

Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer

Este mundo se le da al hombre como un enigma a resolver. Toda mi vida —sus momentos extraños, desordenados, no menos que mis pesadas meditaciones— se me ha pasado en resolver ese enigma.

M. BATAILLE

Cuando en 1818 vio por primera vez la luz *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer tenía conciencia de haber planteado correctamente un problema —el único problema, el de la cosa en sí— y de haber dado definitivamente con su solución. Tenía la certeza de que su filosofía era un conjunto sistemático y armónico, y mucho más, de que el sistema que ofrecía aventajaba a otros, no ya por su coherencia, sino por la novedad de un planteamiento no vislumbrado por nadie antes de él¹. Hay, sin duda, en esta convicción una audacia propia quizás de los años de la primera juventud, pero lo cierto es que, a pesar del tiempo, Schopenhauer continuó siendo fiel, en la esencia y en el detalle, a su obra capital, y que el resto de sus escritos posteriores no constituyen sino sucesivas reediciones, matizaciones y comentarios a aquélla.

Uno de los puntos neurálgicos de su sistema estriba en la identidad entre el conocimiento y la intuición. Conocer es intuir, y la intuición debe ser considerada con arreglo a dos tipos básicos: el primero se inscribe en el ámbito del conocimiento práctico, de la ciencia, de la vida cotidiana; el segundo tiene que ver con la esfera de la contemplación pura, del arte, del desinterés. Un tipo y otro se oponen entre sí como el sometimiento y la liberación, como la necesidad y la abundancia; pero ambos tienen un mismo origen y una misma condición: la distinción entre un sujeto y un objeto, la escisión aparente del mundo en cognoscente y conocido. Dicho

¹ En una carta dirigida a su editor, Friedrich Arnold Brockhaus, escribe Schopenhauer lo siguiente: «Mi obra es un nuevo sistema filosófico, pero nuevo en el sentido fuerte de la palabra; no una interpretación de lo ya manifestado por otros, sino una línea de pensamiento coherente en el más alto grado, no concebida hasta el momento por ninguna cabeza humana» (*Apud* Albendroth, W., *Schopenhauer*. Rowohlt, Hamburg, 1982).

brevemente, la intuición tiene a su base la consideración del mundo como apariencia, como fenómeno, como representación.

Esta consideración no basta, sin embargo, porque no agota lo que el mundo es. Tampoco el sujeto, capaz de representar y de intuir, puede ser definido únicamente con arreglo a esa capacidad. El sujeto que conoce posee, además, un cuerpo, *es un cuerpo*. En este sentido afirmará Schopenhauer que no somos solamente sujetos de conocimiento sino también objetos, es decir, cosas en sí. El cuerpo es, para el sujeto que lo posee, un objeto entre otros, sometido también a las leyes básicas de la representación. Pero es, además de eso, un cuerpo vivido. El sujeto posee una vivencia directa e inmediata de su propio cuerpo, una vivencia que sobrepasa el marco de la representación y le abre la posibilidad de una consideración por completo distinta del mundo.

El cuerpo es vivido, experimentado como voluntad. Y esa vivencia, que no es ya intuición, constituye, sin embargo, el punto de arranque de *aquella*. El cuerpo es el lugar donde confluyen la representación y la voluntad, la intuición y la vivencia. Y a través de él, como a través de un hilo conductor, puede ser desentrañada la esencia del mundo. Esta consideración, que sobrepasa la esfera de la ciencia y la del arte, se inscribe con derecho en un ámbito especial, el de la metafísica, y en una forma, especial también, de metafísica: la filosofía.

1. *Metafísica, religión y filosofía*

Entre todos los seres sólo el hombre experimenta como algo problemático su propia existencia. Únicamente en él la inteligencia y la voluntad aparecen lo suficientemente separadas como para que «al verse juntas se extrañen mutuamente»². Un mayor desarrollo de la inteligencia y una actitud reflexiva ante la presencia del dolor y el hecho irreversible de la muerte son las dos condiciones sobre las cuales se levanta una necesidad, específicamente humana, de trascender la simple apariencia, de ir más allá de los fenómenos: la necesidad metafísica.

Schopenhauer define la metafísica como «aquel conocimiento que va más allá de las posibilidades de la experiencia»³, mediante él se intenta desvelar el enigma del mundo y ofrecer una respuesta a la pregunta, ¿qué es la existencia? Y hay dos caminos posibles para responder a esa pregunta, y, por tanto, dos formas de metafísica: la religión y la filosofía.

La diferencia entre ellas estriba en la distinta relación que una y otra

² *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro I, cap. 17 (A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden*, Band III. Diogenes Verlag AG, Zürich, 1977, p. 186).

³ «Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntniss, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluss zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht», (o. c., p. 191).

tienen con la verdad: sólo en sentido alegórico puede una religión contener la verdad, la filosofía en cambio tiene el deber de ser verdadera en sentido estricto. A ello hay que añadir que, mientras que la religión echa mano de la fe y del respeto a la autoridad, la filosofía sólo puede hacer uso de la reflexión y del razonamiento. Es inútil el empeño de fundar una religión obre la razón, y lo mejor para ambas sería que permanecieran mutuamente extrañas.

Sin embargo, y a pesar de su carácter metafórico, la religión es absolutamente necesaria para el pueblo. Las distintas religiones, puesto que están acomodadas al grado de comprensión de la mayoría, no podrán suministrar la verdad más que de una manera figurada y mediata, pero su valor dependerá siempre del grado de claridad y de verdad que tengan las metáforas que utilice. Así, las religiones pesimistas, que no se engañan sobre la existencia del mal y del dolor, resultan manifiestamente superiores al optimismo, cínico o ciego, de aquéllas que describen este mundo como el mejor de los mundos posibles.

La filosofía, como la religión, nace también del asombro ante el mundo y la propia existencia. Y este asombro es incompatible tanto con la idea de un mundo absolutamente necesario, como con el optimismo naturalista, según el cual la física puede situarse a sí misma para explicar el mundo. La física choca una y otra vez con un obstáculo metafísico, ante el que repetidamente se revela insuficiente: siempre le resultará incomprendible el comienzo de la cadena de la causalidad⁴. La insuficiencia del naturalismo es mostrada por Schopenhauer desde diversas argumentaciones, pero, en general, todas ellas podrían deducirse a la siguiente: el naturalismo confunde la materia con la cosa en sí, e ignora que el objeto nunca es algo dado absolutamente, sino que está condicionado por el sujeto que lo conoce y es, por lo tanto, fenómeno.

Estas consideraciones llevan sin duda la huella de Kant, y Schopenhauer reconoce como la base de su filosofía la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, pero, al mismo tiempo, se apresura a consignar aquellos puntos en que su filosofía se separa de la reflexión kantiana. Por un lado, la filosofía nada tiene que ver con conceptos puros; su fuente y su fundamento no son tales conceptos. Y no lo son, porque no los hay. La única y legítima fuente de la filosofía es la experiencia. El conjunto de la experiencia que llamamos mundo es un mensaje cifrado. La filosofía es su clave, y la prueba de su verdad no es otra que el acuerdo con el mundo⁵. Por otro lado, Schopenhauer considera que, de acuerdo con la reflexión kantiana, no es posible avanzar más allá del fenómeno. De acuerdo con ella, «no sería posible la metafísica, sino sólo un conocimiento de los

⁴ Cfr. *o. c.*, pp. 206-208.

⁵ «Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt», (*o. c.*, p. 213).

fenómenos (por tanto, una física) y, junto a ello, una crítica de la razón que aspira a la metafísica»⁶. El filósofo de Danzig no comprenderá esta limitación y no la asume. La filosofía, en cuanto metafísica, debe hacerse cargo de todo aquello que resulta absolutamente inexplicable para el resto de las disciplinas, es decir, irreductible al principio de razón.

Frente a las ciencias, que admiten siempre algo dado, la filosofía no puede admitir ningún supuesto, ningún postulado, ninguna hipótesis. Es un saber general cuyas proposiciones no se derivan de otras, y le es extraño el problema *de dónde* procede el mundo, como la cuestión *hacia dónde* se dirige, pues uno y otros tendrían que ser aclarados haciendo uso del principio de razón, que, a su vez, explica sólo las conexiones entre fenómenos, pero nunca los fenómenos mismos. La filosofía, en definitiva, no investiga la causa del mundo ni su finalidad, sino sólo *qué es el mundo*. Y responde a esta pregunta sirviéndose de juicios generalísimos y abstractos, cuyo conjunto constituye algo así como un espejo del mundo⁷.

2. *El mundo como representación y el conocimiento intuitivo*

A pesar de sus diferencias con Kant, Schopenhauer propone su distinción entre filosofía y religión como una continuación de la crítica kantiana al dogmatismo. En efecto, en el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant había dejado constancia de su intento de llevar a cabo una crítica de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a los que ésta puede aspirar independientemente de la experiencia. Ahora bien, por «independientes de la experiencia» pueden entenderse aquellos conocimientos que poseen las características de universalidad y necesidad, esto es, aquellos conocimientos que con justicia pueden llamarse *a priori*, frente a los llamados *a posteriori*, por derivarse de la experiencia. En segundo lugar, «independientes de la experiencia» son también aquellos objetos que la metafísica tradicional había incluido en su campo propio de estudio, a saber: Dios, mundo y alma.

La novedad del planteamiento kantiano, respecto a la metafísica tradicional radica, por un lado, en trasladar al ámbito del sujeto la «responsabilidad» de la existencia de los juicios propios del conocimiento científico (juicios sintéticos *a priori*), y, en segundo lugar, en advertir que, mientras que la razón no tome conciencia de sus propios límites, ignorará que aquellos objetos, Dios mundo y alma, son ideas, pensamientos, pero en modo alguno conocimientos. En este punto la postura de Kant es inflexible respecto a la metafísica tradicional. Kant no niega naturalmente el derecho de la razón a contar con tales objetivos, pero sólo le está per-

⁶ O. c., p. 202.

⁷ *Die Welt...* I, párg. 15. Werke I, p. 124.

mitido contar con ellos como con hipótesis que totalizan la experiencia, como ideas reguladoras que responden, en suma, a la necesidad humana de lo incondicionado, pero es del todo imposible la constitución de una ciencia de la suprasensible, de ese modo se realizaría una hiperfísica, pero no una metafísica. El planteamiento de Schopenhauer puede ser entendido desde estos dos puntos básicos, aunque sólo el primero permanezca fiel.

Schopenhauer, como se ha señalado más arriba, sigue incondicionalmente a Kant en la crítica a la filosofía dogmática, y considera que su mayor mérito reside en la distinción entre fenómeno y noúmeno, basada en que entre nosotros y las cosas está siempre el intelecto como órgano mediador.

La filosofía se ocupa, sin duda, del mundo. Pero el mundo es un fenómeno cerebral sometido a las leyes de la subjetividad. Haber tomado conciencia de esta posición, haber comprendido la esencia de la proposición «el mundo es mi representación», tal es la aportación genial de la filosofía de la modernidad, cuyos jalones fundamentales son —según Schopenhauer— Descartes, Berkeley y Kant. Esta filosofía, fiel a sus supuestos fundamentales, es una filosofía idealista. Supone que la existencia objetiva de las cosas está condicionada por un sujeto que las percibe y que el mundo objetivo no existe más que en cuanto *representación*.

Considerado como representación, el mundo está constituido invariablemente por dos elementos: un sujeto, que representa, y un objeto representado. Entre ambos se advierte una comunidad de límites —espacio, tiempo y causalidad—, caracterizados por ser formas *a priori* del sujeto (Schopenhauer las llama exactamente nociones puras) que se aplican con necesidad al objeto (todo objeto aparece en un espacio, en un tiempo y en una determinada relación con otros, relación que es necesaria, causal). Al conjunto de estas formas lo llama Schopenhauer principio de razón.

El principio de razón es la forma bajo la cual el intelecto capta el mundo. Nada puede aparecer ante el entendimiento sin una razón suficiente, lo cual significa que nada independiente, ninguna cosa aislada en absoluto del resto de las cosas puede convertirse en objeto para el entendimiento, pues este último capta sólo relaciones. La ley de la causalidad se refiere, pues, exclusivamente a cambios, esto es, a la aparición y desaparición de estados en el tiempo, y un cambio tiene lugar cuando le ha precedido otro, según una regla y gracias al cual se produce necesariamente. Esta necesidad se llama nexo causal.

Precisamente porque el uso del principio de razón es exclusivo del entendimiento, sólo resulta aplicable al mundo considerado como representación, es decir, como fenómeno, pero nunca al mundo en su totalidad, al mundo como cosa en sí. La existencia objetiva tiene como condición un ser que conoce, es siempre existencia *para otro*. Ahora bien, todo lo que de este modo existe podrá tener, por otra parte, una existencia *en sí* para lo cual no necesita ya sujeto alguno. Pero esta existencia no podrá

ser llamada bajo ningún concepto objetiva. La cosa en sí ha de ser considerada como algo completamente distinto de la representación y de todas sus características (espacio, tiempo y causalidad), y, por tanto, de la objetividad. De ahí también que lo que lo que es válido para las cosas que existen en el mundo y que existen para un sujeto que representa el mundo, no lo sea para la totalidad del mundo. Y así como puede decirse que todo cambio tiene su origen en otro cambio que le precede según un nexo causal, no puede decirse que «el mundo y todas las cosas que hay en él existan en virtud de otra cosa»⁸.

El mundo como voluntad y representación y en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer distinguirá cuatro tipos fundamentales de objetos que se corresponden con otras tantas facultades del sujeto. Pero esta complicada división se verá notablemente simplificada desde el punto de vista operativo. Como advierte Philonenko⁹, Schopenhauer elige finalmente un camino más oblicuo y más amplio, y establece dos clases fundamentales de representaciones: intuitivas y abstractas. La intuición, referida a las cosas mismas, resulta del esfuerzo combinado de la sensibilidad y el entendimiento. La abstracción, emparentada directamente con la razón, tiene como objeto la formación de nociones generales, cuya sustancia entera está tomada del conocimiento intuitivo.

Las representaciones intuitivas se refieren directamente al mundo visible y a sus condiciones de posibilidad¹⁰. La intuición constituye la manifestación más simple del intelecto, Schopenhauer la define exactamente como «el paso del efecto a la causa que lleva a cabo al entendimiento»¹¹; toda intuición es, por tanto, intelectual. Y la inteligencia en cuanto tal es siempre la misma cosa para todos los seres que la poseen: es el medio de los motivos, su función consiste en el paso inmediato del efecto a la causa, esto es, en el conocimiento de la causalidad.

El concepto, en cambio, recoge el resultado de la intuición y lo reproduce después de largo tiempo. Pero lo que el concepto recoge no es la intuición concreta ni la sensación concomitante, sino su sustancia esencial, cuya conservación y transmisión están ligadas a la palabra. El concepto es el resultado de la reflexión, y ésta, como ya indica su nombre, es un reflejo, una derivación que tiene como base el conocimiento intuitivo.

⁸ *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, parag. 52. Werke V, p. 175.

⁹ Cfr. Philonenko, A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. J. Vrin, París, 1980, p. 47.

¹⁰ *Die Welt...* 1, parag. 3. Werke I, p. 33.

¹¹ «Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung; es sind blosse Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit», (*Die Welt...* 1, parag. 4. Werke I, p. 39).

Entre el conocimiento intuitivo y el abstracto no hay duda en la elección: la intuición no sólo es la fuente de todo conocimiento, sino el verdadero conocimiento que un hombre puede llamar suyo con derecho. Desgraciadamente, ésta no puede conservarse ni transmitirse, transmisible es sólo el peor de los conocimientos, el abstracto, que es sólo una sombra del verdadero: «si las intuiciones pudieran transmitirse a los demás, sería éste un trabajo realmente remunerador —advierte Schopenhauer—, pero como las intuiciones son *in* cosas, cada uno de nosotros tiene que permanecer encerrado en su piel y circunscrito en su cerebro, y en este sentido nadie puede hacer nada por su prójimo»¹². Sólo las artes pueden presentar a los demás las condiciones objetivas, purificadas y puestas en la forma más inteligible de la intuición, pero éstas, como se verá más adelante, no constituyen un camino accesible a todos los individuos, y en ellas, además, el concepto no tiene ninguna utilidad.

Todo pensamiento original, todo verdadero conocimiento está formado de imágenes, y nada podría crearse ni en el campo de las ciencias, ni en el del arte, ni en el de la filosofía sin el auxilio de la intuición. La erudición no podrá nunca suplir a la experiencia:

«Un solo caso tomado de la propia experiencia enseña al ignorante más que al sabio un millar de casos que conoce, pero no comprende; pues lo poco que aquél sabe es cosa viva y se apoya en una noción exacta y bien comprendida que le permite abarcar mil cosas semejantes. En cambio, toda la ciencia de un sabio vulgar es ciencia muerta, pues si no consiste en meras palabras, como sucede algunas veces, es un conjunto de conocimientos abstractos que no tienen valor más que por los intuitivos a que se refieren y por los que se comprueban. La cabeza de un sabio pobre en conocimientos intuitivos se parecerá a un Banco cuyo papel emitido ascendiera a diez veces el valor de la reserva en metálico, lo cual, tarde o temprano, conduce a la quiebra»¹³.

Conocer es fundamentalmente intuir. Es ordenar el mundo con el auxilio de las nociones puras de espacio, tiempo y causalidad, pero es también estar en contacto directo con el mundo. Conocer es, en fin, tomar parte activa en la *representación*, en ese doble sentido que le da Schopenhauer al término: como apariencia y como teatro, como fenómeno y como espectáculo.

3. La intuición y la vivencia del cuerpo

Sobre la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno levanta Schopenhauer su propia consideración del mundo como *representación* y

¹² *Die Welt...* I, cap. 7. Werke III, p. 89.

¹³ *O. c.*, p. 94.

como *voluntad*. Considerado como representación, el mundo no es otra cosa que el conjunto de todos los fenómenos sometidos al principio de razón; pero, considerado en su esencia más íntima, el mundo es exclusivamente voluntad. La finalidad y la regularidad atañen exclusivamente a los fenómenos y se aplican a la esfera de la representación, pero no afectan para nada a la cosa en sí, que, como tal, es indiferente al espacio, el tiempo y la causalidad. Schopenhauer toma así partido frente a aquella filosofía que afirmaba la existencia de verdades eternas —*aeternae veritates*— cuya validez era inmediatamente evidente a la razón y que, además, se aplicaban a todas las cosas sin restricción.

Ahora bien, si Kant afirma que es imposible una ciencia del noúmenos, ¿cómo puede Schopenhauer establecer, si fuese fiel al planteamiento kantiano, que la esencia del fenómeno consiste en la voluntad? ¿Cómo puede decirse algo del noúmeno sin caer en una contradicción? En realidad, el establecimiento de la esencia del mundo como voluntad está possibilitado por la distinción kantiana entre mundo sensible y mundo inteligible, y la caracterización del hombre como perteneciente a ambos mundos. Schopenhauer *no hace sino extraer las últimas consecuencias de un planteamiento que él interpreta a su manera*, y donde el papel concedido por Kant al «obrar moral» es atribuido por Schopenhauer al «obrar en general» y al cuerpo en particular.

El uso legítimo del principio de razón está limitado exclusivamente al mundo considerado como representación. Más allá de las fronteras de ese mundo su aplicación es del todo incorrecta. Sería inútil, por eso, la investigación encaminada a averiguar lo que es el mundo fuera de la representación, haciendo uso exclusivo del entendimiento. Este último no nos lleva más lejos de las relaciones causales entre objetos; a lo sumo, nos proporciona la explicación de los cambios que tienen lugar entre ellos. Pero el mundo no se agota ahí. Y el sujeto tampoco.

Si el sujeto estuviese constituido sólo por el intelecto, si el ser del sujeto se agotara en el acto de representar, si, en fin, decir «sujeto» fuera lo mismo que decir «sujeto puro», acaso el mundo sería menos problemático y, sobre todo, sería más transparente. Pero el sujeto posee también cuerpo, y sus representaciones están mediatizadas por el hecho de poseer este cuerpo concreto y no aquel otro. Schopenhauer afirma, además, que la intuición no sería posible sin la posesión de un cuerpo, pues sólo él sirve de medio a la intuición de todos los demás objetos: el conocimiento intuitivo tiene como condición de posibilidad el conocimiento inmediato de los cambios que se producen en el propio cuerpo¹⁴.

Al sujeto le es dado su cuerpo de dos formas completamente diferentes. En primer lugar, como representación en la intuición del entendimiento, y en ella aparece como un objeto entre otros, sometido también

¹⁴ *Die Welt...* parag. 6. Werke I, p. 48.

a las leyes a que están sometidos el resto de los objetos, definido por unas coordenadas espacio-temporales y por unas relaciones causales con otros cuerpos. En segundo lugar, como algo inmediatamente conocido, es decir, «conocido» incluso antes de hacer uso del principio de razón (por tanto, sólo impropriamente puede usarse aquí el término «conocimiento»), como *su* cuerpo y, en ese sentido, como algo completamente diferente del resto de los objetos. A este nivel, y hablando estrictamente, el cuerpo ni siquiera es objeto, sino vivencia. El cuerpo no es, pues, conocido, sino, más exactamente, vivido.

Lo que distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás representaciones es que el cuerpo se me da como algo experimentado inmediatamente: yo vivo mi cuerpo, tengo una experiencia inmediata del propio cuerpo. Y sólo así el cuerpo aparece como *voluntad*, pero como fragmento y parte de una voluntad única.

El cuerpo es vivido como tensión, como esfuerzo que culmina en el éxito o en el fracaso. O, para decirlo exactamente, el cuerpo es vivido como voluntad y bajo las dos afecciones de la voluntad: el placer (conforme a ella) y el dolor (su contrario). De este modo, y a través del propio cuerpo, podemos llegar, si no a desvelar el secreto de lo que el mundo es, por lo menos a saber algo de aquella cosa en sí inaccesible para el entendimiento. El secreto no comienza más allá de los límites de nuestro propio cuerpo, sino que se instala en nuestro propio interior: «puesto que no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, esto es, cosas en sí, para penetrar en la esencia de las cosas contamos con una vía que arranca de nuestro propio interior»¹⁵.

Y no hay ninguna razón para pensar que en el mundo exterior las cosas suceden de modo diferente a como ocurren en el mundo interior: si el cuerpo, cuando deja de ser objeto representado, aparece ante la conciencia como voluntad, el mundo, que tampoco se agota en la representación, es esencialmente voluntad.

El cuerpo es, pues, el hilo conductor que lleva hasta el final del laberinto de la representación, es la vía segura hacia la cosa en sí. Sobre el modelo del cuerpo y de la experiencia interior es posible reconstruir ese otro mundo, que no se agota en el fenómeno. Y cuanto más profundo y preciso sea nuestro saber acerca del cuerpo, tanto más lo será nuestro saber acerca del mundo.

Nuestro querer, como se acaba de señalar, se nos revela bajo dos únicas afecciones, el placer y el dolor. Pero sería errado pensar que una y otra son irreductibles o que poseen el mismo estatuto ontológico. Sólo el dolor es de naturaleza positiva, es decir, en cierto modo, sólo el dolor es. La vivencia y la definición misma del placer es algo derivado y secundario, y necesita de la existencia previa del dolor. Y eso hasta el punto de

¹⁵ *Die Welt...* II, cap. 18. Werke III, p. 228.

que un hipotético estado de placer continuado lo imaginamos irremisiblemente como otra forma de dolor, que no es necesidad —la forma pura de este último— pero es hastío, cansancio, aburrimiento. Sólo el dolor es de naturaleza positiva, inmediatamente sólo nos es dada la necesidad, la falta, la carencia. El placer, por el contrario, es pura negatividad, ausencia de dolor, triunfo provisional sobre la necesidad. Triunfo que necesita siempre de una nueva recaída y de otra victoria para ser vuelto a vivir; triunfo que, para seguir siéndolo, necesita siempre ser vuelto a conseguir: reconquistado.

Pero ocurre, además, que la experiencia individual muestra palpablemente, primero, que el placer nunca se sobrepone del todo ni definitivamente a su contrario, que cada hombre acaba sus días en el regazo de la muerte y contemplando el gesto contrariado —el verdadero gesto— de la vida. Y, luego, ocurre también que la victoria del placer sobre el dolor no depende ni de la buena voluntad, ni mucho menos del uso adecuado y prudente de la razón. La felicidad no depende para nada del buen uso de las facultades intelectuales: su aparición es improbable, pero es también imprevisible, casual. De este modo, cada hombre, cuando no está cegado por la ignorancia o por la mentira, contempla alguna vez a lo largo de su vida que el triunfo del dolor va acompañado siempre del reinado del azar. Si cada uno fuese capaz de relatar su vida como de verdad fue, y no como hubiese querido que fuera, reconocería esto mismo. Si el resto de los seres pudiesen tener conciencia de su propia vida y pudiesen transmitirla, ninguno de ellos se atrevería a negar la verdad incuestionable de que el mundo es primera y esencialmente dolor. Este mundo, definido anteriormente como voluntad, es, más precisamente voluntad tensa, desgarrada, insatisfecha. Schopenhauer expresará esto mismo cuando señale que la esencia del mundo es voluntad y, más exactamente, *voluntad de vivir*¹⁶.

Este flujo interminable, este devenir sin término, esta continua tensión, podrían llevar a la ilusión de que la voluntad tiende efectivamente hacia algo y de que hay un término y un fin para su esfuerzo. Cierito es que toda voluntad es voluntad «de algo» y un posee un objeto y un fin de su querer. Pero esto es verdadero únicamente de aquella voluntad considerada bajo el punto de vista de sus manifestaciones en cuerpos, es decir, *fenoménicamente*. Por el contrario, la voluntad como cosa en sí está más allá de los fines y de los motivos, y preguntar por el objeto de su tendencia es hacer un uso inadecuado del principio de razón. Considerada en su esencia, la voluntad es una aspiración sin término, sin fines ni motivos.

¹⁶ «Der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, das selbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchbarsten Deutlichkeit offenbart und *homo homini lupus*» (*Die Welt...* II, par. 27. Werke I, p. 198).

Sólo cuando el entendimiento la asiste, cosa que tiene lugar en el ámbito exclusivo de la representación, sabe lo que quiere en un momento y un lugar determinados. De ahí que la múltiple escisión de la voluntad en cuerpos se manifieste justamente como tensión a medida que la voluntad toma más profunda conciencia de sí misma.

En efecto, el puro querer sin motivo y sin término, eso es la voluntad. Pero a una voluntad ávida sólo puede corresponderle, en el mundo de la representación, un recorrido inacabable, a través de los objetos, que se le proponen como la posibilidad de su absoluta calma de la quietud definitiva, pero que, una vez conseguidos, son otra vez el inicio de un nuevo deseo y la necesidad de superar otro obstáculo. Entre el deseo y la satisfacción existe, pues, una relación particular: ningún objeto significa verdaderamente la reconciliación de la voluntad consigo misma, pero todos se presentan ante ella como si lo fueran realmente. La privación, sentida como dolor y como necesidad, impulsa hacia la consecución del objeto determinado que sentimos como satisfacción momentánea, pero que realmente marca el inicio de una nueva tensión y de un nuevo deseo.

Tal es la esencia de la voluntad de vivir, que Schopenhauer considera una noción a la que se llega invariablemente a través de la experiencia. La voluntad de vivir es, en resumen, impulso ciego, una inclinación gestada en el azar, pues no posee ningún fin determinado y no está sostenida por ningún fundamento. La razón carece de influencia y relevancia en este proceso. Si ella pudiera hacerse oír, si de verdad tuviera algún ascendiente sobre la voluntad individual, hace ya mucho tiempo que le habría hecho desistir de su participación en este espectáculo¹⁷.

Pero el entendimiento y la razón —como, por otra parte, el placer y la felicidad— son también algo derivado y accesorio respecto a la voluntad. Su relación con ella hay que entenderla sobre el modelo «siervo-señor». Precisamente en ese servilismo, en el sometimiento humillante a la voluntad radica el mal, la infelicidad, la desdicha. La voluntad es una fuerza infinitamente mayor que la inteligencia, contra la cual no puede nada esta última. Al primado de la voluntad sobre el entendimiento hay que unir el hecho de que la voluntad permanece siempre la misma, mientras que el entendimiento cambia y admite grados de perfeccionamiento¹⁸. Schopenhauer alude a esta cuestión cuando advierte que no hay forma alguna de modificar el carácter, que viene dado por la voluntad, aunque sí sea posible modificar el entendimiento mediante el aprendizaje y la ilustración.

Ahora bien, aunque es imposible que el intelecto resulte victorioso en una lucha planteada contra la voluntad, Schopenhauer admite, sin embargo, la posibilidad de que el entendimiento se emancipe, al menos tem-

¹⁷ Cfr. *Die Welt...* II, cap. 28. Werke III, p. 419.

¹⁸ Cfr. *Die Welt...* II, cap. 19. Werke III, pp. 234 y ss.

poralmente, de aquella servidumbre, y, libre de los imperativos de la necesidad, pueda subsistir como espejo claro y limpio del mundo. Tal es el caso de la intuición estética.

4. *La intuición estética*

Del mismo modo que el saber que poseemos acerca de nuestro propio querer escapa al principio de razón, también la voluntad, considerada como cosa en sí, escapa a la aplicación de las nociones puras de espacio, tiempo y casualidad. De ahí que permanezca extraña a la multiplicidad propia del mundo espacio-temporal: la voluntad es *una*, no como individuo ni como concepto, sino como aquello a lo que le es ajena la condición que hace posible la multiplicidad, el *principium individuationis*¹⁹.

El individuo, por su parte, es un fragmento de la voluntad, o, para decirlo más exactamente, un débil reflejo de ella, una sombra. Ni siquiera se relaciona con la voluntad como la parte con el todo, sino más bien como la copia con el modelo. Y esta relación no es directa tampoco, sino mediada por algo que, a su vez, refleja la voluntad más fielmente que el individuo: la Especie. En este punto introduce Schopenhauer un elemento de fuerte impronta platónica: antes de objetivarse en individuos concretos, sometidos al principio de razón, la voluntad se objetiva en Especies o Ideas que son «cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajenas a la multiplicidad. Estos grados son, respecto a las cosas individuales, sus eternas formas o modelos»²⁰.

Los grados inferiores de objetivación de la voluntad están representados por las fuerzas naturales que operan especialmente en el mundo inorgánico. A medida que subimos en la gradación de los seres existentes, topamos también con los grados superiores, representados por los organismos más complejos, el más elevado de los cuales es el hombre, donde la individualidad aparece ya como personalidad, reflejada incluso en su fisonomía²¹.

A medio camino entre la voluntad y los individuos, las Ideas tienen un estatuto ontológico especial. La unidad de la voluntad no es del todo aplicable a su esencia, a causa de la variedad de objetivaciones específicas, pero tampoco la multiplicidad, propia de los individuos, es aplicable a ellas en la medida en que la Especie se sitúa más allá del tiempo y del espacio. Por otra parte entre el individuo y la Especie hay una considerable diferencia jerárquica: la especie es lo que importa, el individuo es sólo un medio para aquélla, cuya función consiste en perpetuarla. Pero

¹⁹ *Die Welt...* II, parag. 25. Werke I, p. 175.

²⁰ *O. c.*, p. 177.

²¹ *Die Welt...* II, parag. 26. Werke I, p. 179.

en esta función y en cuanto tal individuo concreto, no es nunca imprescindible. Si él no estuviera, otro podría desempeñar igualmente su función.

A esta primacía ontológica de la Idea sobre el individuo se añade también una prioridad especial a nivel gnoseológico. La Idea es, para el individuo que la representa, un objeto más digno que el resto de los objetos, pero también un objeto especial que necesita, para revelarse, condiciones especiales. Mientras que los individuos en los que se manifiesta la Idea están sometidos a un proceso continuo de nacimiento, cambio y muerte, la Idea permanece inmutable, eterna, siempre la misma. Precisamente esta peculiaridad que tiene como base el hecho de que la Especie cae fuera de la aplicación del principio de razón, plantea los dos problemas de cuya solución se ocupa el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*. Por un lado, si el sujeto de la intuición se limita exclusivamente a cantar los cambios que se producen en el objeto intuido, ¿cómo podrá hacerse cargo de un objeto que, por definición, es inmutable? Por otra parte, si la intuición requiere el concurso del entendimiento que, a su vez, opera aplicando las nociones puras de espacio, tiempo y causalidad, ¿cómo puede intuirse algo que está más allá del principio de razón y que es, por tanto, extraño a la causalidad?

Cuando, en la esfera del arte, habla Schopenhauer de intuición, éste término ha sufrido ya un importante cambio semántico y se toma ahora en una acepción por completo distinta a como se ha señalado más arriba. Aunque a nivel del arte se continúe en el campo de la representación, aunque se conserve el término intuición para designar la relación de dos elementos, sujeto y objeto, a pesar de eso, los términos de la relación han cambiado, y la relación es otra también.

El objeto concreto, individual, sometido al principio de razón, ha sido sustituido por un objeto puro, independiente y libre de tal sometimiento. Tal objeto es la Idea o Especie. Precisamente esta singularidad del objeto determina una consecuencia importante en lo que atañe al sujeto. Las Ideas caen fuera de la esfera del conocimiento de los individuos, para que el hombre en concreto pueda llegar a conocerlas tiene que haber superado su propia individualidad. Cuando el individuo se olvida de sus intereses particulares, cuando es capaz de prescindir de la urgencia de la necesidad, puede entonces entregarse a la intuición contemplativa y estética, entonces deja de ser individuo y se convierte en puro sujeto del conocer, más allá de la voluntad, de la pasión y del tiempo²². El sujeto experimenta así una importante metamorfosis: ahora es un sujeto puro, desinteresado, libre *temporalmente* de su cuerpo y de las necesidades impuestas por el mismo, libre de la voluntad. Pero, cabe preguntar entonces, ¿cómo es posible esta metamorfosis?

²² *Die Welt...* III, par. 34. Werke I, 232.

Schopenhauer señala en ocasiones que el entendimiento, a pesar de estar sometido a la voluntad, no es algo poseído en el mismo grado por todos los individuos. La naturaleza no ha seguido en el reparto ninguna regla distinta de su capricho, y existen algunos individuos que poseen un excedente del mismo, de tal modo que una parte del entendimiento, y después de haber sido cubiertas las necesidades de la voluntad, queda libre de esa esclavitud, convirtiéndose en un espejo puro del mundo. Este es el caso del artista, del genio: «la genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu en oposición a la dirección subjetiva, encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad. Según esto, la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro del conocimiento, en visión transparente del mundo»²³.

La reflexión acerca de un tipo de individuos distinto por completo del resto no es, desde luego, algo original de Schopenhauer. Hegel, por ejemplo, había distinguido también entre dos clases muy distintas de hombres. El individuo concreto no tiene otra función que la de acomodarse al espíritu de su pueblo, y su valor moral estriba únicamente en el cumplimiento de los deberes que le vienen dados por la clase concreta a la que pertenece. Los «individuos históricos», en cambio, también llamados «héroes», cumplen una misión más alta: ellos ven más allá de su momento histórico, «son los más clarividentes» e iluminan al resto acerca de la dirección de su voluntad²⁴.

La distinción establecida por Schopenhauer entre el individuo común y el genio guarda con esta última sorprendentes analogías. Uno y otro comparten una misma capacidad intuitiva, pero el genio, además, cuenta con la posibilidad de desligarse, al menos provisionalmente, de la voluntad. Su capacidad superior le permite sumergirse en la contemplación de la Idea, en la objetividad pura que tiene como condición el distanciamiento de sus propios intereses, el extrañamiento de sí. Como el héroe hegeliano, también el genio es indiferente a su propia felicidad y extraño a su tiempo. Pero el genio, y acaso contrastando con el héroe que Hegel describe, no es nunca un hombre de acción, y mucho menos un hombre apasionado. La objetividad que le es propia le mantiene al abrigo de las turbulencias de la pasión y de las fluctuaciones de la voluntad.

De ahí la peculiaridad de la intuición estética, que no es ya el paso del efecto a la causa llevado a cabo por el entendimiento, sino la pérdida de

²³ *Die Welt...* III, parag. 36. Werke I, 240.

²⁴ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Trad. de José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 88-94.

la individualidad y la distancia respecto de los intereses particulares: la inmersión en la contemplación pura de la Idea. Frente a la ciencia, determinada por la necesidad y por los intereses prácticos, el arte es siempre de naturaleza contemplativa²⁵. Y la intuición estética no es más que la concepción del mundo y de las cosas «libres de sus relaciones con el querer, por consiguiente, de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una manera puramente objetiva, entregándose a ellas plenamente, en cuanto son puras representaciones y no meros motivos; entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha»²⁶.

Como advierte Thomas Mann²⁷, será precisamente el intelecto, el intelecto emancipado de la voluntad y convertido en conocimiento puro e inocente, el que nos sitúe ante la puerta de semejante visión intuitiva. Elevado por la fuerza de esa visión, el hombre no se limita ya a buscar las relaciones entre las cosas y, en última instancia, las relaciones de las cosas con su voluntad, sino que, mediante la intuición estética, el hombre se convierte en un testigo mudo del mundo, en un visionario de esencias, cuya función será ahora transmitir a otros lo que «vio» en un momento en que su voluntad no empañaba los contornos ni el contenido de la visión, en un instante en que lo visto era el mundo, y no su voluntad proyectada en el mundo. Precisamente entonces el hombre «no investiga ya *dónde, cuándo, por qué y para qué* existen las cosas, sino únicamente *lo que las cosas son*»²⁸. Pero, ¿no era éste también el problema fundamental de la metafísica? pues la metafísica no investiga tampoco la causa del mundo ni su finalidad, sino sólo lo que el mundo es. Y, en ese caso, ¿es el arte una forma más de la metafísica? ¿O es la metafísica de naturaleza estética?

5. Metafísica y arte

Las dos formas de metafísica —religión y filosofía— y el arte tienen en común el hecho de que cada una de ellas intenta responder a la pregunta ¿qué es el mundo? El contenido alegórico de las diversas religiones contrasta con el deber exigido a la filosofía de ser verdadera en sentido estricto. Y este podría constituir un punto de partida importante a la hora de tener en cuenta las diferencias entre arte y filosofía. En efecto, el arte, de acuerdo con su naturaleza intuitiva, siempre responderá a aquella pre-

²⁵ Cfr. *Die Welt...* III, parag. 36. Werke I, pp. 239-240.

²⁶ *Die Welt...* III, parag. 38. Werke I, p. 253.

²⁷ Cfr. Mann, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Bruñera. Barcelona, 1984, pp. 47 y ss.

²⁸ *Die Welt...* III, parag. 34. Werke I, pp. 231-232.

gunta mediante una imagen pasajera, a diferencia del concepto abstracto, de la noción permanente de la que echa mano la filosofía²⁹.

Ahora bien, y en esto radicaría la diferencia fundamental entre el arte y la metafísica, el arte en general se ocupa sólo de Ideas que, a pesar de su significación especial, no son más que objetivaciones de la verdadera esencia del mundo, de lo único que puede ser llamado con derecho cosa en sí: la voluntad. Pero, entre las artes, existe una que merece una consideración especial y que constituye, además, un aparte en el conjunto. Se trata de la música.

Si el efecto de la actividad artística no es otro que la contemplación de la Idea, y las diversas artes son las diversas formas bajo las cuales el artista expresa su conocimiento de las Ideas, Schopenhauer afirma que «el objeto de la música es infinitamente más penetrante», pues lo que ella reproduce no es ya una objetivación de la voluntad, sino la voluntad misma³⁰. La música sobrevuela todo lo físico y se remonta hasta lo metafísico, sólo ella, como ninguna otra de las artes, se refiere y se dirige al sentimiento. Para la música no existen más que la pasión y la emoción: «una sinfonía expresa al mismo tiempo todas las pasiones y todas las emociones del corazón humano: la alegría, la melancolía, el amor, el odio, el espanto, la esperanza, etc., con sus innumerables matices»³¹.

Pero la música expresa todo esto «en abstracto y sin especificación»³². Justamente aquí radica la grandeza de la música y su papel privilegiado respecto a todas las demás artes. De ahí también que la diferencia establecida entre la imagen y el concepto, a la que apunta Schopenhauer³³ para ilustrar la diferencia entre el arte y la filosofía, no resulte del todo satisfactoria, porque siempre se tropezará con la naturaleza especial del lenguaje de la música, más cercano al de la filosofía que al del resto de las artes. La música, pues, y en la medida en que se halla referida directamente a la voluntad casi constituye por sí sola una metafísica. Pero aún así, hay dos caracteres esenciales a ella que la separan profundamente de la metafísica.

En primer lugar, la música, como todo camino emprendido por la estética, nos redime momentáneamente de la tiranía de la voluntad. Pero su efecto es pasajero: finalizado el momento mágico de la intuición estética, siempre se vuelve a estar ocupado con los problemas que plantea lo

²⁹ *Die Welt...* III, cap. 34. Werke IV, p. 479.

³⁰ «Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbarden Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, dass sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so dass sie dieselben schnell erhöhrt, oder auch umstimmt», (*Die Welt...* III, cap. 39. Werke IV, p. 527).

³¹ *O. c.*, p. 529.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. *Die Welt...* III, cap. 34. Werke IV, pp. 479 y ss.

cotidiano. Por otra parte, y esto es acaso lo fundamental, la música acaba conquistándonos para la vida, acaba estimulando la voluntad de vivir: «la música, que a veces eleva tan alto nuestro espíritu, que parece hablarnos de otros mundos mejores que el nuestro, no hace más, según la teoría metafísica que acabamos de exponer, que halagar nuestra voluntad de vivir, puesto que después de haber pintado su naturaleza le ofrece la perspectiva del buen éxito y expresa como conclusión su contentamiento»³⁴. Esto es precisamente lo que, de acuerdo con su compromiso con la verdad, no podrá hacer nunca la metafísica.

La filosofía, por mencionar la más alta expresión de la metafísica, no constituye por sí sola una liberación, pero ella aporta el fundamento para toda liberación posible. El filósofo, que conoce lo que es el mundo y que ha identificado la esencia del mundo con la voluntad, tiene que ordenar su vida práctica y armonizarla con este conocimiento. Estética, ética y ascética son las tres posibilidades, las tres vías de liberación que se abren ante él, pero a ellas no tienen acceso todos los individuos por igual. En cuanto a la estética, ya se ha considerado que ese camino sólo está abierto para el hombre especialmente dotado, para el genio, el artista.

En cuanto a la ética, Schopenhauer busca su fundamento en un terreno por completo distinto del individual y, para ello, señala que, si la voluntad es una e idéntica, no nos equivocamos en absoluto cuando suprimimos toda barrera entre el yo y el no-yo. Este sentimiento que brota como compasión es, además, el único fundamento de la virtud y de toda acción buena. La moral propuesta por Schopenhauer es una moral de la compasión que cuenta con la unidad de la voluntad, como con su fundamento metafísico. La justicia y la caridad se levantan sobre aquella. La primera encuentra su exacta expresión en el imperativo *Neminem laede*; la caridad, complemento y avance positivo de la justicia, lo halla en *Omnes quantum potest iuvat*. Y el hombre bueno será definido como «aquél que hace menos que los demás una diferencia entre él y los otros»³⁵.

Ahora bien, si la ética está ligada a la voluntad, y si esta última viene dada por el carácter, que, según afirma Schopenhauer, es innato e invariable; si se declara imposible que un individuo dado obre en un momento de una manera y en otro de distinta forma, permaneciendo idénticos los motivos³⁶, entonces tal individuo no es libre de ser bueno, y tampoco puede la moral constituir el estadio supremo, la vía abierta a todos para liberarse en lo posible de la esclavitud a que nos somete la voluntad.

Sólo existe una vía encaminada al desasimiento y a la progresiva anulación de la voluntad, y sólo ella es propuesta como un camino accesible a todos: la ascética. Ella es el mar donde desembocan y donde se diluyen

³⁴ *Die Welt...* III, cap. 39. Werke IV, pp. 537-538.

³⁵ *Über die Grundlage der Moral*, parag. 22. Werke VI, p. 306.

³⁶ Cfr. *Über die Freiheit des Menschlichen Willens*, cap. 5. Werke, VI, p. 134.

todas las diferencias, porque sólo ella se funda en la común, en aquello que nadie, a condición de ser veraz, puede negar: el sufrimiento. Sólo ella cuenta también con el fundamento metafísico de la unidad de la voluntad, y ahondando en ese fundamento, reconoce que esa unidad es, paradójicamente, desgarramiento, padecimiento, dolor.

La metafísica de Schopenhauer toca fondo precisamente aquí, porque es en este punto donde sin duda radica el supuesto básico que condiciona y orienta *todo* su pensamiento. Schopenhauer enseña que es el infortunio y la desgracia lo que finalmente nos obliga a mirar las cosas y la vida desnudas, y nos pone de pronto la verdad frente a frente, sin velos, sin matices, sin mediaciones. La alegría no es más que una forma del arte, acaso la más alta, pero es una especie de Circe, dispuesta a mostrar la vida bajo un disfraz. La dicha, como el arte, no es más que un estado evanescente, pasajero, ilusorio. Al final, la vida y la verdad tienen un mismo rostro y una misma expresión: el gesto contrariado de un equilibrio improbable, de una dicha imposible.

Justamente aquí su planteamiento entra en conflicto con el de aquél que un día se llamó orgullosamente su discípulo. El pensamiento de Schopenhauer se enfrenta al de Nietzsche como se oponen dos tipos diferentes de hombres, dos sensibilidades profundamente diferentes.

Sin duda, Nietzsche acogió con entusiasmo las consideraciones de Schopenhauer acerca del arte. Según ellas, la consideración estética del mundo se sitúa por encima de la óptica facilitada por la ciencia, sometida como está esta última al principio de razón y a las limitaciones impuestas por la individuación. En el sistema propuesto por Schopenhauer encontraba Nietzsche la base filosófica adecuada para lo que en su primera obra consideraba su objetivo fundamental «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida»³⁷. Pero, mientras que para Schopenhauer la estética es sólo un medio utilizado para suavizar el dolor producido por una voluntad escindida en individuos, y sobre la cual se levantan la ética y la ascético-metafísica; en Nietzsche la estética aparece con un valor absoluto. El artista en cuanto tal está redimido de su voluntad individual, desde el momento en que a su través se expresa el único sujeto verdaderamente real: Dionisos, la voluntad. La objetivación de la voluntad en imágenes es ella misma justificación y redención, pues «sólo como fenómeno estético están externamente justificados la existencia y el mundo»³⁸.

Por otra parte, la voluntad de vivir sostenida por Schopenhauer que, cuando toma conciencia de sí misma, dirige toda su fuerza contra ella y

³⁷ *Die Geburt der Tragödie*. Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter und Co. Berlin, 1967-1982. III, 1, p. 8.

³⁸ *KGW III*, 1, p. 43.

se empeña en autoaniquilarse, se transforma en Nietzsche en voluntad de afirmar. Y así, mientras que Schopenhauer no conoce más que un valor: no vivir, Nietzsche concibe únicamente el contrario: vivir. La voluntad es la expresión de ese torrente inagotable en sus formas y en constante superación que es la vida. La voluntad no conoce otro deber que el de afirmar. Y en esta afirmación, esencia de lo trágico, sitúa Nietzsche el punto de partida desde el cual es posible establecer el valor de cualquier filosofía, e iniciar un camino para el pensamiento, que debe ser, al mismo tiempo, crítico e instaurador de nuevos valores.

Cuando al final de su trayectoria filosófica, Nietzsche establezca definitivamente el valor de la antítesis entre el «optimismo» socrático y el «pesimismo» de Schopenhauer, considerará que Sócrates y Schopenhauer son, en el fondo, dos versiones de una misma actitud ante la vida, que tienen en común el rechazo y la devaluación de la existencia. Optimismo y pesimismo constituyen allí una antítesis sólo aparente, pues ambos son especies de la decadencia. Nietzsche señala como auténtica antítesis la establecida entre el instintivo degenerativo (decadencia) y a la afirmación suprema (presupuesto de una vida que asciende). Esta última se dirige no sólo a los aspectos más gratos de la existencia, sino también a aquellos que la amenazan: al sufrimiento, a la culpa misma, a todo lo problemático y extraño de la existencia»³⁹.

Nietzsche no corrige a Schopenhauer, cambia el punto de mira. Con la cautela propia del que alguna vez cedió a sus seducciones, como sólo él supo hacerlo, invierte el planteamiento: el dolor y el gozo no se oponen como la verdad y la no-verdad. Ambos constituyen ese rostro bifronte de la vida. Y, en todo caso, el último —el placer, el gozo, la alegría— proporciona una visión más profunda, un más hondo conocimiento del rostro de la vida, que no coincide siempre ni exactamente con el de la verdad.

R. AVILA-CRESPO

³⁹ *Ecce Homo*. KGW VI, 3, p. 309.