

Arthur Schopenhauer

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Prólogo a la primera edición

Aquí me propongo indicar cómo ha de leerse este libro para que pueda ser comprendido. Lo que debe comunicarse a través suyo es un único pensamiento. Sin embargo, a pesar del mayor empeño, no pude encontrar un camino más corto que este libro para comunicarlo. Tengo a ese pensamiento por aquello que se ha buscado durante largo tiempo bajo el nombre de filosofía y cuyo descubrimiento será considerado por los historiadores tan imposible como el de la piedra filosofal, aun cuando Plinio ya les dejó dicho lo siguiente: “¿Cuántas cosas juzgamos no poder hacer antes de que sean hechas?”¹.

Según la perspectiva desde donde sea considerado, el pensamiento que aquí se participa muestra lo que se ha solido llamar Metafísica, lo que se ha dado en llamar Ética y lo que se ha venido llamando Estética; y ciertamente también tendría que ser todo eso, si dicho pensamiento fuese aquello por lo que yo le tengo, tal como ya he reconocido.

Un sistema de pensamientos tiene que tener una cohesión arquitectónica, o sea, una conexión en la que una parte sostenga siempre a la otra, pero sin que ésta se apoye también sobre aquélla, de manera que la piedra angular sostenga finalmente todas esas partes sin verse sostenida por ellas y el pináculo sea sostenido sin sostener nada. En cambio, un único pensamiento, por extenso que pueda ser, tiene que conservar la unidad más perfecta. Si al efecto de su transmisión se deja descomponer en partes, la cohesión de tales partes tiene que ser a su vez orgánica, es decir, una conexión donde cada parte sostenga el conjunto tal como ella se ve sostenida por éste, sin que ninguna parte sea la primera o la última, de suerte que aquel pensamiento global vaya clarificándose a través de cada parte y asimismo la más ínfima de sus partes no pueda ser cabalmente comprendida sin llegarse a entender antes el conjunto. Entretanto, un libro ha de tener una primera y una última línea, y en esa medida siempre será muy diferente a un organismo, por muy similar a éste que

¹ Cfr. Plinio, *Historia natural*, 7, 1.

pueda serlo su contenido; por consiguiente aquí estarán en contradicción materia y forma.

Bajo tales circunstancias va de suyo que, para adentrarse en el pensamiento expuesto aquí, no queda otro remedio que leer dos veces este libro, y por cierto, la primera vez con mucha paciencia, la cual únicamente se obtiene aprestándose a creer que el principio casi presupone el final, y éste aquél, al igual que cada parte casi presupone la siguiente, tal como ésta las anteriores. Digo “casi”, pues esto no es del todo así en modo alguno, pese a haberme esforzado con toda escrupulosidad en hacer cuanto era posible para ir poniendo por delante aquello que menos aclarado quedaba por lo siguiente y, en general, aquello que podía contribuir mejor a evidenciarlo con una mayor claridad; e incluso podría haberse conseguido hasta cierto punto, si el lector no pensara, según va leyendo, tan sólo en lo dicho a cada momento -como es muy natural-, sino también en las posibles consecuencias de lo que se va diciendo, pues de lo contrario pueden agregarse contradicciones precipitadas e imaginarias a lo mucho que contradice realmente las opiniones de la época y probablemente también las del propio lector, convirtiéndose así en una viva desaprobación lo que sólo es un simple malentendido, al no reconocerse que la ímproba claridad alcanzada en la exposición y la precisión de la expresión nunca deja lugar a dudas sobre el sentido inmediato de lo dicho, mas no puede expresar al mismo tiempo sus relaciones con todo lo demás. Por eso, como ya se ha dicho, la primera lectura requiere paciencia, una paciencia generada por la confianza de que durante la segunda lectura mucho o todo se verá bajo una luz totalmente distinta. El que aquí o allí se dé alguna repetición queda justificado por el empeño de hacer fácil y plenamente comprensible una materia muy ardua. La estructura orgánica y no concatenada del conjunto a veces hace necesario aludir dos veces a los mismos pasajes. Asimismo esta estructura y esa estrecha cohesión entre todas las partes no me ha permitido la muy apreciable división en capítulos y párrafos, sino que me ha obligado a conformarme con cuatro secciones capitales, a modo de cuatro perspectivas del mismo pensamiento. En cada uno de estos cuatro libros hay que poner mucho cuidado en no perder de vista el pensamiento principal y el decurso de la exposición global, sin dejarnos cegar por los pormenores que son necesarios para tratarlo. Con ello queda explicitado el primer requisito, tan indispensable como los siguientes, para el lector desafecto (para ese filósofo que el lector no deja de ser).

El segundo requisito es que antes de leer este libro se lea la introducción al mismo, si bien ésta no se encuentra aquí, sino que ha aparecido hace cinco años bajo el título *Sobre la cuádruple raíz del*

principio de razón suficiente: un tratado filosófico². Sin familiarizarse con esta introducción y propedéutica no es posible comprender cabalmente el presente escrito y el contenido de aquel tratado será presupuesto aquí por doquier como si estuviera en este libro. Además, si ese tratado no hubiera precedido hace ya varios años a este libro, más que anteponerlo como introducción, lo habría incorporado al libro primero, el cual ahora, al faltarle lo dicho en aquel tratado, muestra cierta imperfección por esa laguna que ha de ser suplida mediante la invocación de dicho tratado. Mi aversión a copiarlo a mí mismo o a transcribir afanosamente de nuevo con otras palabras lo ya dicho satisfactoriamente era tan grande que preferí este camino, pese a que ahora podría exponer mejor el contenido de aquel tratado, al depurarlo de ciertos conceptos que se remontan a mi gran afición del momento hacia la filosofía kantiana: categorías, sentido externo e interno, etc. De todos modos, esos conceptos sólo están ahí porque ni siquiera entonces me comprometí propiamente con ellos y suponen tan sólo un aspecto secundario totalmente ajeno a la cuestión principal, con lo que al familiarizarse con el presente escrito esos pasajes de aquel tratado se verán enmendados mentalmente por el propio lector. Pero sólo cuando el lector haya comprendido mediante dicho tratado lo que es y lo que significa el principio de razón, lo que abarca y no abarca su validez, y que este principio no es previo a todas las cosas, como si el mundo entero existiese a consecuencia del mismo y en conformidad con él, como si el mundo fuera un corolario de tal principio, siendo así que ese principio no es sino la forma en que el objeto, sea del tipo que sea, es conocido por el sujeto, en tanto que el sujeto es un individuo cognoscente; sólo entonces le será posible aceptar al lector el método de filosofar ensayado aquí por vez primera y que tanto se diferencia de los métodos filosóficos ensayados hasta el momento.

Ahora bien, esa misma aversión a copiarlo literalmente, o también a decir por segunda vez exactamente lo mismo pero con otras palabras menos certeras que las escogidas mejor con anterioridad, ha dado lugar a una segunda laguna en el libro primero de este escrito, al haber omitido todo cuanto se halla en el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores*³, que de lo contrario habría sido transcrito literalmente aquí. Por lo tanto, también se presupondrá aquí el hallarse familiarizado con este precoz opúsculo.

El tercer requisito que finalmente se impone al lector podía presuponerse tácitamente, pues no es otro que la familiaridad con el

² Schopenhauer nos remite aquí a su tesis doctoral, de la que contamos con una buena versión castellana: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios), Gredos, Madrid, 1981.

³ Esta obra fue publicada en 1816. Un año antes envió el manuscrito a Goethe, cuya *Teoría de los colores* (1810) había propiciado que Schopenhauer escribiera su propio ensayo. La sabrosa correspondencia cruzada entre ambos por este motivo está recogida en *Epistolario de Weimar* (trad., pról. y notas de Luis Fernando Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1999, pp. 187 y ss.

principal personaje aparecido en la filosofía desde hace dos siglos y que nos es tan próximo: me refiero a los escritos capitales de Kant. El efecto que producen esos escritos a quien le hablan realmente sólo lo encuentro comparable, como ya se ha dicho muy bien, con la operación de cataratas en un ciego y, si queremos proseguir con el símil, mi meta se caracterizaría por querer suministrar al que ha superado con éxito semejante operación unas gafas, para cuyo uso esa misma operación supone una condición imprescindible. Por consiguiente, yo parto en una gran medida de lo que ha conseguido el gran Kant; sin embargo, un riguroso estudio de sus escritos me ha hecho descubrir significativos errores en los mismos, que yo había de poner aparte y presentar como reprobables, para poder presuponer y aplicar cuanto su doctrina contiene de verdadero y eminente, una vez depurada de tales errores. Mas para no interrumpir y embrollar mi propia exposición con esta frecuente polémica contra Kant, la he derivado a un apéndice aparte. Debido a lo mucho que mi escrito presupone cierta familiaridad con la filosofía kantiana, también presupone por lo tanto el hallarse familiarizado con ese apéndice, y de ahí que bajo este respecto sería aconsejable leer primero el apéndice, tanto mas cuanto su contenido guarda una estrecha relación con el libro primero del presente escrito. Por otra parte, la naturaleza de la cuestión hace inevitable que también el apéndice remita una y otra vez al escrito mismo, por lo que dicho apéndice ha de ser leído también dos veces, al igual que el cuerpo principal de la obra.

Así pues, la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento elemental queda presupuesto en lo aquí presentado. Pero si además el lector ha recalado en la escuela del divino Platón, estará mejor preparado y predispuesto para escucharme. Y si por añadidura fuera partícipe del beneficio de los *Veda*⁴, cuyo acceso nos ha sido franqueado por los *Upanisad*, entonces el lector estaría excelentemente preparado para escuchar lo que aquí le presento, pues a mis ojos los *Upanisad*⁵ son el mayor privilegio que este siglo todavía joven exhibe sobre los precedentes, por cuanto yo presumo que el influjo de la literatura sánscrita no tendrá una incidencia menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV. A este lector mi discurso no le resultará tan extraño o incluso hostil como a tantos otros; si no sonara pretencioso, yo podría afirmar que cada una de las

⁴ En sánscrito esta palabra significa “saber”, “ciencia” o “conocimiento”. Los *Veda* constituyen el conjunto de textos más antiguos de la literatura india y se les atribuye un origen sobrehumano.

⁵ Su significado etimológico es el de “sentarse (*sad*) abajo (*ni*) junto a (*upa*)”, o sea, sentarse a los pies de un maestro para recibir la doctrina secreta. Los *Upanisad* son los textos que contienen las conclusiones filosóficas derivadas de los *Veda*. Estos antiguos tratados filosóficos indios fueron publicados en 1801 por Anquetil Duperron bajo el título de *Oupnekhat, i.e. secreto augurio*; al no conocer el sánscrito, Duperron hizo una versión latina de una traducción persa del texto hindú (cfr. Helmut von Glasenap, *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977, p. 24).

desperdigadas sentencias aforísticas que vierten los *Upanisad* se deja colegir cual corolario de mi pensamiento, aunque a la inversa mi pensamiento no se encuentre ya en modo alguno allí.

Pero la mayoría de los lectores se revuelven impacientes y dejan escapar el reproche reprimido desde hace un rato: ¿cómo puedo atreverme a presentar al público un libro bajo tales requisitos y condiciones, de los cuales los dos primeros son tan arrogantes como impertinentes?; y ello en una época en que abundan tanto los pensamientos singulares que sólo en Alemania cada año la imprenta pone al alcance de todos tres mil obras sustanciosas, originales e indispensables, además de innumerables revistas o periódicos, en un tiempo donde no escasean los filósofos originales y profundos, cuyo número tan sólo en Alemania supera al de todos los siglos precedentes; ¿cómo podré abarcar tan vasta producción, se preguntará el indignado lector, si tengo que tomarme tantas molestias con un único libro?

Como no tengo nada que objetar ante tales reproches, sólo espero que estos lectores me agradezcan el haberles advertido a tiempo, para que no pierdan ni una hora con un libro cuya lectura pueda ser inútil sin satisfacer los requisitos estipulados y más vale que abandonen, máxime cuando cabe apostar que no será de su agrado y que más bien sólo serán unos pocos quienes encuentren provechoso su inhabitual modo de pensar. Pues, al margen de los rodeos y del esfuerzo que este libro exige al lector formado en esta época, cuyo saber roza lo pomposo y lo paradójico se confunde con lo falso, ¿podrá acaso soportar encontrarse en cada página con pensamientos que contradicen directamente cuanto ha establecido como verdadero de una vez por todas? Y entonces, cuán desagradablemente engañados se sentirán algunos cuando no hallen aquí ningún discurso relativo a cuanto creen que habrían de encontrar, porque su modo de especular coincide con el de un gran filósofo que vive todavía⁶, el cual ha escrito libros verdaderamente patéticos y sólo tiene la pequeña debilidad de considerar como pensamientos básicos e innatos del espíritu humano todo cuanto se ha aprendido y aprobado antes de los quince años. ¿Quién podría soportar todo esto? De ahí que mi consejo sea de nuevo dejar a un lado este libro.

Pero temo que ni así lograré desembarazarme de ellos. Al leer este prólogo que le rechaza, el lector que haya comprado este libro con dinero en metálico se preguntará cómo resarcirse. Mi última tabla de salvación es recordarle que también cabe utilizar un libro de varias maneras sin leerlo. Este libro, al igual que muchos otros, puede rellenar un hueco en su biblioteca, donde quedará muy bonito al estar esmeradamente encuadernado. O también puede dejárselo a su instruida amiga encima del tocador o sobre la mesa del té. O,

⁶ Schopenhauer se refiere aquí a F.H. Jacobi.

finalmente, puede incluso recensionarlo, siendo esto lo mejor de todo y lo que yo recomiendo muy especialmente.

Y así, tras permitirme cierta chanza, a la que siempre conviene hacer un sitio en esta equívoca vida por serio que pueda ser el trance en cuestión, entrego este libro con una entrañable solemnidad, en la confianza de que tarde o temprano llegará a los únicos por quienes puede ser juzgado, y lo abandono, además, al destino que en cualquier conocimiento, tanto más cuanto más importante sea éste, le corresponde siempre a la verdad, la cual se resigna a una corta fiesta triunfal entre dos largos lapsos temporales en los que es reprobada como paradoja y menospreciada como trivial. A su autor también suele dispensársele este primer destino. Pero la vida es breve y la verdad llega lejos y perdura: digamos la verdad.

Dresde, agosto de 1818

))((

Prólogo a la segunda edición

No es a mis contemporáneos ni a mis compatriotas a quienes lego mi obra ahora consumada, sino a la humanidad, en la confianza de que no carecerá de valor para ella; no importa que sea reconocida tardíamente, pues tal es la suerte que conlleva lo bueno de cualquier índole. Pues sólo para la humanidad, y no para una generación apresurada que se mantiene ocupada con su ilusión del momento, mi cabeza, casi contra mi voluntad, ha consagrado permanentemente una larga vida a elaborar esta obra. De su valor no me puede hacer dudar la falta de interés mostrado en este tiempo atrás, porque en este lapso no he dejado de ver cómo lo falso, lo malo y lo absurdo* eran universalmente admirados y venerados, eso me hizo reflexionar sobre si quienes son capaces de reconocer lo genuino y lo justo podían escasear tanto como para pasarse veinte años buscándolos inútilmente alrededor de uno o si aquellos capaces de producir algo valioso podían ser tan pocos como para que su obra supusiera posteriormente una excepción al carácter transitorio de las cosas terrenas; pues el que no se pierda para la posteridad es una tonificante perspectiva a la que no puede renunciar quien se ha fijado una elevada meta. Aquel que se toma en serio y se dedica a una cosa que no comporta un provecho material no puede contar con la simpatía de los coetáneos. Entretanto, le tocará ver más bien cómo la apariencia de esa misma cosa se hace valer en el mundo y disfruta de

* La filosofía de Hegel.

su momento; tal es el orden de las cosas. Pues hay que dedicarse a esa cosa por ella misma y de lo contrario no se puede tener éxito, porque cualquier designio amenaza la comprensión. Tal como testimonia la historia de la literatura, toda obra valiosa necesita mucho tiempo para ser estimada, máxime cuando se trata de una obra cuyo género no pertenece al entretener, sino al instruir; y mientras tanto deslumbra lo falso. Pues coaligar una cosa con su mera apariencia es difícil, por no decir imposible. La maldición de este mundo de indigencia y menesterosidad es que todo ha de servir y contentar a esto: por ello en este mundo un noble y sublime afán como el de sacar a la luz la verdad no puede prosperar sin estorbo y existir por sí mismo. Incluso si alguna vez puede hacerse valer y se generaliza un concepto apropiado, en seguida se apoderan de él los intereses materiales y los fines personales, para instrumentalizarlo o enmascararlo. Conforme a ello, una vez que Kant puso de nuevo en candelero a la filosofía, pronto hubo de convertirse ésta en instrumento de fines estatales por arriba y de fines personales por abajo; aunque, bien mirado, no era de ella, sino de su doble, de quien se valían para ello. Esto no debe extrañarnos, dado que la increíblemente inmensa mayoría de los hombres, en virtud de su naturaleza, no es capaz de tener ningún otro fin aparte de los fines materiales, tan siquiera puede concebir otro. Por lo visto el afán por la verdad es demasiado alto y excéntrico como para esperar que todos, bueno, que muchos, en fin, que sólo unos cuantos se interesen sinceramente en él. Si alguna vez se ve, como por ejemplo sucede ahora en Alemania, una llamativa diligencia, un impulso generalizado por escribir y hablar sobre cuestiones filosóficas, cabe presuponer sobreeseguro que el auténtico primer motor, el oculto resorte de tal movimiento, a pesar de todos los ademanes y aseveraciones solemnes, son únicamente fines reales, no ideales, que son intereses personales, corporativos, eclesiásticos y políticos, en una palabra, intereses materiales los que se tiene a la vista con ello y que, por consiguiente, son meros fines partidistas los que ponen en tan acuciante movimiento las muchas plumas de esos presuntos filósofos; o sea, que son las miras interesadas, y no el interés por mirar, lo que guía a estos alborotadores, siendo en definitiva la verdad lo último en lo que piensan. Ésta no encuentra partidarios; antes bien, en medio de semejante barullo filosófico, la verdad puede recorrer su camino tan silenciosa e inadvertidamente como en la noche invernal del más tenebroso siglo dominado por el más rígido credo eclesiástico, cuando sólo se comunicaba a unos pocos adeptos como una doctrina esotérica o se confiaba únicamente al pergamino. Yo diría, incluso, que ninguna época puede ser más adversa a la filosofía que aquella donde se abusa de ella como instrumento político, por un lado, o se la utiliza desdeñosamente como medio de subsistencia, por el otro. ¿O acaso se cree que en medio de tal afán y semejante confusión puede hacerse patente esa verdad a la que nadie atiende? La verdad no es una puta que se arroje al cuello de quienes no tienen ganas de ella;

más bien es una beldad, tan esquiva que incluso quien sacrifica todo por ella tampoco puede estar seguro de obtener sus favores.

Ahora, los gobiernos convierten la filosofía en un medio para sus fines políticos y, por otra parte, los eruditos ven en las cátedras de filosofía una actividad profesional como cualquier otra con la que alimentarse, por lo que acuden en masa declarando su buena intención, esto es, el propósito de servir a esos fines. Y mantienen su palabra: su guía no es la verdad, ni la claridad, ni Platón, ni Aristóteles, sino los fines a los que se les ha encargado servir y a los que también convertirán de inmediato en el criterio de la verdad, de lo valioso, de lo que se ha de tener o no en cuenta. Lo que no se corresponda con ello, aunque sea lo más importante y extraordinario en su especialidad, se ve condenado o, allí donde esto parece delicado, se ahoga sometiéndolo a una unánime ignorancia. Basta con ver ese unísono fervor contra el panteísmo: ¿habrá alguien tan necio como para creer que tal empeño tiene lugar por convicción? ¿Cómo no iba a degenerar en sofística una filosofía convertida en un medio de ganarse el pan? Como esto es inevitable y desde siempre ha valido la regla del “¡yo canto al son de quien como el pan!”, entre los antiguos el ganar dinero con la filosofía fue el rasgo característico de los sofistas. Pero, además, en este mundo no cabe aguardar sino que cunda por doquier la mediocridad, al ser esto lo único que cabe exigir y obtener por dinero, por lo cual también aquí hay que contentarse con esto. Por ello vemos a esta cara mediocridad esforzarse sobremanera en todas las universidades alemanas para actualizar una filosofía todavía inexistente por sus propios recursos según una pauta conforme al patrón y el objetivo prescritos; un espectáculo del que sería cruel burlarse.

Mientras que desde hace ya largo tiempo la filosofía había de servir como medio a fines públicos, por un lado, y privados, por el otro, sin verme estorbado por ello, yo he ido tras el tiro de mis pensamientos desde hace más de treinta años, animado por un impulso instintivo que no me permitía hacer otra cosa y respaldado por la confianza de que una verdad pensada para iluminar lo oculto será captada en algún momento por algún otro espíritu reflexivo, a quien le interesará, alegrará y consolará: aquí se habla para alguien así, al igual que ciertos espíritus afines nos han hablado a nosotros y han sido nuestro consuelo en esta monótona vida. Pero en las meditaciones filosóficas hay algo muy extraño: sólo lo que uno ha examinado e indagado minuciosamente redundo luego, asimismo, en el bien de los demás, mas no así aquello que ya originariamente quedó determinado en pro de los demás. Lo primero se deja reconocer en seguida por el carácter de su sinceridad, porque nadie intenta engañarse a sí mismo ni se sirve a sí mismo nueces vacías; por ello se omite toda sofisticación y fruslería verbal, a consecuencia de lo cual cada frase escrita resarce al momento del esfuerzo de leerla. Por tal motivo mis escritos llevan en la frente con tanta claridad la impronta de la

sinceridad y de la franqueza que ya merced a ello contrastan muy vivamente con las publicaciones de los tres célebres sofistas del período postkantiano; en mí se encuentra siempre el punto de vista de la reflexión, esto es, del sentido racional y de la comunicación sincera, nunca el punto de vista de la inspiración, llamada intuición intelectual o también pensamiento absoluto, cuya denominación correcta sería sin embargo la de fanfarronería y charlatanería. Trabajando con este espíritu y, al ver cómo se prestigiaba lo falso y lo malo, profesando suma veneración a la fanfarronería* y a la charlatanería**, hace tiempo que renuncié al aplauso de mis contemporáneos. Le resulta imposible codiciar el aplauso de sus coetáneos a quien ha visto ensalzar durante veinte años a un Hegel, ese Calibán⁷ espiritual, como el mayor de los filósofos, gritando tan fuerte que sus ecos resonaron por toda Europa. Esta generación no puede seguir adjudicando coronas honoríficas: su aplauso se ha prostituido y su censura no significa nada. Que digo esto en serio se desprende del hecho de que si hubiese tenido en cuenta el aplauso de mis coetáneos habría tachado veinte pasajes que contradicen por completo todas sus opiniones y en parte habrían de resultarles chocantes. Pero me consumiría sacrificar una sola sílaba en aras de ese aplauso. Mi guía ha sido por entero la verdad; en su logro sólo me cabía aspirar a mi propio aplauso, apartándome totalmente de una época en profundo declive con respecto a los más elevados esfuerzos intelectuales y de una literatura nacional desmoralizada - salvo contadas excepciones- en la que ha alcanzado su apogeo el arte de asociar palabras huera con una intención abyecta. Yo jamás podré sustraerme a los errores y flaquezas necesariamente inherentes a mi naturaleza, al igual que ellos están apegados a los suyos, pero no los acrecentaré mediante indignas componendas.

Respecto a esta segunda edición, me alegro en primer lugar de que, tras veinticinco años, no encuentro nada sobre lo que retractarme y de que mis convicciones fundamentales se hayan acreditado cuando menos ante mí mismo. Las modificaciones del primer volumen, que contiene únicamente el texto de la primera edición, no afectan para nada a lo esencial, sino que conciernen a cosas accesorias, y la mayoría consisten en breves adiciones aclaratorias intercaladas de vez en cuando. Sólo la crítica de la filosofía kantiana contiene correcciones significativas y prolijas interpolaciones que no cabían en un libro complementario, tal como cada uno de los cuatro libros que exponen mi propia doctrina reciben en el segundo volumen. Para ellos he optado por esta última forma de incremento y mejora, porque desde su redacción han transcurrido veinticinco años y el tono de mi discurso ha experimentado un cambio tan notable que no permitía fundir en un

* Fichte y Schelling.

** Hegel.

⁷ Probable deformación del término *cannibal* (caníbal). En *La Tempestad*, de Shakespeare, Calibán es un espíritu fantástico, monstruoso y colérico, que representa el espíritu del mal.

todo el contenido del segundo volumen con el del primero, sin que dicha fusión no perjudicase a ambas partes. De ahí que brinde dos trabajos separados, e incluso, con frecuencia, no he cambiado nada de la primera exposición allí donde ahora yo me expresaría de muy otro modo, porque quise guardarme de deteriorar el trabajo de mis años mozos mediante la rebuscada crítica de la vejez. Lo que haya de ser corregido en este sentido quedará convenientemente reformulado por sí mismo en el espíritu del lector con la ayuda del segundo volumen. Ambos tomos guardan una relación complementaria en el pleno sentido del término, al consistir dicha relación en que una edad del hombre es el complemento de la otra desde una perspectiva intelectual; por ello se descubrirá que no sólo cada tomo contiene cuanto no alberga el otro, sino también que los méritos del uno consisten justamente en lo que le falta al otro. En consecuencia, la primera mitad de mi obra aventaja a la otra en lo que sólo puede otorgar el fuego de la juventud y la energía de la primera concepción, mientras que la segunda supera a la primera por la madurez y la cabal elaboración de pensamientos que sólo aportan los frutos de una larga vida y su laboriosidad. Pues, cuando tuve la fuerza de captar originariamente el pensamiento fundamental de mi sistema, siguiéndolo en sus cuatro ramificaciones para retornar luego desde ellas a la unidad de su tronco y exponer claramente el conjunto, todavía no estaba en disposición de elaborar todas las partes del sistema con la integridad, minuciosidad y detenimiento que sólo se alcanza gracias a una meditación de muchos años, como la que se requiere para comprobarlo y ejemplificarlo con innumerables hechos, respaldarlo mediante los testimonios más diversos e iluminarlo desde todos los ángulos, para luego contrastar audazmente los distintos aspectos, separar las múltiples materias y ordenar la exposición. Por ello, aun cuando al lector le hubiera sido más grato disponer de toda mi obra en una sola pieza, en lugar de consistir en dos mitades que se remiten entre sí al ser utilizadas, para ello hubiera sido necesario que hubiera conseguido en una sola época de mi vida aquello que sólo es posible en dos, es decir, que yo hubiera poseído en una época de mi vida las propiedades que la naturaleza sólo otorga en dos épocas totalmente distintas. La necesidad de entregar mi obra en dos mitades mutuamente complementarias puede compararse con el hecho de que sea imposible fabricar un objetivo acromático a partir de una sola pieza, puesto que hacen falta una lente convexa de Crown y una lente cóncava de Flint, cuya conjunción procura el efecto proyectado. Por otra parte, el lector encontrará una compensación a la incomodidad de utilizar dos tomos al mismo tiempo en la variedad y recreo que conlleva el tratamiento del mismo objeto por parte de la misma cabeza y con el mismo espíritu pero en épocas muy diferentes. A aquel que todavía no se halle familiarizado con mi filosofía le resultará aconsejable leer con detenimiento el primer volumen, sin consultar los complementos, y utilizar éstos en una segunda lectura, pues de lo

contrario le sería muy difícil captar el sistema en su trabazón, cosa que sólo hace el primer tomo, mientras que en el segundo se fundamentan y desarrollan cabalmente las teorías principales. Incluso, el que no se decidiese a hacer una segunda lectura del primer volumen, hará mejor en leer el segundo aparte después del primero y en la sucesión de sus capítulos, aun cuando sueltos no tengan conexión entre sí, ya que sus lagunas se verán rellenas por el recuerdo del primer tomo, una vez que se haya comprendido bien; por lo demás, encontrará por doquier la referencia a los correspondientes pasajes del primer volumen, donde a tal efecto en la segunda edición he provisto con párrafos numerados a los apartados señalados mediante simples líneas divisorias en la primera edición.

Repito aquí lo que ya expliqué en el prólogo a la primera edición, a saber: que mi filosofía parte de la kantiana y por eso presupone un conocimiento sólido de ésta. Pues la doctrina de Kant provoca en cualquier cabeza que la haya captado un cambio fundamental, el cual es tan enorme que puede equivaler a un renacimiento espiritual. Sólo ella es capaz de eliminar realmente el realismo debido a la determinación originaria del intelecto y que le es innato, algo que no alcanzaron ni Berkeley ni Malebranche, pues éstos se atuvieron demasiado a lo universal, mientras Kant va a lo particular y ciertamente de un modo que no conoce ni modelo ni copia, de un modo tan idiosincrásico que tiene un efecto inmediato en el espíritu, a consecuencia del cual éste sufre un desengaño radical y en adelante divisa todas las cosas bajo otra luz. Sólo gracias a esto el lector se tornará más susceptible a las positivas explicaciones que yo he de dar. En cambio, quien no domine la teoría kantiana, por mucho que quiera hacer lo contrario, queda sumido en un estado de inocencia, por decirlo así, en ese realismo natural e infantil en el que todos hemos nacido y que nos hace aptos para todas las posibilidades, salvo para la filosofía. Por consiguiente, alguien así se comporta con quien sí haya comprendido a Kant como un menor de edad con alguien emancipado. Que esta verdad suene paradójica hoy en día, lo que no hubiera sido el caso en los primeros treinta años posteriores a la aparición de la crítica de la razón, se debe a que desde entonces ha crecido una generación que propiamente no conoce a Kant, salvo todo lo más por una fugaz e impaciente lectura o un informe de segunda mano, y esto a su vez porque dicha generación, a consecuencia de una mala orientación, ha desperdiciado su tiempo con los filosofemas más corrientes, o sea, con las incompetentes cabezas o los farsantes sofistas que se le recomiendan irresponsablemente. De ahí la perplejidad ante tales conceptos y en general la inefable tosca torpeza que a través de la envoltura del preciosismo y la pretenciosidad brilla en los propios ensayos filosóficos de la generación así educada. Pero quien presuma que podría aprender a conocer la filosofía de Kant por la exposición de otros está sumido en un pernicioso error. Antes bien, tengo que prevenir seriamente contra tales exposiciones, sobre todo

contra las de los tiempos más recientes: en estos últimos años me he encontrado en los escritos de Hegel con exposiciones de la filosofía kantiana que son fabulosamente increíbles. ¿Cómo habrían de ser aptos para seguir las profundas investigaciones de Kant esas cabezas dislocadas y marchitadas en su mocedad por los absurdos del hegelianismo? Se han acostumbrado desde temprano a tomar por pensamientos filosóficos la más hueca palabrería, los más pobres sofismas por ingeniosa agudeza y los más necios disparates por dialéctica, quedando sus cabezas desorganizadas por delirantes agrupamientos de palabras con los cuales el espíritu se martiriza inútilmente para pensar algo. Para ellos no vale ninguna crítica de la razón ni filosofía alguna, pues precisan una medicina mental como catarsis, algo así como un cursillo de sentido común, para ver luego si cabe hablar de filosofía entre ellos. Así pues, no se busque inútilmente la doctrina kantiana en otro lugar que en las propias obras de Kant, las cuales, en cambio, resultan siempre instructivas, incluso allí donde éste se equivoca o comete un error. A consecuencia de su originalidad vale decir de Kant en grado sumo lo que vale decir estrictamente de todos los filósofos genuinos: sólo se puede aprender a conocerlos a partir de sus propios escritos, no por los comentarios de otros. Pues los pensamientos de esos espíritus extraordinarios no pueden soportar la filtración a través de una cabeza corriente. Nacidos detrás de frentes anchas, altas y hermosamente arqueadas, bajo las cuales brillan ojos resplandecientes, esos pensamientos pierden toda su fuerza y su vida, hasta dejar de parecerse a sí mismos, cuando se trasladan a la estrecha morada con ínfima techumbre de ese cráneo angosto, rechoncho y panzón cuya abúlica mirada parece estar siempre al acecho de un fin personal. Y hasta puede decirse que este tipo de cabezas actúa como el espejo cóncavo en el cual todo se disloca, pierde la proporción de su belleza y refleja una caricatura grotesca. Los pensamientos filosóficos sólo pueden recibirse de sus propios autores; por eso el que se sienta impulsado hacia la filosofía tiene que buscar sus doctrinas inmortales en el apacible templo de sus obras. El principal capítulo de cada uno de esos filósofos auténticos procurará cien veces más comprensión de su doctrina que las rastreras y miopes exposiciones del mismo realizadas cotidianamente por cabezas profundamente desconcertadas por la filosofía de moda o por sus propios sentimientos. Pero es asombroso ver cómo el público queda prendado preferentemente por esas exposiciones de segunda mano. En esto parece operar de hecho una afinidad electiva, en virtud de la cual la naturaleza vulgar se siente atraída hacia su igual e incluso prefieren escuchar de su igual lo que ha dicho un gran espíritu. Quizá esto se deba al principio del sistema de la enseñanza recíproca, según el cual los niños aprenden mejor de sus iguales.

Ahora unas palabras para los profesores de filosofía. Siempre he admirado la sagacidad, el refinado y certero tino con que reconocieron

a mi filosofía, desde el preciso instante de su aparición, como algo enteramente heterogéneo e incluso peligroso para su propio afán o, para decirlo popularmente, como algo que no encaja entre sus baratijas, así como la segura y sagaz política en virtud de la cual hallaron un preciso procedimiento frente a ella, la perfecta unanimidad con la que lo pusieron en práctica y finalmente la perseverancia con que permanecieron fieles al mismo. Este proceder, que además se recomienda por su sencilla viabilidad, consiste como es sabido -según la maliciosa expresión de Goethe [en *Diarios y anuarios* (1821)]- en ignorar y segregar, decretando la ocultación de lo importante y lo significativo. La importancia de este silencioso medio quedó realizada por el alboroto con que los corifeos iban festejando cualquier parto espiritual de los conjurados en contra y que obligaban al público a desviar la mirada hacia los ostentosos ademanes con los cuales saludaban esos nacimientos. ¿Quién podría desconocer la utilidad práctica de este proceder? ¿Qué puede oponerse al adagio latino *primum vivere, deinde philosophari* [primero vivir, después filosofar]. Esos señores quieren vivir, y quieren vivir, desde luego, de la filosofía; a ésta se han encomendado con mujer e hijos, atreviéndose a ello pese al verso de Petrarca: "Pobre y desnuda vas, ¡oh filosofía!"⁸. Pero mi filosofía no es en absoluto algo de lo que se pueda vivir. Le faltan los requisitos indispensables para una cátedra bien remunerada, pues ante todo carece de una teología especulativa que -a pesar del fastidioso Kant con su crítica de la razón- debe o ha de ser el tema principal de toda filosofía, aun cuando su misión sea hablar sin parar de lo que nada puede saberse en absoluto; mi filosofía no estatuye ni por asomo esa fábula tan perspicazmente inventada por los profesores de filosofía y que se ha vuelto imprescindible para ellos, esa fábula de una razón que conoce, intuye y percibe tan inmediata como absolutamente, con la cual embaucan desde el inicio a sus lectores, para luego conducirlos del modo más confortable del mundo, como si fueran en una calesa tirada por cuatro caballos, hacia el dominio allende la posibilidad de toda experiencia que fue vedado para siempre por Kant de cara a nuestro conocimiento, para conducirlos allí donde entonces se revelan inmediatamente los dogmas fundamentales del moderno y optimista cristianismo judaizante, quedando hermosamente ordenados. ¿Qué le importa mi cavilosa filosofía, que carece de estos requisitos esenciales y que no da de comer -cuya estrella polar es únicamente la verdad, la desnuda, irremunerada, poco amistosa y a menudo perseguida verdad hacia la que marca rectamente su rumbo sin mirar a derecha o izquierda-, qué le importa -decía- ese *alma mater* a la buena y lucrativa filosofía universitaria, lastrada con cien propósitos y mil miramientos, cuya ruta barloventeaba cautelosamente al tener a la vista el miedo al Señor, la voluntad del ministerio, los preceptos de la iglesia local, los deseos del

⁸ Cfr. *El Cancionero*, I, 7.

editor, la afluencia de los estudiantes, el buen compañerismo de los colegas, la marcha cotidiana de la política, la momentánea orientación del público y no sé cuántas cosas más? ¿O qué tiene en común mi silenciosa y rigurosa investigación de la verdad con las disputas de las cátedras y los bancos de las escuelas, cuyos móviles internos son permanentemente fines personales? Más bien se trata de dos tipos de filosofía radicalmente heterogéneas. Por eso tampoco se da conmigo ningún compromiso ni camaradería alguna, lo que no trae cuenta a nadie salvo a quien no busque sino la verdad; por lo tanto, no pertenezco a ninguno de los partidos filosóficos a la moda, ya que todos ellos persiguen sus designios y yo sólo puedo brindar meras comprensiones que no se compadecen con tales designios por no amoldarse a ninguno. Para que mi propia filosofía fuese objeto de una cátedra habrían de venir tiempos totalmente distintos. ¡Sería algo muy hermoso que una filosofía de la cual no se puede vivir se airease a la luz y gozase de una atención generalizada! Pero todos se aúnan como un solo hombre para evitar eso. Disputar y rebatir no es un juego tan sencillo; esto supondría un recurso arriesgado, porque con ello se atraería la atención del público hacia mi filosofía y entonces el lector de mis escritos podría perder el gusto por las elucubraciones de los profesores de filosofía. Pues el que ha saboreado lo serio deja de tener paladar para las tediosas bromas de mal gusto. Así pues, el sistema de la conspiración del silencio es el único acertado, por lo que sólo puedo aconsejar persistir en él y seguir así tanto tiempo como funcione, es decir, hasta que la ignorancia sea apartada del ignorar; siempre habrá tiempo para que las cosas cambien y tomen otra dirección. Entretanto cualquiera es muy dueño de arrancar aquí o allá alguna plumilla para su propio uso, ya que la profusión de pensamientos brilla por su ausencia en estos lares. Así, el sistema del silenciar e ignorar puede durar todavía un buen rato, cuando menos el lapso de tiempo en que yo siga con vida; con lo cual ya se ha ganado mucho. En el interín, cuando por azar alguna voz indiscreta se haga oír un poco acá o acullá, pronto se verá acallada por las grandilocuentes conferencias de los profesores que saben hablar al público de todas las cosas con graves ademanes. Sin embargo, les aconsejo que cierren aún más las filas en torno a la unanimidad de su proceder y vigilen especialmente a los jóvenes, que a veces son terriblemente indiscretos. Pues ni siquiera yo puedo garantizar que tan elogiado proceder se mantenga por siempre y no me hago responsable de su desenlace final. Resulta, eso sí, apropiado para guiar en su conjunto a un público tan bueno como dócil. Aunque en todas las épocas suele encumbrarse a los Gorgias y a los Hippias, llegando a convertirse en regla lo absurdo, y parece imposible que a través del coro de los embaucadores y los embaucados se abra paso la voz de un individuo, pese a ello las obras auténticas siempre acaban por tener, tan silenciosa como lentamente, un efecto peculiarmente poderoso y como por un milagro se elevan por encima del alboroto al igual que un globo

aerostático, el cual desde la densa atmósfera se eleva hasta regiones más puras en donde, una vez que ha llegado allí, se sostiene sin que nadie sea capaz de hacerlo descender.

Escrito en Frankfurt a.M
en febrero de 1844



Prólogo a la tercera edición

Lo verdadero y lo genuino conquistarían más fácilmente un lugar en el mundo si quienes son incapaces de producirlos no se conjuraran para impedirselo. Esta circunstancia ha impedido y retardado mucho, cuando no asfixiado, que lo bueno llegase al mundo. En mi caso, la consecuencia de esto ha sido que, aunque tenía treinta años cuando apareció la primera edición de esta obra, no viera esta tercera hasta cumplir los setenta y dos años. Pero me consuelo con estas palabras de Petrarca: “Si quien corre durante todo el día llega a su destino al anochecer, queda satisfecho”⁹. También yo he llegado a mi destino finalmente y tengo la satisfacción, al final de mi vida, de ver el inicio de mi vigencia, con la esperanza de que, conforme a una antigua regla, será tanto más duradera por haber comenzado tan tardíamente.

En esta tercera edición el lector no echará en falta nada de lo que contenía la segunda, sino que verá incrementado su contenido, dado que las adiciones incorporadas comprenden 136 páginas más que la segunda con una impresión similar.

Siete años después de la aparición de la segunda edición publiqué *Parerga y Paralipómena*. Lo comprendido bajo este título consiste en adiciones a la exposición sistemática de mi filosofía y hubiera encontrado su lugar en estos volúmenes; pero hube de colocarlos donde pude, porque dudaba mucho de llegar a ver esta tercera edición. En el segundo tomo se encuentran estos *Parerga* y se reconocen con facilidad en los títulos de los capítulos.

Frankfurt a. M.
en septiembre de 1859

⁹ Cfr. Petrarca, *Sobre la verdadera sabiduría*, diálogo I.



LIBRO PRIMERO

El mundo como representación

Primera consideración

La representación sometida al principio de razón: el objeto
de la experiencia y de la ciencia
(fragmento)

§ 1.

“El mundo es mi representación”: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a un otro que se lo representa y que es él mismo. Si alguna verdad puede ser expresada a *priori* es ésta, pues ella es el enunciado de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, la forma más general que todas las otras, más que el tiempo, el espacio y la causalidad, dado que todas éstas presuponen ya aquélla y si cada una de estas formas, que hemos conocido como otras tantas figuras particulares del principio de razón, sólo vale para una clase particular de representaciones, en cambio, la descomposición en sujeto y objeto es la forma común de todas esas clases, es la única forma bajo la cual una representación, sea del tipo que fuere, es abstracta o intuitiva, pura o empírica, meramente posible y pensable. Ninguna verdad es por lo tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación. Naturalmente esto vale tanto para el presente como para el pasado y el futuro, para lo más lejano y lo más cercano, pues vale para el tiempo y el espacio mismos, en donde todo esto se da por separado. Todo cuanto pertenece y puede pertenecer al mundo está inevitablemente implicado con este hallarse condicionado por el sujeto y sólo existe para el sujeto. El mundo es representación.

Esta verdad no es nueva en modo alguno. Ya está presente en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes, si bien fue Berkeley el primero que la expresó resueltamente, conquistándose con ello un mérito inmortal para la filosofía, aun cuando el resto de su

doctrina no pueda sostenerse. El primer error de Kant consistió en descuidar este principio, tal como se desarrolla en el apéndice. En cambio, cuán temprano fue conocida esta verdad fundamental por los sabios de la India, al aparecer como el principio fundamental que la filosofía védica atribuye a Vyasa¹, tal como lo documenta W. Jones en su último tratado *Sobre la filosofía de los asiáticos*: “El dogma fundamental de la escuela vedanta no consistía en negar la existencia de la materia, o sea, su solidez, impenetrabilidad y extensión (pues negar eso sería absurdo), sino en corregir la noción popular de la misma, aduciendo que no es esencialmente independiente de la percepción mental, dado que existencia y perceptibilidad son términos intercambiables”, (*Investigaciones asiáticas*, vol. IV, p. 164). Estas palabras expresan satisfactoriamente la compatibilidad de la realidad empírica con la idealidad transcendental.

Así pues, en este primer libro sólo consideramos el mundo desde la citada vertiente, o sea, en cuanto es representación. Que esta consideración, sin perjuicio de su verdad, es sin embargo parcial y está suscitada por una abstracción arbitraria, se lo hace saber a cualquiera la íntima resistencia con que asume el mundo como su mera representación, asunción a la que por otra parte no puede sustraerse de ningún modo. Pero la parcialidad de esta consideración será cumplimentada en el siguiente libro por una verdad cuya certeza no es tan inmediata como aquella de que partimos aquí y a la que sólo puede conducir una investigación más profunda, una abstracción más difícil, la desunión de lo diferente y la unión de lo idéntico, mediante una verdad muy grave que no es de temer, pero sí da que pensar, a saber, esta verdad que también él puede y tiene que decir: “El mundo es mi voluntad”.

Pero hasta entonces, o sea, en este primer libro, es preciso considerar sin más aquella vertiente del mundo de la cual partimos, la vertiente gnoseológica, y en virtud de ello considerar sin resistencia todos los objetos existentes, incluido el propio cuerpo (como veremos a continuación) tan sólo como representación, llamándolo mera representación. Aquello que se abstrae aquí, tal como espero que luego llegue a ser una certidumbre para cualquiera, no es sino la voluntad, en cuanto aquello que constituye la otra vertiente del mundo, pues éste es por un lado enteramente representación y por el otro enteramente voluntad. Una realidad que no fuera ninguna de estas dos vertientes, sino un objeto en sí (como acabó siendo por desgracia la cosa en sí de Kant) supone una ensoñación absurda y su conjetura es un fuego fatuo para la filosofía.

¹ Este vocablo sánscrito significa “compilador” y es el sobrenombre del autor de los *Veda*.



LIBRO SEGUNDO

El mundo como voluntad

Primera consideración La objetividad de la voluntad (fragmento)

§ 18.

De hecho, si el investigador no fuera otra cosa que puro sujeto cognoscente (alada cabeza de ángel sin cuerpo), el significado de indagar el mundo que se halla frente a mí exclusivamente como representación, o el tránsito desde ella, en cuanto simple representación del sujeto cognoscente, a lo que el mundo pueda ser aparte de esto, no serían hallados jamás. Pero el propio investigador tiene sus raíces en ese mundo, encontrándose en él como *individuo*, esto es, su conocer, el cual es el portador que condiciona al mundo entero como representación, está sin embargo mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones, como se ha mostrado, suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo. Este cuerpo es para el puro sujeto cognoscente en cuanto tal una representación como cualquier otra; los movimientos, las acciones de dicho cuerpo son conocidos por ese sujeto exactamente igual que los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y le resultarían igual de extraños e incomprensibles, si su significado no le fuera descifrado de un modo totalmente distinto. De lo contrario vería que sus acciones resultan de motivos dados con la constancia de una ley natural, al igual que los cambios de otros objetos de causas, estímulos y motivos. Pero no entendería el influjo de los motivos más de cerca sino como el enlace de aquel otro efecto que se le aparece con su causa. A su antojo llamaría una fuerza, una cualidad o un carácter a la esencia íntima, que le es incomprensible, de esas exteriorizaciones y acciones de su cuerpo, mas con ello no avanzaría mucho en su comprensión. Pero esto no es así; antes bien, al sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Ésta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero

también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo. El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: una de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es sino el acto de la voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición. Ulteriormente se nos mostrará que esto vale de cada movimiento del cuerpo, no sólo de los basados en motivos, sino también de los involuntarios que resultan de meros estímulos, e incluso que el cuerpo entero no es sino la voluntad objetivada, o sea, convertida en representación; todo lo cual se hará patente y se clarificará en lo sucesivo. De ahí que al cuerpo, al cual en el libro precedente y en el tratado *Sobre el principio de razón* denominé el *objeto inmediato*, con arreglo al punto de vista unilateral adoptado allí, lo llamaré ahora desde una perspectiva distinta la *objetivación de la voluntad*. Por eso también cabe decir, en cierto sentido, que la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad. Las resoluciones de la voluntad que se refieren al futuro son simples reflexiones de la razón sobre lo que se querrá algún día, no auténticos actos volitivos: sólo la ejecución sella la decisión, que hasta entonces sigue siendo sólo apenas un mudable propósito y sólo existe en la razón, en abstracto. Tan sólo en la reflexión se diferencian el quehacer y el hacer; en la realidad son una sola cosa. Todo acto auténtico, genuino, inmediato de la voluntad es también automáticamente un acto manifiesto del cuerpo; y en correspondencia con ello, por otra parte, cualquier influencia sobre el cuerpo lo es también automática e inmediatamente sobre la voluntad; en cuanto tal se denomina dolor cuando repugna a la voluntad; bienestar, placer cuando está de acuerdo con ella. Las gradaciones de ambos son muy diferentes. Pero resulta enteramente inapropiado calificar de representaciones al dolor y al placer, pues no lo son en modo alguno, sino que son afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: un momentáneo querer o no querer forzado por la impresión que éste padece. Considerables directamente como meras representaciones y por ello a exceptuar de lo dicho son sólo unas pocas impresiones sobre el cuerpo, que no incitan a la voluntad y son la única vía a través de la cual el cuerpo es objeto inmediato del conocer, dado que como intuición en el entendimiento ya es objeto mediato, al igual que todo lo demás. Me refiero aquí a las afecciones de los sentidos objetivos: la vista, el oído y el tacto, si bien sólo en la medida en que estos órganos sean

afectados del modo natural que les es propio y característico, el cual es una extremadamente débil excitación de la amplificada y específicamente modificada sensibilidad de esas partes, de suerte que no afecte a la voluntad; sino que sin verse perturbada por ninguna excitación suya suministra al entendimiento los datos a partir de los cuales deviene la intuición. Sin embargo, cualquier otra afección más fuerte o de otro tipo de esos órganos sensoriales es dolorosa, es decir, se opone a la voluntad a cuya objetivación pertenecen. El nerviosismo se manifiesta en que las impresiones, las cuales deberían tener simplemente el grado de intensidad que bastase para constituir los datos de cara al entendimiento, alcanzan un grado más alto en el cual mueven a la voluntad, es decir, suscitan dolor o sensación de bienestar, aunque con más frecuencia un dolor parcialmente sordo e insignificante, por lo que un sonido especial y una luz intensa no sólo se dejan sentir dolorosamente, sino que en general dan pie a un enfermizo estado de ánimo hipocondríaco que no se deja reconocer claramente. Además, la identidad del cuerpo y la voluntad también se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que cada movimiento vehemente y desmesurado de la voluntad, esto es, cualquier afecto, estremece inmediatamente al cuerpo y a su mecanismo interno, perturbando el curso de sus funciones vitales. Esto se encuentra especialmente desarrollado en mi obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* (p. 27 de la segunda edición).

Por último, el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no puede dissociarse del de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, ni perfectamente conforme a su esencia, sino que únicamente la conozco en sus actos individuales, por tanto en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo, como lo es de todo objeto; por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad. A esta voluntad no puedo por consiguiente representármela sin mi cuerpo. En el tratado sobre el principio de razón es presentada la voluntad, o más bien el sujeto del querer, como una clase particular de representaciones u objetos; ahora bien, ya vimos allí mismo que este objeto coincidía con el sujeto, es decir cesaba de ser objeto; allí denominábamos a esa coincidencia el milagro por antonomasia; en cierto modo todo el presente escrito es la explicación de esto. En la medida en que conozco mi voluntad como un objeto la conozco en cuanto cuerpo; pero entonces retorno a la primera clase de representaciones establecida en aquel tratado, esto es, a los objetos reales. En lo sucesivo iremos comprendiendo mejor que esa primera clase de representaciones sólo encuentra su solución y su desciframiento en la cuarta clase establecida allí, la cual deja de confrontarse propiamente como objeto con el sujeto y que, con arreglo a ello, hemos de aprender a comprender, a partir de la ley de la motivación imperante en la cuarta clase, la esencia íntima de la ley de causalidad que tiene validez en la primera y lo que ocurre conforme a dicha ley.

Esta identidad de la voluntad y del cuerpo que ahora se presenta provisionalmente sólo puede acreditarse, como sucede aquí ciertamente por vez primera y debe suceder cada vez más en lo sucesivo, partiendo de la consciencia inmediata, o sea, del conocimiento en concreto, y ascendiendo al saber de la razón o transfiriéndolo al conocimiento en abstracto; en cambio, con arreglo a su naturaleza no puede demostrarse nunca, es decir, no puede deducirse como conocimiento indirecto a partir de otro inmediato, justamente porque él mismo es el más inmediato y, si no lo captamos y fijamos como tal, aguardaremos en vano a volver a obtenerlo indirectamente como conocimiento derivado. Es un conocimiento enteramente peculiar cuya verdad, precisamente por eso, no puede ser llevada propiamente bajo ninguna de las cuatro rúbricas en que yo he dividido la verdad en el § 29 del tratado *Sobre el principio de razón*, a saber, lógica, empírica, trascendental y metalógica; pues no es, como todas aquéllas, la referencia de una representación abstracta a otra representación, o a la forma necesaria de la representación intuitiva o abstracta, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con algo que no es representación, sino radicalmente diferente: la voluntad. Por eso me gustaría destacar esta verdad por encima de todas las demás y denominarla por antonomasia. Su expresión puede tener giros muy diversos y decirse: “mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa”, o “mi cuerpo es la *objetivación* de mi voluntad”; o bien, “al margen de que mi cuerpo sea mi representación, no deja de ser tan sólo mi voluntad”, etc .



LIBRO TERCERO

El mundo como representación

Segunda consideración
La representación al margen del principio de razón: la idea
platónica: el objeto del arte
(fragmento)

§ 30.

* Cfr. el capítulo 18 del segundo volumen.

Tras haber presentado en el primer libro al mundo como mera *representación*, como objeto para un sujeto, y haberlo examinado en el segundo libro desde su otro flanco, descubriendo que éste es la *voluntad*, la cual es lo único que ese mundo sigue siendo una vez descontada la representación, conforme a este conocimiento dimos en llamar al mundo como representación, tanto a su conjunto como a sus partes, la *objetivación de la voluntad*, denominación que enuncia la voluntad convertida en objeto, esto es, en representación. Recordemos además que tal objetivación de la voluntad tenía muchos y muy determinados niveles en los cuales, con una graduación ascendente de claridad y consumación, la esencia de la voluntad se colocaba en la representación, esto es, se presentaba como objeto. En esos niveles reconocimos ya las ideas de Platón, en tanto que esos niveles son las especies definidas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos, al igual que también son las fuerzas universales que se revelan según las leyes de la naturaleza. Así pues, en suma, estas ideas se presentan en innumerables individuos y pormenores, comportándose cual modelos para con estas copias suyas. La pluralidad de tales individuos sólo resulta representable merced al espacio y el tiempo, así como su nacimiento y desaparición sólo resulta representable gracias a la causalidad, formas en las que reconocemos todas las configuraciones del principio de razón, el cual es el último principio de toda finitud y de toda individuación, al ser la forma más universal de representación tal como ésta se da en el conocimiento del individuo en cuanto tal. En cambio, la idea no cae bajo ese principio y por eso no le incumbe ni la pluralidad ni el cambio. Mientras los individuos en que se presenta son innumerables e inevitablemente devienen y desaparecen, la idea permanece inmutable como una y la misma, sin que el principio de razón tenga ningún significado para ella; ahora bien, como dicho principio es la forma bajo la que se halla todo conocimiento del sujeto en cuanto éste conoce como *individuo*, las ideas como tales también residen totalmente fuera de la esfera de conocimiento del individuo. De ahí que si las ideas deben tornarse objeto del conocimiento, esto sólo puede acontecer al suprimir la individualidad en el sujeto cognoscente. A continuación nos ocuparemos de explicar esto con cierto detalle.



LIBRO CUARTO

El mundo como voluntad

Segunda consideración Afirmación y negación de la voluntad de vivir, una vez alcanzado el autoconocimiento (fragmento)

§ 53.

La última parte de nuestro estudio se anuncia como la más importante, dado que atañe a las acciones de los hombres, al asunto que nos atañe directamente a todos y ante el que nadie puede sentirse ajeno o mostrarse indiferente, pues resulta conforme a la naturaleza humana referir a él todo lo demás, de suerte que en toda investigación sistemática la parte relativa al obrar es considerada siempre como el resultado de su contenido global o cuando menos el más interesante, consagrándose a esta parte una atención mucho mayor que a cualquier otra. En este sentido, conforme al modo habitual de expresarse, esta parte de nuestro examen se llamaría “filosofía práctica”, en oposición a la parte teórica tratada hasta el momento. Pero en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, al serle consustancial el investigar y proceder de un modo puramente contemplativo, y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de la indagación. En cambio, el volverse práctica, guiar el comportamiento, remodelar el carácter, son viejas aspiraciones a las que la filosofía debería renunciar tras haber madurado. Pues cuando se trata del valor o la futilidad de la existencia, allí donde está en juego la salvación o la perdición, lo decisivo no son los conceptos rancios de la filosofía, sino la esencia más íntima del propio hombre, el *daimon* que le dirige y que él mismo ha elegido -como dice Platón-, su carácter inteligible -como dice Kant. La virtud se aprende en tan escasa medida como el genio: para ella el concepto es tan infructuoso como para el arte, y sólo sirve como instrumento. Aguardar que nuestros sistemas morales y éticos dieran pie a virtuosos, nobles y santos sería tan descabellado como pretender que nuestras teorías estéticas forjasen poetas, pintores y músicos.

La filosofía no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón esa esencia del mundo que en concreto, es decir, como sentimiento, resulta comprensible para cualquiera, si bien la filosofía ha de dar dicha explicación bajo toda posible referencia y desde cualquier punto de vista. Eso mismo es lo que se ha intentado lograr con la universalidad característica de la filosofía y desde otras perspectivas en los tres

libros anteriores; ahora en el presente libro debe considerarse de igual modo el obrar del hombre; tal como ya observé antes, ésta es la faceta del mundo que cabe descubrir como la más importante de todas, no sólo según un juicio subjetivo, sino también conforme a uno objetivo. Me mantendré plenamente fiel a nuestro modo de ver las cosas, daré por supuesto lo expuesto hasta el momento y secundaré el único pensamiento que constituye el contenido de este escrito en su conjunto, aplicándolo ahora al obrar del hombre tal como antes a todos los demás objetos; así culminaré todo cuanto me es posible hacer para comunicar cabalmente dicho pensamiento.

El criterio dado y el tratamiento anunciado ya indican que en este libro ético no cabe aguardar prescripciones ni teoría del deber algunas; mucho menos debe suministrar un principio moral universal, algo así como una receta universal para engendrar virtudes. Tampoco hablaremos de ningún “*deber-ser incondicionado*”, porque éste -como se concluye en el apéndice- alberga una contradicción, ni asimismo hablaremos de una “ley para la libertad”, la cual se encuentra en el mismo caso: pues así se habla a los niños y a los pueblos en su infancia, mas no a quienes han interiorizado la formación de una época que se ha vuelto mayor de edad. Es una contradicción bien palmaria el llamar libre a la voluntad y, sin embargo, prescribirle leyes conforme a las cuales debe querer: “debe querer” -¡un hierro de madera!- A consecuencia de nuestra visión global la voluntad no sólo es libre, sino incluso omnipotente: de ella no parte sólo su obrar, sino también su mundo; y tal como es la voluntad, así aparece su obrar, así aparece su mundo: su autoconocimiento se cifra en ambas cosas y de lo contrario no es nada; la voluntad, al determinarse, determina su obrar y su mundo, pues fuera de ella no hay nada y ambas cosas son ella misma: sólo así es la voluntad verdaderamente autónoma, siendo heterónoma según cualquier otro parecer. Nuestro empeño filosófico simplemente puede dirigirse al obrar del hombre, a las máximas tan diversas e incluso contrapuestas de las que dicho obrar es viva expresión, para interpretarlo y explicarlo conforme a su esencia y contenido más íntimos, en conexión con nuestra consideración precedente exactamente tal como hasta el momento interpretamos los fenómenos del mundo, para clarificar su esencia más íntima e intentar llevarla a un conocimiento abstracto. Nuestra filosofía afirmará aquí la misma *inmanencia* de toda la consideración anterior: no pretenderá, contrariamente a la gran teoría de Kant, utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión universal es el principio de razón, como un trampolín para sobrevolar por encima del fenómeno mismo, lo único que da significado a dichas formas, y aterrizar en el dominio sin límites de las hueras ficciones. Bien al contrario, el mundo real y fácil de reconocer, en el que nosotros estamos y está en nosotros, aportará tanto el material como los límites de nuestra consideración; dicho mundo es tan rico en contenidos que ni siquiera la más profunda investigación de la que fuera capaz el espíritu humano podría agotarlo.

Así pues, con el mundo real y fácilmente reconocible a nuestra consideración ética nunca le faltará material, al igual que sucedía en las consideraciones precedentes; ni tampoco necesitaremos recurrir a conceptos negativos y faltos de contenido, para hacernos creer a nosotros mismos que decimos algo cuando, arqueando las cejas, hablamos del “absoluto”, del “infinito”, de lo “suprasensible” y todo cuanto son simples negaciones (“todo esto no son más que expresiones negativas asociadas con una oscura representación”¹), en lugar de decir brevemente que son una Jauja; nosotros no necesitaremos poner sobre la mesa platos de este tipo, cubiertos pero vacíos. Por último, al igual que hasta ahora, aquí tampoco contaremos historias para hacerlas pasar por filosofía. Pues albergamos la opinión de que no hay nadie más diametralmente opuesto a un conocimiento filosófico del mundo que quien cree poder captar su esencia *históricamente*, por mucho que lo solape sutilmente; mas esto es lo que hace quien en su visión de la esencia en sí del mundo se topa con un *devenir*, ya sea presente, pasado o futuro, haciendo cobrar el menor significado a un antes y a un después, pues de un modo más o menos encubierto se busca entonces un comienzo y un punto final del mundo, junto al camino entre ambos términos, camino donde viene a reconocer su propio lugar el individuo que filosofa. Semejante *filosofar histórico* suele deparar la mayor parte de las veces una cosmogonía que admite muchas variedades, pero también un sistema emanantista, una doctrina del declive o, finalmente, cuando cunde la desesperación debida a los infructuosos intentos ensayados en esos caminos, se forja por el contrario una teoría del continuo devenir, de la génesis, del salir a la luz desde las tinieblas, de un fundamento que es profundamento sin fundamento² y otros desatinos por el estilo, todo lo cual se despacha sin rodeos al observar que hasta el instante presente ya ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, en virtud de lo cual todo lo que puede o debe devenir ya tiene que haber devenido. Pues toda esa filosofía histórica, por mucho que se ufane, toma -como si Kant no hubiera existido- el *tiempo* por una determinación de la cosa en sí y por ello se estanca en lo que Kant llama el “fenómeno”, en oposición a la cosa en sí, y Platón llama “lo que deviene y nunca es”, en oposición a lo que es y nunca deviene, o lo que entre los hindúes se llama “el velo de Maya”: es el conocimiento abandonado al principio de razón, con el cual nunca se alcanza la esencia interior de la cosa, sino que sólo persigue los fenómenos hacia el infinito y cuyo movimiento sin fin ni meta algunos es comparable al de la ardilla en su rueda, que gira hasta extenuarse y detenerse en algún punto arbitrario, situado arriba o abajo, y luego pretende imponer a los demás el respeto hacia su perspectiva. La

¹ Cfr. Juliano el Apóstata, *Oraciones*, V, cap. 2.

² Schopenhauer hace aquí un juego de palabras que no se puede traducir al castellano, pues habla de *Grund*, *Urgrund* y *Ungrund*.

genuina consideración filosófica del mundo, esto es, aquella que nos enseña a conocer su esencia íntima y nos hace sobrepasar el fenómeno, es justamente la que no se pregunta por el *de dónde* viene el mundo, *hacia dónde* va o *por qué* existe, sino sólo por el *qué* del mundo, es decir, la que no considera las cosas según alguna relación, tal como devienen o desaparecen, en una palabra, según una de las cuatro formas del principio de razón; por el contrario, la auténtica filosofía tiene por objeto lo que todavía resta tras eliminar el modo de considerar conforme a ese principio, lo que se manifiesta en todas las relaciones, mas de suyo no está sometido a ellas, la esencia del mundo que siempre permanece igual, sus ideas. Al igual que el arte, la filosofía parte también de tal conocimiento e incluso en este libro hallaremos que también esa disposición del ánimo es lo único que nos conduce a la verdadera santidad y a la redención del mundo.