consiste propiamente en ser también capaz de asombrarse por lo habitual y cotidiano, lo cual le hace convertir en problema suyo lo universal del fenómeno, mientras que los investigadores en las ciencias positivas sólo se asombran de ciertos fenómenos raros y su problema consiste en reducirlos a otros fenómenos más conocidos”*<sup>5</sup>. Es precisamente esa razón reflexiva y conceptual quien

4 Para una comprensión de las profundas modificaciones que Schopenhauer introduce en los planteamientos de Kant, especialmente por lo que respecta a las ideas de la razón y al concepto de noumeno o cosa en sí, recomiendo la lectura del artículo: Artola Barrenechea, J. M., “El discurso de Schopenhauer sobre la cosa en sí”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, 1989, pp. 83-117.

5 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 17, pp. 175-176.



origina la necesidad metafísica que sienten los hombres, capaces de desligarse de las impresiones presentes, de repensar los fenómenos pasados y de anticipar algunos futuros y llenos de incertidumbre, como la propia muerte. El asombro ante la naturaleza, ante la enorme diversidad y regularidad de sus fenómenos generó la necesidad de encontrar una explicación, tarea a la que entregaron su vida los primeros filósofos griegos. No obstante, sabemos que el mismo Aristóteles se refiere a menudo a los pensadores presocráticos con el apelativo de “físicos”<sup>6</sup>, porque sus explicaciones se basaban en el establecimiento de algún elemento de la naturaleza como principio. Esto es algo de lo que ya Platón se había quejado, especialmente a propósito de una obra de Anaxágoras que parecía postular una explicación metafísica atribuyendo a la inteligencia o *νοῦς* el origen del universo. Sin embargo, pronto descubrió que aquella primera impresión era errónea, ya que Anaxágoras no sacaba partido a su postulado y terminaba cayendo en un mecanicismo materialista: *“Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea (...) Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienes les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen”*<sup>7</sup>. En cierto modo, en el espíritu de estas palabras, podemos encontrar la profunda semejanza con el pensamiento de Schopenhauer, quien demanda una elucidación de carácter metafísico puesto que el mecanicismo de la física no constituye una explicación verdadera, como habremos de ver. Por otra parte, no obstante, la oposición entre ambas posturas es extrema, ya que Platón se decepciona por el secundario papel que Anaxágoras termina atribuyendo a la inteligencia. La idea de que una inteligencia gobierne el universo, que tiene su origen en este pensador, se encuentra en las antípodas del pensamiento fundamental de Schopenhauer.

6 Por ejemplo, en *Metafísica*, 1067a, 1071b; *Física*, 184b, 187a, 205a. *Metafísica*, 988a: “ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la Física”. Véase el capítulo octavo del libro I.

7 Platón, *Fedón*, 98c-e.



Ya en el proceder socrático se deja entrever el interés por lo que las cosas sean en sí mismas: *“Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones”*<sup>8</sup>. En los primeros diálogos platónicos, entre los que podemos tomar como ejemplo paradigmático el *Hippias Mayor*, Sócrates pregunta a su interlocutor qué es algo, a lo que éste responde constantemente con ejemplos, con objetos o acciones que, por supuesto, no satisfacen las exigencias socráticas. No le importa que un rostro sea bello, o que lo sea el oro, puesto que quiere saber qué es la belleza misma, lo bello en sí. Si podemos aplicar este calificativo a objetos de lo más diversos, es necesario que la belleza sea algo, que tenga una esencia; y se pretende alcanzarla por medio de un diálogo en el que los participantes han de encontrar una definición precisa. De este modo Platón, yendo un paso más allá que Sócrates, inicia propiamente la especulación metafísica, superando así la física o filosofía natural de los presocráticos, aunque partiendo de ellos y sirviéndose de muchas de sus formulaciones y conceptos.

Volviendo al discurso de Schopenhauer, habíamos dicho que, además del asombro ante la vida y la conciencia de la muerte, el propio método de las ciencias naturales y sus resultados parecen implicar, desde la perspectiva del filósofo alemán, algo más que la mera representación, una esencia más allá de la relación sujeto-objeto. La ciencia opera con conceptos siendo, por ello, expresión de la más alta racionalidad. En principio, se distingue del saber común por la forma sistemática en que organiza los conocimientos. Su método consiste en subsumir los casos particulares bajo conceptos más universales. La representación propiamente dicha, esto es, la intuición empírica, es la única fuente de evidencia, pero el lenguaje, el instrumento del que disponemos para la comunicación y la comprensión, se sirve de conceptos que, por lo tanto, constituyen la auténtica fuente de las dudas y los errores humanos, al tiempo que suponen nuestra mejor herramienta para actuar en el mundo. Por eso, cuanto mejor y más clara sea la organización de los conceptos, mayor será la capacidad explicativa de una ciencia. *“Si contemplamos finalmente el vasto ámbito de las ciencias naturales, fraccionado en muchos campos, podemos distinguir en primer lugar dos apartados capitales. O bien la descripción de las formas, que yo denomino morfología, o bien la explicación de los cambios, que yo denomino etiología. La primera considera las formas permanentes; la segunda la materia cambiante conforme a las leyes de su tránsito desde una forma hacia la otra”*<sup>9</sup>. La terminología de Schopenhauer es, en este caso, clara y precisa. Una rama de

8 Aristóteles, *Metafísica*, 987b.

9 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 17, p. 114.



la ciencia natural se dedica a catalogar las formas estables de la naturaleza, construyendo una clasificación tan exhaustiva como sea posible, como así hacen la botánica y la zoología, estableciendo conceptos generales en los que se incluye y ordena la diversidad. El otro tipo es, sencillamente, el de las ciencias de las causas, capaces de determinar con total precisión cómo, conforme a una regla determinada, a tal estado de la materia ha de seguirle tal otro de manera necesaria y, por lo tanto, predecible. A esto se llama propiamente explicación, pues no sólo puede anticipar sino también remontarse desde un efecto hasta su causa. Pero Schopenhauer debe aclarar que la necesidad con que ocurren los fenómenos, así como la posibilidad de dar explicación de los mismos, se debe a que nos mantenemos en el nivel de la representación, es decir, a que la ciencia explica las cosas tal como aparecen al sujeto, según las formas del principio de razón suficiente: *“tras todas esas explicaciones tales fenómenos siguen siendo meras representaciones cuyo significado no comprendemos y nos resulta totalmente ajeno. El enlace causal proporciona simplemente la regla y el orden relativo de su ingreso en el espacio y el tiempo, pero no nos enseña a conocer más de cerca lo que tiene lugar”*<sup>10</sup>. Los enlaces causales han de decirnos muy poco acerca de la esencia de las cosas, en la medida en que la propia causalidad es la operación del entendimiento. Así, el conocimiento científico es un saber relacional, expresa las relaciones entre fenómenos y, en consecuencia, deja sin explicar los fenómenos mismos, pues no puede traspasar el plano de la representación, de lo condicionado por el sujeto.

Habremos de destacar en adelante las profundas diferencias en el concepto de ciencia que manejan Platón y Schopenhauer; no obstante, es digno de mención el hecho de que ambos consideran que el estudio de la naturaleza, desde esta perspectiva que podemos calificar de fisiológica o incluso materialista, en el sentido de que estudia la relación entre distintos estados de la misma, resulta insuficiente y hasta superficial para el objetivo de la verdadera filosofía, que no es otro que el de desentrañar la esencia de lo que se nos ofrece como simple apariencia. En el lenguaje y la perspectiva de Platón, se diría que el conocimiento de las relaciones entre los distintos estados de la materia nos es de muy poca utilidad, ya que el propósito de la metafísica es encontrar un fundamento estable y ajeno a todo cambio sobre el cual pueda fundarse un conocimiento digno de llamarse ciencia (*ἐπιστήμη*); en lenguaje de Schopenhauer, el conocimiento científico no puede ofrecernos lo esencial hallándose sometido a las formas del espacio y el tiempo, que no son sino el modo en que el sujeto conoce. *“Con buena suerte el conocimiento puede comprender todo en la naturaleza, mas no a la naturaleza misma”*<sup>11</sup>. El dónde, el cómo y el por qué pueden ser plenamente deter-

10 *Ib.*, p. 117.

11 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 22, p. 326.



minados por el conocimiento científico: el qué, la esencia, no es accesible, obviamente, por la senda de la representación, del principio de razón suficiente, que es relativo y relacional. La etiología, por extrema que sea su precisión, sólo puede presentar su explicación por medio de una cadena causal, la cual, a pesar de su necesidad, es incapaz de remontarse hasta su fundamento. Esto recordará, sin duda, a un principio que suele calificarse de aristotélico, retomado por Tomás de Aquino, pero que aparece ya en un conocido pasaje de la obra platónica: a propósito de la amistad, si algo es querido a causa de otra cosa, como el bien es querido por causa del mal o la medicina en virtud de la salud, y ésta por otra cosa, el proceso se extendería hasta el infinito sin encontrar un verdadero fundamento. Por lo tanto, “¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio (τινὰ ἀρχήν) que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado (πρώτον φίλον) y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?”<sup>12</sup>.

## LA BÚSQUEDA INTERIOR

Según venimos diciendo, el procedimiento científico puede ofrecernos una pista, un indicio de eso que buscamos más allá de los fenómenos. La ciencia puede predecir una concatenación de acontecimientos, los cambios que tienen lugar en la materia, es decir, cómo de un determinado estado puede seguirse otro. No obstante, se mencionó de pasada el hecho de que esta etiología se sirve de un presupuesto básico sin el cual no podría ofrecer ninguna explicación. Nótese que hemos de hablar de un fundamento, de un presupuesto de naturaleza enteramente diferente y no de una causa primera: “*detener la cadena de cambios y pedir una causa primera es tan absurdo como pedir un comienzo al tiempo o un límite al espacio. Según esto, es imposible deducir causalmente el mundo actual y su existencia de su no existencia anterior; este mundo se puede deducir de un estado anterior de cosas pero no de la nada. Eso repugna al entendimiento humano, cuya ley de causalidad postula que todo estado es efecto de otro y causa del siguiente sin excepción posible*”<sup>13</sup>. La física, en sentido estricto, puede explicar cómo y por qué cae un piedra que yo suelto desde lo alto de un edificio, o por qué no lo hace si la sujeto pero, para ello, se sirve de ciertas premisas que quedan sin explicar, de manera semejante a cómo Euclides establece ciertos axiomas indemostrables para proceder posteriormente según el método lógico deductivo, obteniendo conclusiones a partir de

12 Platón, *Lisis*, 219c-d. Véase también el capítulo II del libro II de la *Metafísica* de Aristóteles.

13 Suances Marcos, M. y Villar Ezcurra, A., *El irracionalismo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 141.



premisas que no puede explicar racionalmente. En este ejemplo, la gravedad y la impenetrabilidad son presupuestos a partir de los cuales los fenómenos pueden ser explicados con precisión. “Así pues, determina el emplazamiento de los fenómenos en el tiempo y en el espacio según una ley cuyo contenido ha enseñado la experiencia, pero de cuya forma y necesidad somos conscientes independientemente de la experiencia. Sin embargo, a través de todo ello no conseguimos obtener la menor aclaración sobre la esencia íntima de cada uno de tales fenómenos; esta esencia íntima se denomina fuerza de la naturaleza y radica fuera del dominio de la explicación etiológica, la cual denomina ley de la naturaleza a la inalterable constancia con que tiene lugar la manifestación de una fuerza semejante, con tanta frecuencia como se den las condiciones conocidas para ello”<sup>14</sup>. Constantemente, la física, en su sentido más amplio, se sirve de estas propiedades, de cualidades ocultas que quedan sin explicar y que son tomadas como las leyes esenciales de la ciencia y del propio acontecer del mundo visible. Por eso, al preguntar por el qué de las cosas, por su esencia, se deja entrever un trasunto más allá de la representación, pero que resultará inaccesible a este conocimiento abstracto propio de la razón.

No obstante todo esto, Schopenhauer no deja de reconocer la agudeza y utilidad de muchas ciencias, a pesar de lo cual apenas pueden aportar algo a la especulación metafísica. Sin embargo, si un conocimiento tan riguroso y preciso como el científico no puede revelar la esencia de las cosas, deberíamos pensar que el camino de la representación, del principio de razón suficiente, no es el más apropiado para encontrar lo que buscamos, de la misma manera que Platón propuso trascender lo meramente sensible en busca de lo esencial. Entre los griegos, ejerció una influencia extraordinaria aquella frase del oráculo de Delfos, el famoso “conócete a ti mismo”. Sócrates y Platón no se hallaban ajenos a esta tradición, pero lo entendieron de manera diferente puesto que el oráculo “*ni afirma ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales*”<sup>15</sup>, razón por la que su mensaje debe ser interpretado. Si entendemos, como el diálogo *Alcibíades* de dudosa autoría, que el hombre es su alma o, al menos, que es lo más importante y elevado del hombre, no será difícil comprender por qué Platón inició el camino que después seguirían San Agustín, Descartes y el propio Schopenhauer (aunque con modificaciones muy sustanciales), a saber, la búsqueda de la verdad en el interior, a través de la introspección y no en el mundo exterior. Ya en el *Cármides* se define la *swfrosu'nh* o moderación, como conocimiento de uno mismo, siguiendo así la máxima délfica, haciendo de nuevo hincapié en la necesidad del cuidado del alma<sup>16</sup>. Es de sobra conocida la doctrina que aparece en el

14 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 17, p. 116.

15 Heráclito, DK 22 B 93.

16 Véase, Platón, *Cármides*, 164e-167a.



*Menón* y se repite en los diálogos de madurez de Platón, según la cual el conocimiento es una reminiscencia, puesto que el alma, “*siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido*”<sup>17</sup>. El alma conoce las Ideas, las Formas inmutables del mundo inteligible, por lo que el verdadero conocimiento, distinto de la mera opinión, consiste en recordar aquello que el alma ya ha visto. Es obvio que las doctrinas de la reminiscencia y la trasmigración de las almas resultan totalmente ajenas al pensamiento de Schopenhauer; sin embargo, como a continuación veremos, es en el conocimiento y examen de uno mismo donde el filósofo alemán hace radicar la comprensión de lo que las cosas son en sí, por paradójico que parezca a primera vista. Además, Platón y Schopenhauer, como pocos pensadores no teólogos en la historia, han rechazado el camino lógico-deductivo para acceder a la naturaleza de las cosas, proponiendo una vía intuitiva y directa no exenta de cierto componente místico. Al igual que el filósofo alemán, “*Platón se dio cuenta de que toda certeza obtenida por deducción presupone una certeza obtenida sin deducción*”<sup>18</sup>.

Para Schopenhauer, el problema no radica estrictamente en la naturaleza cambiante del mundo sensible, puesto que los cambios son algo consustancial a la propia materia, cuyo ser es obrar, actuar y, en consecuencia, provocar un efecto, un cambio. Y es que el movimiento, que Platón negará a las Formas trascendentes, es inherente a todo fenómeno, ya que nos es conocido a través del espacio y del tiempo. Estas formas, unidas a la causalidad, exigen cambio y movimiento y, al igual que permiten conocimientos conceptuales precisos, impiden el acceso a la auténtica realidad, tal como había formulado Kant a propósito de la mencionada cosa en sí. La cuestión importante, así pues, es la de descubrir si existe algún tipo de conocimiento que no se vea mediado por las formas a priori del sujeto, de manera semejante a como Platón postula que vivió el alma, libre de las ataduras del cuerpo y al margen de todo lo sensible, esto es, lo imperfecto y cambiante. Schopenhauer, como venimos anticipando, también seguirá el camino de la introspección, puesto que “*ya vemos que nunca se llegará a la esencia de las cosas desde fuera; como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres*”<sup>19</sup>. Pero, si en esto se encuentra extremadamente cerca del proceder platónico, su búsqueda de la esencia “desde dentro” será radicalmente diferente. La indagación en el mundo externo es insuficiente

17 Platón, *Menón*, 81c.

18 Guthrie, W. C. K., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, p. 490. El autor nos transmite aquí la opinión de R. Robinson en su obra *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1953.

19 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 17, p. 118.



pues, a pesar de que pueda ofrecer ciertos indicios, lo conocido será siempre objeto para un sujeto. Sin embargo, dentro de ese mundo fenoménico, que no constituye más que una imagen en el cerebro, hay un objeto diferente a todos los demás que puede abrir una nueva vía de conocimiento: mi cuerpo. Si bien es cierto que puede ser percibido como cualquier otro, en el espacio y el tiempo a través de la causalidad, tengo de mi cuerpo una percepción distinta a la de cualquier otra cosa; y es que, además de pensarlo y conocerlo, lo siento. *“En realidad nuestro querer es la única oportunidad que tenemos para comprender al mismo tiempo desde su interior un proceso que se presenta externamente, o sea, lo único que nos es inmediatamente conocido y no, como todo lo demás, meramente dado en la representación. Aquí está el único dato válido para convertirse en clave de todo lo demás o, como ya he dicho, el único y estrecho portillo hacia la verdad”*<sup>20</sup>. Y ha de entenderse bien todo lo que aquí se dice. El cuerpo es lo único que nos ofrece un tipo de percepción diferente de cualquier otra. Soy un sujeto cognoscente y, al mismo tiempo, deseante, volente. Y esta inmediata percepción de mi querer, inseparable de la de mi propio cuerpo, constituye la única vía de acceso a lo interno y esencial de las cosas que percibo exteriormente, el único camino posible hacia la cosa en sí. No obstante, Schopenhauer ha establecido ya su conformidad con el principio kantiano de la incognoscibilidad de la cosa en sí, aunque ahora parezca dispuesto a contradecirla. Ésta, en realidad, sólo nos es accesible de manera parcial, como quien intenta ver un vasto paisaje a través de una estrecha ventana. El cuerpo nos proporciona el camino más inmediato para conocer la cosa en sí, esto, es, el que menos mediaciones establece, pero nunca un conocimiento claro y directo: en realidad, afirmar que se conoce la cosa en sí es de suyo contradictorio, pues el conocimiento siempre es “para mí”, constituye una relación entre sujeto y objeto; la cual, por otra parte, ha de existir también en la autoconciencia, por más que el sujeto y el objeto sean una misma cosa. El conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo en cuanto sujeto del querer no puede ser denominado intuición, pues ésta se entiende siempre ligada a lo espacial, componente que ha de hallarse al margen de la autoconciencia: *“El conocimiento interno está exento de las formas inherentes al conocimiento externo, a saber, de la forma del espacio y de la forma de la causalidad que oficia como intermediaria en toda intuición sensible. En cambio, persiste la forma del tiempo, así como la de llegar a ser conocido y del conocer en general. Por consiguiente, en este conocimiento interno la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo, pero todavía no se presenta totalmente desnuda”*<sup>21</sup>. Y nunca lo hará. El cuerpo es tan sólo ese objeto en el que la mediación de las formas a priori del sujeto es menor

20 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 18, p. 219.

21 *Ib.*, p. 220.



que en el conocimiento de cualquier otro. Por eso, en esta percepción interna, descubrimos que somos algo más que mero sujeto cognoscente o conocido: un sujeto del querer, una voluntad. Los objetos me afectan de un modo que nada tiene que ver con imágenes ni representaciones, me agradan o desagradan, produciendo lo que llamamos placer y dolor. Cuerpo y voluntad, por lo tanto, son una misma cosa entendida desde dos diferentes puntos de vista. Pero ocurre que, al permanecer la forma del tiempo, no podemos conocer nuestra voluntad de una vez para siempre, sino sólo a través de nuestros sucesivos deseos, nuestras pasiones y actos, es decir, a posteriori. La ciencia ofrece conocimientos precisos de acontecimientos necesarios; la percepción interna se encuentra en el polo opuesto, pues sólo confusamente podemos descubrir nuestra esencia y comunicarla. Para ello, Schopenhauer necesita servirse de un concepto y, en consecuencia, de lo racional, que resulta inapropiado para expresar algo que se encuentra al margen del principio de razón. A pesar de ello, hay que elegir un término para designar la esencia, lo interno e imperceptible de los fenómenos. La mejor opción, así pues, es servirse de aquello en lo que tal esencia es más visible y comprensible, donde se manifiesta con mayor claridad, en la voluntad del hombre individual. La cual, por cierto, posee unas características muy peculiares; no la Voluntad en sí misma y con mayúsculas, que es una y la misma, sino la voluntad tal como se manifiesta en el ser humano, dotado como está de entendimiento y razón. *“Pero de esta voluntad individual, que podemos conocer, aunque sea imperfectamente y por la mediación del cuerpo, hasta la Voluntad universal como cosa en sí, lo absolutamente incognoscible por definición, sigue habiendo un salto. Esta voluntad individual nos sirve, pues, tan sólo como punto de aproximación que nos permite decir algo, bien analógicamente, bien negativamente a partir de ella, sobre la Voluntad unitaria, no individual, indeterminada y sin fines, que es la cosa en sí”*<sup>22</sup>. En efecto, dado que lo único que podemos percibir sin la mediación del espacio y la causalidad es nuestro propio cuerpo y ningún otro, la atribución de esa voluntad al resto del universo no podrá llevarse a cabo sino por medio de una extensión analógica. Si pudiéramos tener experiencia interna de las cosas que sólo conocemos como fenómenos, ¿por qué no habrían de manifestar esta misma esencia? La pregunta sonará disparatada a quienes sitúen al hombre por encima de la naturaleza, a la tradición que hace de la esencia humana algo racional, siendo así diferente de la de cualquier otra cosa. Sin embargo, quien entienda, siguiendo el presupuesto, más bien neoplatónico, de la unidad esencial de todos los fenómenos (en cuanto proceden de lo Uno), que el hombre es tan sólo una manifestación más

22 Rábade Romeo, S., “El cuerpo en Schopenhauer”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, 1989, p. 144.



compleja de la cosa en sí, descubrirá que las diferencias existen exclusivamente en el nivel de lo fenoménico<sup>23</sup>.

Por lo que respecta a Platón, sabemos que su búsqueda interior ha de concluir en el descubrimiento de las Formas inteligibles que el alma contempló antes de su unión con el cuerpo. El *Fedón* constituye, probablemente, la antítesis de Schopenhauer por lo que se refiere a la relación entre el cuerpo y la inteligencia. En él, Platón pretende demostrar la inmortalidad del alma, siendo la simplicidad una de las características en las que basa sus argumentos. No obstante, el filósofo irá matizando su postura a partir de la *República*, donde el alma aparece en su naturaleza tripartita. Es fuente de conocimiento, pero también es el núcleo de los deseos y pasiones y, en múltiples ocasiones, se refiere tan sólo a dos elementos del alma: “juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando a aquello con que razona, lo racional (λογιστικόν) del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional (αλόγιστον) y concupiscible”<sup>24</sup>. Bien pensado, el *Fedón* se aproxima más, en cierto sentido, a la postura de Schopenhauer, por cuanto Platón desplazará posteriormente al alma los distintos tipos de deseos y placeres, según las tres partes que pueden distinguirse en ella, llegando finalmente a la conclusión de que “no existe ningún deseo del cuerpo (σώματος επιθυμίαν)”<sup>25</sup>. Éste sólo percibe el placer y el dolor, pero cada parte es la que desea, de manera que Platón hace residir en el alma lo racional junto a lo irracional y volente, función que inicialmente se atribuía al cuerpo, cuyos deseos perturbaban el buen funcionamiento del intelecto. La diferencia fundamental, por lo tanto, no estriba en los distintos componentes, en el “yo pienso” y el “yo quiero”, sino en la relación que se establece entre uno y otro. Hay un pasaje muy interesante en el *Protágoras*, a propósito de la función de la επιθυμίαν en el obrar humano: “¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto? La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en

23 Schopenhauer cita con frecuencia una máxima de los Upanishads, que cobra sentido al contemplar los seres, vivos e inertes, de este mundo: “tú eres eso”. En los diálogos platónicos no encontramos una afirmación semejante. Sin embargo, un pensamiento similar pudo constituir lo esencial de lo que se conoce como “doctrinas no escritas”: Ross, D., *La teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 132: “En dos pasajes, por tanto, deja claro Aristóteles que para Platón la unidad, y no la bondad, era el carácter fundamental del primer principio que, en realidad, era uno y bueno”.

24 Platón, *República*, 439d.

25 Platón, *Filebo*, 35c. El placer y el deseo en la filosofía platónica son temas muy estudiados. Véanse, por ejemplo, Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 133-302, Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, pp. 90-140, o García Peña, I., “La evolución de la teoría platónica del placer”, en *Naturaleza y Gracia*, LIII, 3, 2006, pp. 599-646.



cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como una esclava, arrollada por todo lo demás”<sup>26</sup>. Tanto Sócrates como el sofista se mostrarán contrarios a esta opinión popular en este temprano diálogo, en el que Platón busca establecer la soberanía del intelecto para poder instaurar una guía certera y fiable en nuestras acciones. Para el filósofo ateniense, lo esencial y más elevado del hombre es el elemento racional, el que contempló las Ideas y está emparentado con lo divino e eterno. Sólo después de descender a este mundo sensible se une a un cuerpo, gracias al cual puede desarrollar y satisfacer los deseos de las partes inferiores del alma.

Casi toda la tradición filosófica ha compartido esta concepción del hombre como animal racional, como *res cogitans*, cuya diferencia específica consiste precisamente en el hecho de poder guiarse por motivos racionales, de poder elegir libremente<sup>27</sup>, como muestra la experiencia: *nihil volitum quin praecognitum*. Para Schopenhauer, en cambio, lo primero y originario es la Voluntad, nuestra esencia radica en aquello que compartimos con el universo entero, no en lo que nos hace diferentes, ya que tal diferencia, mucho menor de lo que podemos pensar, radica en el distinto modo en que se manifiesta y despliega la Voluntad. Cuando se afirma que ésta es la esencia de todo fenómeno, no quiere señalarse que todos ellos se guíen por motivos, por conceptos de la razón, como en el caso humano, pues eso sería tomar la parte por el todo. Si entendemos bien cómo actúa la Voluntad en el hombre, comprenderemos también su proceder en el resto de la naturaleza: “los motivos nunca determinan sino lo que yo quiero en este tiempo, en este lugar y bajo estas circunstancias, mas no el hecho de que yo quiera en general, ni tampoco lo que yo quiera en general, esto es, las máximas de mi querer global (...) sólo la manifestación de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, mas no la Voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una sinrazón”<sup>28</sup>. La expresión de la Voluntad es mi carácter, ajeno al espacio y al tiempo, de la misma manera que lo están las fuerzas de la naturaleza y cuya presencia otorga absoluta necesidad a la concatenación entre una causa y su efecto. Según la conocida imagen del *Fedro*, el alma sería como un carro tirado por dos caballos y guiados por un auri-

26 Platón, *Protágoras*, 352b-c.

27 Como constantemente hace el propio Schopenhauer, aquí sólo podemos remitir al lector al escrito *Sobre la libertad de la voluntad* (traducido por Pilar López de Santa María y publicado en el volumen *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2002) puesto que no podemos detenernos tanto como sería deseable en tan interesantes cuestiones.

28 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 20, p. 127.



ga. Cada elemento tiene sus propios deseos, pero la buena marcha del carro depende de que sea el auriga quien decida cuáles deben satisfacerse y cuáles rechazarse. Él es quien siempre emite el veredicto, según su propio parecer, pues Platón sigue aquí las máximas socráticas que, en definitiva, hacen de la voluntad humana un instrumento del intelecto. La misma imagen sería válida para Schopenhauer, en la medida en que es cierto que el auriga ha de guiar a los caballos; la diferencia estriba en que ahora los caballos son los que deciden dónde quieren ir, mientras el auriga se limita a buscar el mejor camino para llegar a un lugar que él no ha elegido. Para expresar esta idea de que el intelecto carece de deseos y se encuentra al servicio de la Voluntad, mientras ésta es plenamente inconsciente, nos serviremos de un comparación del propio Schopenhauer, no menos expresiva que la imagen platónica pero, como es habitual, mucho más mordaz: *“el símil más apropiado para reflejar la relación entre ambos es la del vigoroso ciego que lleva sobre sus espaldas al paralítico vidente”*<sup>29</sup>. Así, la inteligencia se convierte en la esclava de la Voluntad, quien ilumina el camino que ésta desea seguir. Entonces, aquello que nos hacía tan diferentes del resto de la naturaleza es un simple instrumento, igual que las garras del león o los ojos del águila, aunque de mayor complejidad. La Voluntad está presente por doquier, pero busca satisfacción de muy diversos modos, sea a través de la motivación racional, los estímulos o las causas en sentido estricto. Constituye un impulso constante, un querer que nunca alcanza satisfacción, puesto que se halla ajeno a espacio y tiempo. De este modo, cualquier causa sólo supone la ocasión para que se manifieste esa Voluntad; supuesta ésta, el efecto ha de seguirse con total necesidad como muestran las ciencias naturales, las cuales, como hemos repetido, se sirven de fuerzas que quedan sin explicar, como presupuesto, a pesar de ser conocidas tan sólo a posteriori, por medio de la experiencia: *“Malebranche lleva razón sin duda alguna: cada causa natural es sólo causa ocasional, la cual da ocasión al fenómeno de aquella única e indivisible Voluntad que es el «en sí» de todas las cosas y cuya estratificada objetivación constituye todo el mundo visible. Sólo el aparecer, el hacerse visible en este lugar de este tiempo se ve propiciado por la causa y depende de ella en esta medida, mas no la totalidad del fenómeno ni su esencia íntima; ésta es la Voluntad misma, sobre la que no encuentra aplicación alguna el principio de razón”*<sup>30</sup>.

29 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 19, p. 233.

30 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 26, p. 164.



## LAS IDEAS COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Queda claro que el mundo en su totalidad, en sí mismo, no es otra cosa que Voluntad. No obstante, al margen de vislumbrar esto gracias a la mayor inmediatez con la que percibimos nuestro propio cuerpo, lo único que nos es dado conocer es el mundo como representación, es decir, la Voluntad hecha visible, hecha objeto. Así, parece darse una inversión de la teoría del conocimiento de Platón que, como se sabe, distinguía dos regiones en la realidad, la trascendente e inteligible, objeto de verdadero conocimiento, de ciencia, en virtud de la propia naturaleza de las Ideas o Formas, mientras del mundo visible, sensible, sólo se puede tener opinión, pues el conocimiento ha de tener una estabilidad de la que este mundo carece. En Schopenhauer, por el contrario, el único mundo inteligible es el sensible, el que aparece en nuestra representación. Sin embargo, a pesar de la confusión terminológica, la semejanza entre ambos pensadores en torno a esta cuestión es casi total. El filósofo alemán otorgaba tan poco valor filosófico al conocimiento del mundo fenoménico como Platón a las cambiantes opiniones. La ciencia es un saber relacional, dejando siempre sin resolver las cuestiones esenciales, las que han de preocupar al filósofo, las que surgen de aquella necesidad metafísica que sólo el hombre posee.

Si bien es imposible y contradictorio conocer la cosa en sí, sabemos que, en cierto modo, puede vislumbrarse al margen de las formas del espacio y la causalidad. Después, podemos establecer una extensión analógica y afirmar que la esencia del mundo es Voluntad, única e indivisible. Pero, siendo así, se manifiesta de maneras muy diversas, pues parece ser lo mismo que esas fuerzas naturales y enigmáticas, como la electricidad, el magnetismo y la gravedad; y también coincide con aquello que determina el comportamiento del animal y del hombre, pues el carácter de la especie y el individual suponen la condición gracias a la cual un estímulo o un motivo pueden generar un efecto con tanta necesidad como la que apreciamos en el mundo inorgánico. Aceptando todo esto, parece que la unidad de la Voluntad se resquebraja. Pero, en realidad, lo que ocurre es que existe una mediación entre la cosa en sí y la infinita multiplicidad de fenómenos: *“esos diversos niveles de objetivación de la Voluntad expresados en individuos sin cuento como inaccesibles prototipos de éstos o en cuanto formas eternas de las cosas no se hallan inmersas ellas mismas en el tiempo y el espacio, el medio de los individuos, sino que permanecen fijas sin someterse a cambio alguno, persistiendo siempre sin devenir jamás, mientras que los individuos nacen y desaparecen, devienen constantemente y nunca persisten; yo afirmo que estos niveles de objetivación de la Voluntad no son sino*



*las Ideas de Platón*"<sup>31</sup>. Parece que estamos ante otro de los problemas que nacieron con la filosofía misma, el de conjugar la unidad con la pluralidad. Las Ideas constituyen la más adecuada objetivación de la Voluntad, es decir, son la cosa en sí objetivada, hecha objeto, pero de una naturaleza especial, por hallarse ajenas al espacio y el tiempo, pues no pueden intuirse por medio de la sensibilidad. Por lo tanto, aun cuando pertenezcan también al mundo de la representación, el acceso a las Ideas no viene mediado por ninguna de las formas del principio de razón suficiente. Pero, para seguir la línea expositiva de Schopenhauer, analizaremos primero la relación entre las Ideas y el mundo fenoménico para estudiar después su relación y diferencia respecto a la cosa en sí.

*"Platón enseña que las Ideas están en la naturaleza como prototipos, mientras que las demás cosas se asemejan a ellas como copias suyas"*<sup>32</sup>. En efecto, todos sabemos que el discípulo de Sócrates elevó las Formas inteligibles a una región trascendente, a la que el mundo que vemos y percibimos se parece, constituyendo una imitación imperfecta. Sin embargo, el pensamiento de Platón en torno a este asunto sufrió modificaciones muy sustanciales con el paso de los años, razón por la que algunos intérpretes han afirmado que, en sus últimos años de vida, abandonó la creencia en tales entidades inmóviles e imperecederas. Schopenhauer hace un comentario que resulta tan válido en su época como en la nuestra: *"aquello que Platón llamó Ideas eternas o formas inmutables (εἶδη), han sido apreciadas a lo largo de los siglos como el dogma más importante, a la par que más oscuro y paradójico de su doctrina, suponiendo un objeto de reflexión, de controversia, de burla o de veneración por parte de muchas y muy diversamente intencionadas cabezas"*<sup>33</sup>. Es ciertamente complicado establecer con precisión eso que se denomina "teoría de las Ideas", a pesar de lo cual podemos afirmar, sin demasiado miedo a equivocarnos, que Platón emplea fundamentalmente tres términos para referirse a la relación entre lo sensible y lo inteligible. Dos de ellos son más frecuentes en los diálogos de madurez, los primeros en los que esta teoría aparece explícitamente desarrollada y, sobre todo, en el *Fedón*: desde el punto de vista de los particulares se habla de participación (μέθεξις); desde la perspectiva de las Ideas, de presencia (παρουσία)<sup>34</sup>. Sin embargo, en los últimos diálogos, especialmente el *Timeo*, sin duda uno de los más citados y estudiados por Schopenhauer, la relación es de imitación (μίμησις), por cuanto las Formas son modelos a semejanza de los cuales fue creado este universo, lo que implica necesariamente cierta imperfección en la copia. A mi juicio, esta concepción resuelve muchos de los problemas

31 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 25, p. 154.

32 *Ib.*

33 *Ib.*, § 31, p. 200.

34 Esta opinión se encuentra en el excelente y citado estudio de David Ross, *Op. cit.*, p. 47.



que planteaba la anterior terminología, algo de lo cual se percató el propio Platón<sup>35</sup>. A pesar de que Schopenhauer hable del mundo sensible como copia, su concepción se asemeja más a la del *Fedón* ya que, en cierto modo, parece que, en su sistema, las Ideas están presentes en las cosas de un modo subyacente, actúan a través de ellas, al tiempo que la relación mimética parece implicar un agente, una inteligencia que ordene la materia según aquellos modelos<sup>36</sup>. Esta opinión, sin embargo, supone la total inversión del pensamiento fundamental de Schopenhauer: “*mi antípoda directo entre los filósofos es Anaxágoras, pues él adoptó arbitrariamente como lo primero y originario de lo que parte todo a un νοῦς, a una inteligencia, a un sujeto representativo, y pasa por ser el primero en haber establecido semejante parecer. De acuerdo con ello el mundo estaría en la representación antes de haber existido en sí mismo, mientras que para mi filosofía la Voluntad inconsciente es la que fundamenta la realidad de las cosas, cuyo desarrollo ha tenido que llegar muy lejos antes de aparecer finalmente como representación*”<sup>37</sup>. La Voluntad es fundamento, sustrato, pero nunca causa (término que Platón emplea para las Ideas en el *Fedón* y para el Demiurgo en el *Timeo*), pues la causalidad es algo que el sujeto cognoscente introduce en la naturaleza, siendo ajeno a su propia esencia.

Como decimos, el uso que Schopenhauer hace de la teoría platónica de las Ideas se asemeja en mayor medida a su primera formulación y no tanto a sus últimas fases. La diferencia fundamental radica en que Platón estableció dos mun-

35 Véase el pasaje *Parménides*, 130e-133c, en el que Platón expone muchas de las dificultades de su propia doctrina, en las que aquí no nos detendremos, pues merecerían un estudio mucho más extenso.

36 Véase, *Timeo*, 27d-28d. Hay que destacar que Platón buscó siempre establecer una analogía con el procedimiento técnico, como el de los artesanos, que siempre contemplan un modelo, aunque mental, conceptual, para desempeñar su función. El mejor estudio del uso de tal analogía es, en mi opinión, el siguiente: Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.

37 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 21, pp. 304-305. Quizá le resulte paradójico pensar que el universo existió en la representación antes que en sí mismo, pero aún más lo es el afirmar que la voluntad es lo primigenio y la inteligencia lo último en aparecer, puesto que, antes de que aparezca el entendimiento, y con él el mundo como representación, no había tiempo, puesto que éste no es más que una determinación subjetiva: “*al margen del conocimiento, no hubo tampoco ningún antes ni tiempo alguno*” (*WWV*, I, § 7, pp. 36-37). ¿En qué sentido, entonces, puede ser último? Si sólo con la aparición del sujeto comienza a existir el mundo fenoménico, el espacio y el tiempo, ¿cómo podía haber algo antes del propio sujeto? En torno a temas tan confusos como el tiempo y la eternidad, quizá la mejor solución sea ésta: “*si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá*” (Platón, *Timeo*, 29c-d).



dos, dos regiones en el ámbito de lo real; Schopenhauer afirma constantemente que el mundo es Voluntad, no que se parezca ni sea su causa, sino que lo es. Él no introduce dos regiones sino dos perspectivas: hemos dicho que cuerpo y Voluntad, al igual que fenómeno y Voluntad, son la misma cosa, pero afrontada desde distintos puntos de vista, a saber, tal como yo la conozco y tal como es en sí misma. El mundo, en consecuencia, es una Voluntad oculta que se despliega a través del espacio y el tiempo: “Es notable que para Schopenhauer una cosa de este mundo –él pone el ejemplo de una piedra y sus cualidades– sea una visibilización de la Voluntad, cuando la gran tradición occidental pensaba que, por el contrario, el mundo era un oscurecimiento de la luz primigenia”<sup>38</sup>. La diferencia respecto a Platón no puede ser más obvia, puesto que su texto más conocido presenta este mundo como una caverna en la que se reflejan sombras, mientras el inteligible está gobernado por un sol que constituye el principio de vida y conocimiento.

La Voluntad, objetivada en las Ideas, está presente en los fenómenos, es el mismo mundo fenoménico al margen del conocimiento. Pero, lejos de ser un oscurecimiento de la realidad, es aquello a través de lo cual podemos acceder a lo esencial, pues sólo gracias a la inteligencia humana la Voluntad puede hacerse consciente de sí misma. De este modo, las Ideas no pueden ser simples modelos, como el plano del que se sirve un arquitecto para construir una casa, sino que su presencia se deja sentir constantemente, constituyendo la condición necesaria para que un efecto se siga inexorablemente de su causa. “Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí”<sup>39</sup>. Dos cosas podemos destacar de este texto platónico: la primera es que, como Schopenhauer reclama, la Idea está presente en la cosa misma, aunque de un modo ciertamente confuso<sup>40</sup>. Sin embargo, Platón está buscando la causa, el fundamento de la belleza, aquello que nos permite predicar un mismo adjetivo de una diversidad de cosas cuyo nexo no es perceptible en el nivel de la sensibilidad. Por eso, si bien reformulará posteriormente esta doctrina de las Formas como causas eficientes del mundo sensible, gracias a la introducción del demiurgo,

38 Artola Barrenechea, J. M., *Op. cit.*, p. 99.

39 Platón, *Fedón*, 100c-d.

40 Cabe decir que Platón, en el *Fedón*, está ofreciendo la primera formulación de su doctrina. Su interés es el de demostrar la inmortalidad del alma y la existencia de Formas trascendentes (recordemos que Sócrates pretende tranquilizar a sus amigos ante su inminente muerte). Los detalles y las complicaciones que generan tales teorías se irán explicitando en posteriores diálogos.



jamás renunciará a la concepción de las mismas como causas finales, al menos en el sentido de ejemplos o paradigmas a los que ha de tender, necesariamente, la inteligencia que las descubra. Aunque, si nuestra alma ya ha contemplado las realidades de la región inteligible, “*al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente*”<sup>41</sup>. Aquí parece que Platón está reconociendo que la tendencia hacia un fin es algo exclusivo de la inteligencia. En cierto modo, parece invertir el pensamiento de Schopenhauer sirviéndose de las mismas expresiones, pues los presupuestos que subyacen a sus afirmaciones son enteramente diferentes. Platón es capaz de distinguir la causa, en sentido estricto, de aquellas condiciones (en su caso, materiales) sin las cuales esta causa no podría ser tal<sup>42</sup>. Sólo la inteligencia es capaz de actuar conforme a motivos, por lo que parece que no hay tendencia ni voluntad allí donde no hay razón, sino simple movimiento. En efecto, diría Schopenhauer, no hay motivo sin inteligencia, pero la Voluntad es un impulso que se manifiesta por doquier, es la esencia de todo cuanto existe: la naturaleza al completo es un querer, una tendencia, pero sin motivo alguno, sin finalidad, pues ésta es sólo el modo mediante el cual uno de sus múltiples fenómenos, el hombre, busca satisfacción. La legalidad que comprobamos en los fenómenos del universo era una de las experiencias que llevaban a pensar que este mundo estaba gobernado por una inteligencia, así como la perfecta adecuación entre las partes de un organismo o el aprovisionamiento y la construcción de un lugar donde vivir, llevado a cabo por algunos animales, que les proteja de inclemencias futuras, de las cuales no tienen conocimiento alguno. La sencilla explicación que tiene todo esto es que esa legalidad y finalidad no son otra cosa que el modo como el sujeto conoce la Idea, esto es, desplegada en el espacio y el tiempo. La esencia de la piedra, la planta y el animal es un acto volitivo que, como Idea platónica, se mantiene ajeno a las determinaciones espaciotemporales del entendimiento. De ahí el conocido aserto aristotélico según el cual la naturaleza no hace nada en vano, pues todo aquello que hace es expresión de un mismo acto volitivo, de una misma tendencia que nosotros sólo podemos conocer según el principio de razón, por medio de la multiplicidad. El despliegue y desarrollo, aparentemente legal y finalista, nos asombra sobremanera porque desconocemos su esencial unidad, invariable y dada de una vez para siempre. Schopenhauer lo explica con claridad y brillantez: “*la admiración que sentimos hacia la infinita perfección y la finalidad que en las obras de la naturaleza existe, deriva en el fondo de que las consideramos en el mismo sentido que*

41 Platón, *Fedón*, 75a.

42 Véase, *Fedón*, 99a-b y *Timeo*, 46d-e.



nuestras obras"<sup>43</sup>. "Este es el sentido de la gran doctrina de Kant, de que la finalidad fue primeramente traída a la naturaleza por el entendimiento, que se asombra luego como de una maravilla de lo que él mismo ha creado"<sup>44</sup>.

Las Ideas, por lo tanto, no son otra cosa que aquellas fuerzas ocultas e inexplicables que la ciencia toma como su presupuesto más básico. También coinciden con las especies, puesto que éstas determinan al estímulo a originar una respuesta, lo cual explica que los individuos de una misma especie reaccionen de la misma manera ante el mismo estímulo. Con la excepción, claro está, del hombre, que no se halla determinado sólo por la especie sino principalmente por su propio carácter, innato, inamovible e individualizado. Hay en la naturaleza una diversidad, entre cuyas partes encontramos una perfecta adecuación y concordia que no es otra cosa que la expresión multiplicada de la esencia unitaria, de la Voluntad. Pero se da una paradoja en la cosa en sí, puesto que esta perfección y unidad coexiste con un principio de discordia. Las Ideas son objetivación inmediata de una esencia unitaria y, por lo tanto, no se hallan aisladas e independientes unas de otras pues, como sabemos, el hombre se encuentra determinado por su carácter inteligible, pero no escapa al dominio de ninguna de las fuerzas naturales, como la gravedad o la impenetrabilidad. En la filosofía platónica, encontramos algo parecido en los últimos diálogos: existe una comunión o comunicación de las Formas (κοινωνία τῶν γενῶν). Si bien es cierto que una Idea no puede participar del Movimiento y el Reposo, todas han de estar unidas a la Identidad y la Diferencia, en la medida en que son idénticas a sí mismas y diferentes de todas las demás<sup>45</sup>. En el planteamiento de Schopenhauer, la Ideas están en discordia y lucha consigo mismas. Y todo ello por el afán y la tendencia hacia una objetivación más elevada, ya que la lucha se entiende en términos evolutivos. Varias Ideas pueden disputarse el dominio de un determinado fenómeno, de la misma manera que un imán puede elevar un trozo de metal que la gravedad de la Tierra entera atraía hacia sí: "a partir de esta victoria sobre Ideas u objetivaciones inferiores de la Voluntad resulta una Idea más perfecta, precisamente por incorporar dentro de sí un potencial análogo de cada una de las

43 Schopenhauer, A., *Über der Willen in der Natur*, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. IV, p. 52. Sigo aquí la traducción castellana de Miguel de Unamuno: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998, p. 102.

44 *Ib.*, p. 54. (p. 104 de la citada traducción).

45 Esta compleja discusión tiene como propósito la solución del problema del enunciado falso, que un sofista rechazaría, pues supondría decir lo que no es, algo contradictorio e imposible. Con la combinación de las Formas, además de solucionar algunos problemas de índole metafísica, Platón quiere distinguir los términos absolutos de los relativos, separando el no ser absoluto del relativo, que viene a identificarse con la diferencia: decir algo falso es decir algo que es (existe, en sentido absoluto), pero distinto de como realmente es (participa, por lo tanto, de la Diferencia). Véase, *Sofista*, 249d-259d.



vencidas"<sup>46</sup>. En efecto, cuando el imán atrae al hierro, cuando vence en su disputa por un fenómeno, la nueva fuerza electromagnética no suprime en absoluto la gravitatoria. De esta lucha surge un nivel de objetivación más elevado, con lo que la Voluntad se va revelando de forma cada vez más clara hasta llegar a su máxima expresión, el ser humano. Las Ideas, en consecuencia, parecen formar una pirámide, en la que las formas superiores dominan y subyugan a las inferiores, por esa tendencia de la Voluntad a un grado de objetivación cada vez mayor y más perfecto. Esto lo constatamos en la experiencia, pues en la naturaleza no vemos otra cosa que lucha: los animales devoran las plantas y aquéllos son, a su vez, el alimento de otros: "*cualquier animal sólo puede alcanzar su existencia mediante la continua eliminación de una existencia ajena; así que para vivir la Voluntad se consume sin excepción a sí misma y es su propio alimento bajo diferentes formas*"<sup>47</sup>.

Tras las consideraciones de los dos primeros libros de *El mundo como voluntad y representación*, en los que Schopenhauer nos ha mostrado la naturaleza del conocimiento sujeto a las formas del principio de razón y el modo de acceso a la cosa en sí, que se ha revelado como Voluntad, el libro tercero se dedicará a cuestiones estéticas, las cuales, no obstante, se entrelazan estrechamente con las epistemológicas y metafísicas de su anterior exposición. Y en él encontramos constantemente las referencias a Platón, incluso en el título de este libro: "la representación al margen del principio de razón: la Idea platónica", incluyendo además una cita del *Timeo*. Sabemos que la objetivación de la Voluntad tiene muy distintos niveles, el más perfecto e inmediato de los cuales lo constituyen las Ideas, ajenas al cambio y la pluralidad, al conocimiento intuitivo tal como se ha descrito con anterioridad. El término Idea, como se nos repite constantemente, está tomado en su acepción originaria, en el específico sentido que el filósofo ateniense quiso otorgarle, esto es, la esencia trascendente gracias a la cual las cosas individuales son lo que son, y que puede distinguirse, por medio del razonamiento y el recuerdo, precisamente, a través de la pluralidad: "*Platón utiliza el término Idea para designar el "aspecto" que el espectador llega a intuir en las cosas mismas del mundo, en el sentido de que en ellas ve aquello que de por sí éstas poseen de eterno e inmutable, su Idea*"<sup>48</sup>. Schopenhauer intenta conciliar la doctrina platónica con la kantiana a propósito de las Ideas y

46 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 27, p. 173.

47 *Ib.*, p. 175.

48 Este texto pertenece a la tesis doctoral inédita de Luis Fernando Moreno Claros, titulada *Platonismo en la filosofía del joven Schopenhauer* (p. 353), que constituye el más detallado análisis de la relación entre ambos filósofos. Es una lástima que no se encuentre publicada, pues su lectura resultaría fundamental para quienes deseen profundizar en el análisis e interpretación de algunas de las cuestiones que aquí se plantean.



la cosa en sí, pues ambas coinciden en afirmar la imposibilidad de un conocimiento profundo y exhaustivo de los objetos que captamos por medio de la intuición, así como la necesidad de que exista algo más allá de los mismos, más allá del espacio y el tiempo, del nacer y el perecer. A pesar del diferente modo en que ambos autores se expresan, su profunda coincidencia le parece a Schopenhauer algo incuestionable. No obstante, aun cuando las Ideas y el noumeno constituyen el “en sí”, hemos repetido que aquéllas son objetivación de éste, lo cual quiere decir que *“la Idea platónica es necesariamente objeto, algo conocido, una representación y precisamente por esto, mas sólo por ello, es distinta de la cosa en sí. La Idea se sustrae simplemente a las formas subordinadas del fenómeno, a todas las cuales concebimos nosotros bajo el principio de razón, o más bien la Idea no ha ingresado todavía en ellas, aunque sí conserve la primera y más universal de las formas, la de la representación en general, el ser objeto para un sujeto”*<sup>49</sup>. Por lo tanto, podemos decir que las Ideas se encuentran en una posición intermedia, en la medida en que Schopenhauer les otorga caracterizaciones tanto de la cosa en sí (el ser ajenas a espacio, tiempo y causalidad) como de los fenómenos (es objeto para un sujeto). Siendo así, las Ideas son objetivación, pero la más perfecta y adecuada, son la Voluntad misma pero, una vez más, entendida desde un punto de vista diferente; serían nuestro modo de acceso a aquélla si no poseyéramos la mediación de un cuerpo, cuyos sentidos e intelecto sólo pueden conocer sirviéndose de las formas de espacio, tiempo y causalidad. Por eso al individuo, en cuanto tal, le está negado el acceso a las Ideas. Para conciliar éstas con la cosa en sí nos serviremos de la explicación de Thomas Mann: *“Schopenhauer, un espíritu místico y también extremadamente moderno y nutrido de las ciencias naturales, insertó el concepto de evolución en su cosmogonía de la Voluntad, en la multiplicidad infinita de las emanaciones de la Voluntad. Lo hizo por amor a aquel elemento filosófico que había tomado de Platón: las Ideas”*<sup>50</sup>.

Sin embargo, hasta ahora hemos visto el modo de proceder del conocimiento intuitivo y del científico, que estructura aquél bajo conceptos generales siendo capaz de predicciones muy precisas, a pesar de lo cual ambos no podían superar el nivel estrictamente fenoménico. El carácter individual, así como las fuerzas naturales que sirven de presupuesto a la física en general, pueden ser vagamente vislumbrados de un modo imperfecto, a posteriori, como fundamento inexplicado del que podemos, en el mejor de los casos, formar un concepto. A propósito de éste, y antes de continuar con el examen de algunos puntos de la estética de Schopenhauer, debemos comentar un aspecto esencial de su ética.

49 *Ib.*, § 32, p. 206.

50 Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2001, p. 30.



Sabemos que la inteligencia está subordinada a la Voluntad, que en el ser humano se expresa a través del carácter, de manera que aquella sólo presenta motivos a los que éste reacciona con la misma necesidad con que la gravedad impele a la piedra soltada a caer al suelo. Un presupuesto básico en el que se asienta esta ética es la inutilidad del concepto para mover a la virtud, pues el lenguaje es conceptual y abstracto y los conceptos sólo pueden actuar como motivos, como causas ocasionales que producen un efecto con total necesidad según la ley de motivación, una de las formas del principio de razón. Bien entendido, esto no es tanto un presupuesto cuanto una consecuencia de su concepción de la libertad y la necesidad: la primera no es sino la ausencia de ésta, pues "*necesario es aquello que se sigue de una razón suficiente dada*"<sup>51</sup>. Entonces, la libertad no puede hallarse en lo fenoménico, sólo en nuestro carácter, que carece de fundamento, de motivos y de razón. Es inmodificable, haciéndose así evidente que no hay concepto alguno capaz de modificarlo: tan sólo puede alterar las condiciones bajo las cuales actúa y se manifiesta. A este respecto, como era conocido por Schopenhauer, Platón se había planteado si puede enseñarse eso que se llama virtud o excelencia, ἀρετή. Es precisamente la cuestión central del *Protágoras*, pues el filósofo había observado que cualquiera podía opinar en la Asamblea en torno a cuestiones éticas y políticas, mientras en las estrictamente técnicas se consultaba siempre a quien sabía, es decir, a los técnicos o expertos. Además, hombres virtuosos, como Pericles o Temístocles, no fueron capaces de transmitir su sabiduría y buen hacer a sus hijos. Esto sólo podía explicarse, desde los presupuestos platónicos, aduciendo que tales hombres no actuaron guiados por su saber: "*si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen*"<sup>52</sup>. No obstante, a pesar de lo que aquí se dice, el conocimiento del Bien constituirá, para Platón, la clave de la virtud. En cambio, según Schopenhauer, nuestro carácter, nuestra esencia, está fuera del espacio y el tiempo, por lo que la inteligencia nada puede hacer para modificarla: *operari sequitur esse*, dice el filósofo alemán, pero la libertad está en el *esse* y no en el *operari*, como siempre se había creído<sup>53</sup>. Sin embargo, al igual que para Platón,

51 Schopenhauer, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. IV, p. 7 (p. 41 de la traducción citada más arriba).

52 Platón, *Menón*, 99b-c.

53 En el mito de Er, Platón presenta a los hombres eligiendo el género de vida que desean llevar: "*Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexora-*



un conocimiento elevado de la esencia del universo (es decir, una percepción interna como la descrita anteriormente, no conceptual) puede llevar al comportamiento virtuoso y santo, al aquietamiento de la Voluntad, lo cual supone la excepción en la que el conocimiento se impone a aquélla, tal como se expone en el libro IV.

## ARTE Y CONTEMPLACIÓN

Lo abstracto, por lo tanto, es estéril en el ámbito ético, mientras la intuición parece ser enteramente incommunicable, por la propia naturaleza del lenguaje. “Si las intuiciones fueran comunicables, la comunicación valdría la pena, pero a la postre cada uno ha de permanecer en su piel y en su cráneo, y nadie puede ayudar al otro”<sup>54</sup>. Lo que no se le puede discutir al conocimiento abstracto es, sin duda, su utilidad, tanto a nivel cotidiano como científico. La razón, máxima expresión del cerebro humano, es un instrumento al servicio de los deseos de la insaciable Voluntad. Sin embargo, tan útil es a nivel fenoménico como inútil para captar lo que está más allá de la representación. El valor que Schopenhauer concede a la intuición es tremendamente superior, pero hay que distinguir con claridad su doble vertiente: “Conocer es intuir, y la intuición debe ser considerada con arreglo a dos tipos básicos: el primero se inscribe en el ámbito del conocimiento práctico, de la ciencia, de la vida cotidiana; el segundo tiene que ver con la esfera de la contemplación pura, del arte, del desinterés”<sup>55</sup>. En efecto, hemos dicho que la ciencia es un conocimiento de relaciones, de los nexos causales que unen las cosas entre sí, delimitando cómo y cuándo se produce un determinado efecto a raíz de su causa. El conocimiento cotidiano, por su parte, busca las relaciones de las cosas con uno mismo, con nuestra voluntad, buscamos el mejor modo de satisfacerla. Pero existe también un tipo de intuición capaz de contemplar las Ideas, como diría Platón, y para ello, para poder percibir objetos ajenos al devenir y a la pluralidad, ha de operarse un cambio en el sujeto. Dijimos que no conoceríamos la pluralidad del mundo como representación si no tuviéramos un cuerpo y un cerebro como el nuestro, incapaz de per-

---

*blemente unido*” (*República*, 617d-e). A pesar de la naturaleza mitológica de este relato escatológico y de que Platón creía firmemente en la adquisición de conocimiento como proceso modelador del carácter, aquí aparecen las almas eligiendo su forma de ser y su destino desde una región intemporal, igual que la Voluntad de Schopenhauer es una y la misma y sólo se desarrolla a través de los sucesivos actos del individuo.

54 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 7, p. 79-80.

55 Ávila Crespo, R., “Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 1984, p. 149.



cibir más allá de las formas del principio de razón. Sólo cuando el sujeto es capaz de dejarlas al margen, de contemplar las cosas en su pura objetividad, sin referencia alguna a las relaciones de las cosas entre sí o con mi voluntad, sólo entonces la inteligencia se libera de su servidumbre y puede percibir los ejemplares intemporales. Ante la visión de un bello paisaje, *“uno se pierde en los objetos íntegramente, esto es, se olvida de su individuo, de su voluntad y sólo sigue subsistiendo como sujeto puro, como nítido espejo del objeto; así que es como si el objeto estuviese ahí solo, sin alguien que lo perciba y, por lo tanto, ambos devienen uno, en tanto que la conciencia toda se ve colmada por una única imagen intuitiva; así pues, cuando el objeto queda separado de toda relación con algo ajeno a él y el sujeto se desprende de toda relación para con la Voluntad, entonces lo que se conoce ya no es la cosa singular como tal, sino la Idea, la forma eterna”*<sup>56</sup>. Hasta ahora, el mundo como representación había aparecido como el conocimiento que un sujeto tiene de un objeto, necesariamente mediado por el principio de razón al servicio de la Voluntad, de naturaleza relacional y causal, cuyos objetos se presentaban bajo el principio de individuación, esto es, una pluralidad que se percibía en el espacio y el tiempo. Pero ya vemos que hay un estado excepcional en el que el sujeto cognoscente se vuelve avolitivo, olvida sus deseos, su cuerpo, su individualidad y su conocimiento ya no es relacional sino esencial. Su inteligencia deja de ser una esclava y ya no presenta relaciones ni motivos sino que se convierte en espejo de las Ideas.

En Platón, es obvio que el conocimiento de las Formas inteligibles supone una toma de conciencia por parte del sujeto de que los objetos que percibe a través de la sensación no son sino una apariencia, en la cual se puede vislumbrar aquello que le confiere su carácter: *“Luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos”*<sup>57</sup>. De ese modo, la visión sensible va dejando paso a una contemplación inteligible, que también es una suerte de intuición (*νόησις*), una visión con el ojo del alma, lo cual no es sino una metáfora para expresar una intuición clara e inmediata de los objetos supra-sensibles por parte de la inteligencia, de la parte racional del alma humana. En cierto modo, el mundo supone un estímulo para ir más allá de sí mismo, para ser trascendido y comprender que existe una Belleza cuya unidad se halla dispersa

<sup>56</sup> Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 34, p. 210.

<sup>57</sup> Platón, *Banquete*, 210a-b. Sería interesante un estudio que relacionase ciertos aspectos de la filosofía de Schopenhauer con el discurso de Diotima en el *Banquete*, a propósito de los progenitores de Eros, Penía y Poros, que representan, por un lado, la pobreza, el deseo, la indigencia y, por otro, el recurso, la astucia, la capacidad para satisfacer esas carencias, tal como la inteligencia al servicio de la Voluntad en la obra del filósofo alemán.



en la multiplicidad sensible. El individuo, en cuanto sujeto del querer, está ligado al cuerpo, mediante el cual buscan satisfacción las partes inferiores del alma, que, como dijimos, suelen englobarse con el apelativo común de lo irracional. En la contemplación de las Formas, como en todo conocimiento, aquello que conoce debe ser adecuado a la naturaleza de los objetos conocidos, por lo que sólo lo racional, que está emparentado con lo inteligible e inmortal, puede captar las Ideas. En cierto modo, también se opera un cambio en las facultades del sujeto, pero a Platón no le interesa detenerse en ello, sino en la naturaleza de las Formas mismas y el modo de acceso a ellas que, como veremos, requiere de no poca preparación<sup>58</sup>.

Es evidente, después de lo dicho, que para dejar a un lado el conocimiento común, que relaciona un sujeto y un objeto según las distintas formas del principio de razón, ha de operarse un notable cambio en ambos. La percepción espaciotemporal desaparece, el sujeto abandona la conciencia de sí para entregarse a la del objeto y fundirse con ella, olvidando las relaciones con su propia voluntad, con el querer que constituye su esencia. Y es que, a mayor conciencia del sujeto, menor conciencia del objeto y viceversa. Por un instante, la inteligencia, surgida con el propósito de satisfacer del mejor modo posible los fines de la Voluntad, incumple su cometido y se entrega a una contemplación enteramente desinteresada, convirtiendo al individuo en puro sujeto del conocer, que deja al margen toda mediación y percibe las cosas, no en cuanto individuales sino como Formas intemporales. La conciencia se llena con el objeto y no percibe nada más que a éste. Es el conocimiento, la intuición más pura y serena, en la que ya no hay deseos, motivos ni dolores: *“al mismo tiempo que indisociablemente la cosa singular intuida se eleva a la Idea de su género, el individuo cognoscente se convierte en puro sujeto de un conocer ajeno a la Voluntad y tanto la Idea como este sujeto, en cuanto tales, dejan de estar en la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones. Entonces no importa si uno contempla la puesta de sol desde una mazmorra o desde un palacio”*<sup>59</sup>.

Al leer los primeros capítulos del libro tercero, da la sensación de que, a pesar de la brevedad de esta liberadora contemplación, todos somos capaces de alcanzarla, pues alguna vez nos hemos quedado absortos en la contemplación de algún objeto, de algún bello paisaje, olvidando así nuestra propia individualidad. Sin embargo, a continuación se nos dice que la transmisión del conocimiento de

58 Algo muy semejante a ese estado avolitivo del sujeto podemos hallarlo en el discurso de Aristófanes, también en el *Banquete*, en el que se recrea de forma mítica el pasado de nuestra especie: los humanos eran esféricos y tenían todos los órganos actuales por duplicado. Zeus los escindió por su vanidad, de manera que Eros es el impulso por recuperar la unidad perdida. Cuando se restaura la antigua naturaleza, el sujeto y el objeto del querer se hacen uno solo, cesa el deseo y se alcanza el estado más dichoso que le es posible a un ser humano. Véase, *Banquete*, 189c-193d.

59 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 38, p. 232.



las Ideas es lo que llamamos arte, la obra del genio, con lo cual parece fundirse la contemplación con la acción, con la creación artística. Poco después se nos aclara que *"la genialidad es el talento de mantenerse en la intuición pura, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente sólo está al servicio de la Voluntad, de tal servidumbre, esto es, perdiendo totalmente de vista su interés, su querer y sus fines"*<sup>60</sup>. Es posible que los hombres corrientes alcancen la objetividad que libera a la inteligencia de su esclavitud, pero sólo por un breve instante. Hay, sin embargo, ciertos individuos, en los que encontramos un excedente de inteligencia, una capacidad mucho mayor de la que requiere el cumplimiento de los mandatos de la Voluntad, que facilita la captación de las Ideas. En efecto, esa superior inteligencia se concentra en la visión intuitiva y desinteresada y no en el conocimiento abstracto y conceptual propio de las ciencias. Así, tanto Platón como Schopenhauer estarían de acuerdo en afirmar que *"el conocer es tanto más puro y perfecto cuanto más liberado y separado se vea respecto del querer"*<sup>61</sup>. El científico agudo, el que concentra su inteligencia en un conocimiento profundo de las relaciones entre objetos, podrá ser un hombre de talento, pero nunca un genio, pues éste es tal por su capacidad intuitiva, mientras aquél nunca podrá alcanzar la objetividad plena. No obstante, nada se nos dice acerca de la capacidad del artista para plasmar en su obra las Ideas que ha contemplado, de la depurada técnica que requiere cualquier arte plástico, sino sólo de su estado intelectual<sup>62</sup>.

El papel del genio lo desempeña el dialéctico en la filosofía platónica. Él es quien puede alcanzar el conocimiento más elevado, que le permitirá actuar conforme a los modelos inmutables. Como indicamos anteriormente, Platón siempre destaca la enorme dificultad de alcanzar la visión de los objetos inteligibles, a lo cual se ha de consagrar casi la vida entera. Para Schopenhauer, el genio obtiene el conocimiento de manera intuitiva, directa, inmediata, sin necesidad de preparación alguna, puesto que su condición de posibilidad es una especial disposición de la inteligencia. El dialéctico, además, requiere una instrucción previa, fundamentalmente matemática, que acostumbre a su inteligencia a operar

60 *Ib.*, § 36, pp. 218-219.

61 Schopenhauer, A., *WWV*, II, § 19, p. 276.

62 Patrick Gardiner ofrece un detallado estudio de la filosofía del arte de Schopenhauer en el que, aparte de explicarla minuciosamente, critica la separación tajante entre los momentos de contemplación y creación, pues, a veces, una obra de arte puede surgir sin un plan preconcebido. Véase, Gardiner, P. *Schopenhauer*, México D.F., F.C.E., 1997, pp. 280-351. Es también interesante su opinión acerca de la extraña situación intermedia de las Ideas y de la diferente intuición que tiene lugar en la contemplación estética: *"al asignar a la conciencia artística un papel similar al atribuido por otros filósofos al conocimiento suprasensible o "intuición", ¿no se le puede acusar de introducir en su sistema un tipo de doctrina que sin ponerse a dudarlo ridiculiza cuando lo encuentra pro- puesto en otra parte?"* (p. 298).



con objetos abstractos separados de lo sensible. Y, aunque el filósofo alemán reconozca que es necesario “que la filosofía consista, tal como estipuló Platón, en reconocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno”<sup>63</sup>, también señala que el talento científico consiste en saber englobar adecuadamente los casos particulares bajo un concepto más general y que las matemáticas están ligadas al principio de sucesión y al de posición, es decir, a las formas subjetivas del espacio y el tiempo<sup>64</sup>, que el genio olvida y anula.

Es el artista y no el filósofo quien posee conocimiento directo de las Ideas (si bien es cierto que éste puede llegar a percibir, a través de su cuerpo, la cosa en sí como Voluntad). Y, si antes dijimos que cada uno debía permanecer en su propia piel y que las intuiciones eran estrictamente individuales, ahora vemos que el genio es aquel hombre capaz de plasmar su intuitiva visión de las Ideas en un objeto. Él puede mantenerse durante cierto tiempo en la contemplación estética y, gracias a su fantasía, es capaz de dilatar y ampliar notablemente sus horizontes más allá de lo que inmediatamente contempla. El arte consiste, así pues, en la intuición y posterior comunicación de las Ideas, que quedan plasmadas en un material sensible<sup>65</sup>. Aunque más duradera, tal captación no es permanente, sino que la inteligencia del genio también se ve sometida frecuentemente al principio de razón, que confiere a la vida humana prudencia y sensatez en el obrar. Por eso, tal como destaca Platón en el *Fedro* y en el *Ion*, los artistas, y especialmente los poetas, realizan sus obras inspirados, guiados misteriosamente por una divinidad. Pero esta inspiración no se considera una preponderancia de la inteligencia, sino como un abandono de la misma que, como también reconoce Schopenhauer, está emparentado en ciertos aspectos con la locura: el poeta “no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (ἔνθεος), demente (ἔκφρων), y no habite ya más en él la inteligencia (ὁ νοῦς). Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar”<sup>66</sup>. Vemos que, igual que opina el filósofo alemán, razón y creación artística discurren por cauces enteramente separados. Y, en contra de lo que suele pensarse, no hay una concepción peyorativa del artista por parte de Platón, pues lo considera un ser cercano a la divinidad, aunque estrictamente no se sirva de la razón como ha de hacer el

63 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 15, p. 98.

64 Véanse los parágrafos 38 y 39 de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

65 Schopenhauer otorga un lugar diferente a la música, que no sería una visibilización de Ideas sino expresión de la Voluntad misma. En el artículo Ramírez Hurtado, C., “Platón y Schopenhauer: las ideas y la música”, *Studium. Geografía, Historia, Arte, Filosofía*, 3, 1991, pp. 230-240, encontramos un breve análisis comparativo, aunque considero que habría resultado conveniente destacar lo diferente de ambos conceptos de música, por cuanto el platónico de μουσική abarca mucho más y su papel social era enteramente diferente al de la época de Schopenhauer o la actual.

66 Platón, *Ion*, 534b. Para una profundización en este asunto es muy recomendable la siguiente obra: Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, Guadarrama, 1967.



filósofo. Tan sólo en la *República* Platón se opone a la tarea educativa de la poesía, pero jamás se encontrará una valoración estéticamente negativa de Homero o los poetas trágicos. No es este el lugar de una exposición detallada de la opinión platónica de la poesía y el arte; no obstante, debemos comentar brevemente algunos pasajes, conocidos y citados por Schopenhauer, del libro X de la *República*. Es totalmente cierto que Platón negaba a los artistas el conocimiento de las Formas trascendentes, exclusivo del dialéctico, de cuya preparación ya hemos hecho mención, al igual que Schopenhauer reserva al filósofo el auténtico acceso a la cosa en sí, a la Voluntad misma y no a sus objetivaciones. A lo que se opone Platón no es al arte, sino a su lugar social y a su pretensión educativa, que debería quedar en manos de aquellos que alcancen la visión de las Ideas y vuelvan a este mundo de sombras, a la caverna, para educar y guiar a los demás. Habiendo negado tan elevado conocimiento a los poetas, no puede aceptar que sus obras sean una imitación de lo inteligible, sino sólo de lo sensible, pues no poseen la citada capacidad filosófica de discernir lo uno en lo múltiple. Platón no rechaza ni desprecia el arte y esto puede acreditarse con innumerables citas. Lo que reclama, tan sólo en la *República*, es que no ocupe el lugar que le corresponde a la filosofía.

A pesar de todo, hay otro diálogo en el que sí encontramos semejanzas entre las concepciones artísticas de ambos autores: en el *Timeo*, una vez más. Las Ideas, hemos dicho, son las objetivaciones más inmediatas de la Voluntad, ajenas al tiempo y el espacio. No conoceríamos la pluralidad del mundo fenoménico si no fuera por la mediación de nuestro cuerpo, de nuestra sensibilidad y entendimiento. El artista es capaz de conocer con independencia del principio de razón y de plasmar esa visión en un determinado material. Ésa es precisamente la tarea del demiurgo platónico, una divinidad inmortal, carente de cuerpo, un  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  cuya doble función es semejante a la de todo artista: contemplar un modelo y ejercer de causa eficiente asemejando a aquél la materia con que trabaja. Como el genio del que nos habla Schopenhauer, el modelo que contempla lo constituyen las Formas eternas e inteligibles, conforme al cual trabaja el demiurgo, creando una imitación tan buena como se lo permitió el material que moldea. El propio Platón se atreve a afirmar que el universo "*nació como producto del arte*"<sup>67</sup>. De este modo, es comprensible el lugar que otorga a los artistas, pues la verdadera obra de arte es el universo, la naturaleza en su totalidad. Y si el mundo es una copia imperfecta, a pesar de la perfección tanto del demiurgo como del modelo, el arte ha de poseer un rango ontológico inferior al de la propia naturaleza. Platón considera que lo material, lo sensible, es siempre un modo

67 Platón, *Timeo*, 33d.



imperfecto de hacer presente lo inteligible<sup>68</sup>, constituyendo un oscurecimiento más que un esclarecimiento, como parece pensar Schopenhauer, por más que lo individual sea el punto de partida de la reminiscencia de las Ideas, siendo una imagen de éstas.

## CONCLUSIÓN

Después de todo lo dicho, resultará evidente que la lectura de los diálogos de Platón ejerció una influencia en el pensamiento de Schopenhauer sólo comparable con el estudio de la *Crítica de la razón pura*. En *El mundo como voluntad y representación* encontramos decenas de citas y alusiones que demuestran el profundo conocimiento que tenía de la filosofía platónica. La erudición que demuestra Schopenhauer es difícilmente superable, pues no se restringe a los pensadores del conjunto de la historia, sino que se extiende por todo el ámbito artístico, especialmente literario, así como por el científico. Sin embargo, podemos comprobar que son muy pocos los autores por los que siente aprecio, pues por algunos ni siquiera muestra un cierto respeto. Y es curioso que un hombre como Platón, al que casi siempre se tacha de racionalista, despertara en Schopenhauer semejante admiración, siendo éste un filósofo generalmente definido como voluntarista e irracionalista. Las etiquetas, como los conceptos, son muy útiles, especialmente en la comunicación, aunque a veces no hacen justicia a la realidad, pues “*la abstracción consiste en alejarse de los detalles más nimios, pero justamente esto es lo que cuenta sobremanera en lo práctico*”<sup>69</sup>. Ambos pensadores, sin duda, comparten muchas actitudes y pensamientos, así como una extraordinaria fuerza expresiva que convierte sus respectivas obras, no en fríos documentos, sino en la apasionada manifestación de su carácter y sus vivencias. Lo que, probablemente, más llamó la atención del filósofo alemán fue la intención platónica de trascender la experiencia, de buscar algo más allá de una realidad con la que se siente enteramente insatisfecho, de hallar un fundamento, una explicación de carácter metafísico para este enigmático mundo que percibimos. Como él, hace surgir su filosofía a partir de la propia experiencia.

68 El modo de expresión de lo real, de la esencia, del εἶδος (en definitiva, la relación entre lenguaje y realidad), constituyó también un problema para Platón, pues el lenguaje contiene elementos convencionales, resultando apropiado para expresar conceptos, pero no la visión intuitiva de las Formas: “*Puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres*” (Crátilo, 439b).

69 Schopenhauer, A., *WWV*, I, § 13, p. 72.



Por la distancia que los separa, temporal y cultural, y por la intención de Schopenhauer de presentar un pensamiento nuevo, diferente de cualquier otro, las enseñanzas de ambos filósofos resultan, en muchos aspectos, totalmente heterogéneas. Sin embargo, y al margen de la apropiación de la teoría de las Ideas, son múltiples los detalles que unen íntimamente a Platón y Schopenhauer, como, por ejemplo, la importancia que conceden a la introspección y a la intuición. Pero, para concluir, me gustaría recalcar un rasgo que se destaca en sus obras como en muy pocas en la historia filosófica: su capacidad para elaborar una prosa cuya claridad e imaginación es capaz de deleitar al lector al tiempo que ofrece una reflexión profunda. No se es más hondo ni penetrante por oscurecer el pensamiento y enturbiarlo con palabras y frases difíciles de comprender sino que, como en un lago, la claridad es, precisamente lo que permite contemplar la profundidad. El detalle que comparten ambos filósofos y al que los lectores debemos estar agradecidos es su capacidad de hacer atractivo un texto filosófico, de hacer de la palabra, del *lógos*, mucho más que un conjunto de conceptos y demostraciones: *“Cualquier tipo de analogía, una parábola, las alegorías y los mitos, toda clase de fábulas, el símil y la metáfora constituyen, por lo tanto, las mejores herramientas del filósofo”*<sup>70</sup>. Parece que el destino tenía ya reservado un camino para estos pensadores, al margen de la política y el comercio, que se les imponían como sus obligadas tareas. Sin embargo, es de admirar y agradecer que ambos hayan compartido el afán por oponerse a lo que se les imponía y que dedicasen sus vidas enteras a expresar sus pensamientos teniendo muy en cuenta a los lectores, intentando que nuestra tarea se convierta en un agradable ejercicio.

IGNACIO GARCÍA PEÑA

70 Aramayo, R., *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza, 2001, p. 53.