



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Pregrado

Recepción de las Ideas platónicas en la Filosofía de Arthur Schopenhauer

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Estudiante: Bianca Elissa Francesca de Petris Cattaneo

Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2021

Agradecimientos

A mi familia, por su apoyo incondicional.

A mi pareja, por acompañarme y creer en mí.

A mis profesores, por guiarme y motivarme a seguir investigando.

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6
1) Perspectiva schopenhaueriana del mundo.....	8
1.1 El mundo como representación.....	9
1.1.1 La sensibilidad y el entendimiento.....	9
1.1.2 Principio de individuación y materialidad.....	12
1.1.3 Principio de razón suficiente.....	14
1.2 El mundo como Voluntad.....	16
1.2.1 La experiencia interna del propio cuerpo.....	16
1.2.2 Voluntad como cosa en sí.....	19
1.2.3 Voluntad como <i>summum malum</i>	20
2) Las Ideas platónicas en el sistema schopenhaueriano del mundo.....	23
2.1 Grados de objetivación de la Voluntad.....	24
2.2 El conocimiento intuitivo de la Idea.....	29
2.3 Clasificación de las artes.....	32

2.4 Algunos comentarios que se han hecho sobre las Ideas en Schopenhauer.....	35
3) Problemáticas generales y comparaciones con la teoría de las Ideas platónica.....	38
3.1 Distinción sensible e inteligible.....	40
3.1.1 La relación entre el individuo y su Idea	43
3.1.2 Unidad y multiplicidad en las Ideas.....	45
3.1.3 La noción de participación frente a la de objetivación.....	49
3.2 Orden jerárquico de las Ideas.....	51
3.2.1 Idea de Bien frente al <i>summum malum</i>	51
3.2.2 Idea como arquetipo e ideal perfecto.....	52
3.3.3 El lugar de las Ideas en el arte	53
3.3 Idea como objeto de conocimiento.....	55
3.3.1 La razón y el entendimiento en el conocimiento de la Idea.....	55
3.3.2 Ideas y conceptos.....	57
3.3.3 Reminiscencia e intuición eidética.....	59
4) Conclusiones.....	60
Referencias	64

Resumen

Esta investigación, motivada por la escasez de un estudio sistemático de la influencia de Platón en Schopenhauer, tiene por objeto comprender el lugar que este autor le da a las Ideas platónicas dentro de su metafísica de la naturaleza y su estética, con la finalidad de dar una respuesta fundamentada a qué tan afín sea esta interpretación de las Ideas con la propuesta platónica original. A saber, a las Ideas platónicas se le introducen significativas variaciones con el fin de adaptarlas a este sistema voluntarista del mundo, y su incorporación, que parece traer consigo varios problemas, puede cuestionarse al punto de llegar considerarlas innecesarias. Por lo mismo, se pretende dar también con este estudio mayor claridad a cuál es la importancia del rol de las Ideas platónicas al ser añadidas al sistema de Schopenhauer.

Introducción

La figura de Platón aparece constantemente en el pensamiento de Schopenhauer, como en su noción de *otro ser* frente al que todo el mundo empírico aparece nada más que como su manifestación. Asimismo, en la tradición se trata a las Ideas¹ platónicas como lo verdaderamente existente, aunque la filosofía platónica es interpretada y reformulada aquí desde un horizonte de comprensión desde el cual el mundo es esencialmente Voluntad², desatando varias problemáticas que surgen tanto desde el propio sistema como también desde el elemento platónico. Así, algunos estudiosos de la obra de Schopenhauer se han cuestionado el añadido de la teoría de las Ideas a su pensamiento, considerándola como un elemento innecesario o como un elemento únicamente de conveniencia para dar el sentido deseado a la actividad artística, pero que no encaja bien con el resto de su comprensión del mundo ni con la conexión que este hace con la filosofía kantiana. Junto con esto, se puede añadir que el estudio sistemático de la influencia platónica en Schopenhauer es escaso, sobre todo en el ámbito ontológico de su filosofía (frente al estético), haciéndose comúnmente prioridad un estudio de la influencia kantiana. Por estas razones, cabe considerar la cuestión de si acaso Schopenhauer interpreta a las Ideas platónicas de una manera completamente fiel a lo dicho por Platón o si, en cambio, le introduce variaciones que puedan ser suficientemente significativas como para tratarse de un elemento original. Por otro lado, dadas las problemáticas existentes al introducir las Ideas en el sistema, está la cuestión de cómo encajan estas en el mundo entendido como Voluntad y representación.

El recorrido que se realizará para llevar a cabo la investigación se referirá, en una primera instancia, a lo que comprende Schopenhauer en específico por Ideas platónicas, considerando el posicionamiento que les da dentro de su filosofía, principalmente en el ámbito que ocupan dentro de la naturaleza y su importancia dentro de su teoría del arte, esto comprende los dos primeros capítulos. Una vez que se tenga esta primera revisión respecto a qué son las Ideas platónicas, cómo encajan en la estructura del mundo y cómo se

¹ Con “Ideas”, con letra inicial mayúscula, nos referiremos en adelante a las *Formas* o *Ideas* platónicas.

² La palabra “Voluntad” con mayúscula inicial refiere a la Voluntad de vivir schopenhaueriana, para diferenciarla de una acepción común de la palabra.

conocen estas dentro de este sistema, será pertinente, en un segundo momento, estudiar las problemáticas que surgen al tratar de hacer funcionar las Ideas entendidas de un modo platónico con el mundo entendido como Voluntad y representación. También se pretende buscar en la obra de Platón aquellos elementos que han sido mayormente destacados de la interpretación que hace Schopenhauer de las Ideas para dar con similitudes y diferencias fundamentales. Se busca con ello dar con los puntos principales que permitirán dar respuesta tanto a la afinidad con la doctrina platónica, como al rol principal que tienen las Ideas dentro del sistema que fundamentan su incorporación a la metafísica y estética de Schopenhauer. Por último, si bien Platón es cronológicamente anterior a Schopenhauer, es estudiado en el segundo capítulo después de él, dado que este apartado tiene como finalidad no la mera exposición, sino la problematización de lo propuesto a modo conclusivo.

Perspectiva schopenhaueriana del mundo

1.1 El mundo como representación

1.1.1 La sensibilidad y el entendimiento

En la filosofía de Schopenhauer, expresada en su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, el mundo es comprendido desde una distinción entre el ser y el pensar. Se le da el nombre de representación (*Vorstellung*) al mundo en general mediado por las facultades cognoscitivas o el mundo como experiencia de un sujeto (*Subjekt*) cognoscente, es decir, al mundo entendido desde su cognoscibilidad. Aunque por sujeto cognoscente no se refiere únicamente al ser humano, esto “vale para todo ser viviente y cognoscente” (Schopenhauer, 2009, p. 51), lo que incluye a los animales, capaces de entendimiento (aunque no de razón). Por el término *representación*, entonces, se indica la forma en que se presenta en general todo conocimiento, por lo que vendría a designar el tipo de relación que se da a todo lo que aparece: la de sujeto y objeto. El objeto (*Objekt*), la superficie del mundo, se le aparece al sujeto cognoscente siempre mediado por la facultad del entendimiento (*Verstand*³). A esto se refiere el autor cuando afirma al comienzo de su obra capital: “[El ser humano]... no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo” (Schopenhauer, 2009, p. 51). Es posible entonces equiparar representación con la noción de fenómeno (*Erscheinung*) kantiana⁴, con la salvedad de que para Kant el fenómeno no trae consigo el sentido de ilusión o engaño para el sujeto que conoce que le otorga Schopenhauer: para Kant simplemente, puesto que en el acto cognoscitivo siempre media el intelecto y sus formas a priori entre el sujeto y el objeto, el objeto no se conoce directamente, por lo que en su teoría del conocimiento queda inferida la cosa en sí desconocida y ajena a las determinaciones *a priori* del entendimiento (o formas de aparecer

³ Respecto a este concepto, López de Santa María hace notar en su traducción una distinción: “Schopenhauer utiliza este término exclusivamente para referirse a la facultad de la causalidad. Para referirse a la facultad de conocimiento en general utiliza el término *Intellekt*.” (López, 2009, p. 20). Por lo que *Intellekt* incluiría, por ejemplo, la percepción sensible, y puesto que Schopenhauer distingue el entendimiento de la sensibilidad que le proporciona sus datos para llevar a cabo la intuición, el concepto al que se refiere se identifica con *Verstand*.

⁴ Aunque también al Velo de Maya de la sabiduría Hindú, tema que no es del todo pertinente tocar en esta investigación, y al mundo sensible en Platón, tema que será tocado en el segundo capítulo (p.23).

del objeto). Al objeto, por lo tanto, no le es inherente espacio, tiempo, causalidad ni ninguna de las doce categorías kantianas (que Schopenhauer reduce a las tres mencionadas), entonces la cosa en sí (noúmeno) permanece desconocida, pues conocer ya implica de alguna manera la alteración del objeto de conocimiento, convertido ahora en fenómeno. Pero en Schopenhauer, al introducir el mundo como Voluntad, otorga un carácter ontológico degradado al ámbito de la representación, la cosa en sí desde la metafísica de la Voluntad es el ser verdadero que, por lo tanto, otorga a toda representación el carácter de aparente, falso, engañoso, algo que, como ya se dijo, no atribuye Kant al fenómeno.

Siguiendo los planteamientos expuestos en la tesis doctoral de Schopenhauer, titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, se puede seguir lo siguiente: en la experiencia humana del mundo, es decir, el mundo como nuestra representación, el cuerpo y la *sensibilidad pura* son el punto de partida. El entendimiento toma de estos sus datos y hace posible la intuición, que es la primera forma de representación. La intuición es la primera proyección de las propiedades *a priori* del entendimiento, en especial de la causalidad, que rigen como leyes o condiciones de toda experiencia posible. Por medio de la aplicación de la ley de causalidad, el entendimiento da causa al objeto de las sensaciones en algo fuera de sí. A través de los órganos de los sentidos y la ayuda que proporcionan los nervios, se captan los estímulos (*Reiz*) del mundo (luz, sonido, aroma, gusto, tacto, etc), por lo que la sensación es algo esencialmente subjetivo y dependiente del cuerpo. Los datos que proporciona la sensibilidad interna y externa son procesados por el entendimiento, facultad propia del cerebro, y así este aplica la forma que le es propia: la causalidad. Por lo tanto, el entendimiento toma por *efecto* la sensación del cuerpo, al cual le debe corresponder alguna *causa*, causa que el entendimiento identifica externamente a partir de la información de los sentidos, construyendo así el mundo objetivo o la *representación* del mundo. Por esto es que de la sensación subjetiva es posible llegar a la intuición objetiva (Schopenhauer, 1998), teniendo en mente que la representación intuitiva (no pensada, no discursiva, inmediata, carente de conceptos abstractos) es la primera forma de representación que se da en el proceso de conocimiento. Así lo describe Schopenhauer:

Esta operación del entendimiento... no es una operación discursiva, refleja, que se realice *in abstracto* por medio de conceptos y palabras, sino una operación intuitiva y completamente inmediata. Pues ella por sí sola, es decir, en el entendimiento y para el entendimiento, representa el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que después varía en el tiempo con arreglo a la misma ley de la causalidad y se mueve en el espacio. (Schopenhauer, 1998, p. 92).

Específicamente son dos sentidos los que proporcionarían propiamente los datos al entendimiento para que este construya el mundo objetivo (para que se dé la intuición objetiva): el tacto y la vista. Esto se explica porque los demás sentidos (oído, olfato y gusto) no serían suficientes para determinar relaciones *espaciales* en la causa externa que los provoca (el entendimiento averigua la distancia a partir de la vista o el tacto). De esta manera, las representaciones intuitivas se bastan a sí mismas, no proporcionan opinión alguna sino que muestran a las cosas mismas, razón por la que no admiten error ni duda alguna: “en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto” (Schopenhauer, 2009, p. 84). Ahora, las representaciones pueden ser intuitivas pero también abstractas. El segundo tipo de representaciones, esto es, las abstractas, que involucran la reflexión racional y los conceptos discursivos (exclusivas o distintivas de la especie humana), obtienen todo su contenido a partir de las representaciones intuitivas, algo que más adelante será fundamental en la explicación de la distinción entre Ideas y conceptos.

Aunque el sujeto es poseedor de un cuerpo que soporta las mismas leyes de los objetos (es extenso y actúa), este nunca es conocido, pues no se halla dentro de las limitantes características de todo objeto, sino que más bien, está supuesto por ellas (Schopenhauer, 2009, p. 53), lo que significa que mi propia persona me es conocida de forma mediata por el cuerpo, el conocer mi cuerpo supone mi subjetividad. A modo general, las representaciones, explicadas desde el punto de vista del sujeto cognoscente, pueden quedar reducidas a sensibilidad pura y entendimiento, es decir, a la aplicación de la causalidad a la sensación. El sujeto es, por lo tanto, condición de posibilidad de todo objeto, esta es la razón por la que suele enmarcarse a Schopenhauer en el idealismo. Sin embargo, Schopenhauer no niega realidad empírica al mundo objetivo “El espacio sólo existe en mi

cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio” (Schopenhauer, 2005, p. 48). Se entiende con esto la necesidad del punto de partida desde el sujeto, pues la conciencia es lo único que se nos presenta como inmediato, mientras que el objeto, o la materialidad en general, se nos presenta de modo mediato por el intelecto. El idealismo de Schopenhauer está así un paso más allá que sus predecesores, ya que en la representación se supone tanto sujeto como objeto, o sea que no solamente el objeto es condicionado por el sujeto, sino también viceversa. De esta forma, idealismo y materialismo se complementan en la noción schopenhaueriana de representación (López, 2015, p.22).

Respecto a las leyes de todo objeto, siguiendo a Kant, Schopenhauer determinará que el espacio, tiempo y la causalidad son las formas innatas o *a priori* del entendimiento, las cuales se traducen en los principios de individuación y razón suficiente que se revisarán a continuación. Precisamente, para el tratamiento de las Ideas platónicas en Schopenhauer es importante una comprensión cabal de estos principios que rigen toda experiencia, pues será la Idea en conexión con estos la que despliegue el mundo fenoménico de los individuos objetivando la Voluntad en la naturaleza, y a su vez será la Idea en desconexión con estos principios el elemento central de la experiencia estética, como se desarrollará en los restantes apartados del capítulo.

1.1.2 Principio de individuación y materialidad

El entendimiento determina entonces las causas a partir de la sensación, lo que permite establecer relaciones espaciales y temporales entre los objetos del mundo empírico. Tiempo y espacio son formas de la *sensibilidad pura*, la que está sometida al *entendimiento*, el cual tiene, a su vez, como sus formas propias las del principio de razón suficiente. De esta manera comienza a configurarse el mundo como representación para el sujeto. El entendimiento toma sus datos de la sensibilidad y con ello los explica causalmente. Esto implica que todo lo que existe en el espacio a la vez que en el tiempo, solo tiene una existencia *relativa*, esto es, solamente existe por y para otro semejante, de acuerdo a cierta *posición*, *sucesión* y relaciones de acuerdo a la causalidad. Espacio y tiempo, en tanto que son las formas constitutivas de la sensibilidad, constituyen la condición de posibilidad de la intuición empírica y, por lo mismo, de toda experiencia posible. Esto quiere decir que es

posible pensar el espacio y el tiempo a parte o al margen de toda experiencia, por medio de una intuición pura o *a priori*, lo que conlleva a entender estas formas como subjetivas, inherentes al sujeto que conoce.

En el espacio y el tiempo opera el principio de razón del ser (*essendi*), como se verá más adelante, o sea que estas dos formas en conjunción conforman el *principium individuationis* (término tomado de la escolástica) o principio de individuación, lo que posibilita la multiplicidad en el mundo fenoménico: “Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis* ...” (Schopenhauer, 2009, p. 165).

Para Schopenhauer la multiplicidad no participa de una realidad auténtica, lo que degrada ontológicamente al fenómeno en pos de la Voluntad nouménica, esto gracias a que la forma del tiempo, en su ininterrumpida sucesión y devenir, hace de la representación de los objetos un constante tránsito del ser al no ser relativo, tal como sucede en el mundo sensible platónico (Del Estal, 2010, p.18), como se verá más adelante. Esto viene acompañado de la noción tradicional según la cual el *ser* y el *conocimiento del ser*, para identificarse como tales, deben permanecer ajenos al cambio, inmutables, en consecuencia, ajenos al tiempo. De esto ya se advierte que el mundo como representación no puede constituir un ser en sí, sino solamente un ser relativo o que se sostiene en otro ser inmutable, lo que constituirá el mundo como Voluntad.

En cuanto a la materialidad, esta puede explicarse de la siguiente manera: la existencia del mundo objetivo, empírico, y la de todas las cosas en él, es posible por la unión de las dos formas de espacio y tiempo: el tiempo posibilita el cambio y movimiento, y el espacio posibilita la simultaneidad, así juntos son condición necesaria para la permanencia de los objetos. Para formar parte del mundo empírico, espacio y tiempo deben distinguirse de su intuición pura, adquirir perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*), y así posibilitar su intuición empírica, completa, gracias a la materia. Materia es precisamente la unión del espacio y tiempo como su perceptibilidad: estas son las formas de la sensibilidad, la que permite percibir cada cosa en un espacio y tiempo determinado, o sea,

individualmente. Además, la materia supone la actividad, variabilidad, y por ello, causalidad, de forma que si el entendimiento en su estructura *a priori* es el correlato subjetivo de la causalidad, la materia es su correlato objetivo: “Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar” (Schopenhauer, 2009, p. 57).

Por último, dada su relevancia en la comprensión de los distintos grados de objetivación de la Voluntad, o Ideas platónicas, cabe hacer la distinción entre *individuación* e *individualidad*: la individualidad tiene que ver con las distintas *formas* de los individuos, lo que se ve marcadamente con las distintas especies. La individualidad profundiza la individuación en grado ascendente, de forma que al dificultarse la distinción entre una piedra y otra se difumina la visibilidad de esa piedra como momento de individuación, puesto que sus individuos carecen de individualidad. De esta forma, por ejemplo, queda clara la distinción entre especies como las abejas y las hormigas, pero no puede distinguirse entre una abeja y otra, o una hormiga y otra. No obstante, en la especie humana es posible distinguir un ser humano de otro, puesto que hay mayor individualidad, por lo tanto, es notoriamente más visible la individuación (Philonenko, 1989, p.141).

1.1.3 Principio de razón suficiente

El entendimiento crea las representaciones intuitivas y estas mismas son el contenido que toma posteriormente la razón para crear las representaciones abstractas o discursivas. Por esto es que la razón, en el sistema de Schopenhauer, no es una fuente original y que confeccione por sus propios medios conocimiento metafísico alguno, sino que es una facultad secundaria que toma sus datos del entendimiento (y este, a su vez, de la sensibilidad). Prueba de esta naturaleza secundaria que se le da a la razón en el sistema de Schopenhauer es que, de ser capaz de generar este tipo de conocimiento, habría entre los seres humanos un consenso total sobre los asuntos metafísicos (religiosos o filosóficos o de cualquier tipo), de forma similar a como ocurre con las matemáticas (un producto de la razón), pero tal consenso está muy lejos de ser verdadero (González, 2014, p. 78).

El principio de razón aparece cuando, por medio de los esquemas innatos con los cuales el sujeto ve el mundo, este puede comprender y explicar lo fenoménico, así como la relación que se da entre los objetos, cómo son las cosas y por qué son así. Esta explicación

vendría dada entonces (además de las ya vistas previamente) bajo las cuatro posibles formas del principio de razón suficiente o *principium rationis sufficientis* (*Satz vom zureichenden Grunde*), que expresa las formas en que el objeto puede aparecer. Así entonces, de acuerdo al principio de razón suficiente, todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento, o, lo que es lo mismo, nuestra representación, puede explicarse en cuatro formas del principio de razón suficiente: a. El principio de razón suficiente del devenir o causalidad (*principium rationis sufficientis fiendi*), según el cual todo fenómeno debe tener una razón suficiente llamada causa, que lo llevó a su estado presente y en virtud de la cual se le llama a este efecto; b. El principio de razón suficiente del conocer (*principium rationis sufficientis cognoscendi*), según el cual para que un juicio exprese conocimiento debe tener una razón suficiente en virtud de la cual recibirá el predicado de verdadero; c. El principio de razón suficiente del ser o razón de ser (*principium rationis sufficientis essendi*), según el cual las partes del espacio y el tiempo se determinan unas a otras en orden de la relación de posición y sucesión, de forma que la razón de ser de un objeto será la posibilidad de ser percibido en determinado espacio y tiempo por un sujeto (ídem, p.190); d. El principio de razón suficiente del obrar (*principium rationis sufficientis agendi*), que explica la motivación de acciones y movimientos tanto de animales como de personas, siendo la causalidad vista desde dentro del sujeto. (Schopenhauer, 1998, pp. 68, 158, 190, 206).

Cualquier objeto posible dado a la representación está sometido al principio de razón en alguna de sus formas o más de una (con la salvedad de las Ideas platónicas, algo explicado más adelante), eso quiere decir que todo objeto aparece ante un sujeto siempre en relación con las demás cosas, y es el principio de razón el que determina cómo se da esa relación y explica causalmente el mundo:

Etiología propiamente dicha son todas las ramas de la ciencia natural cuyo tema fundamental es el conocimiento de la causa y el efecto: estas enseñan cómo, según una indefectible regla, a un estado de la materia sigue necesariamente otro determinado; cómo un cambio concreto determina, condiciona y provoca necesariamente otro: esta demostración se llama explicación. Aquí encontramos

principalmente la mecánica, la física, la química y la fisiología. (Schopenhauer, 2009, pp. 148-149).

Precisamente, la ciencia es el resultado de la aplicación sistemática del principio de razón para dar explicación del mundo de acuerdo al *cómo, dónde, cuándo y por qué*, pero sin realmente explicar la esencia de las cosas, el *qué son* (dada la ineludible mediación de los *a priori* del entendimiento en el conocimiento). El principio de razón suficiente es el fundamento de todas las ciencias: la ciencia es un sistema ordenado de conocimientos en oposición a un agregado arbitrario de conocimientos. Sin embargo, la indagación acerca de *cómo, dónde, cuándo y por qué* son las cosas, no revela el *qué son* las cosas en sí mismas. Hará falta otro tipo de estudio para averiguar cómo acceder a la *cosa en sí*, y el primer paso es tener presente que este mundo está plagado de horror y sufrimiento, considerando que las ciencias no son capaces de explicar más que relaciones causales entre los fenómenos que resultan inverosímiles ante la omnipresencia del mal. No han de ser, entonces, las ciencias físicas, sino la metafísica el camino destinado a la resolución del enigma del mundo dada su capacidad de distinguir precisamente entre fenómeno y cosa en sí.

1.2 El mundo como Voluntad

1.2.1 La experiencia interna del propio cuerpo

¿Cómo se llega entonces a un conocimiento de la esencia interna del mundo? Schopenhauer dice que por una vía interna e inmediata. La esencia del mundo, en efecto, tiene sus raíces también en el propio individuo en cuanto él también es una manifestación de la cosa en sí por ser objeto entre los objetos, y esto gracias a la posesión del cuerpo. De esta forma se abre un camino desde dentro del propio individuo para el acceso a lo esencial:

El concepto voluntad es el único entre todos los posibles que no tiene su origen en el fenómeno, no en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y

objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden. (Schopenhauer, 2009, p. 164).

El conocimiento del individuo está mediado siempre e irremediabilmente por su propio cuerpo como objeto primario que posibilitará luego la intuición del mundo externo. No obstante, el cuerpo no es mero objeto de la representación pues su experiencia precede a la aplicación de la ley de causalidad. Resulta que también se lo conoce inmediatamente de un modo interno, dado que constituye un punto de partida para el trabajo del entendimiento. En efecto, la sensibilidad interna, dada por los cambios del propio cuerpo, proporciona los datos sensoriales primarios con los que trabaja el entendimiento, para luego aplicarse al resto del mundo en la construcción de la representación intuitiva. Por esto es que el cuerpo es el objeto inmediato que posibilita el conocimiento de todo sujeto (Schopenhauer, 2009, p.53), aunque el sentido en que se dice del cuerpo que es *objeto* es de modo provisorio y no propio, porque precisamente antecede a la aplicación del entendimiento y es mera afección sensorial. El cuerpo no será objeto de conocimiento a menos que se sienta a sí mismo por medio de sus propios sentidos.

El cuerpo es materia, por lo que en esencia es movimiento, actividad. La experiencia interna vivida del propio cuerpo revela, en su constancia, lo que pareciera indicar una norma o cierta ley natural detrás del obrar y los movimientos. Mediante lo agradable y desagradable e inclusive detrás de movimientos involuntarios, se le revela al individuo que detrás de sus acciones impera una Voluntad como guía. El cuerpo como objeto inmediato es ahora también objetividad de la Voluntad: “la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad” (Schopenhauer, 2009, p. 152).

En tanto el objeto de conocimiento es el propio cuerpo, se habla de un conocimiento de sí o autoconocimiento, también denominado como auto-intuición (*Selbstanschauung*). Esto es posible porque el ser humano es, a su vez, sujeto de conocimiento y objeto conocido. Es sujeto en cuanto posee entendimiento y objeto en cuanto posee cuerpo, el que no es más que un objeto entre los objetos del mundo sometido a sus mismas leyes. A partir de este autoconocimiento se nos revela que lo primero y más inmediato es el querer, en

general, que nos insta al movimiento y a la acción, un querer que quiere nada más que la vida, por lo que se le llama Voluntad de vivir (*Wille zum Leben*). Schopenhauer, de una forma que recuerda a las meditaciones cartesianas, descubre que la primera verdad que salta a la vista al explorar dentro de uno mismo es que *yo sufro*. Ningún existente puede decir que su ser (*ens*) está completo, puesto que constantemente se desea algo distinto de sí mismo, y ante esa carencia que se renueva sin descanso, aparece evidente la verdad del sufrimiento y la insatisfacción como esencia de la vida.

La esencia buscada se revela al rebuscar dentro de la propia interioridad. El ser humano "... no es nada más que voluntad, cuyo querer en general se entiende por sí mismo y sólo en sus actos individuales..." (Schopenhauer, 2009, p. 218). Solo es posible dar explicación de motivos y del querer de las acciones particulares, no del querer en general. El sujeto en la explicación de su obrar se sigue de motivos, según el cuarto principio de razón, el del obrar, que explica las acciones humanas según sus motivos. Si ese sujeto se pregunta por la razón o el influjo mismo de esos motivos (por su querer en general) no la entendería, pues no hay razón para el principio mismo de razón (lo que es lo mismo que decir que es *a priori*): "Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella" (Schopenhauer, 2009, p. 152). A esa *cualidad, fuerza o carácter enigmático* que le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar y de sus movimientos, se le da el nombre de Voluntad. El sujeto de conocimiento aparece en el mundo como individuo por su identidad con el cuerpo, el que se le presenta como una representación en la intuición del entendimiento –o sea, como objeto que se percibe a sí mismo en tanto también es sujeto–, o bien como una experiencia interna, lo vivido, lo inmediatamente conocido para cada cual, y en tanto experiencia interna e inmediata se revela al sujeto su en-sí. Luego es cuestión de extrapolar este conocimiento de sí al resto de la naturaleza por analogía: descubro que mi esencia es Voluntad de vivir, y como la esencia es necesariamente *una* (pues si hubiera más de una esencia cabría preguntarse qué es aquello que hace a cada una de ellas ser esencias y no otra cosa, y así se estaría preguntando por la esencia de las esencias *ad infinitum*), entonces la esencia de todo lo demás es también esa misma Voluntad de vivir que he descubierto en mí.

De este modo se descubre al mundo como Voluntad, del cual el mundo como representación es su manifestación u objetivación, por lo que el mundo como Voluntad y como representación son dos aspectos de un mismo y único mundo. La Voluntad, a través de la corporeidad, se ha creado un intelecto con el que se relaciona con el mundo exterior y se conoce a sí misma en la autoconciencia humana. El entendimiento humano no es capaz de conocer el en-sí de las cosas porque está al servicio de este querer insaciable. El entendimiento instrumentaliza racionalmente el mundo a favor de la Voluntad de vivir que le domina desde dentro, y le permite tanto a humanos como a otros animales desarrollar los medios necesarios para sobrevivir, esa es la única función del entendimiento en la naturaleza. La Voluntad es absolutamente ajena a todo principio de individuación, por lo que es *una*, y lo es también a todo principio de razón, por lo que el mundo y la vida en último término carecen de razón, finalidad o fundamento.

1.2.2 Voluntad como cosa en sí

Ante la insuficiencia de las formas de la representación para explicar esencialmente al mundo, se hace evidente la necesidad de comprender lo que las cosas sean en sí mismas y acceder al trasfondo último de una realidad que no es lo que parece. Este trasfondo o lo que subyace al fenómeno se equipara a la noción de *noúmeno* o cosa en sí (*Ding an sich*) kantiana⁵ que en Schopenhauer será reconocida como la mencionada Voluntad de vivir. Pero Schopenhauer no limitó la comprensión de la *cosa en sí* a simplemente la incapacidad humana de extender sus facultades de conocimiento (al sentido netamente gnoseológico, a modo de Kant), sino que le concedió el elevado estatuto ontológico de esencia (*Wesen*) del mundo. En esta línea Schopenhauer concibe, por otro lado, al mundo como representación (empírico, fenomenal) como degradado ontológicamente: es insustancial, engañoso, ilusorio, relativo, apariencia, etc.; algo que Kant no atribuye a la noción de fenómeno, pero que podría estar influenciado por el mundo sensible platónico (lo que se revisará más

⁵ Esta sospecha de la mera apariencia del mundo en pos de la auténtica realidad en otro ser, sobre la que Schopenhauer construye sus nociones de representación y Voluntad, no solamente es posible rastrearla desde la influencia del fenómeno de Kant, sino también al Velo de Maya de la sabiduría Hindú y al mundo sensible en Platón.

adelante). Precisamente Schopenhauer encuentra una gran afinidad entre las doctrinas de ambos filósofos, llegando a considerar a cada una como el mejor comentario de la otra. De este modo, según ambas doctrinas, lo fenoménico o el mundo sensible solo tiene significado y realidad de forma prestada o secundaria, en virtud de lo que en este se manifiesta, ya sea para uno la cosa en sí o para otro la Idea, por esto "... todas las formas de aquel fenómeno, aun las más universales y esenciales, son en todo ajenas a eso que existe verdaderamente" (Schopenhauer, 2009, p. 226).

El principio de razón jamás conducirá al conocimiento de la esencia del mundo. Este principio conduce nada más que a todo lo que este mundo tiene de dependiente, condicional o relativo (es, por ende, contrario a la noción que de este principio se tenía de *veritas aeterna* en la escolástica), sin afectar nada más que a los objetos, no a los sujetos y mucho menos a la cosa en sí. Lo nouménico es, por definición, completamente ajeno a toda determinación espacial o temporal y es irracional. Hay entonces un matiz relevante a la hora de identificarlo con la Voluntad de vivir: la vía de descubrimiento de la esencia del mundo, es la experiencia interna e inmediata del propio cuerpo, y en cuanto este conocimiento interno no presenta como dimensiones suyas el espacio ni la causalidad, entonces consiste en el conocimiento más inmediato posible de la cosa en sí. Sin embargo, al conocimiento inmediato del propio cuerpo aún así le persiste siempre la forma del tiempo, razón por la que únicamente nos es accesible la cosa en sí de manera parcial por medio de sus sucesivos actos individuales, y no totalmente: "Cada vez que surge un acto de voluntad de la oscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognoscente se produce un tránsito inmediato hasta el fenómeno por parte de la cosa en sí ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de voluntad es sólo el fenómeno más próximo y claro de la cosa en sí..." (Schopenhauer, 2005, p. 235). No obstante, pese a esto Schopenhauer construye toda su metafísica de la naturaleza a partir de esta experiencia.

1.1.3 Voluntad como *summum malum*

La filosofía para Schopenhauer tiene su fundación a partir del estado primigenio de asombro ante el mundo, así como muchas filosofías que le precedieron. El ser humano, facultado con raciocinio, en medio de su reflexión se topa con la incomprendibilidad de su

situación existencial, con la realidad de su muerte, la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida: “Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*.” (Schopenhauer 2005, p. 198). En efecto, la pregunta por el sentido de la vida se da por la presencia de mal y dolor en el mundo, si se acaba esto, se acaba la necesidad de una comprensión: la pregunta por el sentido de la vida es, en última instancia, una pregunta por el sentido del sufrimiento. En este punto se hace evidente que hay una identificación entre ambos términos, en efecto, para el padre del pesimismo, la vida es en esencia sufrimiento, eterna insatisfacción:

... pronto concebimos el mundo como algo cuya inexistencia no solo sería pensable sino incluso preferible a su existencia; de ahí que nuestro asombro acerca de él se transforme fácilmente en una meditación sobre aquella *fatalidad* que pudo suscitar su existencia y debido a la cual una fuerza tan inmensa como la que se requiere para producir y mantener tal mundo pudo ser dirigida contra su propio provecho. ...Esta índole del asombro que impulsa a filosofar nace claramente de la visión del *mal* y de la *maldad* del mundo que, aunque se hallaran en la más justa proporción mutua, o incluso aunque fuesen ampliamente superadas por el bien, son sin embargo algo que en absoluto debería ser (Schopenhauer, 2005, p. 210).

El mal no debería ser, pero *es*, y es aquello que posee, además, un ser auténticamente positivo. Esto en contraposición a la felicidad, que será descrita de naturaleza negativa, toda felicidad no es otra cosa más que ausencia de sufrimiento. La Voluntad será identificada con el sumo mal (*summum malum*) en tanto se le caracteriza como conflicto, afán ciego e incontenible, azaroso, carente de razón o sentido, un querer⁶ nunca satisfecho más que superficialmente y que se expresa en la brutalidad con la que se destruyen los fenómenos entre sí, el modo en que esta se devoraría a sí misma. No sirve de nada tratar de liberarnos de esta carga satisfaciendo nuestras necesidades y nuestro querer, pues cuando logramos satisfacerlos nos encontramos sin una inclinación o deseo y deviene

⁶ Un problema que se suscita al entender la Voluntad como querer o deseo, es que el deseo siempre implica una carencia, y por lo tanto, un *no-ser*. El conflicto se hace evidente si se trata de comprender a la Voluntad como, al contrario, esencia o *ser* real del mundo.

así el sufrimiento por una carencia en sufrimiento por aburrimiento. Para Schopenhauer, el individuo se convierte en una carga para sí mismo cuando pretende librarse del sufrimiento afirmando su Voluntad de vivir, esto es, satisfaciendo uno tras otros sus deseos de acuerdo a lo que esta le dicta. La vida es una oscilación constante entre la necesidad y el aburrimiento.

En esta infructuosa búsqueda por la satisfacción de deseos particulares, los seres de este mundo luchan y se destruyen entre sí (algo que Schopenhauer menciona según el conocido *homo homini lupus*). El irremediable anhelo de vivir obliga a arrebatar egoístamente la vida y recursos a otros seres porque es el único medio a disposición: “... la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (Schopenhauer, 2009, p. 208).

Las Ideas platónicas en el sistema schopenhaueriano del mundo

2.1 Grados de objetivación de la Voluntad

La Voluntad de vivir es la cosa en sí (con los matices ya mencionados) y la representación es su fenómeno, entonces ¿en dónde se posiciona la Idea platónica dentro de este esquema del mundo? Como objetivación más inmediata de la Voluntad y, por lo tanto, como su objetivación más adecuada, la Idea (*Ideen*), en sentido platónico, se enmarca en el ámbito de la representación, ya que mantiene la forma más básica de conocimiento: la de ser objeto para un sujeto. Sin embargo, aún así parece estar en un ámbito intermedio, ya que, en el sistema de Schopenhauer, entre la Voluntad y las Ideas habría una única objetivación: la ya mencionada forma más general de conocimiento, distanciándose así tanto de la cosa en sí como del resto de los fenómenos. La forma en que la Voluntad se objetiva en el mundo, es decir, se vuelve fenómeno, involucra la mediación de las Ideas, siendo estas los *grados de objetivación* de la Voluntad. Así lo dice Schopenhauer: "... los grados de objetivación de aquella voluntad que constituye el *en sí* del mundo, son lo que Platón denominó las *ideas eternas* o formas inmutables (εἰδῆ)...” (Schopenhauer, 2009, p. 224). Las Ideas (también equiparadas a la escolástica *forma substantialis*) son lo individualizado por el *principium individuationis* y disgregado en la multiplicidad de individuos, así las define Schopenhauer en su libro II del primer tomo de su obra capital en relación a su carácter de representación:

... En esos grados reconocimos ya las ideas platónicas, ya que ellos son las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto inorgánicos como orgánicos, y también las fuerzas universales que se revelan de acuerdo con las leyes naturales. Así pues, estas ideas en conjunto se presentan en innumerables individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia (Schopenhauer, 2009, p. 223).

De toda una especie, sea mineral, vegetal o animal, el individuo pertenece solamente a su fenómeno, y en cambio solo su Idea, como forma persistente a toda la *specie*, posee un ser verdadero e involucra un real conocimiento (en el sentido de un conocimiento *puro*, ajeno a los engaños del principio de razón e individuación), pues no le conviene pluralidad ni cambio (siguiendo la noción de que el ser y el conocimiento reales son ajenos al cambio). Las Ideas, como la cosa en sí, son ajenas a toda determinación de

espacio, tiempo o causalidad: son, por lo tanto, irracionales, inmutables e inmateriales, y por ello quedan fuera del conocimiento de los individuos como tales, es decir, sometidos a la individuación. Pero aún así las Ideas son representación en tanto objeto para un sujeto, y como representación deberían ser dependientes de un sujeto⁷, lo que será el sujeto puro de conocimiento.

A las Ideas se les llama también “fuerzas universales”, lo que tiene que ver con cierto nivel de su gradación en la naturaleza: la manera que tiene la Voluntad de objetivarse en primera instancia es en las Ideas, y luego mediante ellas, en los demás seres naturales. A través de la lucha consigo misma:

... la Voluntad única que se objetiva en todas las ideas aspirando a la máxima objetivación posible abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse en uno superior y tanto más poderoso. No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad solo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de estas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia (Schopenhauer, 2009, p. 200).

En esta disputa natural entre los grados inferiores para producir los superiores, arrebatándose unos a otros la materia, el espacio y el tiempo, se busca, por parte del fenómeno, una expresión cada vez más perfecta o más cercana a la Idea de su especie. Por esto la Idea en cierto grado de objetivación es llamada *fuerza natural*⁸, como lo serían por ejemplo la gravedad o la electricidad, ascendiendo así desde los seres inorgánicos, como las rocas o cascadas, hasta las plantas, animales y finalmente la objetivación máxima de la Voluntad, que es el ser humano, con el cual la Voluntad es capaz de su propio autoconocimiento y se abren vías para expiar momentáneamente el sufrimiento. De esto

⁷ Esto lo plantea José Cabrera Rodríguez (2017). Al respecto dice: “¿subsistiría la Idea fuera de la experiencia estética en que el genio o sujeto artístico la contempla, es decir, depende en su aparecer objetual del contemplador, o guardaría algún tipo de independencia fuera de la experiencia estética? Desde luego que para Platón la Idea nada le debía a la mente finita que la pensara, siendo autosuficiente e independiente de toda otra realidad (una mismidad absoluta), pero Schopenhauer no lo tiene tan claro como el ateniense” (p. 176).

⁸ Véase: Schopenhauer, 2009, p. 187.

resulta claro que aquello que distingue a los grados de objetivación, desde los inferiores hasta los superiores, es un aumento de individualidad en los seres.

Respecto a esto, cabe plantear que no se trata de Ideas inferiores o superiores en el sentido de mejores y peores (como si hubiera grados de ser en los mismos grados del ser), sino más bien de una mejor o peor forma de manifestarse las Ideas en el fenómeno. En consecuencia, una organización jerárquica de las Ideas estaría posibilitada por un criterio distinto, a saber, uno según el cual los grados de objetivación serían los grados de *visibilidad*⁹ de la Voluntad (Del Estal, 2010, p.71). De modo que, en lo inorgánico se expresa de una sola vez toda su Idea conservando su unidad, pero en lo orgánico, dada la creciente individualidad, se hace más visible y clara la expresión de la Voluntad al tiempo que más opaca la de su Idea. En el reino vegetal es precisa una serie de desarrollos y cambios de estado para que el individuo exprese plenamente el carácter de su especie. Mientras que en el reino animal es preciso no solo el desarrollo fisiológico, sino también la manifestación del comportamiento o las acciones propias de su especie (Piclin, 1975, p. 192). Ya en los seres humanos cada individuo es capaz de comportarse de acuerdo a sí mismo de forma auténtica o propia, anulando de esta manera el comportamiento típico de la especie (instinto), e incluso pudiendo tener cada uno su propia Idea. En el ser humano se expresa con mayor intensidad el designio de la Voluntad, pero dada su creciente individualidad y su capacidad para la mentira y engaño, es más difícil que exprese una Idea como especie, aunque sí puede expresar el sentido de un carácter individual único.

Cuando Schopenhauer afirma que la objetivación "... implica que la Voluntad, al presentarse como objeto, entre en la representación con un grado creciente de claridad y perfección" (Schopenhauer, 2004, p. 87), y además menciona que hay una lucha entre los fenómenos por manifestar su Idea, pareciera indicar que la Idea platónica se tomara como ideal de perfección y la objetivación ocurriese por la búsqueda de la realización de ese ideal. Pero el problema de esto sería comprender a la Idea como finalidad, y la finalidad supone la causalidad, la causa del movimiento de los seres hacia ese fin o aspiración. El proceso de objetivación de la Voluntad no tiene una finalidad o sentido dado, sino que se da

⁹ Cfr. MVR I, §25, p.181.

por *generatio aequivoca* (generación espontánea de algo a partir de otra cosa totalmente diferente) y luego “por asimilación del germen existente” (Schopenhauer, 2009, p. 199). En la lucha de los fenómenos por manifestar su Idea, lo único que ocurre es el proceso irracional de la Voluntad devorándose a sí misma porque es lo único que existe, y el anhelo de vivir siempre será mayor en sentido de especie que de individuo, razón por lo que los individuos se sacrifican en la disputa constante por la materia con el fin de perpetuar la especie.

A propósito de otra diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico, puede decirse que en lo inorgánico la materia se mantiene constante y determina a los cuerpos como lo que son permanentemente, siendo su forma la que cambia; en cambio, en lo orgánico que va desde las plantas a los seres humanos, lo que permanece como caracterización de su ser es la forma, cambiando su materia constantemente sin que esto perjudique lo que son esencialmente.

Además, otra consideración a tomar en cuenta es que, aunque la *cosa en sí* sea reconocida como la Voluntad, de todas formas algunas veces la Idea es presentada, en vistas de la doctrina platónica, como lo que verdaderamente es (*ὄντως ὄν*) en contraposición con las cosas individuales presas del devenir. Pero el verdadero ser que poseen las Ideas es, por una parte, resultado de una comparación con los individuos que no poseen ser verdadero, y, por otra parte, resultado del ser que es otorgado a la Idea por la Voluntad nouménica, pues el *en sí* de la Idea es la Voluntad, y la Idea, por muy perfecta que sea, es una representación. Entonces, respecto a los atributos principales de las Ideas hay indistinción con la Voluntad, siendo la diferencia la única determinación de ser objeto de conocimiento:

[...] lo único que se puede denominar verdaderamente existente (*ὄντως ὄν*) porque *siempre es pero nunca llega a ser ni perece*, eso son los originales reales de aquellas sombras [haciendo referencia a la alegoría de la caverna]: son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas. A ellas no les corresponde *ninguna pluralidad*: pues cada una es única en su esencia, ya que constituye el original del que son copias o sombras todas las cosas individuales y perecederas de la misma

clase que se llaman igual que él. Tampoco les corresponde *ningún nacer y perecer*: pues son verdaderamente existentes y nunca llegan a ser ni sucumben como las sombras evanescentes (Schopenhauer, 2009, p. 225).

Las Ideas son entonces imperecederas, ingénitas y únicas, lo que Schopenhauer explica de acuerdo a los principios de individuación y razón suficiente. En tanto imperecederas e ingénitas (o sea, en cuanto no llegan a ser ni perecer) las Ideas son ajenas a toda causalidad, y en tanto a la Idea “no le convienen la pluralidad ni el cambio” (Schopenhauer, 2009, p. 223) quedan exentas de existir atravesadas por las nociones de espacio, tiempo y cualquier carácter relacional. Debido a esto, las Ideas consideradas por sí mismas (sin aún manifestarse en el fenómeno) serían ajenas a toda materialidad. Por esto también es que su conocimiento está del todo vetado a los individuos, en tanto estos están inmersos en la individualidad y al servicio de la Voluntad en cuanto a su conocer:

... el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, nace originariamente de la voluntad y pertenece a la esencia del grado superior de su objetivación en calidad de mera μηχανή¹⁰, de medio para la conservación del individuo y la especie, como cualquier órgano del cuerpo. Destinado en su origen al servicio de la voluntad y la realización de sus fines, se mantiene totalmente sumiso a ella casi de forma constante en todos los animales y en casi todos los hombres (Schopenhauer, 2009, p. 207).

El conocimiento bajo las formas del principio de razón está destinado al servicio de la Voluntad de vivir en pos de la conservación de la especie, por lo que el individuo sólo puede percatarse de las relaciones de los objetos con determinado lugar y momento, o con ciertas causas y efectos de su circunstancia particular. Sin embargo, dado que las Ideas pertenecen al ámbito de la representación, han de ser necesariamente cognoscibles por algún sujeto, tal será el sujeto puro de conocimiento, capaz de desligarse de su individualidad, sujeto del que se tratará con más detalle a continuación.

¹⁰ Artificio, aparato, maquinaria.

2.1 El conocimiento intuitivo de la Idea

Es en el marco de la estética en donde la Idea cobra la característica propia de ser representación para un sujeto. Para el conocimiento de la Idea es necesario desligarse de los principios que gobiernan todo conocimiento de entes particulares, lo que implica abandonar la individualidad para convertirse en sujeto puro de conocimiento. A esto se asocia la capacidad del arte de significar en potencia una pausa momentánea al dolor que acarrea estar constantemente al servicio de la Voluntad insaciable de vivir, pues al abstraerse de la individualidad que le es propia, el sujeto deja de estar a su servicio y puede ver lo que las cosas son con independencia de sus relaciones particulares. El sujeto al abstraerse de su individualidad es capaz de acceder a la contemplación (o intuición estética) de las Ideas: “Junto con ese lado subjetivo de la contemplación estética aparece siempre en cuanto correlato necesario el lado objetivo de la misma: la captación intuitiva de la idea platónica” (Schopenhauer, 2009, p. 253). Esto porque la Idea está fuera del ámbito de la multiplicidad y el cambio dado por espacio, tiempo y causalidad. En tanto la Idea es representación, es objeto para un sujeto, pero por sus características es objeto *puro* de conocimiento. El sujeto puro de conocimiento involuntario se pierde en el objeto quedando absorbido en él fuera de las relaciones espaciales, causales o temporales (Schopenhauer, 2009, p. 232). El sujeto que permanezca conociendo como individuo no podrá alcanzar el conocimiento de las Ideas platónicas, pues como tal está sumido en la finitud, el nacer y el perecer, atributos ajenos a la misma. Según la terminología que ocupa Schopenhauer en los *escritos de juventud*, a una conciencia sumida en la representación fenoménica del mundo se le llama *conciencia empírica*. Por otra parte, una conciencia que ha logrado ir más allá del fenómeno y consigue conocer el trasfondo de la realidad para acceder a un relajamiento de esa Voluntad de vivir que le gobierna, sería una *conciencia mejor*. Las Ideas platónicas posibilitarían el advenimiento de una conciencia mejor.

Sólo es posible *tomar conciencia* del ser en sí que es la Voluntad, pero se puede *conocer* a las Ideas platónicas mediante la contemplación o intuición estética (también llamada eidética, en cuando accede a las Ideas o *eidós*), en la que el sujeto de conocimiento deviene en sujeto *puro* de conocimiento; y en tanto el ser humano es en sí Voluntad, entonces, las Ideas son la forma que tiene esta de conocerse a sí misma. La Voluntad, a

través de la corporeidad, se ha creado un intelecto con el que se relaciona con el mundo exterior y se conoce a sí misma en la autoconciencia humana. Precisamente, la actividad del entendimiento, que funciona para crear la representación intuitiva ordinaria, sensible o empírica, está orientada a responder a los designios de la Voluntad, pero en la intuición estética se acalla la Voluntad, por lo que es una forma diferente de intuición.

La contemplación estética se entiende como una forma de intuición, a pesar de ser ajena a las estructuras *a priori* del entendimiento (tiempo, espacio, causalidad) que posibilitan las representaciones intuitivas ordinarias. Por esto es que solo aquel que sea capaz de entregarse a la mera intuición estética, de abandonar el concepto de la razón y suprimir su visión individualizada para ver así la unidad metafísica del mundo, será capaz de tener a las Ideas platónicas por objeto puro de conocimiento. Y tal es la figura del genio, el sujeto puro de conocimiento por excelencia. La obra del genio es el arte, cuyo fin es el conocimiento de las Ideas y en ello, la relajación de la Voluntad de vivir: “El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las Ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento” (Schopenhauer, 2009, p. 239). El estado de contemplación estética está brindado por el repentino silencio de la Voluntad y el sucesivo ensimismamiento. Según esto, al parecer, el entendimiento podría desligarse del mandato de la Voluntad (a través del proceso inmediato que supone pasar al estado contemplativo), a pesar de ser un instrumento de la misma, hecho para dar cabida al mundo como representación. Gracias a la capacidad del ser humano de ir en contra de su naturaleza, que lo impulsa a sobrevivir y reproducirse indefinidamente, para buscar la negación de la Voluntad y detención del ciclo del sufrimiento.

En relación al sujeto puro de conocimiento, la genialidad consiste justamente en la capacidad de contemplar intuitivamente las Ideas eternas en plena objetividad y alejarse de la servidumbre de la Voluntad: es propiamente un sujeto puro de conocimiento, pero cuya capacidad excede a la de una persona normal. El objeto así considerado “...está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad” (Schopenhauer, 2009, p. 233). Por esto, en tanto en el genio predomina el conocimiento

intuitivo sobre el abstracto, es mayormente irracional y debido a la irreflexión es fácilmente arrastrado a la pasión desmesurada y se le dificultan tareas sencillas de cuidado hacia su interés personal, lo que provoca que a veces se le encuentre cierta afinidad con la locura: “... los locos conocen correctamente el caso individual presente y también algunos pasados, pero desconocen la conexión, las relaciones, y por eso yerran y desvarían; y este es justamente su punto de contacto con el individuo genial...” (Schopenhauer, 2004, p. 248).

El genio capta el carácter objetivo de las cosas, y es capaz de intuir toda la especie a partir de individuos concretos, aunque necesita de cierta imaginación para traer a la Idea, como cuando se afirma que “... el genio necesita la fantasía para ver en las cosas no lo que la naturaleza ha producido realmente en ellas, sino lo que se esforzaba por producir, aunque no lo llevó a cabo debido a la lucha entre sus formas...” (Schopenhauer, 2009, p. 241). Esto lleva a la cuestión de si acaso la Idea, en tanto representación y producto de fantasía, sea quizá dependiente de la experiencia estética de un artista, algo que, entendido desde el estricto sentido platónico es absolutamente falso, pero no queda tan claro desde la exposición de Schopenhauer. No obstante, al examinar la intuición estética y su relación con la intuición empírica, se puede afirmar una anterioridad lógica del sujeto puro de conocimiento y la Idea ante el sujeto y objeto de conocimiento empíricos, esto dada su diferenciación por la mediación del principio de razón; pero a su vez, es necesario afirmar la anterioridad existencial de la intuición empírica, pues se da necesariamente primero (Martínez, 1998, p. 188), lo que indica que la Idea es ontológicamente primaria a otra cualquiera representación, y que, entendida en sentido de grados de objetivación de la voluntad nouménica, posibilita los otros tipos de representación al manifestarse por medio de los individuos, lo que descarta que las Ideas puedan depender de algún sujeto.

La contemplación de las Ideas, al desvincularnos de la servidumbre de la Voluntad, produce en nosotros la acción de lo bello y el sentimiento de la belleza, y cuando los objetos dispuestos para la contemplación de las Ideas tienen una relación hostil con la Voluntad y aún así son contemplados con calma y en recuerdo de esta (mas no del querer individual), entonces nos invade la sensación de lo sublime (Schopenhauer, 2009, p. 256). La belleza de un objeto se identifica con la condición que este tiene de dar conocimiento de su Idea, y a mayor grado de objetividad de la Voluntad, mayor belleza, razón por la que el

ser humano se afirma como el más bello de los seres en cuanto posee el máximo grado de objetividad. La comunicación de las Ideas es, para Schopenhauer, el fin del arte.

2.3 Clasificación de las artes

La diferencia entre las distintas artes (plástica, poesía, música, arquitectura, etc.), tal como se presenta en el tercer libro de *El Mundo como Voluntad y representación*, estriba en la materia en la que las Ideas se reproducen y las Ideas que están destinadas a expresar. Para darse la diferenciación entre las bellas artes hay que recordar la lucha de la Voluntad consigo misma que se daba en la naturaleza, pues ahora esa lucha es la que permite que se expresen las Ideas de cada arte en particular como fuerzas en oposición a otras fuerzas: “Así lucha, en la arquitectura, la resistencia contra la gravedad; así lucha, en la tragedia, la voluntad humana contra las catástrofes que la amenazan. Un arte designa, por tanto, un determinado campo conflictivo, una determinada expresión de la lucha que necesariamente enfrenta un elemento de la Voluntad a otros elementos de la Voluntad” (Rosset, 2005, p.163). Las artes con menor grado de objetivación, que no son de mayor interés para la contemplación, son aquellas que versan sobre la belleza de la naturaleza y la arquitectura, pues su contenido es superficial. Por otro lado, las artes superiores, que manifiestan de mejor manera a la Voluntad, tratan temas relacionados con actividades y pensamientos humanos. En las artes, entonces, habría un grado creciente de visibilidad de la Voluntad que imita al ordenamiento de las escalas y reinos naturales, que van de lo inorgánico a lo orgánico.

A grandes rasgos puede señalarse, en primer lugar, a la arquitectura, que es la objetivación inferior, como sería lo inorgánico en la naturaleza, porque en ella se tiene a la vista la utilidad o practicidad de la obra, además de trabajar con las fuerzas de la naturaleza como sus Ideas propias (la resistencia, dureza, gravedad, elasticidad, cohesión, etc.). En la arquitectura, es la representación de la lucha entre soportes y cargas lo que aporta el valor estético, pues cuando se hace presente un equilibrio entre ambos es que aparece la armonía (Rosset, 2005, pp. 165-166). A esta le sigue someramente el arte de los jardines y la pintura y escultura paisajística y animal, que representa a la Voluntad en el reino vegetal y animal manifestándose sin verse obstaculizada por el ámbito del conocimiento, como ocurre en el

ser humano. Luego la escultura trataría de la naturaleza o Voluntad humana, pero en lo concerniente a la belleza en general (no la de cada individuo), es decir, es la representación del carácter de la especie (pues la belleza tiene que ver con una mejor forma de expresar la Idea de su especie).

En las formas superiores de arte se presentan tanto caracteres específicos como individuales, siendo tarea del artista relacionar ambos aspectos. Tal es el caso de la pintura, que ya no trata del carácter general (como la escultura), sino del individual, pero relacionado aún así con la especie. La pintura logra mostrar mediante rostros, actos y gestos, manifestaciones concretas de la Voluntad, aspectos que identifican a todo el género humano. En un grado mayor de objetivación le sigue la poesía, que expresa el pensamiento humano, sus pasiones, aspiraciones, lamentos, esperanzas, acciones, etc.; siendo tanta su amplitud que es capaz de expresar todo el rango de las Ideas, pues su materia prima son las palabras y los conceptos, capaces de abarcar casi todo en la naturaleza para expresarlo de manera poética gracias a la imaginación. Lo que hace de la poesía lo que es, y no un mero saber conceptual, es que se basa en la combinación para dar con el producto deseado (se hace un símil con el labor de un químico).

Siguiendo esta clasificación de las bellas artes, la tragedia sería la forma más elevada de aquellas artes en las que media el conocimiento de las Ideas. En la tragedia se destaca el error primigenio de haber nacido, mostrando las angustias, dolores, injusticias y otros sufrimientos que atormentan a los seres humanos a lo largo de su existencia. Lo anterior permite, a quien contempla la obra, entender la necesidad que existe entre vivir y sufrir (este es el sentido que Schopenhauer da al concepto aristotélico de *purificación* o *catársis*) comprendiendo que a pesar del fracaso constante de la Voluntad es posible sobrellevarlo con calma. No obstante, hay un arte más supremo que la tragedia. Tal es el caso de la música, que no está considerada dentro de la clasificación de las demás artes, pues no expresa ninguna Idea sino a la Voluntad misma inmediatamente. Esta posee un lenguaje aún más universal: "... la música, a diferencia de todas las demás artes, no representa las ideas o grados de objetivación de la voluntad sino inmediatamente la voluntad misma..." (Schopenhauer, 2005, p. 500). La música es no involucra a las Ideas, por lo tanto, es ajena también al mundo empírico, pues los fenómenos son expresión de las

Ideas, las que por medio del *principium individuationis* ingresaron en la pluralidad. Pero a pesar de su lejanía con todo lo fenoménico y lo ideal, la música sigue la analogía de las demás artes con los reinos naturales. Aunque la Voluntad se manifieste directamente por medio de la música y no necesite en este caso de la intermediación de las Ideas, de todas formas en la música se hace una semejanza con las Ideas mediante el paralelo entre la escala de los diferentes sonidos y la escala de los reinos de la naturaleza: las fuerzas naturales, lo inorgánico como rocas y minerales, las plantas, los animales y los seres humanos se comparan con las cuatro voces de la armonía musical (siendo el soprano el grado superior).

He aquí un punto interesante: la música es una objetivación tan inmediata de la Voluntad como lo son las Ideas mismas, solo que la objetivación es diferente en cada caso. La música, ya que no es la Voluntad misma, es un tipo diferente de copia, objetivación o imagen de la Voluntad que resulta diferente de las Ideas y, al parecer, es una copia más cercana al noúmeno, pues al lado de esta incluso llega a tratar a las Ideas de sombras: "... el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser" (Schopenhauer, 2009, p. 313). Por supuesto, esto resulta problemático para un mundo entendido como Voluntad y representación, en tanto "... podríamos igualmente llamar al mundo música hecha cuerpo o voluntad hecha cuerpo..." (Schopenhauer, 2009, p. 319). Pero se dice aún así de la música no que es lo mismo que la Voluntad, sino que la *representa* pero siendo ajena a todo fenómeno, incluso a las Ideas. Es entonces no solo es problemática la comprensión de las Ideas platónicas como ámbito intermedio entre la representación y la Voluntad, sino que la música trae un problema similar ya que se distingue tanto de la representación como de la Voluntad. Sin embargo, lo que se ha de destacar en esta investigación es que Schopenhauer admite una vía directa de objetivación de la Voluntad que no contempla a las Ideas, por lo que cabe preguntarse si estas sean realmente necesarias en su sistema, algo que se verá a continuación.

2.4 Algunos comentarios que se han hecho sobre las Ideas en Schopenhauer

Las Ideas platónicas en la interpretación de Schopenhauer quedan situadas en un problemático lugar intermedio entre la representación y la Voluntad, pues son reales en comparación con los individuos relativos, pero son relativas en comparación con la cosa en sí. Así como argumenta B. Magee (1991) en su libro *Schopenhauer*, dado que las Ideas se presentan generalmente como un elemento de interrelación necesario entre la representación y la voluntad, ya no habría solo dos niveles de realidad como sugiere el título del libro *El mundo como voluntad y representación*, sino que estaría el tercero de la Idea platónica. Este tema también es tocado por Planells Puchadas (1988), quien menciona la difícil conciliación entre la estética schopenhaueriana con la metafísica de la naturaleza, principalmente en algunos puntos fundamentales, como que la Idea sea tanto cosa en sí como representación, o que la Voluntad se objetive en una pluralidad de Ideas siendo estas supuestamente ajenas al *principium individuationis* (el problema de la unidad y la multiplicidad que se tocará en el siguiente capítulo). En opinión de Planells, uno de los mayores problemas que suscita la teoría de las Ideas en esta filosofía es que se contradice con el reconocido nominalismo de Schopenhauer, de esta manera determina:

El resultado es lo que Schopenhauer llama *Idea platónica*, pero que es en realidad la *Idea schopenhaueriana*, un híbrido entre una concepción efectivamente platónica de la Idea, incompatible con el nominalismo estricto profesado en la teoría del conocimiento, y una concepción verdaderamente original que se esfuerza en trazar las fronteras del conocimiento trazadas por Kant (manteniéndose al mismo tiempo fiel al espíritu del kantismo)... (pp. 414-415).

En el segundo libro de *El Mundo como Voluntad y Representación*, que trata sobre el mundo como Voluntad y en general sobre la metafísica de la naturaleza, las Ideas son incorporadas para dar una explicación a la homogeneidad de los individuos dentro de las especies. Al respecto comenta Magee (1991) que dada la aparición de las Ideas pasadas ya tres cuartas partes de la obra, parecieran ser un elemento añadido circunstancialmente que acabó saliéndose de control:

Imagino que la razón de que fueran introducidas fue que Schopenhauer —que carecía del aparato conceptual que tras él nos dejó Darwin y el desarrollo posterior de la biología— no podía ver otro modo de explicar el hecho de que cualquier cosa sea como otra cosa... a lo largo de la totalidad del universo conocido, al margen de la independencia evidente de las cosas individuales respecto de las demás, en el tiempo así como en el espacio (p. 260).

Otro problema se da recordando el caso de la música, que es una manifestación directa de la Voluntad sin intermediación de las Ideas. Se trata, por ende, de una intuición estética pero no *eidética* (podría decirse *transeidética*), algo que ha suscitado varias interrogantes a quienes cuestionan la introducción de la Idea platónica en el sistema del autor de *El Mundo*. Por ejemplo, si Schopenhauer admite una vía directa de manifestación de la Voluntad, queda cuestionada la necesidad de introducir la mediación de las Ideas para el resto de las artes, siendo una posibilidad que haya introducido la mediación de las Ideas, el menos en el ámbito estético, con la finalidad de dar un fundamento objetivo al arte (esto, por cierto, posibilitaría que el arte fuese un medio de negación de la Voluntad de vivir), o de presentar cierta base para una organización jerárquica de las distintas disciplinas artísticas. A propósito de esto, Magee cree que las Ideas terminan siendo un añadido innecesario en la filosofía de Schopenhauer, dice: "... no estoy seguro de que las Ideas platónicas —que Schopenhauer utiliza para explicar la existencia de los géneros y las especies— sean necesarias para la filosofía de Schopenhauer en absoluto. Sospecho que un afeitado cuidadoso con la navaja de Occam, bastaría para eliminarlas sin dejar rastro" (1991, p. 260).

En la misma línea, López de Santa María (2011) hace mención a la necesidad de un mayor examen de la cuestión en su artículo titulado: "El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?" tras considerar algunas dificultades que trae el *principium individuationis* aplicado a más de un universal:

En definitiva, el problema es aquí el modo en que Schopenhauer introduce las ideas y, sobre todo, la forma en que justifica (o, más bien, no justifica) su pluralidad. Con respecto a la primera cuestión, sería interesante —pero no es aquí el lugar para ello—

examinar el nivel de adecuación que tiene la teoría de las ideas dentro de su sistema y hasta qué punto su introducción no tiene como finalidad exclusiva la construcción de la teoría del arte (p. 95).

La sospecha es si acaso habrá otro propósito además de dar objetividad al arte, dejando el propósito de esto último como algo dado o supuesto. Lo mismo ocurre con la consideración de Cabrera Rodríguez (2015):

Quizás el único modo de justificarla [la necesidad de estas intermediaciones entre los fenómenos y la cosa en sí] obedezca sencillamente a fines estéticos ... o lo que vale decir: quizás el *eidos* constituya un ingrediente fundamental para perfilar desde el ámbito artístico una teoría del conocimiento que acaso logre resolver el problema de la validez objetiva en el arte, distanciándose a este respecto de las concepciones expresionistas y románticas que defendían a capa y espada la ineludible existencia de un sujeto libre y creador (p. 253).

La influencia del Romanticismo también es destacada por Planells Puchadas (1988), quien considera que la concepción de las Ideas como objeto del arte y de la contemplación estética, se aleja radicalmente de Platón, asunto que sugiere estudiar tomando en cuenta tanto las concepciones románticas del arte que surgieron a principios del siglo XIX, como la influencia de las reflexiones de Schelling. Estos puntos exceden los propósitos de esta Tesis de Licenciatura (sin embargo, se sugieren más adelante como una posible proyección de la investigación). Por lo tanto, para dar una respuesta a algunas de las interrogantes que suscita la incorporación de las Ideas platónicas en el sistema de Schopenhauer, tanto en su metafísica de la naturaleza como en su metafísica de lo bello (como llama a la estética), esta investigación se limita a aclarar su afinidad con la doctrina platónica original al discernir qué elementos propios y qué elementos originales están presentes en su interpretación de las Ideas.

Problemáticas generales y comparaciones con la teoría de las Ideas platónica

Los diálogos platónicos evidencian una evolución en el pensamiento de Platón y en el desarrollo de la teoría de las Ideas. No solo se relacionan entre sí y es posible ordenarlos temáticamente, sino que también se suelen ordenar respecto a la vida de Platón y sus viajes a Sicilia, de tal manera que (a pesar de haber una multitud de criterios de clasificación de los diálogos platónicos) su obra puede ser clasificada en cuatro etapas¹¹: los diálogos de juventud abarcan aquellos del año -393 al -389 y tienen por principal preocupación las cuestiones sobre la virtud sin referencia a la teoría de las Ideas, es decir, *Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*. Los diálogos de transición se desarrollan entre los años -388 al -385 (primer viaje a Sicilia), en donde se presentan los primeros esbozos de la teoría de las Ideas junto a un Sócrates preocupado por los sofistas y la democracia, estos son: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hippias Menor*, *Crátilo*, *Hippias Mayor*, *Menéxeno*. Los diálogos de madurez van del año -385 al -370 y desarrollan más propiamente la teoría de las Ideas, estos son: *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*. Por último, están los diálogos de vejez (segundo y tercer viaje), que van del año -369 al -347, en donde se priorizan las implicaciones lógicas de la teoría de las Ideas frente a su significación ontológica, estos son: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*, *Epinomis* (Morla et García, 2007).

A falta de un abordaje sistemático de las Ideas por el propio Platón, una teoría unitaria se hace difícil, por lo que el investigador debe recurrir a la lectura de varios diálogos para comenzar una formulación aproximada a una teoría de las Ideas única. Por tanto, el interés en distinguir cómo se presenta la teoría de las Ideas en los diferentes diálogos platónicos, sean estos tempranos (juventud y transición), maduros o tardíos (vejez), estriba en poder reconocer, en un examen posterior, a qué formulación de la teoría de las Ideas adhiere Schopenhauer o a cuál es más afín en el desarrollo de su filosofía, de acuerdo al examen de ciertas problemáticas en particular.

La revisión comparada con la interpretación schopenhaueriana está centrada principalmente en diálogos maduros y tardíos, dado que es en estos en donde propiamente se desarrolla la teoría de las Ideas. En diálogos maduros hay un énfasis en el significado

¹¹ Alguien que sigue este esquema es, por ejemplo, Guthrie, W.K.C. (1990) en su *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos, vol. IV, p.60.

ontológico de estas, mientras que en los tardíos hay énfasis en los aspectos lógicos. En ambas perspectivas las Ideas, tal como las formuló el propio Platón, traen ya consigo múltiples problemáticas (como el de la conexión existente entre las Ideas y los individuos, opuestos en todas sus características, así como el tránsito de lo uno a lo múltiple) que Schopenhauer hereda al incorporarlas a su sistema, queriendo conservar a las Ideas en su sentido originario platónico. Esto, en conjunto con otras comparaciones importantes entre ambas filosofías, permitirá dilucidar con mayor claridad el grado de adecuación que tiene la teoría de las Ideas de Platón en el sistema voluntarista de Schopenhauer.

3.1 Distinción sensible e inteligible

Puede resultar un tanto forzado y anacrónico hacer una identificación entre lo fenoménico kantiano y lo sensible platónico. Sin embargo, Schopenhauer compara ambas filosofías respecto a la distinción entre lo ideal y lo real, equiparando las Ideas a la cosa en sí y el mundo sensible con lo fenoménico. Equiparación que se hace posible ya que Platón distingue entre entidades sensibles e inteligibles, relacionándose de tal manera que los inteligibles (Ideas) determinan causalmente a los entes sensibles particulares. Una cosa es bella porque participa de la belleza en sí, que es la causa (*aitía*) de su belleza particular, lo mismo con las otras Ideas:

...todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas (*Fedón*, 100e1-5).

Resulta más problemático, sin embargo, conectar la causalidad con las Ideas en Schopenhauer, porque son contrarias al principio de razón. Para Platón existen las Ideas de Tiempo, de Espacio y de Causa, en esto ya se ve una gran diferencia con Schopenhauer. El

que en este último se reconozca a las Ideas como la cosa en sí de los fenómenos¹², se debe a una razón distinta que la causalidad, razón que proviene de la influencia kantiana: la explicación que es capaz de proveernos el principio de razón respecto al *porqué* de las cosas del mundo, halla un límite en que ya no encuentra más respuesta pues se han agotado los recursos del conocimiento; es entonces que se acalla la razón para dejar paso al supuesto inexplicable de la pregunta por el *qué* son las cosas en sí mismas. Tal supuesto es irracional, inespacial, intemporal, por lo que puede relacionarse tanto a las Ideas como a la Voluntad, dependiendo de si se pregunta por el *en-sí* de los fenómenos o por el *en-sí* del *en-sí* de los fenómenos (valga la redundancia).

Siguiendo con Platón, las Ideas (*eîdos*) reúnen a una multiplicidad de entes particulares sensibles designados por el mismo nombre y que poseen propiedades idénticas, constituyendo de esta manera su esencia (*ousía*) común. La Idea es preexistente a los entes sensibles que de ella participan, por lo que es su causa ontológica, presentando características opuestas a las cosas sensibles: la Idea es entendida "...como una entidad en sí y por sí, una y única, eterna y auto-idéntica, pura, incompuesta y homogénea, no afectada por la generación y corrupción propias de las cosas sensibles que participan de ella" (Di Camillo, 2016, p. 11).

Lo sensible constituye la materia corruptible en perpetuo cambio y devenir (punto que recuerda a Heráclito), y puesto que se busca conocer *aquello que es* en sentido propio, dando respuesta a la petición socrática por la definición o qué es una cosa, tal conocimiento debe ser de algún aspecto de la cosa que permanece siendo idéntico a sí mismo para poder ser conocido. Desde aquí se comienza a entrañar el hecho de que el ámbito sensible tenga menos realidad que el inteligible, así lo demuestra en *República IX*: "...por consiguiente, los géneros de cosas concernientes al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad que los géneros concernientes al servicio del alma" (Platón, 585d1-4). Sin embargo, no habría propiamente dos mundos separados, no hay diálogo en donde Platón hable explícitamente de dos mundos diferentes. Se trataría de dos ámbitos, el de lo sensible y el de lo suprasensible, que son relativos a un mismo mundo.

¹² Recordando las limitaciones que tiene identificar a la Idea, una representación, con la cosa en sí, la que es en sentido más propio la Voluntad.

Las Ideas también tienen la característica de la simplicidad, es decir, la Idea de lo bello en sí, es únicamente ella, en cambio cada cosa sensible puede participar de más de una Idea, además de poder ser bella en un aspecto y fea en otro. A esto se asocia la noción de pureza, un adjetivo que Schopenhauer también relaciona con las Ideas, en tanto que para él son objetos *puros* de conocimiento. En este punto, la pureza va asociada a su lejanía con los principios que determinan lo fenoménico. De forma similar, en Platón la simplicidad aludida se asocia con el concepto de pureza de las Ideas: las Ideas son puras en tanto carecen de toda mezcla con las cosas sensibles (Di Camillo, 2016, p. 26).

Se puede hacer el símil con los dos aspectos del mundo que propone Schopenhauer, el de representación y el de Voluntad. La representación es una distinción de cómo es el mundo para el conocimiento, un ámbito mental ilusorio y no propiamente real, pues sin el intelecto en el mundo, no habría un mundo como representación, porque no habría quién se lo representase. Sin embargo, Schopenhauer admite cierta realidad a la representación:

Con toda su idealidad *transcendental*, el mundo objetivo mantiene la realidad *empírica*: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto empírico. El espacio sólo existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio (2005, p. 48).

Por otra parte, lo sensible platónico (la materia) también involucra cierta realidad, en tanto que está la Idea, que se imprime en ello a modo de sello y lo fundamenta. No obstante, la degradación ontológica que sufre el ámbito sensible no es tan rotunda como en Schopenhauer, de partida, no es una ilusión creada por la mente, pues el ámbito sensible no depende de un sujeto cognoscente. En Platón la dicotomía no es entre el ser y pensar, sino dentro del mismo ser, así tanto el cuerpo como el alma son reales, solo que el cuerpo le debe su permanencia en la realidad al alma. Al leer a Platón nos damos cuenta de que todas las cosas del mundo están permeadas por lo sensible y lo inteligible, pues el *cósmos* es uno, y solo al momento de tener que discernir entre cosas e Ideas, con la pretensión de sabiduría, queda un ámbito de la realidad degradado. Pero, precisamente, para poder discernir entre cosas e Ideas y llegar a conocer a estas últimas, son necesarias las cosas sensibles como punto de partida de ese conocimiento, de una manera que recuerda, en Schopenhauer, a la

dependencia del cuerpo para acceder a la cosa en sí. Esta necesidad de lo sensible para acceder a lo inteligible se evidencia¹³ en la *República*, cuando se hace la alegoría de la línea, en donde el conocimiento parte por lo sensible, lo mismo cuando aquellos que se ocupan de la geometría y el cálculo se sirven de figuras e imágenes visibles para acceder de este modo a la cosa en sí (la especie inteligible) a la que lo sensible se asemeja:

... el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones (511a4-10).

Otra dificultad en esta comparación, es comprender que para Platón lo inteligible quiere decir que es susceptible de ser conocido mediante la inteligencia y no por los sentidos. Respecto a esto Schopenhauer parece tener una noción distinta de inteligible, ya que a la Voluntad le quedaría mejor el término de suprasensible, pues la razón y la inteligencia están del todo apartadas de su descubrimiento, siendo inclusive más relevante en este aspecto el rol de la percepción interna del cuerpo para alcanzar a la cosa en sí: nuevamente, pero esta vez en Schopenhauer, lo sensible posibilita, en una primera instancia, el acceso a lo suprasensible.

3.1.1 La relación entre el individuo y su Idea

A pesar de la distinción de Platón que se da entre el ámbito sensible e inteligible de la realidad, hay conexión o comunicación entre las cosas y las Ideas. No obstante, en el *Parménides* se diferencia entre la ciencia en sí y la ciencia para nosotros (humanos), cada una trata de lo que le es propio, una de las cosas en sí y otra de las cosas sensibles. Pero las Formas (Ideas) en sí mismas no *son para* los seres humanos, “por lo tanto, ninguna de las Formas es conocida por nosotros, dado que no participamos de la ciencia en sí” (*Parménides*, 134b13-14). La ciencia en sí es para los dioses, y no se relaciona con la

¹³ Véase también *Cartas VII* 342a.

ciencia para las personas, por lo tanto las Ideas en sí mismas tendrían que ser incognoscibles para nosotros, pero de hecho esto no ocurre así, conocemos Ideas. Consecuentemente, la conexión entre lo sensible/inteligible que posibilita la cognoscibilidad de las Ideas, se sostiene dado el conocimiento fáctico de lo suprasensible.

La conexión entre lo sensible e inteligible se da a través de la participación (*μέτεξις*) de las Ideas en lo sensible, o mediante la imitación de las Ideas por parte de lo sensible. Se concibe entonces a los individuos sensibles como copia (imitación, apariencia, imagen o semejanza) y la Idea o Forma como su modelo a imitar:

...estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas (*Parménides*, 132d1-5).

Para Schopenhauer un individuo sensible es también, en el sentido de Platón, una copia imperfecta o inexacta de su Idea (se la llama también modelo, paradigma, arquetipo o ejemplar), pero en su caso la Idea es la objetivación más adecuada de la Voluntad, de tal forma que el individuo no es otra cosa que el fenómeno de la Idea, la que se genera al aplicar sobre esta el principio de razón. La razón para Platón, por el contrario, es inherente a las Ideas, y no puede decirse nada parecido a que por ser racionales se degradan en lo sensible. Y, por cierto, la relación del individuo con su Idea, entendida solamente como la de copia y modelo, se menciona en Schopenhauer con ciertos matices: los seres individuales podrían ser entendidos no exactamente como copias, sino como *las Ideas mismas pero contempladas bajo el principio de razón suficiente*, o sea que los individuos así considerados no serían más que la instancia de expresión de su Idea (Del Estal, 2010, p. 70), en palabras de Schopenhauer:

Las formas subordinadas a esta [a la representación] (cuya expresión general es el principio de razón) son las que multiplican la Idea en individuos particulares y percederos cuyo número es del todo indiferente en relación con ella. El principio de razón es, pues, la forma en que ingresa la idea al caer dentro del conocimiento como individuo (2009, p. 229).

Este punto parece acertado cuando se recuerda el cierto punto indicado en el anterior apartado de este capítulo, que trata de la diferencia entre la escisión sensible/inteligible de Platón con la de representación/Voluntad de Schopenhauer. Acorde a dicho punto, la representación es ficción epistemológica de un intelecto que proyecta sobre el mundo el principio de razón. En cambio, para Platón, aunque lo sensible es real en un aspecto degradado¹⁴ (punto que comparten ambos autores), tal degradación no viene dada por la forma básica de toda representación (ser objeto para un sujeto), por lo que no tiene que ver con un sujeto que proyecte sobre el mundo el principio de razón. Que sean las mismas Ideas bajo el velo del principio de razón es distinto a que haya una cosa que imite a una Idea, pues entonces ya habría dos cosas diferenciadas. Entender al mundo sensible como las Ideas contempladas bajo el principio de razón, es una posibilidad que solo permite la interpretación schopenhaueriana, no la platónica.

Ahora, en tanto que la Idea es *ὄντως ὄν* del individuo, puede establecerse, respecto a ambos autores, que la gran diferencia estriba en que el ser¹⁵ de la Idea es real propiamente tal, mientras que el individuo sensible está inmerso en la forma del tiempo y el espacio, por lo que su ser es relativo (cambia, pasa de ser a no ser) y deviene.

3.1.2 Unidad y multiplicidad en las Ideas

En Schopenhauer también está el problema de si las Ideas son más de una se introduce la pluralidad¹⁶, ya que no puede darse una diferenciación entre una Idea y otra sin que esta

¹⁴ Así ocurre al menos cuando argumenta en el *Sofista* que como “el pensamiento falso es aquel que piensa lo contrario a lo que es” (240d6-7), pero no se puede pensar lo que no es de ningún modo, entonces es necesario que lo que no es, en cierto modo sea; o también que la imagen no es verdaderamente real, pero es realmente imagen (240b14-16).

¹⁵ Si el *ὄντως ὄν* de la Idea es la Voluntad, y esta presentaba un ser definido como carencia, entonces se hace evidente también el conflicto en demarcar la diferencia entre Ideas e individuos en la base de ser real y no-ser. Parece ser que la ontología de Schopenhauer cae en una completa nihilización. El conflicto recae en entender a la carencia como no-ser, pudiendo ser diferente si *carencia* es entendida, por ejemplo, como lo abierto a la posibilidad que comporta el ser, un atributo del ser que le permite su ser algo (así como se entiende a la noción de la nada de Heidegger). Cabe el estudio más desarrollado de estas nociones.

¹⁶ En esto se halla el problema no resuelto de la individuación, el cual ya había atormentado a Nietzsche en los más tempranos apuntes sobre Schopenhauer. Básicamente, en el tema de la Idea está presente una instancia de pluralidad.

misma diferenciación requiera del espacio y el tiempo para darse. Aún así, las Ideas son más de una, pues suponen grados determinados y fijos de objetivación, habiendo más de un grado existente: "... su objetivación [de la Voluntad], tiene tan infinitas gradaciones como las que hay entre el más débil crepúsculo y la más clara luz del sol" (Schopenhauer, 2009, p. 152). Que las Ideas sean más de una contradice la noción que a estas se les ha dado en el sistema, pues las sumerge en el principio de individuación. Sin embargo, aún así les pertenece la *unidad*: "mientras que los individuos en los que se presenta son innumerables, a la vez que nacen y perecen incesantemente, ella permanece inmutable siendo una y la misma, y el principio de razón carece de significado para ella" (Schopenhauer, 2009, p. 223).

Como ya se vio en el primer capítulo, los seres que conforman la naturaleza son orgánicos e inorgánicos, siendo ambos Voluntad en sentido íntimo. De esta forma se establece la unidad del ser en toda la naturaleza, al ser la misma Voluntad la que se manifiesta tanto en plantas, magnetismo, animales y seres humanos. De esto deriva que la diversidad en ningún modo puede darse en el ser, sino en el grado en que ese ser se manifiesta en el mundo como representación: nuevamente se introduce pluralidad a las Ideas que son ajenas a la individuación¹⁷.

No obstante, se puede analizar de la misma forma en que se explica la unidad de la Voluntad en comparación con la unidad de individuos y conceptos: si la cosa en sí es Voluntad, entonces se halla fuera de toda determinación espacio-temporal, de modo que no conoce la pluralidad y es una. Sin embargo, la Voluntad no es una de la misma forma que se dice que es uno un individuo o un concepto, "sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la pluralidad, el *principium individuationis*. Ella no está afectada por la pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo que constituyen su objetividad, y permanece indivisible a pesar de ellos" (Schopenhauer, 2009, p. 181). Lo que significa que está igualmente distribuida en toda la naturaleza sin que haya, por ejemplo:

¹⁷ En este punto se puede hacer alusión a lo que Schopenhauer se planteaba en el segundo tomo de su obra capital: "... se podría preguntar: ¿hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo?..." (Schopenhauer, 2005, p. 700).

... una parte más pequeña de ella en la piedra y otra mayor en el hombre: porque la relación entre parte y todo pertenece exclusivamente al espacio y deja de tener sentido en cuanto nos apartamos de esa forma de la intuición; pero también el más y el menos afectan únicamente al fenómeno, es decir, a la visibilidad o la objetivación: de ella hay un grado superior en la planta que en la piedra, y mayor en el animal que en la planta... (*Ídem*).

Esto tiene relación con que, aunque la Voluntad se mantenga siendo siempre una y la misma, la Idea no puede expresarla totalmente. La relación entre ambas es, por lo tanto, análoga a la del querer en general con sus actos volitivos individuales¹⁸. No obstante esto no resuelve el asunto, pues entre la Voluntad en general y los actos volitivos individuales está mediando también el principio de individuación. Que el principio de individuación se aplique a dos universales diferentes también acarrea un problema: ¿por qué no podría aplicarse de tal forma que la Voluntad se objetivara directamente en los fenómenos del mundo sin intermediación de las Ideas? Quizá la razón se encuentre en que Schopenhauer necesitaba dar explicación de la homogeneidad entre los individuos pertenecientes a una misma especie, ya que si la Voluntad se objetiva inmediatamente dando paso a la pluralidad, tal pluralidad sería o absolutamente homogénea (en cuyo caso sería lo mismo que la Voluntad y no se daría una objetivación), o bien sería absolutamente diversa para todos los individuos que objetiva (en cuyo caso no se explica bajo qué criterio podría haber grupos de individuos iguales o de semejante naturaleza). Las Ideas como especies universales vendrían a resolver ese problema.

Otra precisión posible que permitiría despejar la problemática de la pluralidad introducida a las Ideas, en principio ajenas a tal noción, puede estar presente en la aclaración que hace Schopenhauer en el segundo tomo de *El mundo como Voluntad y representación* cuando menciona a la *especie* como una circunstancia especial de la Idea, que a diferencia de esta, se somete a la forma del tiempo:

¹⁸ “Para captarlo más fácilmente, podemos considerar estas distintas ideas como actos volitivos singulares y simples en sí en los que se viene a expresar más o menos su esencia, pero los individuos son a su vez fenómenos de las Ideas, y por tanto de esos actos, en el tiempo, el espacio y la pluralidad” (Schopenhauer, 2009, p. 184).

Lo que considerado como pura imagen objetiva, pura forma, y sacado del tiempo y de todas las relaciones es la Idea, eso mismo constituye, tomado empíricamente y en el tiempo, la especie o tipo: este es, pues, el correlato empírico de la Idea. La Idea es propiamente eterna; el tipo, de duración infinita, aun cuando su fenómeno pueda extinguirse en un planeta (Schopenhauer, 2005, p. 411).

La unidad de la Idea en sí misma no se vería alterada, porque la multiplicación vendría dada en su correlato empírico como especie y no más que en su ingreso en la temporalidad. Pese a esta posible distinción, cabe otra problemática: ¿hay una Idea de tiempo por sí misma? Si las Ideas representan un ser verdadero, el tiempo no puede ser representado por una Idea, pues el cambio implica un ser no permanente, además de haber sido caracterizado como una forma de aparecer de los objetos ante el sujeto de conocimiento, en conjunción con el espacio. Su correcta denominación tampoco es la de concepto, porque los conceptos son elaborados por la razón en un proceso de abstracción, y para que sea posible la abstracción, es preciso que previamente se den *a priori* estas formas innatas del entendimiento. Schopenhauer llama al tiempo *la forma del sentido interno*¹⁹, no tiene existencia fuera de la cabeza de los sujetos cognoscentes: no es Idea, pues no tiene existencia independiente; ni es concepto, pues no deriva de la experiencia; es sentido interno.

Ahora, el problema de la unidad y multiplicidad en las Ideas no es exclusivo de Schopenhauer. En Platón también está presente e inclusive lo trata hondamente en uno de sus diálogos: en el *Parménides* se plantea el problema de si las cosas que participan de las Ideas (o Formas) participan de la Forma entera o solo de una parte de ella. Si la Idea está entera en cada una de las cosas que participan de ella ¿cómo puede seguir siendo una? ya que, si está en todas las cosas separadas, también está separada la Idea, y entonces teniendo partes dejaría de ser una. Además, esto afecta a la pureza de las Ideas, pues si, por ejemplo, *lo pequeño en sí* tuviera partes, y la parte es más pequeña que el todo, entonces habría algo más pequeño que *lo pequeño en sí* (131d6-9), lo que no es compatible con la teoría de las Ideas. Esta dificultad de la presencia de la Idea toda entera en las múltiples cosas encierra cierta noción materialista de la participación que es inadmisibile. Las Ideas no pueden estar

¹⁹ Cfr. MVR II, cap. 4, p. 66.

enteras en cada cosa, porque se multiplicarían, pero a propósito Sócrates propone en el diálogo una analogía con el día (131b) que puede estar en todas partes al mismo tiempo y aún así ser uno sin separarse de sí mismo.

Tampoco puede entenderse la participación como una semejanza, por ejemplo, entre la grandeza en sí y las cosas grandes, porque esto acarrea el problema del tercer hombre. Tiene que haber necesariamente otro universal que sea común a ambas para explicar su conexión, pero luego, para explicar la conexión entre este tercero y las otras dos. Si se explica por semejanza tendrá que volver a multiplicarse el universal hasta el infinito:

En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra forma en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (*Parménides*, 132a12-b4).

No obstante, en Platón el problema de la unidad y multiplicidad no tiene tanto que ver, como en Schopenhauer, con que exista más de una Idea, sino con que muchas cosas participen de la misma Idea sin que esta se multiplique. En Schopenhauer podría mitigarse este punto de vista del problema recordando que las Ideas y los individuos son representación, por lo que el problema no es auténticamente ontológico. La unidad de cada Idea se conserva en el sentido de que es una, y así puede haber una multiplicidad de Ideas siendo cada una de ellas única, de forma similar a como se comprende la unidad que se predica de cada individuo sensible, con la salvedad de que la unidad de las Ideas es en sentido puro, simple, no mezclado; los individuos participan de varias Ideas y en ello se conforma su unidad, en cambio las Ideas son únicas pues no participan de nada más.

3.1.3 La noción de participación frente a la de objetivación

En Schopenhauer los individuos sensibles son objetivaciones de las Ideas y, en última instancia, de la Voluntad. Objetivarse quiere decir transformarse en cosa, en objeto para un

sujeto, esto es, ordenarse de una manera que sea comprensible para el entendimiento. Por esto también las Ideas son objetivación, pues son objeto puro de conocimiento en las artes. Los grados fijos de objetivación de la Voluntad, determinan el grado en que la Voluntad se hace visible en los fenómenos, dando paso así al mundo como representación. Más que la Voluntad se vuelva objeto, ya que esta no cambia, es que el sujeto la aprehende como objeto. Entonces el primer grado de objetivación es la determinación de sujeto y objeto, luego le sigue la aplicación del principio de individuación y de razón en grado creciente, transformándose lo uno en múltiple.

De entre esa multiplicidad, los individuos sensibles son comúnmente los objetos del mundo y las Ideas ordenan estos objetos dentro de la clasificación o grado que le corresponde en los distintos reinos de la naturaleza (fuerzas naturales, lo inorgánico, lo orgánico y los seres humanos). Sin embargo, este ordenamiento no se da según ningún criterio racional o inteligencia. En este punto hay también, por cierto, una diferencia con el ateniense, para quien el mundo sensible se ordena imitando la estructura de lo inteligible, que a su vez se ordena siguiendo el razonamiento y la lógica, y teniendo a la Idea del Bien como la más elevada²⁰.

Por otro lado, definir la noción de participación ya es una tarea difícil que amerita una investigación propia, pues Platón no lo aclara satisfactoriamente. La participación también involucra lo uno y lo múltiple, lo sensible con lo suprasensible. Tiene que ver con cierta presencia de lo ideal en lo real, o de comunión entre estos, por eso también se la conjuga con la noción de imitación. Es lo que da cabida al mundo sensible, ya que este tiene un ser prestado de las Ideas, aunque al parecer las cosas sólo pueden acceder limitadamente a lo suprasensible, y por eso son copias imperfectas. Pero se aleja de la noción de Schopenhauer que tiene que ver con introducir los entes a la dualidad sujeto-objeto, así como también se acrecienta la distancia en que no hay grados fijos que determinen la participación. En tanto lo sensible es una copia múltiple de la Idea única, hay una similitud con la incorporación del principio de individuación, pero este como tal es un término escolástico anacrónico, lo que sí podría decirse es que a los individuos sensibles les

²⁰ Al menos en la *República*, como se verá a continuación. Puede también considerarse que en el *Banquete* la Idea más elevada es la Belleza.

afecta el cambio y el movimiento, por lo que sí está la diferencia con lo inteligible que es inmutable e imperecedero.

3.2 Orden jerárquico de las Ideas

3.2.1 Idea de Bien frente al *summum malum*

Partiendo desde Platón, en las Ideas se tiene como más elevada a la Idea del Bien (aunque en el *Banquete* se ponga en este lugar supremo a la Belleza). Todas las otras Ideas que se tienen en alta estima, como la Belleza o la Justicia, estarían en relación con la Idea de Bien, que ordena de forma jerárquica estas formas inteligibles:

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas (*República*, 508e-509a).

Nadie conocerá en realidad las otras Ideas sin antes conocer en qué sentido son buenas. Por eso la Idea del Bien constituye el estudio supremo del gobernante de la ciudad. Por eso es necesario indagar en qué sea el Bien: con el fin de acercarse a la Idea del Bien sin hablar directamente de esta (por ser demasiado lo que abarcar), Sócrates hace la alegoría del Sol, que es lo que más se le asemeja. Así, en *República*, 508c1-4: "...lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve". La luz del Sol permite discernir entre las cosas de la naturaleza, mientras que lo sensible permanece en las sombras, dificultando (en analogía con la visión) el acceso al conocimiento de las Ideas.

La Idea del Bien no significa solamente la bondad, en sentido moral. Puede darse, por ejemplo, el contraste entre una técnica llevada a cabo sin más y una técnica *bien* hecha (pescar y pescar bien; dibujar y dibujar bien; cocinar y cocinar bien, etc.). Llevar a cabo bien o mal una técnica nada tiene que ver con el bien y el mal en sentido moral. En este caso, el Bien tiene más que ver con la excelencia, por eso es la más elevada de las Ideas: un

mundo ordenado de forma racional, que aspira a la suprema excelencia, llevará necesariamente a todos los seres en él a la mayor excelencia.

Para Platón, el mundo, en tanto tiende al Bien, tiene una forma de ser y hacer, un sentido y una perfección. Precisamente de esto carece la filosofía pesimista schopenhaueriana. En Schopenhauer al acabar con la necesidad y racionalidad intrínseca del mundo, se derrumba la Idea de Bien como aquella que sostiene toda la estructura: para los seres humanos, la forma en que el mundo llegó a ser representa el *summum malum*. El mundo carece de sentido, es irracional, absurdo, y significa para el ser humano el mayor mal, el origen del deseo insaciable que se traduce en sufrimiento.

3.2.2 Idea como arquetipo e ideal perfecto

Schopenhauer en su obra capital expresa cierta intención de perfección de la manifestación de la Voluntad en la naturaleza, que se vio frustrada, dando origen al mundo empírico como tal imperfecto. Esta intención, el genio la logra rescatar por medio de la fantasía para representar en el arte cómo *debió ser* el mundo y la manifestación de la Voluntad en primer lugar, por esta razón logra comunicar las Ideas que son una forma más excelente de objetivación de la Voluntad que las especies reales: "...el genio necesita la fantasía para ver en las cosas no lo que la naturaleza ha producido realmente en ellas, sino lo que se esforzaba por producir, aunque no lo llevó a cabo debido a la lucha entre sus formas" (Schopenhauer, 2009, p. 241).

Ya se revisó en el primer capítulo la posible confusión de creer que la disputa por la materia de los fenómenos (con el fin manifestar su Idea) trae consigo alguna noción de finalidad o algún sentido. Los individuos solo se devoran entre sí para perpetuar la especie porque se lo exige irracionalmente la Voluntad de vivir, puesto que es lo único existente y no le queda más que consumirse a sí misma. La objetivación de la Voluntad se da por

generación espontánea, no tiene una razón, no responde a ningún ideal²¹. De todas formas, puede mantenerse cierta confusión al respecto cuando se considera que los individuos sensibles siempre están en movimiento con la aspiración de acercarse al modelo del que son una copia infructuosa: por estar inmersos en el espacio, tiempo y causalidad, los fenómenos no son capaces de equiparar el grado de pureza de las Ideas. Este último punto lo comparte con Platón, precisamente lo sensible es, por su constante devenir, una apariencia o una copia imperfecta de la Idea: su carácter es perecedero e inestable por estar inmerso en el espacio y el tiempo. Sin embargo, podría decirse nuevamente que para Platón el mundo sí tiene un sentido: aspira a la excelencia en el ser y el actuar, esto es, a Idea de Bien.

3.3.3 El lugar de las Ideas en el arte

En Schopenhauer las Ideas posibilitan una ordenación jerárquica de las diferentes disciplinas artísticas de forma análoga al orden de los reinos en la naturaleza. En cierto sentido puede hablarse de una imitación de la naturaleza en el arte, pero la cuestión no es tan simple. La contemplación estética, para ser estética, debe ser desinteresada, ajena a los designios de la Voluntad, por lo tanto el arte no puede imitar fielmente la naturaleza, porque despertaría los mismos deseos que ver directamente las cosas naturales, y entonces la contemplación ya no sería desinteresada²². En el arte, las Ideas se manifiestan en una materia diferente a la que naturalmente les es propia (como por ejemplo, una persona esculpida en mármol), lo que convierte a la imitación en una obra de arte y desencadena que el sujeto esté dispuesto a la contemplación, es la capacidad ver aquello que sus voliciones normalmente obstaculizan: las Ideas. Esto resulta en que, inversamente a Platón, es la imagen (lo no relacionado con la Voluntad), y no la realidad, lo más cercano al ser verdadero.

²¹ Aún así hay en Schopenhauer un deseo inconfesado de absoluto cada vez que insinúa cómo debió ser el mundo (bueno, bello, feliz, racional, etc.) y que, como no es así de hecho entonces es malo, a pesar de que del sin sentido de la existencia no se sigue necesariamente lo malo de esa existencia.

²² Este punto lo toca también George Simmel en su libro *Schopenhauer y Nietzsche* (2006).

En el caso de Platón es más difícil encontrar una noción de bellas artes tal como se comprenden hoy en día, más bien se comprenden como técnicas (τέχνη) productivas. Lo más cercano a la noción del arte como la actual es la poesía (ποιητής, o sea, “el que hace”), de esta manera se denominaba al artesano y también al artista creador. También la música (μουσική) expresa lo más cercano a este concepto, pues se refiere a todo lo relacionado con las Musas, a veces sólo música, y otras veces todas las artes (Grube, 1987, p. 275). Hay una noción de que el arte debe encarnar lo más elevado (bello y bueno), pero siempre se refiere a las cosas que participan de lo bello y bueno y no de la belleza o el bien por sí mismos. Platón difiere con Schopenhauer en este aspecto, las Ideas no son el contenido del arte, sino que las cosas sensibles lo son, por lo que las artes imitativas quedan degradadas²³ a la categoría de apariencias de las apariencias²⁴: “Platón no pretende establecer la norma de que los artistas deberían reflejar, como un espejo, la naturaleza, sino que los acusa precisamente porque, de hecho, esto es lo único que hacen” (Grube, 1987, p. 288).

En la filosofía de Schopenhauer las Ideas determinan el grado de belleza de los objetos de acuerdo a su mayor objetividad. Las Ideas son el contenido objetivo del arte. En cambio, para Platón los poetas son capaces de hablar de muchas cosas bellas sin saber lo que es la Belleza en sí. Precisamente, dado que en Schopenhauer se desvaloriza la razón como medio para el conocimiento puro, el arte se convierte en el medio idóneo para contemplar las Ideas en general, como la Belleza, porque el conocimiento de las Ideas ya no requiere, como en Platón, de facultades críticas, sino de una intuición estética.

Por último, en Schopenhauer las Ideas determinan el grado de Belleza de los objetos de acuerdo a su mayor objetividad (es decir, entre mejor expresen la Idea de su especie) a diferencia de Platón, para quien hay una Idea en sí de la Belleza, de la que participan las cosas bellas.

²³ Véase: *República* X, 598a.

²⁴ No obstante, para el ateniense las artes aún conservan relevancia en la educación de los jóvenes, como se evidencia en *República* III, 401c-d: “...hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional”.

3.3 Idea como objeto de conocimiento

3.3.1 La razón y el entendimiento en el conocimiento de la Idea

En Schopenhauer, la razón y el entendimiento están al servicio de la Voluntad, por lo que el conocimiento de las Ideas se da por medio de la intuición estética. Tras la devaluación del conocimiento empírico-representacional, busca afirmar otro tipo de conocimiento, y en ello radica la filosofía y la metafísica de las Ideas en su doctrina. Platón hace una búsqueda similar como respuesta al escepticismo de los sofistas (como Gorgias y Protágoras) con el fin de dar estabilidad y validez cognoscitiva al discurso científico y filosófico, estabilidad que depende de los objetos sobre los que versan. La propuesta de las Ideas surge de la evidencia de que al momento de predicar una propiedad de una pluralidad de cosas, justamente es una única y misma propiedad (como “justo”, “bueno” o “bello”) la que aplica a todas esas cosas sin sean idénticas cada una a la propiedad atribuida, pues cada una puede poseer esa propiedad o no, además de otras. Así entonces Platón propone la metafísica de las Ideas como el referente inmutable que posibilita confiar en la objetividad de los discursos del conocimiento humano. Por su parte, los sofistas (contra quienes Platón discute en el *Crátilo* y el *Teeteto*) tomaron partes de la lógica eleática para sus interpretaciones sobre la relación entre las palabras y la realidad:

...la tesis sofística de la imposibilidad de la falsedad parece haberse apoyado *no solo* en el aserto heracliteo de la identidad de los opuestos, *sino también* en la frase parmenídea «lo que no es» no puede ser expresado. Para los propósitos que les guiaban, la doctrina heraclítea y la parmenídea coincidían en el hecho de «abolir el criterio» para cualquier valoración comparativa de juicios sobre el mundo sensible y los asuntos humanos (Guthrie, 1992, p. 14).

Platón toma el *νοῦς*²⁵ de Anaxágoras y, de este modo, adhiere a la concepción de una existencia ordenada por necesidad racional desde el ámbito inteligible de lo eterno que se proyecta en lo sensible. Desde este punto de vista es inconcebible que, *lo que es*

²⁵ O *Nous*, se puede traducir por inteligencia o intelecto.

verdaderamente, esté fuera del ámbito del conocimiento, tal como ocurre con la Voluntad y en menor medida con las Ideas en la metafísica de Schopenhauer. En la *República* se establece que quien conoce, conoce necesariamente *algo* (no nada), y conoce algo *que es* (no algo que no es), por consiguiente, para Platón: "...desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido" (V, 277a3-6). Por el contrario, en Schopenhauer, ya que el mundo no sigue una ordenación racional ni tiene una necesidad lógica, el que alguien sea capaz de razonar no le proporciona ninguna verdad. Lo fundamental es que Schopenhauer admite una forma no racional de acceder a las Ideas, puramente intuitiva, mientras que para Platón la forma de acceder a las Ideas era un razonamiento similar al matemático.

Como se sigue de la lectura del *Teeteto*, el conocimiento debe versar sobre el ser y no sobre el devenir, por lo que el verdadero objeto de conocimiento serán las Ideas y no las percepciones sensibles. Y el medio para acceder a las Ideas será, en consecuencia, una facultad del alma y no de los sentidos, es decir, la razón. Así, dice en el *Teeteto* "Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible" (186d2-5) y también "...una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento..." (*Banquete*, 202a). Si bien los sentidos son necesarios como punto de partida de todo conocimiento (como se revisó con el caso de la alegoría de la línea), en el conocimiento verdadero, el de las Ideas, no tienen cabida, y precisamente esto asienta ese conocimiento como tal, el que se reconoce como *epistéme*.

En contraparte, la opinión (*doxa*) también es sobre algo, pero no sobre algo que propiamente es, porque se distingue de la *epistéme*, ni tampoco sobre algo que no es, porque eso es imposible. Entonces la opinión es intermedia entre el conocimiento y la ignorancia, y trata sobre las cosas intermedias entre lo que es y lo que no es: el mundo sensible o material. Es una interpretación o valoración que carece de la objetividad que brinda lo inteligible al discurso.

Por seguir con la comparación, si se hace la similitud con Schopenhauer, habría que hacer la analogía al poner por un lado la *dóxa* y las formas de conocimiento bajo el principio de razón suficiente y, por otro lado, *epistéme* y la contemplación estética, aunque

la *epistéme* en sentido platónico debería estar dentro de las formas de conocer mediante la razón.

3.3.2 Ideas y conceptos

En Platón las Ideas son el contenido del discurso, así como también lo que el alma conoce, sin diferenciarse entre el ser y el pensar, a menos que se incurra en el error de sostener una opinión que verse sobre cosas que devienen. Los pensamientos, si son tales, son sobre algo externo y objetivo, las Ideas²⁶. En consecuencia, en Platón se identifican Ideas y conceptos.

Ahora bien, lo primero que salta a la vista en Schopenhauer sobre la diferencia entre Ideas y conceptos, es la establecida distinción entre representaciones intuitivas y abstractas: cabe recordar que el entendimiento tiene por función la aplicación de la causalidad a partir de la intuición primaria del mundo objetivo, por lo que el acto de intuir precede a la formación de los conceptos, actividad que realiza la razón (la segunda facultad básica del intelecto junto con la facultad del entendimiento) a partir de esa intuición primaria. De esta forma los conceptos (*Begriffe*) son la segunda clase de objetos que se dan al sujeto cognoscente como representación abstracta a partir de una representación intuitiva. Uno de los motivos por los que la actividad de la razón se relega a un puesto secundario, es la imposibilidad de la razón de aportar por sí misma algún conocimiento, pues carece del contenido “material” que posibilita la experiencia (en este sentido se declara continuador de Kant). Aquí se hace evidente el hecho de que, para Schopenhauer todo conocimiento deriva de la experiencia, por lo que no puede haber conocimiento innato (lo único innato son las facultades del conocer).

Dada esta relación entre Ideas e individuos, cabe mencionar también la relación que tendría Schopenhauer respecto a la antigua disputa escolástica acerca de la realidad de los universales: en el orden epistemológico, el mundo como representación, nos encontramos con un nominalismo, puesto que hay plena prioridad del individuo como real sobre el concepto que sería un mero nombre que designa una cualidad de ese individuo. Mientras que en el ámbito ontológico, en el mundo como Voluntad, nos encontramos con una

²⁶ Véase: *Parménides*, 132b-d.

determinada forma de realismo platónico, dado que en él se da una prioridad ontológica de la Idea sobre el individuo, al mismo tiempo que se considera la intuición de tales Ideas, una forma superior de conocimiento.

Así, Schopenhauer rescata del nominalismo el comprender a los universales, entendidos como conceptos, como meros nombres sin realidad por sí mismos, aunque se aleja de esta postura en cuanto “El nominalismo conduce en realidad al materialismo: pues, tras la supresión de todas las propiedades, al final solo queda la materia. Si los conceptos son simples nombres, y las cosas individuales, lo real; y si sus cualidades, en cuanto aisladas en ellas, son perecederas, entonces solo queda como elemento persistente, y por tanto real, la materia” (Schopenhauer, 2013, p. 99), y la materia no puede poseer auténtica realidad en cuanto deviene. Por otra parte, del realismo rescata la realidad que se le atribuye a los universales cuando son entendidos como Ideas (*εἰδῆ*) que perduran a todo devenir, en contraposición a los individuos relativos.

Tanto Ideas como conceptos representan, en tanto unidades, a una pluralidad de entes reales. La diferencia es la siguiente: dado que la abstracción deriva de la intuición secundariamente, se conoce antes al individuo que al concepto que reúne a esos individuos. Sin embargo, existe ontológicamente antes la Idea, el universal *ante rem*, de acuerdo a términos escolásticos. El fundamento del individuo es el universal que, no obstante, es conocido en un momento posterior, pero es necesario aún así para dar explicación de la homogeneidad entre individuos de una misma especie (una *natura comunis*): “La idea es la unidad disgregada en la pluralidad en virtud de la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva: en cambio, el concepto es la unidad restablecida desde la pluralidad a través de la abstracción de nuestra razón: se la puede designar como *unitas post rem* y aquella como *unitas ante rem*” (Schopenhauer, 2009, p. 289).

Una duda que cabe a esta cuestión es que, si el concepto en la mente no expresa auténtica realidad (porque la razón y su proceso de abstracción son mera representación), entonces queda en cuestión cómo puede sostenerse que las Ideas son previas y dan fundamento a los conceptos, porque entonces tendría el concepto que expresar a la Idea en la que se basa y, por ende, otorgar verdadero conocimiento de qué son las cosas del mundo.

3.3.3 Reminiscencia e intuición eidética

La reminiscencia o *anamnésis* aparece en el *Fedón*²⁷, en el que Platón recurre a esta para fundamentar la inmortalidad del alma. La reminiscencia consistiría en una forma de aprehender las Ideas de forma intuitiva. Según esto, todo conocimiento es en realidad recuerdo de lo inteligible que el alma conoció antes de encarnarse en el cuerpo. El alma es en todo momento capaz de razonar y llegar por sus propios medios a las Ideas. Lo presenta de la siguiente manera:

...Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida... (76d-e).

A veces, al percibir alguna cosa determinada, se intuye otra cosa distinta que no es aportada por la percepción sensible, la Idea. La reminiscencia es, por cierto, contemplación eidética. Por esto es que se da la similitud entre la intuición y la reminiscencia, en el sentido de implicar un proceso inmediato que genera la presencia de universales en la mente. Por otro lado, la intuición schopenhaueriana no implica un alma, ni un recuerdo de universales que ya estaban en la mente pero olvidados, sino una captación inmediata que se hace presente al cerebro pensante.

²⁷ Véase *Fedón* 92a.

Conclusiones

En las consideraciones finales de esta investigación se toman en cuenta varios puntos. En primer lugar, está la cuestión de qué tan afín a la visión platónica es la comprensión schopenhaueriana de las Ideas, asunto nada fácil de resolver. Schopenhauer aporta una interpretación de la teoría de las Ideas en las que estas son objetivaciones inmediatas de la Voluntad nouménica, por esto son varios los puntos en que se distancia de la doctrina platónica, siendo los más importantes los siguientes:

1. La desvalorización del conocimiento discursivo racional y la consecuente desvinculación de la noción de causalidad a la de Idea, algo que violenta el sentido original platónico de la Idea como causa.

2. Que el mundo en último término carezca de sentido, entonces en el mundo impera el mal en lugar del bien, algo contrario al pensamiento platónico caracterizado por el optimismo y racionalismo.

3. La identificación de la cosa en sí, no ya con la Idea, sino con la Voluntad, por lo que la Idea pierde hasta cierto punto su sentido de esencia (esto a pesar de que Schopenhauer trate de rescatarlo desligándolas de los principios que gobiernan el ámbito de la representación).

4. Que las Ideas sean el contenido de la obra de arte va directamente en contra de Platón, aunque en cierto sentido también se trate de la representación de una representación.

5. Que las Ideas, al ser representación, como objeto puro de conocimiento, las dejó desprovistas del carácter de independientes de un sujeto.

6. Que dada la distinción entre Idea y concepto, se hace difícil compatibilizar el realismo con el nominalismo. Uno de los puntos clave del platonismo es la identificación entre el contenido dado al ser y el dado al pensamiento, lo que se acaba en la interpretación schopenhaueriana.

El problema es que Schopenhauer rebaja lo racional a lo ilusorio, por lo que de ahí en adelante, todo lo que en Platón es cosa en sí y conocimiento de ese en-sí, queda en un

ámbito intermedio. Estrictamente hablando, si se vuelve al texto platónico bajo la interpretación de Schopenhauer, la distinción entre el mundo sensible e inteligible resulta borrosa. Por una parte, Schopenhauer, bajo influencia de Kant, acepta la existencia de entidades incognoscibles, o sea, entidades que exceden la capacidad del entendimiento humano para acceder a su conocimiento (como la cosa en sí o la Voluntad); y, por otra parte, reúne en la representación a lo sensible (empírico, material) con aspectos esenciales de lo inteligible (lo racional, lo que es para el conocimiento, y por ello según Platón, *es* en sentido propio). Así obtiene una nueva dualidad (representación/Voluntad) a la que, de incorporar las Ideas (además con la pretensión de entenderlas en el sentido platónico), se las dejaría en un ámbito intermedio entre la representación y la Voluntad, que es lo que en efecto ocurre.

Dejando de lado estas diferencias, la afinidad con Platón aún es significativa: las Ideas mantienen de la doctrina platónica gran parte de sus características esenciales (son únicas, inmutables, eternas, inmatrimales, ingénitas, imperecederas, etc.) y su relación con los individuos sensibles sigue siendo la de modelo a la copia, o la de sus especies, siendo lo que verdaderamente es en relación al fenómeno. Por todo esto, la interpretación schopenhaueriana de la teoría de las Ideas no es capaz de distanciarse lo suficiente de Platón como para tratarse, por ejemplo, de un elemento exclusivo suyo con huellas de la influencia platónica. No obstante, la manera en que interpreta y adapta las Ideas a su filosofía acaba resultando en variaciones suficientemente alejadas de la propuesta platónica como para tratarse de un elemento nuevo: la *Idea schopenhaueriana*, que sigue siendo, de todas formas, platónica en lo esencial. Se trata, en efecto, de las Ideas platónicas, pero atravesadas por la influencia kantiana, la escolástica, el pesimismo y el irracionalismo (entre otras).

Además de la afinidad con Platón, hay otro punto a tomar en cuenta en segundo lugar: la cuestión de cuál sea el rol de las Ideas platónicas en el sistema de Schopenhauer. La influencia y relevancia de la teoría platónica de las Ideas en la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer se ha visto cuestionada por sus dificultades para compatibilizarla con su metafísica de lo bello. Pero la respuesta va más o menos por la siguiente línea: las Ideas le permiten a Schopenhauer explicar la homogeneidad de los

individuos pertenecientes a la misma especie (diferencia entre individuación e individualidad), y además clasificar y explicar a los seres naturales de una manera que se adecúe a su metafísica de la Voluntad; también las Ideas como grados *fijos* de objetivación, están en perfecta concordancia con su pesimismo, ya que no hay progreso o ascenso posible para la vida. Por el lado de la estética, le permiten dar un fundamento objetivo a la actividad artística para poder convertirla en un medio de negación de la Voluntad de vivir en cuanto se abstrae de lo meramente subjetivo/individual; y también clasificar las diferentes artes jerárquicamente de un modo análogo a la expresión de la Voluntad en la naturaleza. En consecuencia, ha de decirse que las Ideas tienen un rol importante y bastante útil dentro del sistema, aunque, según ciertos análisis, las Ideas parezcan un añadido innecesario en la filosofía de Schopenhauer, como con la consideración de su lugar intermedio entre representación y Voluntad, aún cuando la Voluntad evidencia tener la capacidad de objetivarse en el mundo sin mediación de las Ideas, como en el caso de la música.

Por último, como una posible proyección de esta investigación, quedaría indagar, ya a una mayor profundidad, por una parte el contexto cultural (destáquese el Romanticismo) que rodea a la obra schopenhaueriana y, por otra parte, la ocasión de que el pensamiento de otros autores haya influido en un mayor o menor grado en la interpretación schopenhaueriana de las Ideas platónicas, en particular, podría ser el caso de Schelling.

Referencias

- Cabrera Rodríguez, J. A. (2015) *El concepto de intuición en Arthur Schopenhauer: del conocimiento empírico a la sabiduría moral*. [Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla] <https://n9.cl/40fpv>
- Cabrera Rodríguez, J. A. (2017) “Asimilación del eidos platónico en la estética schopenhaueriana”, *Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII (Nº2), pp. 175-191.
- Del Estal Sánchez, H. (2010) El concepto filosófico de individuo en la filosofía de Arthur Schopenhauer, [Tesis de Máster, Universidad de Salamanca] <https://n9.cl/co6tf>
- Di Camillo, S. (2016) *Eídos: La teoría platónica de las ideas*. [Memoria Académica, Universidad Nacional de la Plata] <https://n9.cl/itwm4>
- García Peña, I. (2008) “Schopenhauer, lector de Platón”. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Vol. 35, pp. 239-270.
- González López, A. (2014) *Arthur Schopenhauer: los diversos modos del principio de razón*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México] <https://n9.cl/cun9n>
- Grube, G.M.A. (1987) *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo. Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1990) *Historia de la Filosofía Griega* (Vol. IV). Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1992) *Historia de la filosofía griega* (Vol. V). Trad. Alberto Medina González. Gredos.
- López de Santa María, P. (2009) Introducción. En Arthur Schopenhauer (Ed.), *El Mundo como voluntad y representación* (2ª ed., Vol. 1, pp. 9-28). Trotta.

- López de Santa María, P. (2011) “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, En Faustino Oncina (Ed.), *Schopenhauer en la historia de las ideas* (pp. 85-104).
- López de Santa María, P. (2015) “Schopenhauer y el idealismo kantiano”, *Enrahonar, Quaderns de Filosofia*, Vol.55, pp. 11-29.
- López Pulido, J. C. (2014) *Platonismo e idea en la metafísica de Arthur Schopenhauer*. [Tesis de Máster, Universidad Nacional Autónoma de México] <https://n9.cl/c2f8b>
- Magee, B. (1991) *Schopenhauer*. Trad. Amaia Bárcena. Cátedra.
- Martínez Rodríguez, J. (1998) *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*, [Tesis Doctoral, Universidad de Murcia] <https://n9.cl/ohjcd>
- Morla, R. y García, R. (2007) “Las obras de Platón”. *Eikasid. Revista de Filosofía*, Vol.12, pp. 5-16.
- Philonenko, A. (1989) *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Trad. De Gemma Muñoz-Alonso. Anthopos.
- Piclin, M. (1975) *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*. Trad. Ana María Menéndez. EDAF.
- Planells Puchadas, J. (1988) *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer: sobre el significado del fenómeno y la cosa en sí*. [Tesis Doctoral, Universidad de Valencia] <https://n9.cl/ddf5a>
- Platón, (1988). *Parménides* (Trad. Intr. y notas de M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero). En Diálogos V. Editorial Gredos.
- Platón, (1988). *República* (Trad. Intr. y notas de Conrado Eggers Lan). En Diálogos IV. Editorial Gredos.
- Platón, (1988). *Sofista* (Trad. Intr. y notas de M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero). En Diálogos V. Editorial Gredos.
- Platón, (1988). *Teeteto* (Trad. Intr. y notas de M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero). En Diálogos V. Editorial Gredos.

- Platón, (1998). *Banquete* (Trad. Intr. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo). En Diálogos III. Editorial Gredos.
- Platón, (1998). *Fedón* (Trad. Intr. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo). En Diálogos III. Editorial Gredos.
- Platón, (1999). *Cartas* (Trad. Intr. y notas de Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó). En Diálogos VII. Editorial Gredos.
- Rosset, C. (2005) *Escritos sobre Schopenhauer* (1ª Ed.) Trad. Rafael del Hierro Oliva. Pre-textos.
- Schopenhauer, A. (1998) *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Gredos.
- Schopenhauer, A. (2004) *Lecciones sobre la metafísica de lo Bello*. Trad. & intr. Manuel Pérez Cornejo. Universidad de Valencia.
- Schopenhauer, A. (2005) *El mundo como voluntad y representación II*. (2ª ed., Vol. 2). Trad. Intr. & notas de Pilar López de Santa María. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación I*. (2ª ed., Vol. 1). Trad. Intr. & notas de Pilar López de Santa María. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013) *Parerga y paralipómena*. (Vol. 1) Trad. & Intr. y notas de Pilar López de Santa María. Trotta.
- Simmel, G. (2006) *Schopenhauer y Nietzsche*. Espuela de Plata.