



TESIS DE DOCTORADO

**EL LUGAR DE LA MAGIA EN EL
SISTEMA FILOSÓFICO DE
SCHOPENHAUER**

David López Pérez

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2020



DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS
EL LUGAR DE LA MAGIA EN EL SISTEMA FILOSÓFICO DE
SCHOPENHAUER

D. David López Pérez

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En Santiago de Compostela, 20 de diciembre de 2019.

Fdo: David López Pérez



AUTORIZACIÓN DE LAS DIRECTORAS DE LA TESIS

EL LUGAR DE LA MAGIA EN EL SISTEMA FILOSÓFICO DE SCHOPENHAUER

Prof. María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Prof. Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz

INFORMAN

De que la presente tesis se corresponde con el trabajo realizado por D. David López Pérez bajo nuestra dirección y autorizamos su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como directoras de ésta no incurrimos en las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.

En Mainz (R. F. A.), a 4. 10. 2019

En Santiago de Compostela, a 10.10.2019

Prof. Margit Ruffing

Prof. María Jesús Vázquez Lobeiras

*No vive en el cielo, ni tampoco en el infierno:
él se aloja en nosotros.
Esto lo realiza, él solo,
el espíritu que vive dentro de nosotros.*

Agrippa von Nettesheim



ÍNDICE

RESUMEN.....	11
ZUSAMMENFASSUNG	13
PRÓLOGO.....	15
INTRODUCCIÓN.....	21
 <i>Primera parte: El ENCUENTRO DE SCHOPENHAUER CON LA MAGIA</i>	
Cap. 1. El magnetismo animal “o magia”. Relevancia histórica y filosófica entre los siglos XVIII y XIX.....	31
Cap. 2. Schopenhauer ante la cuestión de la realidad de la magia... 45	
Cap. 3. Las reflexiones filosófico-sistémicas (y fisiológicas) de Schopenhauer sobre la magia.....	71
Cap. 4. El encuentro de Schopenhauer con los textos de Paracelso y de Jakob Böhme sobre la magia.....	81
Cap. 5. El misterio de la omisión de Novalis.....	95
 <i>Segunda parte: LA PALABRA MÁGICA DE SCHOPENHAUER: “VOLUNTAD”</i>	
Cap. 6. El gran truco: querer, pero <i>solo</i> querer.....	105
Cap. 7. Algunas notas sobre la historia del concepto de voluntad antes de Schopenhauer.....	107
Cap. 8. La tradición hermenéutica ante el concepto de voluntad de Schopenhauer.....	119

Cap. 9. El consejo de Schopenhauer: la lectura del capítulo <i>Astronomía física</i>	149
Cap.10. Los tres niveles semánticos de la palabra voluntad en Schopenhauer.....	155
<i>Tercera parte: UN SUJETO ESENCIAL COMO FUENTE ÚLTIMA DE LA MAGIA EN EL SISTEMA FILOSÓFICO DE SCHOPENHAUER</i>	
Cap. 11. “Lo serio”.....	165
Cap. 12. El problema de Dios.....	185
Cap. 13. El “ojo del mundo”, las “mágicas” ideas y el carácter inteligible.....	195
Cap. 14. El sujeto esencial y sus atributos.....	207
14.1. Magia/Omnipotencia.....	211
14.2. Libertad. “El nudo de lo real”.....	212
14.3. Conciencia.....	220
14.4. Inteligencia.....	225
14.5. Sacralidad.....	233
Cap. 15. El sujeto esencial como fuente última de la magia y como creador del mundo.....	235
CONCLUSIONES.....	249
BIBLIOGRAFÍA.....	257
SCHLUSSFOLGERUNGEN.....	269

RESUMEN

El objetivo inicial de este estudio ha sido precisar hasta qué punto Schopenhauer estaba siendo coherente con su propio sistema filosófico cuando afirmaba:

Es sobre todo el magnetismo animal la más palpable constatación de mi doctrina sobre la omnipotencia y única verdadera substancialidad de la voluntad.-
Magia y magnetismo son completamente lo mismo:
y son verdaderamente la metafísica práctica.

La conclusión fundamental que hemos obtenido es que la magia, entendida como realidad fáctica dentro del mundo como representación, no solo sería coherente con dicho sistema, sino también hermenéuticamente irrenunciable para una profunda y completa comprensión del mismo.

La magia sería la más clara constatación del descubrimiento filosófico fundamental que Schopenhauer afirmó haber realizado; esto es: un acceso a la (según la filosofía de Kant inaccesible) cosa en sí. Dicho acceso se podría sentir, y estaría disponible, en la más íntima experiencia de cada ser humano: la voluntad, la omnipotente voluntad. Y la aplicación de esa íntima realidad en el mundo como representación, en el mundo regulado por las leyes de la Naturaleza, sería justamente el fundamento de la magia, la cual Schopenhauer también denomina “Metafísica práctica”, una expresión que él explícitamente toma de Francis Bacon.

Con el objeto de facilitar la comprensión del concepto fundamental de la metafísica de Schopenhauer, este estudio ofrece una herramienta hermenéutica en virtud de la cual la palabra “voluntad” tendría tres niveles semánticos, los cuales abrirían la

posibilidad de considerar tres niveles ontológicos y, asimismo, tres niveles de subjetividad: 1.- Voluntad como sensación humana (y como conciencia humana); 2.- Voluntad como mundo (y como “Ojo del mundo”); 3.- Voluntad como sujeto esencial.

Los textos de Schopenhauer muestran una equivalencia entre nuestro más esencial y profundo ser y el sujeto esencial de su metafísica. Dicho sujeto sería precisamente la fuente de la magia, y sus atributos serían la omnipotencia, la libertad, la (no humana) conciencia, la (no humana) inteligencia y la ilimitada sacralidad. Schopenhauer por lo tanto habría sacralizado el último abismo, lo más profundo, del ser humano. Seríamos, según su sistema filosófico, no solo la fuente de la magia (entendida como suspensión de las leyes de la naturaleza), sino también los creadores de este mundo y, finalmente, la fuente de toda existencia.

DER ORT DER MAGIE IN SCHOPENHAUERS PHILOSOPHISCHEM SYSTEM

Dissertation von David López

ZUSAMMENFASSUNG

Das ursprüngliche Ziel dieser Studie war es, zu präzisieren, inwieweit Schopenhauer mit seinem philosophischen System kohärent war, als er Folgendes behauptete:

Ueberhaupt ist der animalische Magnetismus die palpabelste faktische Bestätigung meiner Lehre von der Allmacht und alleinigen wahren Substantialität des Willens.- Magie und Magnetismus sind durchaus dasselbe: und sie sind eigentlich die praktische Metaphysik.

Die fundamentale Schlussfolgerung, die wir gezogen haben, ist, dass die Magie - als faktische Realität der Welt als Vorstellung betrachtet - nicht nur mit diesem System kohärent, sondern auch hermeneutisch unausweichlich für ein tiefes und umfassendes Verständnis von Schopenhauers Philosophie ist.

Die Magie wäre die deutlichste Bestätigung der fundamentalen philosophischen Entdeckung, die Schopenhauer immer wieder gemacht zu haben behauptete, d. h. einen Zugang zu dem (nach Kants Philosophie unzugänglichen) Ding an sich gefunden zu haben: Dieser Zugang sei in der intimsten Empfindung jedes Menschen spürbar und verfügbar. Und genau die Verwendung dieser intimen Realität (des Willens, des allmächtigen Willens) in der Welt als Vorstellung, in der nach Naturgesetze regulierten Welt, sei das Fundament der Magie, die

Schopenhauer auch als „praktische Metaphysik“ kennzeichnet - ein Ausdruck, den er explizit von Francis Bacon übernommen hatte.

Um das Verständnis des Willenskonzepts von Schopenhauer zu erleichtern, bietet diese Arbeit ein hermeneutisches Werkzeug, insofern das Wort ‚Wille‘ nach drei semantischen Stufen betrachtet, die die Möglichkeit eröffnen, über drei ontologischen Stufen und drei Subjektivitätsstufen innerhalb des philosophischen Systems dieses Philosophen nachzudenken: 1.- Der Wille als menschliche Empfindung (und als menschliches Bewusstsein); 2.- Der Wille als Welt (und als „Weltauge“); und 3.- Der Wille als wesentliches Subjekt.

Schopenhauers Texte zeigen eine Äquivalenz zwischen unserem essenziellen, tiefsten Selbst und dem essenziellen Subjekt seiner Metaphysik. Dieses Subjekt sollte als Quelle der Magie betrachtet werden. Seinen Attributen seien Allmächtigkeit, Freiheit, nicht menschliches Bewusstsein, nicht menschliche Intelligenz und unbegrenzte Heiligkeit. Demzufolge habe Schopenhauer den letzten Abgrund, d. h. den intimsten des Menschen, sakralisiert. Wir seien, nach Schopenhauers philosophischem System, nicht nur die Quelle der Magie (als Aufhebung der Gesetze der Welt betrachtet), sondern auch die Schöpfer dieser Welt und, schließlich, die Quelle alles Daseins.

PRÓLOGO

Empecé este estudio, hace 14 años, impactado ante unas ideas de Schopenhauer en virtud de las cuales los por él denominados “hechos mágicos”¹ serían “al menos desde el punto de vista filosófico, entre todos los hechos que nos ofrece la completa experiencia, sin ninguna comparación, los más importantes”;² y el magnetismo animal en concreto (también denominado por Schopenhauer simplemente “magia”), sería “por supuesto no contemplado desde el punto de vista económico o tecnológico, sino filosófico, el descubrimiento más rico de contenido jamás realizado”.³

Quise entonces comprobar si este gran pensador filosofaba con rigor, con seriedad, mientras afirmada que la magia (según él, la posibilidad de que las leyes de la Naturaleza pudieran ser puntualmente suspendidas) era una posibilidad real, empíricamente verificada y, además, explicable en virtud de su propio sistema filosófico. Y descubrí, muy sorprendido, que la magia es una puerta de entrada privilegiada a un enorme, deslumbrante y poliédrico modelo de totalidad donde el mundo (cualquier mundo) no agotaría la totalidad del ser.⁴

Buena parte de ese modelo intenté mostrarlo, aunque quizás de forma demasiado esquemática, en un artículo que, en 2014, publiqué en el *Anuario de la Sociedad Schopenhauer [Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft]* bajo el título “Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als magisches Nichts zu

¹ PI, 283.

² PI, 284.

³ PI, 285.

⁴ W II, 740.

erkennen” [“La magia en la metafísica de Schopenhauer: un camino para conocernos como nada mágica”]. Debo decir que el contenido de este artículo se vio en gran medida beneficiado por las críticas de uno de los editores del citado anuario: el doctor Matthias Koßler.

No obstante, en estos últimos años mis perspectivas sobre la filosofía de Schopenhauer se han ampliado notablemente, y no solo por nuevas (y siempre sorprendentes) lecturas de las obras de este filósofo y de sus numerosos analistas, sino también por debates privados con algunos de ellos. A este respecto, debo decir que han sido cruciales las aportaciones que he recibido de mis directoras de tesis: las doctoras María Jesús Vázquez Lobeiras y Margit Ruffing. Han sido asimismo de enorme relevancia para este trabajo mis estancias de investigación durante el año 2017 en la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz. También fueron para mí de gran ayuda, en las primeras fases de este proyecto, los consejos recibidos por los doctores Rafael Valeriano Orden Jiménez y Diego Sánchez Meca.

En cualquier caso, debo confesar que a lo largo de los años que he dedicado a este estudio he ido contemplando, con creciente sorpresa, y con creciente estupor, cómo aumentaba el tamaño y la belleza del sistema filosófico que brotó del atormentado, pero también excepcionalmente lúcido (y sorprendentemente esperanzado) corazón de Schopenhauer. E, inesperadamente, he encontrado una gran belleza, una muy singular belleza, en su descripción del mundo, que sería una parte minúscula, inesencial, del Todo.

Pero, sobre todo, espero haber ofrecido una idea -una imagen- de ese modelo de totalidad que Schopenhauer, a lo largo de su vida, fue construyendo y perfilando con sus frases, el sumatorio de las cuales constituye una de las grandes obras maestras de la literatura filosófica universal.

* * * *

He realizado personalmente todas las traducciones del alemán, del inglés, del francés y del latín que aparecen en esta obra. Ha sido un trabajo difícil (especialmente la traducción de los textos originales de Schopenhauer); y estoy convencido de que habré cometido errores. Me disculpo de antemano por ellos. Pero he preferido asumir ese riesgo, y ese esfuerzo, antes que utilizar las distintas traducciones disponibles al día de la fecha en español, en inglés o en otros idiomas. Considero no obstante que toda traducción debe ser permanentemente cuestionada y revisada, porque toda traducción es, en realidad, un proyecto fallido. Por eso me ha parecido oportuno incorporar al aparato crítico de esta obra los diversos pasajes de Schopenhauer en su idioma original.

Todas las citas que he realizado de los textos de este filósofo se refieren a las siguientes ediciones:

- *Sämtliche Werke* [Obras completas], edición de Arthur Hübscher de 1970 (revisada por Angelika Hübscher), a partir de la primer edición a cargo de Julius Frauenstädt, 7 volúmenes, F. H. Brockhaus, Mannheim 1988.

- *Der Handschriftliche Nachlass* [El legado manuscrito], edición de Arthur Hübscher, 5 volúmenes en seis tomos, DTV, Múnich 1985.

- *Gesammelte Briefe* [Correspondencia completa], edición de Arthur Hübscher, Bouvier Verlag, Bonn 1987.

En la forma de citar estas obras he seguido el criterio establecido por el *Anuario de la Sociedad Schopenhauer* de Frankfurt [*Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*]:

- G = *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1847).
- W I = *El mundo como voluntad y representación I.*
- W II = *El mundo como voluntad y representación II.*
- N = *Sobre la voluntad en la naturaleza.*
- E = *Los dos problemas fundamentales de la ética.*
- P I = *Parerga y paralipomena I.*
- P II = *Parerga y paralipomena II.*
- Diss = *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Disertación de 1813).
- GBr = *Correspondencia completa.*

También he seguido el criterio establecido por el *Anuario de la Sociedad Schopenhauer* a la hora de citar el Legado Manuscrito de Schopenhauer [*Der Handschriftliche Nachlaß*]:

- HN I = *Los primeros manuscritos 1804-1818*
- HN II = *Argumentaciones críticas 1909-1818*
- HN III = *Manuscritos berlineses 1818-1830.*

- HN IV (1) = *Manuscritos de los años 1830-1852.*
- HN IV (2) = *Últimos manuscritos/ El oráculo manual de Gracián.*
- HN V = *La notas marginales de Schopenhauer en los libros.*

INTRODUCCIÓN

Así definió Schopenhauer la magia:

Aunque en los escritores la definición de la magia aparece diversa, no es por ellos sin embargo ignorado el pensamiento fundamental. Y es que en todas la épocas y en todos los países se ha mantenido la opinión de que, a parte de la forma normal de provocar cambios en el mundo, mediante el nexa causal de los cuerpos, debía de haber otra completamente diferente de aquella, la cual no se basaría en el nexa causal; por lo cual su forma de operar aparecía como absurda si era interpretada en el sentido de la primera forma, toda vez que la inadecuación de la causa aplicada con el efecto pretendido era evidente a los ojos y el nexa causal entre ambos era imposible. La única presuposición que ahí se hacía era que, aparte de la conexión exterior, basada en el nexa físico, entre los fenómenos de este mundo, debía de existir todavía otra conexión a través de la esencia en sí de todas las cosas, como una conexión subterránea, por medio de la cual desde un punto de lo fenoménico se pudiera producir efectos, inmediatamente, en cualquier otro punto, mediante un nexa metafísico; que por lo tanto, mediante la esencia en sí, que es una y la misma en todos los fenómenos, sería posible actuar sobre las cosas desde dentro, en lugar del habitual actuar desde fuera; que de igual forma que podemos ser causales como *natura naturata* [naturaleza creada], también seríamos capaces de actuar como *natura naturans* [naturaleza creadora] y, por un momento, hacer efectivo el microcosmos como macrocosmos; que los muros de la individuación y la separación, por muy firmes que sean, podrían permitir ocasionalmente una comunicación, como detrás de los escenarios, o como un juego secreto bajo la mesa; y que,

al igual que en las visiones del sonámbulo existe una supresión del aislamiento del conocimiento, también podría existir una supresión del aislamiento individual de la voluntad.⁵

Schopenhauer consideró incuestionablemente probados, plenamente *reales*, dos fenómenos por él denominados mágicos: el magnetismo animal (también conocido como mesmerismo, y hoy quizás asimilable a la hipnosis) y las curas por simpatía. No los concibió simplemente como posibles, o no descartables. Otros fenómenos “mágicos” (como el *maleficium* y la *fascinatio*) sí los consideró como tales.⁶

Esta última diferenciación es crucial para determinar del lugar que ocupa la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer (también llamado por él mismo “doctrina” o “especulación metafísica”), el cual presenta niveles decrecientes de dogmatismo, y crecientes de profundidad, según avanza la cronología de los textos (según avanza la edad, y probablemente también la sutilidad filosófica de su autor).

⁵ N, 111. Texto original: Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt; so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Natur hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen Beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den *Nexum physicum* begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen *nexum metaphysicum*; daß demnach ein Wirken ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens ans sich, welches in allen Erscheinungen Eines und das selbe ist, möglich seyn müsse; daß, wie wir kausal als *natura naturata* wirken, wir auch wohl eines Wirkens als *natura naturans* fähig seyn und für den Augenblick den Mikrokosmos geltend machen könnten; daß Scheidewände der Individuation und Sondierung, so fest sie auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spiel unterm Tisch, zulassen könnten; und daß, wie es, im somnambulen Hellsehen, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntniß giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne.

⁶ N, 107.

Y, según su propia concepción, la magia, esa realidad fáctica, en ese sistema, sería “metafísica práctica”: un concepto que Schopenhauer tomó directamente de Francis Bacon.⁷

La magia sería una idea –y una realidad constatada empíricamente- que, según Schopenhauer, no terminó de arder bien en las hogueras del cristianismo (*creyente* en la magia); ni tampoco en las hogueras –en este caso ideológicas- del racionalismo ilustrado (*creyente* en la imposibilidad de la magia). Así, la Iglesia habría quemado brujas y brujos desde la creencia, sincera, en que esos seres humanos estaban manejando un poder real, pero prohibido. Y, por otra parte, el empirismo racionalista e ilustrado, en su cruzada contra las presuntas oscuridades de la presunta superstición popular, habría intentado quemar *la idea* de la magia.

Este trabajo pretende calibrar el lugar de esa idea en el sistema filosófico de Schopenhauer, el cual, apoyándose y, a la vez, saltando por encima de Kant, contiene una metafísica, digamos, empírica (una “metafísica práctica”), y ello gracias al descubrimiento de un hecho excepcional: el magnetismo animal, que, como he señalado anteriormente, sería para Schopenhauer equivalente a la magia. Así lo expresó él:

Es sobre todo el magnetismo animal la más palpable constatación de mi doctrina sobre la omnipotencia y única verdadera substancialidad de la voluntad.- Magia y magnetismo son completamente lo mismo: y son verdaderamente la metafísica práctica.⁸

⁷ N, 104. El magnetismo animal aparece por lo tanto justamente como la metafísica práctica, como ya denominó a la Magia Bako de Verulam [Francis Bacon] en su clasificación de las ciencias (Instaur. magna L. III.): es la metafísica empírica o experimental. Texto original: Der animalischer Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Bako von Verulam, in seiner Klassifikation der Wissenschaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: es ist die empirische oder Experimental-Metaphysik.

⁸ HN IV (1), 30. Texto original: Ueberhaupt ist der animalische Magnetismus die palpabelste faktische Bestätigung meiner Lehre von der Allmacht und alleinigen wahren Substantialität des Willens.- Magie und Magnetismus sind durchaus dasselbe: und sie sind eigentlich die praktische Metaphysik.

Pero lo cierto es que la tradición hermenéutica apenas ha prestado atención a la importancia que la magia podría tener en el sistema filosófico de Schopenhauer. Cabría citar, como excepciones, a H. Hasse y a G. Florschütz. El primero señala que los fenómenos de la magia configuran, según Schopenhauer, “una verdadera confirmación del voluntarismo metafísico” [*eine wichtige empirische Bestätigung des metaphysischen Voluntarismus*].⁹ Y el segundo, yendo aún más allá, llega a afirmar lo siguiente:

El círculo de fenómenos magnéticos e hipnóticos llena, por así decirlo, un vacío empírico en la schopenhaueriana filosofía de la voluntad como cosa en sí del mundo.¹⁰

La complejidad del concepto de voluntad en el sistema filosófico de Schopenhauer, y su crucial importancia para entender el lugar de la magia en el mismo, explica el hecho de que se le haya dedicado por entero la segunda de las tres partes en que esta dividido este trabajo, en concreto la que lleva por título *La palabra mágica de Schopenhauer: ‘Voluntad’*. Y es relevante señalar que fue el propio Schopenhauer quien adjetivó esa palabra suya como “mágica”.¹¹

En la tercera y última parte del presente estudio se calibra la relevancia de las siguientes palabras de Schopenhauer en su propio sistema filosófico:

Contra ciertos estúpidos reproches, afirmo que la *negación de la voluntad de vivir* de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: eso mismo que hasta entonces se ha *querido*, no se *quiere* más. [...] *La afirmación* y la *negación de la voluntad de vivir* es un simple *Velle et*

⁹ Hasse, H.: *Schopenhauer*. Munich 1926, p. 243.

¹⁰ Florschütz, G.: “Schopenhauer und die Magie- die praktische Metaphysik? En *93. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*, pp. 471-484. Aquí: 476.

¹¹ W I, 133.

Nolle.- El sujeto de esos dos *actus* es Uno y el mismo, por lo que no será negado ni por el uno ni por el otro.¹²

A pesar de estas aserciones, la orientación subjetivista de la metafísica de Schopenhauer ha sido rechazada por la mayor parte de su tradición hermenéutica. Como excepciones cabe citar a Johannes Immanuel Volkelt,¹³ Paul Deussen,¹⁴ Carl Gustav Jung,¹⁵ Manuel Suances Marcos¹⁶ y Katsutoshi Kawamura.¹⁷ Se plantea en cualquier caso la cuestión de si ese sujeto esencial, en caso de existir en el sistema filosófico de Schopenhauer, puede ser considerado también la fuente última de la magia en el mismo.

Es importante precisar ya desde ahora que esas leyes naturales que, según Schopenhauer, pueden quedar suspendidas en virtud de la magia, no serían solo las que la ciencia contemporánea a ese filósofo creía haber sido capaz de descifrar. La magia, según Schopenhauer, operaría gracias a la suspensión, a la superación, de *cualquier ley* que pudiera someter la Naturaleza, *cualquier* norma que pudiera convertirla en un sistema radicalmente sometido a legislación. Esta

¹² P II, 331. Texto original: Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle et Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

¹³ Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900.

¹⁴ Deussen, P.: "Schopenhauer und die Religion". En: *4. Schopenhauer- Jahrbuch 1915*. PP. 9-15.

¹⁵ Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*. Aniela Jaffé (edit.). Düsseldorf 2009.

¹⁶ Suances Marcos, Manuel: *Arthur Schopenhauer: Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona 1989.

¹⁷ Kawamura, Katsutoshi: "Eine Wurzel der Vierfachen Wurzel des Satzes von zureichenden Grund Schopenhauers: Schopenhauer und Crusius". En: *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: "Der Satz vom Grund"*. Dieter Birnbacher edit. Würzburg 2015, p. 59-74.

aclaración nos sirve para no dejarnos seducir por la estéril especulación de cómo trataría Schopenhauer el tema de la magia si tuviera a la vista la nueva –y siempre mutante, siempre condenada a ser refutada- imagen que del universo ha ofrecido la física del siglo veinte; y la del veintiuno. Y es que el sistema filosófico de Schopenhauer no permite afirmar que la Naturaleza y sus leyes agoten lo existente, ni por supuesto que dichas leyes sean absolutas:

Hay banales empiristas en Alemania que quieren hacer creer a su público que no existe nada más que la Naturaleza y sus leyes. Pero eso no es así: la Naturaleza no es la cosa en sí, y sus leyes no son absolutas.¹⁸

Prueba de que esas leyes no son para él absolutas es que Schopenhauer, cuando habla de la magia, se refiere en todo momento a una puntual des-legalización del fenómeno (de lo que se presenta ante el observador); la cual se llevaría a cabo “a partir” del individuo humano:

Vemos, pues, que la voluntad, que he establecido como la cosa en sí, lo único real en toda existencia, el núcleo de la Naturaleza, a partir del individuo humano, en el magnetismo animal y más allá de éste, realiza cosas que, según el enlace causal, esto es, conforme a la ley del curso de la Naturaleza, no cabe explicar, y que llega hasta suprimir, en cierto modo, esta ley, ejerciendo una efectiva *actio in distans*, haciendo así patente un dominio sobrenatural, esto es, metafísico, sobre la Naturaleza.¹⁹

¹⁸ P II, 151. Texto original: Platte Empiriker giebt es in Deutschland, die ihr Publikum glauben machen wollen, es gäbe überhaupt nichts als die Natur und ihre Gesetze. Das geht nicht: die Natur ist kein Ding an sich, und ihre Gesetze sind keine absolute.

¹⁹ N, 104. Texto original: Sehen wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Daseyn, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d.h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben und wirkliche *actio in distans* ausüben, mithin eine übernatürliche, d.i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen.

[...] tal omnipotencia podría hacerse valer a partir del individuo, quizás una vez y de algún modo.²⁰

Lo cierto es que, según Schopenhauer, su sistema filosófico y la magia se legitimarían recíprocamente. *A partir* del ser humano, la omnipotente voluntad podría dejar en suspenso el principio de causalidad y las estructuras espaciotemporales que atenazan y, a la vez, hacen posible lo fenoménico, y provocar fenómenos ‘sobrenaturales’ en la propia Naturaleza, o al menos en eso que el decimonónico Schopenhauer entendía por “Naturaleza”.

En el párrafo citado al comienzo de esta introducción para presentar la definición que Schopenhauer hizo de la magia encontramos la afirmación de “que de igual forma que podemos ser causales como *natura naturata* [naturaleza creada], también seríamos capaces de actuar como *natura naturans* [naturaleza creadora].”²¹ Se plantea así la cuestión del vínculo entre magia y creatividad (o incluso entre magia y Creación), como expresiones de la omnipotencia de la cosa en sí del mundo (que sería la voluntad, según Schopenhauer). Una cuestión decisiva de esta investigación es vislumbrar todo el alcance de esa omnipotencia: de la omnipotencia, en definitiva, del sujeto esencial que parece ofrecer el sistema filosófico de Schopenhauer (y que estaría empíricamente constatada en los hechos mágicos); y determinar si en este sistema dicho sujeto esencial no solo puede desactivar puntualmente las leyes del mundo *a partir* del individuo humano, sino también *crear* otro mundo. Esta posibilidad hermenéutica, imposible de ser desatendida, la abren las siguientes palabras de Schopenhauer; palabras con las que el filósofo cierra la segunda parte de su obra capital:

²⁰ N, 112. Texto original: [...] jene Allmacht wohl ein mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte.

²¹ N, 111.

[...] el acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio. Es libre: pues el principio de razón, el cual da significado a toda necesidad, es simplemente la forma de su manifestación. Justamente por eso es ésta, una vez ahí, en su desarrollo completamente necesaria: solo en consecuencia de esto podemos, a partir de dicha manifestación, conocer la complexión de ese acto de voluntad y, así, *eventualiter* [eventualmente] querer de otra manera.²²

²² W II, 743. Texto original: [...] der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß *eventualiter* anders wollen.

Primera parte:

**EL ENCUENTRO DE
SCHOPENHAUER
CON LA MAGIA**

1 EL MAGNETISMO ANIMAL “O MAGIA”. RELEVANCIA HISTÓRICA Y FILOSÓFICA ENTRE LOS SIGLOS XVIII Y XIX.

Como hemos visto anteriormente, Schopenhauer consideró que, visto desde un punto de vista filosófico, el magnetismo animal -“o magia”- sería “el descubrimiento más rico de contenido jamás hecho”.²³ Esta afirmación podría ser analizada como el eco producido en Schopenhauer por el *Zeitgeist*, por la atmósfera histórico-cultural, en la que el filósofo fue construyendo y perfeccionando su propio sistema filosófico. Y en el *Zeitgeist* que existió entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, el magnetismo animal podría haber tenido una extraordinaria relevancia. Peter Sloterdijk ha llegado incluso a considerar su auto-expansión, sobre todo en Francia y Alemania, como “avasalladora“ [*überwältigende Selbstausbreitung*].²⁴

El término “magnetismo animal” es una opción lingüística tomada por el médico vienés F. A. Mesmer a la hora de poner nombre a un fluido universal que él creía haber descubierto, y cuyo adecuado manejo, a partir de un modelo de universo y de seres humanos puramente físicos, daría acceso, por fin, a la medicina perfecta. Esa opción semántica la encontramos en la *proposition* décima de su *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, publicada en París en el año 1779, y en la cual se afirma lo siguiente:

²³ P I, 285.

²⁴ Sloterdijk, Peter: *Sphären I*. Frankfurt 1998, p. 234.

La propiedad del cuerpo animal, que lo hace susceptible a la influencia de los cuerpos celestes, y a la acción recíproca de estos con el entorno, manifestada por su analogía con el imán, me ha determinado a denominarla MAGNETISMO ANIMAL.²⁵

La medicina practicada por Mesmer y sus -cada vez menos ortodoxos-seguidores a partir del supuesto descubrimiento de aquel fluido universal produjo una serie de hechos que, como hemos visto, Schopenhauer consideró de vital importancia para la Filosofía. Y no solo él, también lo consideraron así grandes filósofos como Schelling, Hegel, o Fichte; todos ellos, de una forma u otra, entrelazados intelectualmente en lo que se denomina idealismo o romanticismo alemanes, todos ellos propulsados, también de forma muy diversa, por el copernicano giro que Kant habría dado al pensamiento filosófico de Occidente.

En cualquier caso, el fenómeno del magnetismo animal tuvo una destacable relevancia, no solo en la historia de las ideas (de la Medicina y de la Filosofía en particular), sino también en la historia política y social (y ‘emocional’) de Europa. Para calibrar esa multidimensional relevancia considero especialmente lúcidos los análisis de los siguientes autores: Robert Darnton, Martin Blankenburg y el ya citado Peter Sloterdijk. Este último autor, con ocasión del magnetismo animal, hará además una referencia a Kant que nos permitirá ir vislumbrando, y aquilatando, el alcance del concepto de voluntad en el sistema metafísico de Schopenhauer, que es su concepto crucial.

Robert Darnton en su obra *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* [*El mesmerismo y el fin de la Ilustración en*

²⁵ En francés original: *La propriété du corps animal, qui le rend susceptible de l'influence des corps celestes, y de l'action réciproque de ceux qui l'environnent, manifestée par son analogie avec l'Aimant, m'a déterminé à la nommer MAGNETISME ANIMAL.*

Francia]²⁶ presenta el magnetismo animal o “mesmerismo” como un fenómeno intelectual y social que habría jugado un papel destacable en la configuración del radicalismo previo a la revolución francesa de 1789, superando, por mucho, durante la década previa a ese estallido civilizacional, al mismísimo *Contrato social* de Rousseau e, incluso, a las inéditas fascinaciones provocadas en Francia por los primeros globos aerostáticos, prodigios únicos en la historia de la humanidad (el hombre por fin fue capaz de volar) que, como el propio magnetismo animal, se presentaban en sociedad como muestras de las ilimitadas posibilidades de la ciencia, convertida ya en la más seductora oferta soteriológica en aquel país, en aquella década.

La citada obra de Darnton ofrece una imagen del modelo de universo y de cuerpo humano (entendido éste como parte física de un todo físico) que invocaba Mesmer como soporte, como legitimación, de su medicina. Y ofrece también una descripción de la praxis concreta de su método de curación definitiva:

En febrero de 1778, Franz Anton Mesmer llegó a París y proclamó su descubrimiento de un súper-sutil fluido que penetraba y rodeaba todos los cuerpos. Mesmer en realidad no había visto su fluido; él llegó a la conclusión de que debía existir como un medio de la gravedad, pues los planetas no se podían atraer entre ellos en el vacío. A la vez que bañaba el universo entero en este primigenio “agente de la naturaleza”, Mesmer lo bajó a la tierra para suministrar a los parisinos calor, luz, electricidad, y magnetismo; y exaltó especialmente su aplicación a la medicina. Él mantenía que la enfermedad era el resultado de un “obstáculo” en la canalización del fluido a través del cuerpo, el cual era análogo a un imán. Los individuos podían controlar y reforzar la acción del fluido “mesmerizando” o masajeando los “polos” del cuerpo, superando así el obstáculo, induciendo una “crisis”,

²⁶ Darnton, Robert: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Massachussets 1968. Véase también: Benz, Ernst: *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“*. Wiesbaden 1977.

frecuentemente en forma de convulsiones, y restaurando la salud o “harmonía” del hombre con la naturaleza.²⁷

Según Darnton, el magnetismo animal también sirvió para configurar o, al menos, fundamentar ideologías, soteriologías sociales si se quiere, que habrían sido parte del estallido de radicalismo previo a la revolución francesa:

El mesmerismo también atrajo a algunos de los privilegiados, a hombres como Lafayette, Dupont, y d'Esprémesnil, que coquetearon con ideas que rebajaban su exaltada posición social. Estos hombres defendían el mesmerismo como una medicina de la gente normal, una ciencia que llevaría de vuelta a los sanos primitivos de Rousseau y Court de Gébelin. La salud produciría virtud, la virtud descrita por Rousseau y Montesquieu, y la virtud crearía armonía dentro del cuerpo político tanto como dentro de los individuos. El mesmerismo regeneraría Francia destruyendo “obstáculos” para la “harmonía universal”; remediaría los perniciosos efectos de las artes (otra idea de Rousseau adaptada) restaurando una sociedad “natural” donde las leyes físico-morales de la naturaleza ahogarían los privilegios aristocráticos y el despotismo del gobierno en un mar de fluido mesmérico. Los primeros en marchar serían, por supuesto, los doctores. El programa de la revolución mesmerista se volvió así impreciso, pero su propuesta central permaneció clara: la eliminación de los doctores pondría en funcionamiento las leyes naturales para arrancar así de raíz todos los abusos sociales. [...] Los mesmeristas radicales expresaban el sentimiento de sus contemporáneos de que el Antiguo Régimen había decaído más allá del punto de mejoría natural. Se necesitaba cirugía mayor, y no se podía confiar en que la hicieran los doctores de la corte.²⁸

²⁷ *Ibid.*, pp. 3-4.

²⁸ *Ibid.*, p. 166.

Martin Blankenburg, por su parte, se propone en su obra *Der "tierische Magnetismus" in Deutschland* [El "magnetismo animal" en Alemania], entre otros objetivos, hacer un breve esbozo del ambiente científico del que brotó el magnetismo animal: la previa amalgama de ideas y esperanzas que, según este autor, dicha 'ciencia' (ese compendio de medicina/física/cosmología) habría articulado de una nueva forma. Según Blankenburg su esbozo serviría para:

[...] determinar con más precisión la diferencia específica del mesmerismo respecto de la medicina académica, los charlatanes del momento y los modelos interpretativos de más antiguo diseño (como por ejemplo el del exorcismo eclesiástico).²⁹

Blankenburg a partir de ahí muestra un siglo XVIII en Europa que está fascinado, hechizado, por los nuevos descubrimientos de la ciencia, en especial la electricidad, que, junto al magnetismo, se habría llegado a elevar a la categoría de "nuevo símbolo de Dios",³⁰ todo ello dentro de una tendencia iniciada a finales de la Edad Media y en virtud de la cual se habrían ido trasladando al espacio (al espacio que conceptuaba la Física de la época, la newtoniana), algunos atributos de Dios, sobre todo el de inmensidad-infinitud, hasta el punto de provocar en un científico como Newton la creación de la que sería una de las más sublimes analogías de la historia del pensamiento. Así lo expresa Blankenburg:

La sacralización fáctica del espacio, el cual, finalmente, Newton en una "sublime analogía" (Kant) se atrevió a denominar "sensorium dei" [el sensor de Dios], se unió consecuentemente con el estudio empírico del

²⁹ Blankenburg, Martin: *Der "tierische Magnetismus" in Deutschland*, publicado junto a Darnton, R.: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich* (Blankenburg, M. traductor). Frankfurt- Berlin 1986, p. 196.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

(expandido) mundo material en virtud de la nueva ciencia y engendró una mentalidad denominada “Cosmo-devoción” [*Weltfrömmigkeit*] (E. Spranger), la cual fue sustituyendo progresivamente la visión medieval de la caída en un valle de lágrimas terrenal por las ideas de progreso de un milenio materialista.³¹

Blankeburg, tras alejar a Mesmer de cualquier tendencia irracionalista o pre-romántica, y tras considerarlo como cualquier cosa excepto un visionario exaltado [*Schwärmer*],³² dedica un apartado de su obra a describir la relevancia que pudo tener el magnetismo animal en Prusia (que es donde lo encontró finalmente Schopenhauer). Y para que esta doctrina pudiera finalmente hacer pie en Alemania, considera Blankenburg que tuvo que ocurrir “un cambio decisivo en el clima de la totalidad de su política intelectual y cultural”,³³ el cual habría tenido lugar con la muerte de Federico II (1786) y el acceso al poder de su sobrino Federico Guillermo II:

Un cambio que se caracterizó sobre todo por el infame edicto anti-ilustración del nuevo ministro de justicia y de cultura J. C. Wöllner, con su institucionalización de la inspección técnica estatal de las escuelas y universidades y la “inmediata-comisión de examen” para todos los candidatos a puestos académicos y eclesiásticos.³⁴

En ese ambiente caracterizado por Blankenburg como anti-ilustrado, beato y censor, habrían conseguido llegar a la corte de Berlín personas vinculadas con los Rosacruces (como el “exorcista” J. R. Bischofswerder), e incluso se habrían organizado sesiones de espiritismo para que el rey pudiera contactar y recibir consejo de los

³¹ *Ibid.*, p. 198.

³² *Ibid.*, p. 204.

³³ *Ibid.*, p. 206.

³⁴ *Ibid.*, p. 207.

espíritus de sus antecesores. Federico Guillermo II, según Blankenburg, sería un rey timorato y sin voluntad que habría estado en contacto con un tipo de mesmerismo que el propio Mesmer no hubiera autorizado. Y, ya moribundo, el rey habría sido tratado, entre otros, por un magnetizador parisino llamado Beaunoir, el cual le habría prescrito que durmiera junto a dos niños sanos y alegres.

Un personaje especialmente influyente en el estallido de magnetismo animal en Alemania podría haber sido, en opinión de Blankenburg, Karl Christian Wolfart, editor de la revista médica semanal *Askläpieion*, la cual estaba adscrita al magnetismo. Wolfart habría visitado al propio Mesmer ya anciano y retirado en la ciudad suiza de Fraunfeld, y habría obtenido de ese encuentro el material necesario para editar lo que podría considerarse el testamento espiritual del fundador del magnetismo animal, o el resultado de cuarenta años de estudio y práctica con el fluido por él descubierto. Habría surgido así una obra titulada *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen von Friedrich Anton Mesmer* [*Mesmerismo. O sistema de influjos recíprocos, teoría y aplicación práctica del magnetismo animal como medicina general para la conservación de los seres humanos por Friedrich Anton Mesmer*].

Esta obra, que ofrecía un completo sistema del mundo físico, y también un sistema moral (donde se incluían incluso indicaciones sobre un correcto sistema tributario), fue publicada en Berlín en 1815, y Blankenburg destaca cómo en su prólogo Mesmer se muestra muy crítico con las tendencias anti-materialistas de revisionistas de su propia doctrina como Barbarin o Puységur, los cuales, según Mesmer, con el sonambulismo artificial (inducido) habían olvidado el verdadero magnetismo. En cualquier caso, Wolfart habría conseguido alcanzar un lugar muy relevante en la sociedad de Berlín. Blankenburg lo expresa así:

Una visita a Wolfart se convirtió en un “deber” para cualquier viaje científico-literario, y, en consideración a su público mundano, se incrementó la elegancia del bastón, finalmente confeccionado con madera noble de caoba. Wolfart se convirtió en el médico de cabecera de moda en la “sociedad”.³⁵

El 7 de febrero de 1817 Wolfart había conseguido incluso un puesto de profesor en la Facultad de Medicina y, pocos meses después, lo había conseguido otro mesmerista: David Ferdinand Koreff. Pero ambos terminaron envueltos en algunos escándalos (básicamente sexuales) que les convirtieron ante la sociedad berlinesa en una amenaza para la moralidad.³⁶ Poco después el hechizo social provocado por el mesmerismo habría sido sustituido por otro: el espiritismo. Blankenburg cita incluso el famoso arranque del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels (publicado en Londres en 1848) como expresión de esa nueva agitación: *Ein Gespenst geht um in Europa -das Gespenst des Kommunismus* [Un espectro recorre Europa -el espectro del comunismo].

Pero el mesmerismo que llega y termina por morir (o mutar hasta hacerse casi irreconocible) en Alemania se habría alejado sustancialmente del creado por su fundador. Un ejemplo muy relevante de este alejamiento sería Dietrich Georg Kieser, cuya obra *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus* [*Sistema del telurismo o magnetismo animal*] no solo ocupó un lugar en la (restrictiva) biblioteca de Schopenhauer, sino que fue por él considerada como “el más fundamentado y extenso manual sobre magnetismo animal”.³⁷ Kieser en esta obra añade al magnetismo animal el concepto de “telurismo”, e incluiría aquí fenómenos como los sueños y el milagroso poder de la fe.

³⁵ *Ibid.*, pp. 210-211.

³⁶ *Ibid.*, p. 213.

³⁷ N, 100: Texto original: [...] das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus.

Blankenburg no se refiere a esa apreciación de Schopenhauer, pero sí le incorpora a la nómina de filósofos alemanes (como Schelling, Fichte, Hegel) impresionados, movilizados intelectualmente, por el fenómeno del magnetismo animal, aunque realizando una interesante matización: Schopenhauer habría dado una perspectiva *post festum*, digamos tardía, *a posteriori*.³⁸

En cualquier caso es de enorme importancia señalar que el monismo físico y medicinal de Mesmer, y esa sacralización de la materia física del universo que describe Blankenburg en su obra, difieren por completo de la metafísica de la voluntad que construyó Schopenhauer, el cual no vería posibilidades realmente salvíficas en la materia (ni en fluido alguno) del mundo físico, del mundo por él considerado (con rotundidad a lo largo de todas sus obras) como un irreparable valle de lágrimas. A Schopenhauer no le interesaron las explicaciones puramente físicas, o cosmológicas (radicalmente objetivistas o fenoménicas), de Mesmer -el cual, como hemos visto, en todo momento se consideró un científico de la naturaleza-, sino los hechos provocados por su labor médica en la esfera de lo puramente humano, ofreciendo él, Schopenhauer, una explicación completamente diferente de la utilizada por el médico vienés: no habría ningún fluido físico universal ubicable en un modelo cosmológico (lógico y objetivo en definitiva), sino “algo” no conmensurable con nada de este mundo, y más allá de toda lógica: la voluntad, la cual sería accesible para el ser humano (sólo para ese ser, ese específico animal), abriéndose así la posibilidad de una forma de medicina, digamos, metafísica, manejada desde una ubicación física (intracósmica), pero radicalmente humana, y radicalmente subjetiva.

Esa dimensión humanísima del fenómeno del mesmerismo animal es la que aparece especialmente resaltada por Peter Sloterdijk en la primera parte de su ya citada trilogía *Esferas*, en cuyo virtual ‘pórtico’

³⁸ Blankenburg, Martin: *Der “tierische Magnetismus” in Deutschland*, publicado junto a Darnton, R.: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*. Frankfurt 1986, p. 211.

el autor, siguiendo metafóricamente el ejemplo de la academia de Platón, ubica este lema: “Manténgase alejado quien no este dispuesto a alabar la transferencia y a desvirtuar la soledad”.³⁹ Y esa especie de cruzada filosófica contra la soledad parece ser el impulso inicial con el que Sloterdijk arranca el capítulo que dedica a ese magnetismo animal que fascinó filosóficamente a Schopenhauer. El capítulo escrito por Sloterdijk lleva como título “Seres humanos en el círculo mágico. Sobre la historia de las ideas de la fascinación por proximidad” [*Menschen im Zauberkreis. Zur Ideengeschichte der Nähe-Faszination*]; y empieza así:

Quien quiera descubrir alternativas a la existencia en estoica autosatisfacción, o en auto-arresto individualista frente al espejo, hace bien en recordar una época en la que toda reflexión sobre la *conditio humana* estaba imbuida por la evidencia de que entre los seres humanos, tanto en la proximidad familiar como en el mercado abierto, está en proceso un incesante juego de contagios afectivos. Mucho antes de que se pudieran imponer los axiomas de la abstracción individualista, se dejó claro por parte de los psicólogos-filósofos de los inicios de la modernidad que el espacio interpersonal está repleto de concurrentes energías simbióticas, eróticas y miméticas, las cuales desmienten radicalmente la ilusión de la autonomía del sujeto. La ley fundamental de la inter-subjetividad, tal como esta última fue entendida por las concepciones premodernas, es la del hechizo de los seres humanos por parte de los seres humanos. Si se quisiera hacer propia la mirada de la tradición, se podría ir tan lejos como para decir que los seres humanos están permanentemente poseídos por sus semejantes -por no hablar de momento de los ocupadores exteriores a lo humano. La fascinación es regla entre los seres humanos, el desencanto la excepción.⁴⁰

³⁹ Sloterdijk, Peter: *Sphären I*. Frankfurt 1998, p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 211.

El énfasis en la inter-subjetividad hechizante y hechizada, y puramente humana, es la característica fundamental del tratamiento que Sloterdijk realiza del magnetismo animal, utilizando para ello expresiones como “magia inter-subjetiva” [*intersubjektive Magie*]⁴¹, “círculo mágico interpersonal” [*interpersonale Zauberkreis*]⁴² o “métodos explosivos de cercanía” [*explosiven Nähe-Verfahren*].⁴³ Usando esta perspectiva de Sloterdijk sobre el magnetismo animal cabría afirmar que la mágica omnipotencia de la voluntad, que Schopenhauer ubica en el corazón del mundo, estaría latiendo con especial fuerza en los encuentros humanos, todos ellos vistos como hechizos.

El impactante, fulminante éxito del magnetismo animal en Francia y en Alemania, y su posterior olvido, también fulminante, han llamado especialmente la atención a Sloterdijk:

La historia de las ideas conoce pocos casos en los que tras una tan avasalladora auto-propagación de un pensamiento tenga lugar un olvido tan completo.⁴⁴

Y la causa de este olvido, según el citado autor, no solo sería su desacreditación científica:

Se debe además considerar que el empuje a experimentar con borrados de límites interpersonales [*interpersonalen Entgrenzungen*], el cual proviene de los enfoques de Mesmer, tuvo que acabarse ante la psico-histórica tendencia general de final del siglo XIX, y de todo el

⁴¹ *Ibid.*, p. 213.

⁴² *Ibid.*, p. 214.

⁴³ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 234.

siglo XX, de crear contornos afilados en el sistema de las demarcaciones del yo en la sociedad burguesa.⁴⁵

Sloterdijk hace además una pertinente referencia al giro metódico y, sobre todo, conceptual, que Armand-Marie Jacques de Chastenet, marqués de Puységur, realizó en el mesmerismo:

De Puységur surgió el nuevo significado del método magnético como transferencia de la voluntad desde el magnetizador sobre el magnetizado -una idea que influyó sobre todo en los pensadores del idealismo alemán.⁴⁶

Y afirma Sloterdijk que el propio Kant, considerando la voluntad como el verdadero agente de las terapias magnéticas, y considerando también la posibilidad de la auto-curación por medio de ella (por medio de la voluntad), habría sido, casi cien años antes que Emile Coué (1857-1926), el descubridor de la autosugestión.⁴⁷

El texto de Kant citado por Sloterdijk lleva por título *Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland* [Sobre el poder de la mente para dominar los propios sentimientos de enfermedad. Un escrito de contestación al señor consejero y profesor Hufeland].⁴⁸

Pero si leemos ese texto vemos que Kant queda muy distanciado de la hipertrofia filosófica que se haría después respecto de las posibilidades de la voluntad (humana), hipertrofia, borrado de límites de posibilidad, de los que Schopenhauer será uno de los más destacados representantes.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁸ Kant, Immanuel: *Sobre el poder de la mente para dominar los propios sentimientos de enfermedad. Un escrito de contestación al señor Hofrat y al profesor Hufeland*, en: *El conflicto de las facultades*, sección tercera.

Kant en el citado texto afirma que ese poder es *en cierta medida* real y que él habla a partir de experiencias propias (“*inneres Experiment oder Beobachtung*”).⁴⁹ Y presenta el fenómeno de la hipocondría como el lugar único donde ubicar ese poder de la mente, la cual tendría la capacidad de instaurar una dietética (un sistema de límites, de negaciones, un orden) en sus propios juegos mentales [*Diätetik seines Gedankenspiels*] y en sus dañinas representaciones [*belästigende Vorstellungen*].⁵⁰ Lo que no acepta Kant es la idea de que la mera intención del hombre (su mera voluntad) tenga fuerza suficiente para curar cualquier enfermedad, sino solo algunas, no todas, que se presentan con espasmos, “como con calambres” [*krampfhaften*].⁵¹

Sloterdijk hace mención también a Schelling, cuya “filosofía natural”, en su opinión, ofrecería una racionalización completa del magnetismo animal [*umfassende Rationalisierung des animalischen Magnetismus*]; y a Fichte, que en sus últimos trabajos se habría ocupado del estudio de las teorías magnetopáticas [*magnetopathische Theorien*]; y también a Hegel, cuya *Lección de Antropología* [*Anthropologie-Vorlesung*] “puede ser leída como una de las más completas discusiones sobre fenómenos, principios y éxitos de la psicología magnetopática”.⁵²

Schopenhauer es incorporado por Sloterdijk a su análisis sobre el fenómeno social y cultural del magnetismo animal de la siguiente forma:

⁴⁹ *Ibid.*, p. 374.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 379.

⁵¹ *Ibid.*, p. 389.

⁵² Sloterdijk, Peter: *Sphären I*. Frankfurt 1998, p. 240.

La alta valoración otorgada por Schopenhauer a la nueva disciplina [al magnetismo animal] surgió de la posibilidad de reclamar, para su propia metafísica de la voluntad, la puységurista explicación del agente magnetopático como voluntad.⁵³

Y la única cita de Schopenhauer elegida por Sloterdijk para su estudio es la siguiente:

Porque además, tan pronto como en el magnetismo animal emerge la voluntad como cosa en sí, vemos cómo se desteje el *principium individuationis* (espacio y tiempo), el cual pertenece a la simple apariencia: se abren sus límites separadores de individuos: entre el magnetizador y el sonámbulo los espacios no son ninguna separación, tiene lugar una comunidad de pensamientos y de movimientos de voluntad...⁵⁴

El magnetismo animal no fue por tanto una simple anécdota de la historia de Medicina. Se trató más bien de un fenómeno de enorme relevancia en la sociedad, en la Filosofía y hasta en la política europeas desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX, y cuyo entramado de causas y efectos esté quizás todavía pendiente de ser estudiado en profundidad.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 242. La cita pertenece a: N, 104-105. Texto original de Schopenhauer: Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehn wir das der bloßen Erscheinung angehörige *principium individuationis* (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein [...].

⁵⁵ Sobre la relevancia histórica del magnetismo animal véase también: Segala, M.: “Électricité animale, magnétisme animal, galvanisme universel: la recherche de l’identité entre hommes et nature”. En: *Revue d’histoire des sciences*, 54, 1, 2001, pp. 71-84.

2 SCHOPENHAUER ANTE LA CUESTIÓN DE LA REALIDAD DE LA MAGIA

Schopenhauer nace en 1788 y muere en 1860. Su pensamiento estuvo por tanto muy probablemente envuelto, y fecundado, por el *Zeitgeist* esbozado en el capítulo anterior. De hecho, esa especialísima atmósfera cultural podría dar sentido al *motto* elegido por el filósofo para el segundo libro de la primera parte de su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*), el que presenta, por primera vez (1818), su concepto metafísico fundamental: el schopenhaueriano concepto de voluntad. Procedemos a reproducir ese *motto* a continuación:

Que [gracias a la magia]⁵⁶ yo conozca aquello que,
en lo más profundo,
cohesiona el mundo,
que contemple toda la fuerza del trabajo y toda semilla,
y que yo ya no lo haga revolviendo entre las palabras.

Goethe⁵⁷

Pero, curiosamente, Schopenhauer, a partir de la segunda edición de su obra capital (1844), sustituyó esos versos de Goethe⁵⁸ por una

⁵⁶ He adelantado una necesaria aclaración contextual que aparecerá evidenciada más adelante.

⁵⁷ Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*. Leipzig 1790, p.10. Texto original:

Daß ich erkenne, was die Welt
Im innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
und thu' nicht mehr in Worten kramen.

⁵⁸ Hübscher, A.: *Schopenhauer. Sämtliche Werke*. Vol. 7. Mannheim 1988, p. 99.

frases, en el latín original, del filósofo/médico/mago Agrippa von Nettesheim (Epístola V, 14). Esa cita la encontró Schopenhauer en una obra de Johann Beaumont sobre brujería;⁵⁹ y es la siguiente:

*Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.*

La traducción que ofrece Schopenhauer al alemán no es suya, sino que la extrae directamente de la obra en la que ha encontrado la cita. Es ésta:

*Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der
Höllen:
er kehret bei uns selber ein.
Der Geist, der in uns lebt, verrichtet es allein.*⁶⁰

Y ésta podría ser una traducción al español de esas frases:

*No vive en el cielo, ni tampoco en el infierno:
él se aloja en nosotros.
Esto lo realiza, él solo, el espíritu que vive dentro de
nosotros.*⁶¹

⁵⁹ Beaumont, Johann: *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln* [Tratado histórico-psicológico y teológico sobre espectros, apariciones, brujería, y otros asuntos de encantamiento], Halle im Magdeburgischen 1721, p. 281.

⁶⁰ N, 127.

⁶¹ He traducido el verbo alemán *einkehren* como “alojarse” y no como “venir”. Me ha parecido que de esta forma se mantiene la lógica de la cita, la cual empieza afirmando que él, el espíritu, no vive ni en el cielo ni en el infierno, después de lo cual se nos indicaría, ya se forma positiva, que vive, que se aloja, en nosotros. Por otra parte, el pronombre neutro alemán *es* lo he traducido como “esto”, en acusativo, entendiéndolo por tal lo que realiza [*verrichtet*] ese espíritu que se dice que habita en nosotros.

La respuesta a la cuestión de qué es “esto”, qué es lo que en verdad realiza ese espíritu, la encontramos en las frases que preceden a la cita de Agrippa von Nettesheim en la obra de Johann Beaumont que leyó Schopenhauer:

Y esto es todo lo que quiero que sepáis, que el hacedor de todas las cosas milagrosas estaría en nosotros mismos, el cual puede hacer todo de forma eficaz [...]⁶²

Ese “hacedor” [*Würcker*]⁶³ es, por tanto, quien estaría ubicado en nuestro interior, y él realizaría “todas las cosas milagrosas” (la magia). Es importante destacar que Schopenhauer también incorporó la cita de Agrippa von Nettesheim en un momento muy preciso de su capítulo sobre el magnetismo animal, esto es: mientras reflexionaba sobre la fuente originaria de la magia.⁶⁴

La razón de este cambio de *mottos* en un lugar tan decisivo del *corpus* schopenhaueriano (esto es, al comienzo del texto donde explica su crucial concepto de voluntad) no puede buscarse en la posible decepción que el joven Schopenhauer pudiera haber sufrido como consecuencia de la frialdad con la que Goethe reaccionó ante su obra capital. De hecho, es una cita de Goethe la que presidirá siempre esa obra, en sus tres ediciones:

⁶² Beaumont, Johann: *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln* [Tratado histórico-psicológico y teológico sobre espectros, apariciones, brujería, y otros asuntos de encantamiento], Halle im Magdeburgischen 1721, p. 281. Texto original: Und dieses ist es, was ich euch allhier zu wissen Thun wollen, daß der Würker aller wunderbaren Dinge in uns selbstem sei, welcher alles werkstellig machen kann [...].

⁶³ He traducido la palabra “Würcker” como “hacedor” porque he considerado que estamos ante una sustantivización del verbo *würken*, el cual a su vez sería un sinónimo de *wirken* (hacer).

⁶⁴ N, 127.

Pero, ¿y si la naturaleza finalmente no se comprende a sí misma?⁶⁵

La segunda parte de su obra capital, la que escribió Schopenhauer para complementar la segunda edición de la primera, sin eliminar ésta, y ya desde la perspectiva de filósofo no joven, ofrece suplementos a cada uno de los libros de la primera parte. Y el suplemento correspondiente al segundo libro, al libro dedicado al crucial concepto de voluntad, lleva como *motto* otra cita de Goethe:⁶⁶

Seguís una pista falsa
¡No penséis que bromeamos!
¿No está el núcleo de la Naturaleza
en el corazón del ser humano?

Descartada la hipótesis del enojo por despecho intelectual, queda por tanto abierta la pregunta de por qué Schopenhauer sustituyó la cita de un gigante como Goethe por la de un autor tan volcado en la magia, y tan poco legitimado, como Agrippa von Nettesheim (cita extraída además de un libro sobre brujería).

Una respuesta posible sería que la segunda edición de la obra capital de Schopenhauer (1844) tuvo lugar varios años después de la publicación de la primera obra en la que el filósofo hizo público su apoyo a la realidad y a la importancia filosófica de la magia (1836, *Sobre la voluntad en la naturaleza*). De hecho, es en esta obra donde aparece por primera vez la cita que luego se incorporará en un lugar

⁶⁵ Goethe, Johann Wolfgang von: *Herrn Staatsminister von Voigt*. Berliner Ausgabe. Poetische Werke [Band 1–16], Band 1, Berlin 1960, pp. 724-725. Texto original: Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?

⁶⁶ Goethe, Johann Wolfgang von: *Ultimatum*. Berliner Ausgabe. Poetische Werke [Band 1–16], Band 1, Berlin 1960, pp. 556-557. Texto original:

Ihr folget falscher Spur,
Denk nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

crucial de *El mundo como voluntad y representación*. Y es además en esta obra, concretamente en el capítulo titulado “Magnetismo animal y magia”, donde Schopenhauer ofrecerá la traducción del latín al alemán de las frases de Agrippa von Nettesheim, aunque, curiosamente, sin citar a este autor, pero sí la obra de donde extrae la cita (el libro de Johann Beaumont). No explicita Schopenhauer por tanto el autor de esas frases en su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, sino, ocho años más tarde, en la segunda edición de su obra capital. Y no lo hizo antes quizás porque, como veremos más adelante, en el citado capítulo titulado “Magnetismo animal” los escritos Agrippa von Nettesheim aparecen como fuente de “mentiras, engaños y sinsentidos”.⁶⁷

En cualquier caso, es muy destacable el hecho de que el *motto* elegido en 1818 provenga del primer acto de la primera parte del *Fausto* de Goethe, que lleva por título “Noche” [*Nacht*], y en el cual el protagonista de la tragedia, desencantado con los resultados epistemológicos, y también vitales (e incluso económicos), por él obtenidos con el estudio de la Filosofía, del Derecho, de la Medicina y de la Teología, afirma haberse entregado a la magia: “Por eso me he entregado a la magia”.⁶⁸

La secuencia de los *mottos* elegidos por Schopenhauer para dar comienzo a sus textos específicos sobre el concepto de voluntad (hay que reiterar que es éste el concepto fundamental de su sistema filosófico) podría quizás explicarse así:

1.- Se parte de una cita de Goethe que proviene de su obra *Fausto*, una cita extraída de un contexto teatral donde un ser humano, decepcionado con los resultados de sus estudios “convencionales” (caracterizados como enredos o revoltijos de palabras), dice entregarse a la magia para conocer “lo que” - impersonal todavía- sujeta el mundo.

⁶⁷ N, 108.

⁶⁸ Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*. Munich 1986, p. 20. Texto original: Drum hab´ ich mich der Magie ergeben.

2.- En la cita de Agrippa von Nettesheim (la que coloca Schopenhauer en lugar de la anterior de Goethe a la hora de publicar la segunda edición de su obra capital) eso impersonal, ese “que” [*was*], que Fausto suponía capaz de cohesionar el mundo, y a su parecer era solo cognoscible, solo accesible (e imaginamos dominable) mediante la magia, pasa a ser algo espiritual, o mental (un *Geist*): en definitiva un sujeto que es, además, el verdadero hacedor (*Würcker*) de todo lo milagroso (de todo lo mágico).

3.- Finalmente, en la cita de Goethe utilizada por Schopenhauer en la segunda parte de su obra capital (cita que dejará ya para siempre en sus textos a la vez que la de Agrippa von Nettesheim), ese “espíritu interior”, que es el hacedor de todo lo mágico, es ubicado específicamente en el “corazón” del hombre, en lo puramente subjetivo.

Los *mottos* elegidos por Schopenhauer en lugares decisivos de su corpus filosófico muestran en cualquier caso la gran relevancia de la magia en su sistema filosófico, y, en concreto, el lugar específico que la fuente última de la magia podría tener en dicho sistema: ya no será un “algo” impersonal (lo buscado por el Fausto de Goethe), sino un sujeto, un hacedor ubicado en el interior del ser humano, en una subjetivísima inminencia, por así decirlo.

En cualquier caso, el *Zeitgeist* de “lo mágico” acompañó a Schopenhauer hasta el final de sus días. De hecho, seis años antes de morir, con prácticamente toda su aportación filosófica ya escrita (y

meticulosamente pulida e interconectada por sucesivas ediciones de sus obras), escribe lo siguiente:⁶⁹

En el año 1854 he tenido la suerte de ver aquí los extraordinarios poderes del señor Regazonni, de Bergamo, en los cuales la inmediata, por tanto mágica, potencia de su voluntad sobre otros era evidente y sorprendente en el más alto grado, y cuya autenticidad a nadie puede resultar dudosa, salvo, en cierto modo, a quien la Naturaleza haya negado completamente la capacidad de captación de los estados patológicos. Existen sin embargo sujetos así. Se debe hacer de ellos juristas, eclesiásticos, comerciantes o soldados; pero, por el amor de Dios, no médicos: pues el resultado sería mortal, por cuanto en Medicina lo más importante es la diagnosis.- A la sonámbula con él compenetrada la podía poner en estado cataléptico a voluntad, podía a través de su simple voluntad, sin gesticulación, caminando ella, y él permaneciendo detrás, hacerla caer boca arriba. La podía paralizar, dejándola en estado de trismo, con las pupilas dilatadas, completa insensibilidad, y con los más evidentes signos de un estado de catalepsia total. A una dama del público la dejó tocando el piano, y entonces, de pie 15 pasos detrás de ella, la paralizó, mediante su voluntad y con gestos, de forma que ella no pudo seguir tocando. Después, la colocó contra una columna y la

⁶⁹ N, 102-103. Texto original: Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehen, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens über Andere unverkennbar und im höchsten Grade erstaunlich war, und deren Aechtheit keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwan Dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte gibt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmel Willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderisch seyn, sintemal in der Medicin die Diagnose die Hauptsache ist.- Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er könnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie gieng und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie lähmen, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so daß sie nicht weiter spielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anstrengung.- [...]

hechizó con tal firmeza, que ella, a pesar de su enorme esfuerzo, no pudo salir de ese lugar. [...]

Se podría argumentar quizás que ese “innegable mágico poder” del señor Regazzoni, “cuya autenticidad no puede ser para nadie dudosa”, no hubiera sido considerado tan real por el joven Schopenhauer que, en 1818, publicó la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. Veamos qué escribe Schopenhauer sobre la magia en 1818:

La falta de comprensión significa en sentido propio estupidez y es justamente torpeza en la aplicación de las leyes de causalidad, incapacidad para una inmediata captación de las concatenaciones de causa y efecto. Un tonto no ve la cohesión de los fenómenos naturales, ni cuando éstos se presentan por sí solos, ni cuando son intencionalmente manejados, esto es, cuando mediante máquinas se ponen al servicio; por eso cree gustosamente en hechizos y milagros.⁷⁰

Dieciocho años después, sin embargo, Schopenhauer escribe esto:

Para reírse por adelantado de toda secreta simpatía, o incluso influjo mágico, se tiene que considerar el mundo por completo, sí, total y completamente comprensible. Eso solo puede hacerlo quien lo observa con una mirada muy plana, quien no admite la idea de que estamos inmersos en un mar de misterios e incomprensibilidades y de que no conocemos y comprendemos, de forma inmediata, y de raíz, ni las cosas ni a nosotros mismos. La actitud contraria a ésta es justamente la que hace que casi todos los grandes hombres, independientemente de la

⁷⁰ W I, 26. Texto original: Mangel an Verstand heißt im eigentlichem Sinne Dummheit und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursache und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d.h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind; dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder.

época y la nación, hayan delatado un cierto matiz de superstición.⁷¹

Y también esto:

Así, pues, estos dos hechos, el magnetismo animal y las curas por simpatía, acreditan empíricamente la posibilidad de un influjo mágico, opuesto al físico, influjo que rechazó tan perentoriamente el siglo pasado, no queriendo en absoluto admitir como posible más que el físico, el provocado por el inteligible nexa casual.⁷²

Parecería que, en los párrafos anteriores, Schopenhauer lleva a cabo algo así como una pública apostasía, oficiada en 1836 con ocasión de la publicación de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que fue escrita en Frankfurt. Pero esa aparente apostasía, en caso de ser tal, habría ocurrido ya en Berlín, bastantes años antes, en la esfera privada de Schopenhauer. Luis Fernando Moreno Claros habla de una influencia del médico Wolfart en Schopenhauer:

El filósofo solitario se relacionó asimismo con un médico especialista en mesmerismo e hipnotismo, así como en el estudio de sucesos paranormales, el doctor Wolfart; su influencia fue decisiva para que Schopenhauer se interesara también por semejantes temas, en los que llegó a poseer considerable experiencia, tal como demuestra otro ensayo de los más celebrados de *Parerga y*

⁷¹ N, 109. Texto original: Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachen Blick in sie hineinschaut, der keine Ahnung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehen. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben.

⁷² N, 107. Texto original: Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremptorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Paralipomena dedicado a examinar los aspectos más oscuros de las experiencias humanas y que lleva por título “Ensayo sobre la visión de fantasmas”.⁷³

Arthur Hübscher, por su parte, narra así ese encuentro:

El magnetismo animal debió de llamar ya la atención de Schopenhauer en su época universitaria (1812) en Berlín. En aquel entonces su profesor Erman tuvo la iniciativa de instituir una comisión que examinaría críticamente el tema. Sus trabajos no consiguieron resultados concluyentes. Contra la voluntad de Erman y de la Facultad fueron designados (1816 y 1817) para ocupar el puesto de profesores de medicina dos partidarios del magnetismo: Koreff (el *Serapionsbruder* de E.T.A. Hoffmann) y el médico Wolfart, ambos bien vistos en el círculo del romanticismo berlinés. Schleiermacher se dejó magnetizar por Wolfart en 1812 y casi a diario en 1813, Schlegel fue sometido a tratamiento magnético por Koreff en 1815, y todavía en 1821 encontramos al poeta de “Lucinda” carteándose con “una amiga magnética en Dios”, Christine von Stransky. [...] Koreff, después de desagradables intrigas de todo tipo, (en abril de 1822) tuvo que abandonar la ciudad. Wolfart estaba ya de antes implicado en un escándalo público que sacudió su reputación: el futuro transcurso de su vida ha sido contundentemente considerado como “decadencia”. Schopenhauer no quiso renunciar a una objetiva comprobación de los hechos. Encontramos ya en 1821 apuntes sobre el magnetismo animal. El propio Wolfart pudo todavía haberle llevado a la sala de los sonámbulos, y con uno de ellos haber hablado extensamente.⁷⁴

⁷³ Moreno Claros, Luis Fernando: *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid, 2005, p. 251.

⁷⁴ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen. Bonn 1987, pp. 58-59.

Hübscher se refiere a dos supuestos apuntes del año 1821, pero yo solo he encontrado uno de ellos, el cual no se refiere al magnetismo animal, ni siquiera al sonambulismo inducido ‘por arte de magia’:

El sonambulismo es la luz de la luna de la mente humana: solo brilla cuando desaparece la luz solar de la actividad cerebral, esto es, de la conciencia despierta. Dado que el sol y la luna son manifestaciones del mismo ser en sí, de la voluntad de vivir, no sería simplemente casual, sino que estaría relacionado con todo lo anteriormente dicho, el hecho de que los sonámbulos estén bajo un especial influjo de la luna, de que sean lunáticos.⁷⁵

Hay no obstante otros apuntes en el legado manuscrito de Schopenhauer que sí parecen ir configurando, ya de forma mucho más específica, las posiciones que, respecto de la magia, empezarán a ser publicadas con ocasión de la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836):

La magia, cuyas huellas encontramos en todos los pueblos, civilizados y salvajes, y en todas las épocas, desde el mosaico “No debes embrujar” hasta nuestros días, y que solo hoy en día parece desautorizada, difícilmente debe carecer de fundamento.- En parte se muestra una gran rama de la misma como verdadera en el sonambulismo magnético y en sus fenómenos: y en otra parte de la misma, que se basa en conjuros y maldiciones mediante cuerpos inanimados, de igual manera alguna realidad podría tener, toda vez que su *primum mobile* es el más intenso esfuerzo de la voluntad del hechicero (de la misma forma que en la antes citada rama del

⁷⁵ HN, III, 71. Texto original: *Der Somnambulismus ist der Mondschein des menschlichen Gemüths: nur wenn das Sonnenlicht der Gehirnthätigkeit, d.i. des wachenden Bewußtseins untergegangen ist, wird er leuchtend. Da Sonne und Mond Manifestationen jenes selben Wesens an sich, des Willens zum Leben sind, so mag es wohl nicht etwas bloß zufälliges, sondern mit dem gesagten Zusammenhängendes seyn, daß Nachtwandler unter besonderm Einfluß des Mondes stehen, mondsüchtig sind.*

magnetizador) y la voluntad, en cuanto único corazón del mundo, no puede tener limitados su poder y su influjo.⁷⁶

No afirmo que la magia sea posible; solo que su propio pensamiento no sería absurdo y que no deberíamos rechazarlo *a priori*: y aunque la experiencia no hubiera hasta ahora constatado la posibilidad; tampoco ha sido a través de ella refutada; y eso sin embargo podría solamente deberse a que el camino que rompe los límites del aislamiento de la voluntad no haya sido todavía descubierto.⁷⁷

Pero lo cierto es que, como hemos visto al comienzo de este capítulo, el propio Schopenhauer, casi treinta años después, sí tendría ocasión de contemplar lo que a su juicio fue una constatación fáctica de la magia, y ello gracias al señor Regazzoni de Bérgamo.

En las sucesivas ediciones de *El mundo como voluntad y representación* (1844, 1859) Schopenhauer no corrige el párrafo en el que califica como estúpidos a los que creen en magia; pero también es cierto que en la segunda edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1854) Schopenhauer sigue afirmando, contundentemente, que los que se ríen de la magia son los que consideran el mundo por completo comprensible y lo contemplan con superficial mirada. Y no debe

⁷⁶ HN III, 336. Texto original: Die Magie, deren Spuren wir bei allen Völkern, civilisirten und wilden, und zu allen Zeiten vom Mosaischen, "Du sollst nicht zaubern" an bis selbst heutigen Tag,- antreffen, nur heut zu Tage fast desautorisirt sehn, möchte schwerlich so ganz ohne Grund seyn.- Theils zeigt sich ein grosser Zweig derselben als wirklich im magnetischen Somnambulismus und seinen Phänomenen: und ein andrer Theil derselben, der auf Inkantationen und Verwünschungen welche an gewisse leblose Körper als ihr Vehikel geknüpft werde, beruht, möchte ebenfalls einige Realität haben, sofern sein *primum mobile* die intensivste Willensanstrengung des Zaubernden, (eben wie beim oben erwähnten Zweige die des Magnetiseurs) ist und der Wille als der alleinige Kern der Welt keine Gränzen seiner Macht und seines Einflusses haben kann.

⁷⁷ HN III, 553, *in fine*. Texto original: Ich behaupte nicht, daß Magie möglich sei; sondern nur daß der Gedanke derselben nicht absurd sei und wir ihn nicht *a priori* verwerfen können: und sollte selbst die Erfahrung die Möglichkeit derselben bisher nicht bestätigt haben; so ist er auch dadurch noch nicht *a posteriori* widerlegt; weil es möglicherweise doch nur daran liegen könnte, daß der Weg der die Schranke der Isolation des Willens durch die Individualität durchbricht, noch nicht getroffen sei.

olvidarse la -crucial- nota a pie de página introducida por Schopenhauer al final de esa obra, de esa última edición, en la que se da constancia de un testimonio personal acreditativo de la realidad de la magia.

El párrafo aparentemente despreciativo de la magia nunca desapareció de la obra capital de Schopenhauer, la cual, a partir de su segunda edición (1844), apareció ya siempre con una segunda parte, con unos muy extensos complementos añadidos por el filósofo ya maduro que no quería borrar lo escrito de joven.⁷⁸ En esa segunda parte, en un capítulo titulado “Consideraciones transcendentales sobre la voluntad como cosa en sí” [*Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich*], encontramos estas afirmaciones:

En *Sobre la voluntad en la naturaleza* he hablado suficientemente sobre esta mágica propiedad de la voluntad, y dejo aquí consideraciones que se han referido a hechos inciertos, los cuales, sin embargo, no se pueden ignorar ni rechazar del todo.⁷⁹

El adjetivo “inciertos” [*ungewisse*] parece obligarnos a considerar que Schopenhauer pudo haber culminado su proceso intelectual adoptando una actitud dubitativa respecto de la acreditación empírica de la magia. Pero, ante esta posibilidad hermenéutica, podría quizás argumentarse que esa actitud quedó plenamente superada por el testimonio personal que hemos visto escrito en 1856 sobre los poderes mágicos del señor Regazzoni, un texto escrito con posterioridad al que (con el adjetivo “inciertos”) aparece ya en la primera edición (1844) de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*.⁸⁰

⁷⁸ *Ibid.*, 107.

⁷⁹ W II, 372. Texto original: Im “*Willen in der Natur*” habe ich von dieser magischen Eigenschaft des Willens ausführlich geredet, und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Thatsachen, die man dennoch nicht ganz ignorieren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

⁸⁰ Hübscher, A.: *Schopenhauer. Sämtliche Werke*, Vol. 7. Mannheim 1988, p. 150.

También cabría simplemente aceptar, como hace el propio Schopenhauer, que el pensamiento sobre la posibilidad de la magia no surgiría empíricamente, o no al menos de la experiencia “exterior” (donde la idea de la magia sería casi siempre contra-fáctica, donde ocurrían, o no, esos “hechos inciertos”), sino de sensaciones “internas”:

Un pensamiento semejante [el pensamiento de la posibilidad de la magia humana] no puede surgir empíricamente, ni puede ser confirmado mediante la experimentación que, a través de los tiempos, en todos los países, lo han sustentado: pues, en la mayor parte de los casos, la experimentación debió de ir directamente en su contra. Yo por eso soy de la opinión de que el origen de este inextirpable pensamiento -que a pesar de ir en contra de tanta experimentación y del sentido común humano, es tan general en toda la humanidad- hay que buscarlo muy en la profundidad, esto es, en la sensación interna de la omnipotencia de la voluntad en sí -de esa voluntad que es a la vez la esencia interna del hombre y de la naturaleza toda- y en la consiguiente presuposición de que esa omnipotencia probablemente alguna vez, de alguna forma, podría ser invocada por el individuo.⁸¹

En cualquier caso, podría afirmarse que Schopenhauer (que estudió medicina en la universidad de Gotinga) no renunció nunca al sentido crítico, al básico principio de realidad, a su honesto empirismo. Así lo

⁸¹ N, 111-112. Texto original: Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es seyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem inneren Gefühl des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte.

exigió ya desde que empezó a hacer público su apoyo personal y filosófico a la realidad de la magia:

Es una circunstancia afortunada el hecho de que la entrada en nuestros días de la corrección de este punto de vista [del punto de vista que niega la magia], haya partido de la ciencia médica; porque ésta a la vez cuida de que el péndulo de la opinión no lleve un fuerte impulso hacia el lado opuesto y seamos de nuevo arrojados a la superstición de épocas más brutas.⁸²

Y para evitar que lo mágico, lo realmente mágico, se escapara de los confines, y del presunto rigor, de la ciencia médica de su época, Schopenhauer recomienda lo siguiente:

Aunque, movidos por los avances de esta época, miramos ese mal afamado arte como algo no tan vacuo como el pasado siglo lo consideró; es sin embargo cierto que en ningún lugar es más necesaria que aquí la cautela para, a partir de un revoltijo de mentiras, fraudes y sinsentidos, como los que encontramos conservados en los escritos de Agrippa v. Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfelt, entre otros, pescar las verdades aisladas. Pues la mentira y el fraude, común en el mundo entero, no tienen en ningún lugar un espacio de juego tan libre como allí donde, expresamente, se ausentan las leyes de la Naturaleza, esto es, donde se consideran suprimidas. Por ello vemos que, sobre la pequeña base de lo poco que debe ser verdadero en la magia, se ha construido un edificio, tan alto como el cielo, a partir de los más

⁸² N, 107. Texto original: Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist; weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der entgegengesetzten Seiten erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten.

aventurados cuentos de hadas, de las máscaras más salvajes [...]⁸³

Es este contexto donde, en mi opinión, sería justificable el hecho de que Schopenhauer no eliminara el párrafo *aparentemente* despreciativo de la magia que encontramos en la primera parte su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*), incluso en su tercera edición, la que se publicó un año antes de la muerte de su autor. Porque lo cierto es que en ese párrafo no se niega explícitamente la posibilidad de la magia, sino que se destaca cómo la estupidez humana puede ser causa de una superstición sin límites, lo cual, como acabamos de ver, es algo de lo que quiere alertar el filósofo Schopenhauer, incluso cuando ya creía que algunos fenómenos mágicos contaban con una perfecta acreditación fáctica.

En todo caso, Schopenhauer no quiso confinar el ámbito de la magia al magnetismo animal y las curas por simpatía, por lo que añadió otros fenómenos, aunque, eso sí, sin otorgar a estos últimos la plena legitimación empírica de los primeros:

Y es, como se ha dicho, solo una parte de la magia aquella cuya realidad se salva mediante el magnetismo animal y las curas por simpatía: ella movió mucho más todavía, de lo cual una gran parte está sometido, hasta nuevo aviso, a la antigua condena, o está puesto ahí, pero otra parte, por su analogía con el magnetismo animal y las curas por simpatía, al menos debe ser pensada como posible. Y es que el magnetismo animal y las curas por

⁸³ N, 108. Texto original: Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehen, wie das vergangene Jahrhundert annahm; so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa v. Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfelt u.a. aufbewahrt finden, die vereinzelt Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständig verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehen wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie wahres gewesen seyn mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Märchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut [...]

simpatía ofrecen solo influjos bienintencionados cuyo objetivo es la curación, similares a aquellos que en la historia de la magia aparecen como la labor de los así llamados en España *Saludadores* (Delrio, dis. mag. L. III. P. 2.q.4.s.7.- und Bodinus, Mag. daemon: III,2), los cuales, sin embargo, sufrieron de igual forma la condena de la Iglesia. La magia por el contrario fue más frecuentemente utilizada con intenciones dañinas. Según la analogía es más que probable que la fuerza interior productora de influjos inmediatos en el individuo ajeno, capaz de provocar un efecto curativo, sea por lo menos tan poderosa cuando actúa sobre él de forma perjudicial y dañina. Si por lo tanto alguna parte de la antigua magia, aparte de la atribuible al magnetismo animal y a las curas por simpatía, tuviera realidad, esa parte sería la que es denominada *Maleficium* y *Fascinatio*, y que justamente fue la que dio lugar a los procesamientos de brujas.⁸⁴

Habría por tanto solo dos fenómenos mágicos empíricamente acreditados según Schopenhauer: el magnetismo animal y la curas por simpatía. Y habría otros, como el *maleficium* y la *fascinatio* que, por su analogía con los primeros, y también por lógica, consideraba Schopenhauer que debían ser pensados al menos como posibles. Y lo cierto es que unos y otros, los acreditados y los no acreditados, despertaron un enorme interés en él, en el filósofo lector, en el filósofo

⁸⁴ N, 107. Texto original: Auch ist es, wie gesagt, nur ein Theil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird: sie befaßte noch weil mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil, bis auf weiteres, unterworfen, oder dahin gestellt bleiben, ein anderer aber, durch seine Analogie mit dem animalischer Magnetismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten *Saludadores* (Delrio, dis. mag. L. III. P. 2.q.4.s.7.- und Bodinus, Mag. daemon: III,2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfahren: die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, aus das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens eben so mächtig seyn wird, nachtheilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückzuführen lässt, Realität hätte; so war es gewiß Dasjenige, was als *Maleficium* und *Fascinatio* bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprocessen Anlaß gab.

profundamente estudioso, cuya biblioteca llegó a acumular obras de más de noventa autores sobre temas relacionados con la magia: un material bibliográfico que Arthur Hübscher considera “sorprendentemente extenso” [*erstaunlich umfangreiche Material*]⁸⁵ y que, a la hora de organizar la biblioteca de Schopenhauer, clasifica bajo el rótulo “Sobre la visión de fantasmas” [*Über das Geistersehn*], usando así el título del ensayo, casi homónimo, de Schopenhauer que aparece en su obra *Parerga y paralipomena* (1850): “Ensayo sobre la visión de fantasmas y lo que está relacionado con ello” [*Versucht über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*].

En este punto es importante destacar que, como señala también Arthur Hübscher, “Schopenhauer no era un bibliófilo, ni un coleccionista de costosas primeras ediciones, impresiones limitadas y obras lujosas, no era un hombre como Montaigne, el cual casi no utilizó sus libros [...]”.⁸⁶ Estaríamos por tanto, en el caso de Schopenhauer, ante una biblioteca eminentemente práctica, de uso y de estudio, de contenidos. Una especie de almacén de herramientas reales para el filósofo profesional, artesano, o artista si se quiere. Y esa actitud, destacada por Hübscher, nos da pistas sobre la importancia otorgada por Schopenhauer a la “magia” (si se acepta este término como más omniabarcante, y a la vez más correcto bibliográficamente, que el de “Sobre la visión de fantasmas”).

Y es que el nombre elegido por Hübscher para clasificar esa parte de la biblioteca de Schopenhauer no parece adecuado, pues podría inducir a error respecto al posicionamiento de este filósofo respecto de las obras así clasificadas, buena parte de las cuales se ocupan, entre otros temas, del magnetismo animal, de las curas por simpatía o de la clásica magia negra. Fenómenos que, como veremos más adelante, serían para Schopenhauer esencialmente diferentes al de la visión de fantasmas, sobre todo desde el punto de vista de su estatus de realidad

⁸⁵ HN V, XXXII.

⁸⁶ HN V, XII.

e, incluso, de posibilidad (de posibilidad ontológica dentro de su propio sistema metafísico).

En cualquier caso, vehementemente apoyado en su extensa biblioteca sobre la magia, y procediendo en cierta forma a la manera de la escolástica medieval, Schopenhauer quiso reforzar la realidad, y por tanto la legitimidad filosófica, de ese fenómeno otorgando el estatus de *auctoritas* sobre esta materia a una extensa nómina de místicos, magos, hipnotizadores y médicos más o menos ortodoxos: Kieser, Lausanne, Dupotet, Regazzoni, Bacon de Verulam (citado como testigo de la cura de verrugas por simpatía), Agrippa von Nettesheim, Wierus Bodinus, Del Río, Binsfeldt, Tiedmann, Paracelso, Roger Bacon, Julio Cesar Vannini, Juan Bautista van Helmont, Pomponazzi, Juana Leade, Jakob Böhme, Krusenstern o Bende Bendsen. Y no solo se apoyará Schopenhauer en los citados autores, sino también en el, a su juicio, “divino Platón”:

Como consecuencia de semejante estado de cosas, y a pesar de tantas razones y prejuicios en contra, se ha ido poco a poco haciendo válida la opinión, hasta elevarse casi a certeza, de que el magnetismo animal y sus fenómenos son idénticos con una parte de la antigua magia, aquél infame, secreto arte de cuya realidad estuvieron convencidos no solo los cristianos siglos que con tanta dureza la persiguieron, sino que también lo estuvieron tanto, a lo largo de todas las épocas, todos los pueblos de la tierra, sin excluir a los salvajes, y que, debido a su dañina aplicación, ya las doce tablas de los romanos, los libros de Moisés y hasta el undécimo libro de Las leyes de Platón establecen la pena de muerte.⁸⁷

⁸⁷ N, 105. Texto original: In Folge eines solchen Thatbestandes hat allmählig, trotz so vielen entgegenstehenden Gründen und Vorurtheilen, die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zu Gewißheit erhoben, daß der animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst, von denen Realität nicht etwan bloß die sie so hart verfolgenden christlichen Jahrhunderte, sondern eben so sehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die wilden nicht ausgeschlossen, alle Zeitalter hindurch überzeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der Römer, die Bücher Mosis und selbst Plato's elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen.

Leamos esa referencia que Platón hace a la magia, aunque el texto que a continuación se transcribe no fue reproducido por Schopenhauer en los suyos:

La que ahora hemos mencionado [la ofensa] expresamente es natural porque daña cuerpos con cuerpos, mientras que la otra persuade con trucos, encantamientos y hechizos, a los unos de que, si se atreven a intentar hacerles un daño a los otros, podrán hacerlo, y a los otros, de que el daño se lo ocasionan sobre todo los que tienen capacidad de embrujar. En todas estas cosas, no es fácil llegar a conocer alguna vez cómo son realmente, ni, si uno llegara a hacerlo, podría convencer con facilidad a los demás. Por el contrario, no vale la pena intentar persuadir a hombres cuyas almas recelan unas de otras en estos temas, recomendarles a ciertas personas que, si alguna vez ven imágenes moldeadas en cera, ya sea sobre sus puertas, en los cruces de los caminos o sobre las tumbas de sus padres, no den importancia a nada semejante, porque no tienen una convicción clara sobre todo eso. Dividiendo en dos la ley sobre la acción maléfica, de acuerdo con cada una de las dos formas en que uno puede intentar llevarla a cabo, debemos, en primer lugar, pedir, exhortar y aconsejar que no deben intentar hacer tal cosa ni atemorizar a la mayoría de los hombres que son temerosos como niños, pero tampoco hay que obligar al legislador y al juez a curar semejantes temores totalmente de los hombres, en la convicción de que, en primer lugar, el que intenta hacer un maleficio no sabe lo que hace, no solo en el caso de los cuerpos, si desconoce la medicina, sino también en el de los conjuros mágicos, si no es adivino ni augur. [...] Si se considera que actuó de forma semejante al que produce daños con algún tipo de hechizos, embrujamientos, encantamientos o de medios propios de cualquier forma de magia, cuando se trate de un adivino o un augur, debe morir.⁸⁸

⁸⁸ Platón: *Diálogos, IX., Las Leyes* (traducción de Francisco Lisi). Madrid 1999, pp. 278-279.

La posición de Platón respecto de la magia es justamente la que Schopenhauer considera común a lo largo de la historia de la humanidad en todos los rincones de la tierra: creer en su poder. Pues si bien al principio -de igual forma que milenios después lo haría el filósofo alemán- el filósofo ateniense mantiene una cierta cautela, e incluso parece otorgar infantilismo a esa creencia, su punto de vista gnoseológico es lo suficientemente sutil como para afirmar que “en todas estas cosas, no es fácil llegar a conocer alguna vez cómo son realmente”. Pero lo cierto es que, finalmente, optará por reconocer la existencia de ese poder de dañar “mediante hechizos, embrujamientos, encantamientos o de medios propios de cualquier magia”; y a quien lo utilice le condenará con la pena de muerte.

También se apoyó Schopenhauer en Plotino:

Merece sobre todo ser leído su libro 9, donde, en el capítulo 3, *ει πασαι αι ψυχαι μια*, a partir de la unidad de aquella alma del mundo, entre otros, son explicadas las maravillas del magnetismo animal, en especial el también hoy día evidente fenómeno de que los sonámbulos perciben desde gran distancia una voz dicha en voz baja, lo que sin duda debe ser facilitado por una cadena de personas que estén unidas con ellos.⁸⁹

Ésta es la explicación que sobre el magnetismo animal hace Plotino en la Enéada IV-9:

Y si los encantamientos y las artes mágicas, en general, logran que nos juntemos y simpaticemos desde lejos, eso es posible sin duda por la unidad del alma. Y una palabra, en fin, dicha en voz baja influye en la disposición de quien está lejos y se hace escuchar por quien se halla a

⁸⁹ P I, 63. Texto original: Vor allem lesenswerth aber ist das 9. Buch, woselbst, im Kap. 3, *ει πασαι αι ψυχαι μια*, aus der Einheit jener Weltseele, unter Anderm, die Wunder des animalischen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vorkommende Erscheinung, daß die Somnambule ein leise gesprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt,- was freilich durch eine Kette mir ihr in Rapport stehender Personen vermittelt werden muß.

distancias inmensas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el alma es una sola.⁹⁰

Schopenhauer considera en cualquier caso que “los antiguos” habrían sido muy conscientes de la realidad de la magia, de la posibilidad de lograr un dominio absoluto sobre la Naturaleza:

Pero no se habrían elevado hasta el pensamiento de que fuera inmediato, sino que lo consideraban por completo mediato. Pues en todas partes las religiones habían puesto la naturaleza bajo el dominio de dioses y de demonios. Manejar a estos a su voluntad, ponerlos a su servicio, obligarlos, esa era la ambición del mago, y a ellos les atribuía lo que él mismo podía conseguir; de la misma forma como Mesmer al principio atribuía el éxito de su magnetismo a los bastones magnéticos que sujetaba con sus manos, en lugar de a su voluntad, la cual era el verdadero agente.⁹¹

Esta ingenuidad de “los antiguos” –este desconocimiento de la omnipotencia que el hombre puede encontrar en su interior- le sirve a Schopenhauer para explicar el satanismo (los tratos con el Demonio) como única posibilidad que le quedaría al mago dentro del imperio cósmico que presuponen las grandes religiones monoteístas. Estaríamos en este caso ante la magia negra.⁹²

⁹⁰ Plotino: *Enéadas III-IV*. Jesús Igal (trad.). Madrid 1999, p. 552.

⁹¹ N, 113. Texto original: Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare seyn müßte, konnten sie nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, ward das Streben des Magikers, und ihnen schrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte, gerade so wie Mesmer Anfangs den Erfolg seines Magnetisierens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der das wahre Agens war.

⁹² N, 114.

Schopenhauer explica cómo ocurrió la superación de esa ingenua creencia (esa cobarde creencia) del ser humano en el papel preponderante que el Demonio –o cualquier otra realidad exterior a la esencia humana- tendría en la magia:

Esa era y sigue siendo por doquier la opinión mayoritaria, modificada según las religiones de los países: era también la razón fundamental de las leyes contra los embrujos y los procesamientos de brujas: de igual forma eran, por lo general, dirigidas contra ella las discusiones sobre la magia. Semejantes concepción e interpretación de la cosa tenían que producirse de forma necesaria, y ello debido al decidido realismo que, al igual que en la Antigüedad, y en la Edad Media, dominó en Europa y que fue por primera vez quebrantada por Descartes. Hasta entonces el ser humano no había aprendido a dirigir la especulación sobre las misteriosas profundidades de su interior; sino que buscaba todo fuera de sí. Y convertir a la voluntad, a la que él en sí mismo encontraba, en la dominadora de la Naturaleza, era un pensamiento tan atrevido que se habría espantando ante él [...]⁹³

Acabamos de ver cómo Schopenhauer parece querer conectar el fenómeno -para él completamente real- de la magia con una dimensión subjetivísima, intimísima, profundísima, del ser humano, con una radical no-objetividad, con un abismo donde ya no cabría utilizar el término “humano”.

⁹³ N, 114-115. Texto original: Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landsreligionen modificirt: sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und den Hexenprocesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objektive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, schon wegen des entscheidenden Realismus, welcher, wie im Altertum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Carteisus erschüttert würde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre [...]

Estaríamos en cualquier caso ante una subjetividad inmanentísima (llamada por Schopenhauer, a veces, no siempre, “voluntad”)⁹⁴ que estaría fuera del esquema nacimiento-muerte y que, por lo tanto, nos impediría hablar de la posibilidad de un influjo mágico (en realidad alucinatorio) ejercido desde fuera del mundo por personas (sujetos humanos) ya fallecidos. Así lo expresa Schopenhauer como reflexión final de su “Ensayo sobre la visión de fantasmas y lo que está relacionado con ello” [*Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*]:

En cualquier caso, una aparición de espíritus es, en primer lugar y de forma inmediata, una visión en el cerebro del vidente: que eso, desde fuera, lo pueda provocar un moribundo ha sido testimoniado por una reiterada experiencia; que una persona viva lo pueda hacer ha sido de igual forma, en numerosos casos, y de buena mano, certificado: la pregunta es, simplemente, si eso también lo puede provocar una persona fallecida. Finalmente, en la explicación de la aparición de espíritus, y también para provocarla: que la diferencia entre el en su día poseedor de vida y el ahora viviente no es absoluta, sino que en ambos aparece la una y misma voluntad de vivir; por lo que una persona viviente, mirando hacia atrás en el tiempo, podría activar, en el presente, reminiscencias que podrían presentarse como comunicaciones de una persona fallecida.⁹⁵

⁹⁴ Sobre el sujeto esencial, entendido como fuente última de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer, me ocupo en la tercera parte de este trabajo.

⁹⁵ P I, 328-329. Texto original: Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine Vision im Gehirn des Geistersehers: daß von außen ein Sterbender solche erregen könnte, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne ist ebenfalls, in mehreren Fällen, von guter Hand beglaubigt worden: die Frage ist bloß, ob auch ein Gestorbener es könne.

Zuletzt könnte man, bei Erklärung der Geistererscheinungen, auch noch darauf provociere, daß der Unterschied zwischen den ehemals gelebt Habenden und den jetzt Lebenden kein absoluter ist, sondern in beiden der eine und selbe Wille zum Leben erscheint; wodurch ein Lebender, zurückgreifend, Reminiscenzen zu Tage fördern könnte, welche sich als Mittheilungen eines Verstorbenen darstellen.

Y en esa misma obra (publicada en 1850) Schopenhauer aumenta su vehemente crítica a los que tienen dudas sobre la realidad de la magia (crítica iniciada ya, como hemos visto, con ocasión de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, publicada por primera vez en 1836):

Aquel que hoy en día pone en duda los hechos del magnetismo animal y su clarividencia no debe ser llamado incrédulo, sino ignorante.⁹⁶

Podría concluirse por tanto que Schopenhauer consideró completamente acreditada la magia del magnetismo animal y de las curas por simpatía. Otros fenómenos (*maleficium* y *fascinatio*) los consideró como posibles, dignos al menos de ser pensados, por su similitud con los anteriores. Y, finalmente, consideró como imposible que una persona fallecida pudiera influir mágicamente en el cerebro de una viva y provocarle alucinaciones; simplemente porque, como hemos visto, no habría lugar en el sistema metafísico de Schopenhauer para la existencia de personas fallecidas. Y, sobre todo, no habría lugar para la pluralidad multi-subjetiva implícita en esa posible forma de existencia.

⁹⁶ P II, 243-244. Texto original: Wer heut zu Tage die Thatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehens bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen.

3 LAS REFLEXIONES FILOSÓFICO-SISTÉMICAS (Y FISIOLÓGICAS) DE SCHOPENHAUER SOBRE LA MAGIA

Schopenhauer presentó su obra capital *-El mundo como voluntad y representación-* al editor F. A. Brockhaus calificándola expresamente como un “sistema filosófico”:

Mi obra es por tanto un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el más amplio sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente: sino una sucesión de pensamientos, coherente en el más alto grado, que nunca hasta ahora había ocurrido en una cabeza humana.⁹⁷

Y, en ese sistema, Schopenhauer ubicó -racionalizó- unos hechos, los así llamados ‘hechos mágicos’,⁹⁸ que, como hemos visto anteriormente, él consideró como los más importantes jamás acontecidos para la Filosofía.⁹⁹ Ese proceso de racionalización, de sistematización, del fenómeno de la magia lo desarrolló fundamentalmente Schopenhauer en dos textos: 1.- “Magnetismo animal y magia”, que es uno de los capítulos de *Sobre la voluntad en la naturaleza*; y 2.- “Ensayo sobre la visión de fantasmas y lo que con ello se relaciona”, un opúsculo integrado en la primera parte de su obra *Parerga y paralipomena*.

⁹⁷ GBr, 29. Texto original: Mein Werk also ist ein neues philosophisches System: aber neu im ganzen Sinn des Worts: nicht neue Darstellung des schon Vorhandenen: sondern eine im höchsten Grad zusammenhangende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen.

⁹⁸ P I, 283.

⁹⁹ P I, 284-285.

En “Ensayo sobre la visión de fantasmas y lo que con ello se relaciona”, y a pesar de que este título no lo anuncie, Schopenhauer ofrece algunas hipótesis para la explicación del funcionamiento del magnetismo animal (siempre para él como equivalente a la magia), pero ya no como el filósofo que, catorce antes, escribió “Magnetismo animal y magia”, sino como antiguo estudiante de Medicina; aunque lo cierto es que esas hipótesis puramente fisiológicas, puramente científicas (hoy día conceptuales quizás como electro-fisiológicas), proporcionan perspectivas privilegiadas de la totalidad de su sistema filosófico.

Esas hipótesis sobre el funcionamiento del magnetismo animal están incardinadas en sus reflexiones sobre el fenómeno de la aparición de fantasmas, entendido éste como parte de algo más amplio que, como hemos visto anteriormente, Schopenhauer denomina ‘hechos mágicos’, algo que él incluso acepta que sea tradicionalmente considerado como ‘sobrenatural’:

Ya la gran masa y el pueblo, en todos los países y en todas las épocas, diferencia lo natural y lo sobrenatural como dos órdenes esencialmente diferentes, aunque simultáneamente disponibles, de las cosas. A lo sobrenatural le atribuye los milagros, las profecías, los fantasmas y la brujería; y acepta además como válido que nada sea, hasta su último fundamento, completamente natural, sino que la misma naturaleza descansaría en una sobrenaturalidad.¹⁰⁰

Y Schopenhauer, en sus reflexiones filosóficas sobre la magia, hace equivalente lo sobrenatural a lo que él denominó “voluntad”: un término, un concepto, que le pareció más preciso y eficaz que la cosa en sí de Kant; un plano ontológico donde no habría limitaciones

¹⁰⁰ P I, 284. Texto original: Schon der große Haufe und das Volk, wohl aller Länder und Zeiten, unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches, als zwei grundverschiedene, jedoch zugleich vorhandene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt er Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei unbedenklich zu, läßt aber überdies auch wohl gelten, daß überhaupt nichts durch und durch bis auf ten letzten Grund natürlich sei, sondern die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhe.

espacio-temporales, donde no regiría el principio de causalidad, una región de su propio sistema filosófico donde habría ‘algo’ capaz de hacer cualquier cosa dentro de la naturaleza, dentro del mundo. Y fuera de él. En cualquier caso, lo natural para Schopenhauer sería “la representación” [*Vorstellung*], la cual ocurría solo dentro del cerebro humano y que sería equivalente a lo que Kant denominó “apariencia” [*Erscheinung*].¹⁰¹

Lo que Schopenhauer no considera aceptable es trasladar los atributos de lo natural a lo sobrenatural. Así, en el capítulo anterior vimos que el filósofo negaba el supuesto hecho de que personas ya fallecidas pudieran ejercer influjo mágico sobre las vivas, toda vez que, para Schopenhauer, no cabría pluralidad ontológica, no cabría el plural “personas”, o el plural “almas”, más allá de la Naturaleza, del mundo (del cerebro humano en definitiva). No cabría por tanto, dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, naturalizar lo sobrenatural (convertir la kantiana cosa en sí en mundo, en Naturaleza, por muy compleja que la misma pudiera llegar alguna vez a ser concebida, o descrita).

Y, siempre devoto de Kant, Schopenhauer se ocupa del tema de los fantasmas apoyándose explícitamente en el idealismo, en el idealismo kantiano en concreto, queriendo así superar, reducir a absurdo e ineficacia filosófica, el planteamiento espiritualista o realista: el que consideraría que existen las almas más allá del mundo, más allá del mundo entendido como fenómeno cerebral, que es a lo que ‘se reduce’ dicho mundo en su sistema filosófico. Así, considerará Schopenhauer que un fantasma es, en primer lugar, una simple imagen producida por el intelecto del vidente;¹⁰² y que un efecto semejante al de un cuerpo “exterior” no presupone necesariamente la presencia, la existencia, del mismo, pues cabría que el cerebro (lugar del mundo de las imágenes, lugar de la Naturaleza y de sus leyes, según el

¹⁰¹ *Ibid.*, 285.

¹⁰² *Ibid.*, 241.

kantianismo de Schopenhauer) pudiera ser también estimulado desde ‘dentro’, desde otras regiones del cuerpo humano.¹⁰³

Schopenhauer reivindicará una y otra vez la fuerza teórica de Kant para sus propias propuestas filosóficas en torno a los fenómenos sobrenaturales. Así, las explicaciones espiritualistas (sobre todo las del sueco Swedenborg) habrían ya sufrido, en su opinión, la crítica realizada por Kant con ocasión de su obra *Sueños de un visionario, explicados a través de los sueños de la metafísica*; crítica del realismo espiritualista a la que se sumará enérgicamente Schopenhauer, pero, eso sí, sin caer en ningún momento en el escepticismo respecto a los hechos mágicos con los que jalonará su propio texto sobre la visión de fantasmas:

[...] no es mi profesión combatir el escepticismo de la ignorancia, cuyos super-inteligentes gestos cada día están más desacreditados y que pronto solo en Inglaterra tendrán su curso.¹⁰⁴

Siempre fiel a su anti-escepticismo acude no obstante Schopenhauer a un fenómeno, a una cotidiana e incuestionable vivencia de todo ser humano, para iniciar su explicación de la visión de fantasmas. Ese fenómeno, inmune a la posible duda de los escépticos, serían los sueños.

Los sueños, según Schopenhauer, ofrecerían imágenes mucho más nítidas, estables y completas que las meras fantasías.¹⁰⁵ Estaríamos ante una capacidad prodigiosa de fabricación de realidad interior que lleva a Schopenhauer a afirmar:

¹⁰³ *Ibid.*, 242.

¹⁰⁴ P I, 243-244. Texto original: [...] habe ich keinen Beruf den Skepticismus der Ignoranz zu bekämpfen, dessen superkluge Gebärden täglich mehr außer Kredit kommen und bald nur in England Cours haben werden.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 244.

Cualquiera, mientras sueña, sería un Shakespeare.¹⁰⁶

Pero tendríamos de capacidades todavía más prodigiosas que la de crear realidades ficticias, pero perfectas, como si todos en realidad fuéramos secretamente tan creativos y tan geniales como Shakespeare. Schopenhauer habla de la capacidad de percibir realidad exterior sin necesidad de utilizar para ello los sentidos ordinarios:

Y es que existe un estado en el que estamos dormidos y soñamos; sin embargo solo soñamos justamente la realidad que nos rodea [...] Es como si nuestros párpados se hubieran vuelto transparentes, de forma que el mundo exterior a partir de ahora, en lugar de por el desvío y las estrechas puertas de los sentidos, directa e inmediatamente llegara al cerebro.¹⁰⁷

Esa capacidad extrasensorial del ser humano la atribuye Schopenhauer a un órgano -invisible, hipotético- al que denomina *Traumorgan* [órgano del sueño]. Ese órgano se activaría durante el estado de *Schlafwachen* [sueño despierto] y permitiría ampliar nuestro campo de visión hasta llegar a la clarividencia (verlo todo, cualquier cosa, más allá de cualquier limitación de espacio o de tiempo), la cual sería más eficaz cuanto más profundo el sueño. Ese sería, según Schopenhauer, el caso de la clarividencia de los sonámbulos, que podría ser provocada además artificialmente por los magnetizadores, transformada así ya, artificialmente, en “sueño magnético”. Estaríamos ante un misterio, ante un prodigio oculto en nuestro cosmos anatómico, cuya solución dice Schopenhauer no acometer, aunque sí asegura que va a ofrecer algunas indicaciones generales para

¹⁰⁶ *Ibid.*, 245. Texto original: Jeder, während er träumt, ein Shakespeare sei.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 254. Texto original: Es gibt nämlich einen Zustand, in welchem wir zwar schlafen und träumen; jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen [...] Es ist nicht anders, als ob alsdann unser Schädel durchsichtig geworden wäre, so daß die Außenwelt nunmehr, statt durch den Umweg und die enge Pforte der Sinne, geradezu und unmittelbar ins Gehirn käme.

la misma.¹⁰⁸ Y estaríamos además ante una capacidad humana que podría ser activada, digamos casi ‘usada’, desde fuera, a voluntad de otra persona: el magnetizador, ese mago que tanto fascinó a Schopenhauer y a muchos otros pensadores de su tiempo. Y se atreve el filósofo (en realidad el antiguo estudiante de medicina) a ofrecer una hipótesis que se presenta expresamente como “osada”.¹⁰⁹ Es la siguiente:

Una vez considerado que en el cuerpo humano habría dos polos magnéticos opuestos (1.- cerebro; y 2.- sistema nervioso simpático), Schopenhauer cree que cabría atreverse a explicar el fenómeno del magnetismo animal (o magia). Para ello se apoyará teóricamente en un artefacto que causó especial impacto en la época: la celda galvánica. Y, usando dicha celda no como objeto material sino como metáfora, el filósofo describe la interacción entre el magnetizador y el magnetizado (mejor si es magnetizada, si es mujer, según Schopenhauer)¹¹⁰ como un circuito interpersonal de flujo de energías (en realidad de pensamientos, de deseos y de percepciones naturales y sobrenaturales) entre los polos positivos y negativos (cerebros-polos positivos/ sistemas nerviosos simpáticos-polos negativos) de las dos personas implicadas:

De forma análoga [a la celda galvánica] iría la energía positiva de la fuerza vital, como voluntad del magnetizador, desde su cerebro hasta el de la sonámbula, dominándola, y la fuerza vital de la sonámbula, la fuerza creadora de conciencia en su cerebro, sería repelida desde el mismo hacia los nervios simpáticos de dicha sonámbula, es decir, hacia la zona del estómago, hacia su polo negativo: pero entonces volvería la misma corriente desde ahí hasta el magnetizador, a su polo positivo, a su propio cerebro, donde él encontraría los pensamientos y

¹⁰⁸ P I, 257.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 279.

¹¹⁰ *Ibid.*, 278.

sensaciones en los que ahora estaría involucrada la sonámbula.¹¹¹

Schopenhauer es plenamente consciente de que su hipótesis científica sobre el funcionamiento del magnetismo animal se apoya en suposiciones atrevidas [*gewagte Annahmen*].¹¹² Pero eso no le impide seguir insistiendo en la solidez fáctica de las capacidades de percepción sobrenatural que se activarían con el magnetismo animal, esto es, y según Schopenhauer: el sonambulismo inducido artificialmente, por obra del magnetizador. Se trataría de capacidades que, como hemos visto, estarían ocultas en el cosmos anatómico humano (el cual constaría de zonas físicas y de zonas metafísicas, como el *Traumorgan*), y que requerirían del sueño profundo para su plena activación. Estaríamos ante capacidades que propiciarían un conjunto de fenómenos, de hechos mágicos, que Schopenhauer divide en dos grupos: 1.- *Actio in distans*; y 2.- *Passio a distante*.¹¹³ Hechos/fenómenos sobrenaturales -acaecidos dentro de la propia Naturaleza- que ofrecerían, según este filósofo, una confirmación tanto de la filosofía de Kant como de la suya propia.

La doctrina fundamental de Kant que quedaría confirmada por los hechos mágicos sería la que establece una distinción entre apariencia [*Erscheinung*] y cosa en sí [*Ding an sich*]. La Naturaleza y su orden serían pura apariencia. Lo opuesto a ello, según Schopenhauer, serían los hechos mágicos, los cuales:

¹¹¹ P I, 280. Texto original: Diesem also analog ginge der positive Strom der Lebenskraft, als Wille des Magnetiseurs, von dessen Gehirn zu dem der Somnambule, sie beherrschend und ihre, im Gehirn das Bewußtsein hervorbringende Lebenskraft zurücktreibend zum sympathischen Nerven, also der Magenegend, ihrem negativen Pol: dann aber gieng der selbe Strom von hier weiter in den Magnetiseur zurück, zu seinem positiven Pol, dem Gehirn desselben, woselbst er dessen Gedanken und Empfindungen antrifft, deren dadurch jetzt die Somnambule teilhaft wird.

¹¹² *Ibid.*, 280.

¹¹³ *Ibid.*, 283.

[...] están inmediatamente enraizados en la cosa en sí y ocasionan fenómenos en el mundo aparente que, según las leyes del mismo, no pueden nunca ser explicados, por lo que con razón son negados, hasta que esa negación ya no es permitida en virtud de la reiterada experiencia.¹¹⁴

Pero, sobre todo, Schopenhauer verá confirmada su propia filosofía, en concreto su metafísica de la voluntad, por esos hechos mágicos:

[...] también de [mi doctrina] de la realidad única de la voluntad, como núcleo de todas las cosas.¹¹⁵

[...] en todos esos fenómenos solo la voluntad es el verdadero agente.¹¹⁶

La idea de la realidad única de la voluntad, la utiliza también Schopenhauer para, con ocasión de sus reflexiones sobre la ética, ofrecer una definición del concepto simpatía:

Por consiguiente, se debe definir así la simpatía: el surgimiento empírico de la identidad metafísica de la voluntad a través de la multiplicidad física de sus fenómenos, en virtud del cual se revela una conexión completamente diferente de la que es facilitada por las

¹¹⁴ *Ibid.* Texto original: Die Natur und ihre Ordnung ist nämlich, nach Kant, bloße Erscheinung: als den Gegensatz derselben sehen wir alle hier in Rede stehenden, magisch zu benennenden Thatsachen unmittelbar im Dinge an sich wurzeln und in der Erscheinungswelt Phänomene herbeiführen, die, gemäß den Gesetzen dieser, nie zu erklären sind, daher mit Recht geleugnet wurden, bis hundertfältige Erfahrung dies nicht länger zuließ.

¹¹⁵ *Ibid.*, 321. Texto original: [...] auch der meinigen von der alleinigen Realität des Willens, als des Kerns aller Dinge.

¹¹⁶ *Ibid.*, 283. Texto original: [...] in allen jenen Phänomenen das eigentliche Agens allein der Wille ist.

formas de lo aparente y nos es comprensible bajo el principio de razón suficiente.¹¹⁷

El concepto de simpatía es tratado por Schopenhauer como derivado necesario de uno de sus presupuestos filosófico-sistémicos fundamentales: la unidad metafísica de la voluntad. Y lo cierto es que agrupará bajo ese concepto, entendido en sentido amplio, tres fenómenos: 1.- La compasión, entendida como base de la justicia y del amor humano; 2.- El amor sexual; y 3.- La magia, a la que pertenecerían el magnetismo animal y las curas por simpatía, los cuales, como indicamos anteriormente, a diferencia de otros fenómenos presuntamente mágicos, sí considera Schopenhauer absolutamente constatados desde un punto de vista empírico.

Y es precisamente la idea de la unidad metafísica de la voluntad, “como núcleo de todas las cosas”, la que preside el primer texto que escribe Schopenhauer sobre la magia: el capítulo “Magnetismo animal y magia” de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*.¹¹⁸

Es por último relevante señalar que Schopenhauer, en los dos textos fundamentales que dedica al estudio de los hechos mágicos (“Magnetismo animal y magia” y “Ensayo sobre la visión de fantasmas y lo que con ello se relaciona”), afirma que el magnetismo animal sería “metafísica práctica”,¹¹⁹ que es como, según él mismo

¹¹⁷ W II, 691-692. Texto original: Demnach ist Sympathie zu definieren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund gibt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

¹¹⁸ N, 101 *in fine*, 104-105 y 117.

¹¹⁹ Sobre el concepto de metafísica práctica en Schopenhauer véanse:

- Florschütz, G.: “Schopenhauer und die Magie- die praktische Metaphysik? [Schopenhauer y la magia- ¿La metafísica práctica?]”. En: 93. *Schopenhauer-Jahrbuch 2012*, pp. 471-484.

- Corrêa da Silva, L.: *Metafísica Prática em Schopenhauer* (Tesis doctoral), Florianópolis 2017.

indica, conceptuó Baco de Verulam (Francis Bacon) la magia.¹²⁰ Y es muy sorprendente que Schopenhauer no reprodujera la frase entera en la que Francis Bacon expuso esa idea, la frase que sirve de cierre del aforismo IX de su obra *Novum Organum Scientiarum* (publicada en 1620) y en la que afirma que existen dos ciencias prácticas:

1.- La Mecánica (vinculada a la Física, entendida ésta como disciplina que no se ocuparía de las leyes fundamentales y eternas de la naturaleza).

2.- La Magia (vinculada a la Metafísica, disciplina que sí trataría de esas leyes fundamentales y eternas). Y esa vinculación de la Metafísica con la Magia (ahora ya entendida como ciencia práctica) estaría justificada, según Francis Bacon, “debido a sus amplios medios y su mayor dominio sobre la Naturaleza”.¹²¹

¹²⁰ P I, 285; N, 127.

¹²¹ Bacon, F.: *Novum organum scientiarum*. 1620, pp. 140-141.

4 EL ENCUENTRO DE SCHOPENHAUER CON LOS TEXTOS DE PARACELSO Y DE JAKOB BÖHME SOBRE LA MAGIA

Según Schopenhauer, fue Paracelso el pensador que habría dado más claves sobre la esencia interior de la magia [*das innere Wesen der Magie*].¹²² Y, de hecho, en el texto titulado “Magnetismo animal y magia”, Schopenhauer incorpora una gran cantidad de citas de aquel médico/mago/filósofo renacentista, aunque, curiosamente, sin comentarlas. En el presente capítulo se ofrece una traducción al español de cada una de esas citas, y también algún comentario con ocasión de las mismas.

Schopenhauer tenía en su biblioteca la edición de las obras de Paracelso que se llevó a cabo en Basilea (*Kleine Wundartzney*, edición de Peter Perna, año 1582), pero no utilizó esta edición para sus citas, sino la de Estrasburgo (*Medizinische und philosophische Schriften*, año 1603).¹²³

Si, efectivamente, como afirma Schopenhauer, fue Paracelso el que mejor entendió la esencia interior la magia, y si consideramos a la vez su afirmación de que la magia es la mejor constatación de su propia teoría de la omnipotencia de la voluntad (que es el núcleo de

¹²² N, 117.

¹²³ HN V, 275.

todo su sistema filosófico),¹²⁴ es obvio que, para perfilar con precisión dicho sistema, debemos estar especialmente atentos a lo dicho por aquel médico/mago/filósofo cuyo verdadero nombre era Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim.

Las citas concretas de Paracelso que seleccionó Schopenhauer con ocasión de la magia son las siguientes:

Así funcionan las figuras de cera: así meto en mi voluntad enemistad contra otro; así debe llevarse a cabo la enemistad por un *medium*, esto es: un *corpus*. Es por tanto posible que mi espíritu, sin ayuda de mi cuerpo, mediante mi espada degolle o hiera a otro, mediante mi ardiente deseo. Por tanto es también posible que yo, a través de mi voluntad, introduzca el espíritu de mi adversario en la imagen, y que yo lo retuerza, lo paralice, a mi gusto.- Debéis saber que la actividad de la voluntad es de gran importancia en la medicina. Pues a quien no se concede a sí mismo nada bueno y se odia a sí mismo es posible que le llegue eso con lo que él mismo se maldice. Pues la maldición proviene de la imposición del espíritu. Es por tanto posible que las imágenes sean maldecidas con enfermedades, etc. - - Semejante efecto ocurre también en las vacas, y ahí más fácilmente que en los

¹²⁴ HN IV (1), 30. Es sobre todo el magnetismo animal la más palpable constatación de mi doctrina sobre la omnipotencia y única verdadera substancialidad de la voluntad.- Magia y magnetismo son completamente lo mismo: y son verdaderamente la metafísica práctica. Texto original: Ueberhaupt ist der animalische Magnetismus die palpabelste faktische Bestätigung meiner Lehre von der Allmacht und alleinigen wahren Substantialität des Willens.- Magie und Magnetismus sind durchaus dasselbe: und sie sind eigentlich die praktische Metaphysik.

seres humanos: pues el espíritu del ser humano ofrece más resistencia que el de las vacas.¹²⁵

Vemos en la anterior cita que la voluntad -eso que siglos después Schopenhauer sistematizará en un sistema filosófico completo- es, en opinión de Paracelso, una fuerza capaz de todo, incluso manejada desde dentro del mundo fenoménico por un ser humano fenoménico, el cual podría controlar un cuerpo distinto al propio, para dañarle intencionadamente. Pero sigamos leyendo a Paracelso, tal y como lo hizo el propio Schopenhauer:

De ahí se deriva que una imagen hechice a otro: no por la fuerza de las características, o similar, de la cera; sino que la imaginación supera su propia constelación, de forma que se convierte en un medio para completar su voluntad celestial, esto es, su ser humano.¹²⁶

Enigmática cita de Paracelso en la que se considera la imaginación como una fuerza capaz de superar su propio mundo, y como medio para completar su voluntad “celestial”: para completar *su* ser humano. Sigamos con la imaginación según el pensamiento de Paracelso, en las citas seleccionadas por Schopenhauer:

¹²⁵ N, 117. Texto original: Merken von wächsernen Bildern ein solches: so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen Andern, so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein *medium* d.i ein *corpus*. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne meines Leibes Hülfe, durch mein Schwerdt einen Andern steche oder verwunde, durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möchlich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen.- Ihr sollt wissen, das die Wirkung des Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn Einer, der ihm selbst nicht gutes gönnt und ihn selber haßt, ist möglich, daß Das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u.s.w.- - Eine solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen: denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs.

¹²⁶ N, 117-118. Texto original: Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert: nicht aus Kraft der Charaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; sondern bei Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d.i. seinen Menschen.

Todo el imaginar del ser humano proviene del corazón: el corazón es el sol en el microcosmos. Y todo imaginar del ser humano va desde el pequeño sol del microcosmos hasta el sol del gran mundo, hasta el corazón del macrocosmos. Por lo tanto es la imaginación del microcosmos una semilla que se materializa, etc.¹²⁷

De nuevo la poderosísima fuerza de la imaginación humana (del corazón humano), la cual, saliendo del corazón del microcosmos, llega al corazón de macrocosmos y es capaz de materializarse (dejar de ser imaginación y convertirse en realidad).

Schopenhauer recogió más citas de Paracelso en su capítulo “Magnetismo animal y magia”. Todas ellas sirven para perfilar el lugar que Schopenhauer otorgó a la magia en su sistema filosófico. En otro caso no habrían sido escogidas por él:

Es para vosotros suficientemente conocido qué hace la intensa imaginación, la cual es el comienzo en todos los trabajos mágicos.

Pues también mi pensamiento está mirando hacia un propósito. Pero no debo mover mis ojos hacia ahí con mis manos; sino que mi imaginación trae eso mismo que yo deseo. Así, también viendo se entiende: yo deseo, me pongo delante, por lo tanto se mueve mi cuerpo: y cuanto más firme es mi pensamiento, más firme se hace que yo ando. Por lo tanto solo la imaginación es la que mueve mi caminar.

Una imaginación que pueda ser utilizada contra mí, puede serlo de una forma tan intensa, que yo, mediante la imaginación de otro, pueda ser asesinado.

¹²⁷ N, 118. Texto original: Alles Imaginiren der Menschen kommt aus dem Herzen: das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren der Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Saamen, welche materialisch wird u.s.w.

La imaginación surge del apetito y del deseo: el apetito genera envidia, odio: pues si ellos no ocurrieran, tú no tendrías el apetito. Por lo tanto, porque ahora tienes apetito, la imaginación se pone en marcha. Ese apetito tiene que ser tan rápido, ansioso, ágil, como el de una mujer que está embarazada, etc. - Una maldición común se hace generalmente verdad: ¿por qué?: ella sale del corazón, y en el salir-del-corazón yace y se da a luz a sí misma la semilla. Por lo tanto también las maldiciones del padre y de la madre salen del corazón. La maldición de la gente pobre es también imaginación, etc. La maldición de los prisioneros, que también es solo imaginación, sale del corazón. - - - Por lo tanto también, en caso de que uno quiera acuchillar o tullir a otro mediante su imaginación, tiene él en primer lugar que atraer hacia sí mismo la cosa y el instrumento, entonces él lo podrá imprimir: pues, lo que venga, también saldrá, mediante los pensamientos, como si se hiciera con la manos.- - Las mujeres aventajan a los hombres en semejante imaginar: - - - pues ellas son más apasionadas en la venganza.¹²⁸

En las citas anteriores Paracelso hace unas reflexiones, y recomendaciones prácticas, sobre un tipo de magia que Schopenhauer denomina “negra” [*schwarze Magie*], y que se caracterizaría por

¹²⁸ N, 118. Texto original: Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination thut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke. [...] Also auch mein Gedanke ist Zusehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht darin kehren mit meinen Händen; sondern meine Imagination kehret dasselbige wohin ich begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib: und je fester mein Gedanke ist, je fester ist dass ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufens. [...] Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag also streng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getötet werden. [...] Die Imagination ist aus der Lust und Begierde: die Lust giebt Neid, Haß: denn sie geschehn nicht, du habest denn Lust dazu. So Du nun Lust hast, so folget aus das der Imagination Werk. Diese Lust muß seyn so schnell, begierig, gehend, wie die einer Frau die schwanger ist u. s. w. - Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum?: er gehet von Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio u. s. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. - - - Also auch, so Einer durch seiner Imaginatio Einen erstechen will, erlähmen u. s. w., so muß er das Ding und Instrument erst an sich attrahiren, dan mag er's imprimiren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehen, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geschähe. - - Die Frauen übertreffen in solchem Imaginieren die Männer: - - - denn sie sind hitziger in der Rache.

utilizar un vínculo con el Diablo, a diferencia de la magia blanca, la cual conseguiría sus fines mediante un vínculo con el propio Dios.¹²⁹ En el siguiente apunte de su legado manuscrito encontramos una interesante reflexión de Schopenhauer sobre la dimensión metafísica del mal (siempre implícito en la magia negra) que trascendería, y llevaría al ámbito de lo puramente filosófico, la mitología Dios/Diablo:

La magia fue emparentada con el principio malvado, y contemplada como lo opuesto a toda virtud y santidad, porque ella [la magia], si bien se apoya en la unidad metafísica de la voluntad, tal y como lo hacen la virtud y el puro amor, sin embargo, en vez de reconocer el propio individuo en el ajeno, utiliza esa unidad para hacer efectiva su voluntad individual más allá de sus límites naturales.¹³⁰

Pero a pesar del énfasis que Paracelso parece poner en la magia negra, Schopenhauer añade a su texto sobre la magia algunas citas más de aquel tan famoso médico:

La magia es una gran sabiduría oculta, así como la razón es una gran locura pública.¹³¹

Esta cita de Paracelso está traída por Schopenhauer de forma coherente con sus argumentaciones fundamentales sobre la magia. La razón (desde Schopenhauer/Kant más bien “el intelecto”), no podría

¹²⁹ N, 114.

¹³⁰ HN IV (1), 156. Texto original: Die Magie wurde deswegen als dem bösen Princip verwandt und aller Tugend und Heiligkeit entgegengesetzt betrachtet, weil sie, grade wie Tugend und reine Liebe, auf der metaphysischen Einheit des Willens beruht, aber statt, wie jene, das Wesen des eigenen Individuums im fremden wiederzuerkennen, diese Einheit benutzt, um den eigenen individuellen Willen weit über seine natürlichen Schranken hinaus wirksam machen.

¹³¹ N, 119. Texto original: Die Magika ist eine große verborgene Weisheit; so die Vernunft eine öffentliche große Thorheit ist.

acceder al fondo del mundo, a lo verdaderamente poderoso y eficaz. En cambio la magia, como metafísica práctica (Francis Bacon), sí llegaría tan adentro de lo real. Y contra ella, contra la eficacia de esa práctica, no habría protección posible:

Contra el mago no protege ninguna armadura: pues él hiere al ser humano interior, al espíritu de la vida. - - - Algunos magos hacen una imagen con la forma de un ser humano, entonces piensan, y después clavan un clavo en la planta de sus pies: el ser humano es invisiblemente herido y paralizado hasta que el clavo es extraído.

Tenemos que saber que nosotros, tan solo mediante nuestra fe y nuestra poderosa imaginación, podemos meter el espíritu de cualquiera en una imagen. - - No se necesita ningún conjuro, y las ceremonias, confección de círculos, incienso, sellos, etc. son nada más que juegos de monos y seducción.- Se hacen *Homunculi* [homúnculos] e imágenes, etc. - - - en los cuales se llevan a su fin operaciones, fuerzas y voluntad del ser humano.¹³²

En la siguiente cita recogida por Schopenhauer, Paracelso pone el foco en la inefable grandeza de la mente humana [*Gemüth*]; aunque lo cierto es que esa palabra alemana, tal y como parecen entenderla ambos pensadores, podría ser quizás una simbiosis semántica entre las palabras del español “mente”, “corazón” (ésta obviamente en sentido metafórico) y “ánimo”:

¹³² N, 119. Texto original: Gegen den Zauber schützt kein Harnisch: denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. - - - Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meinen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle: der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen. [...] Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsere kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen.- Man bedarf keiner Beschwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigillia etc. Sind lauter Affenspiel und Verführung.- *Homunculi* und Bilder werden gemacht etc. - - - in denen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. - - - -

Es una cosa tan grande la mente del ser humano, que a nadie le es posible pronunciarla: de la misma manera como Dios mismo es eterno e imperecedero, así es la mente del ser humano. Si nosotros los seres humanos conociéramos bien nuestra mente, nada sería para nosotros imposible sobre la Tierra. - - - La imaginación perfecta, la cual proviene de los astros, brota en la mente.¹³³

Pero, según Paracelso, para que esa imaginación sea “perfecta” va hacer falta algo más, algo crucial: creer (fe):

La imaginación es confirmada y consumada mediante la fe en que eso verdaderamente ocurra: pues cualquier duda rompe el trabajo. La fe debe confirmar la imaginación, pues la fe remata la voluntad. - - - Pero el hecho de que el ser humano no siempre imagina perfectamente, [no siempre] cree perfectamente, hace que las artes [mágicas] tengan que denominarse inciertas. Sin embargo, sí pueden ser ciertas, y muy buenas.¹³⁴

Respecto al énfasis puesto por Paracelso en la imaginación, Frances A. Yates afirma lo siguiente:

Puede decirse con certeza que Paracelso estuvo muy influenciado por Ficino y la magia ficiniana, habiendo estado su *De vita longa* inspirada por *De vita coelitus comparanda*. En su uso de la magia en la medicina estuvo siguiendo los pasos de Ficino, el doctor. La etiqueta “Cabalista-Hermético” es por tanto un posible

¹³³ N, 120. Texto original: Es ist ein so großes Ding um des Menschen Gemüth, daß es Niemand möglich ist auszusprechen: wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüth des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüth recht erkannten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. - - - Die perfekte Imagination, die von den *astris* kommt, entspringt in dem Gemüth.

¹³⁴ N, 119. Texto original: Imaginatio wird konfirmiert und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe: dem jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. - - - Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt imaginiert, perfekt glaubt, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl seyn mögen.

indicativo de la tendencia del trabajo de Paracelso, aunque él mueve y altera la tradición de formas extrañas y originales. Él es el *Magus* como doctor, operando no solo en el cuerpo de sus pacientes sino también en sus imaginaciones, mediante el poder imaginativo, sobre el que él puso gran énfasis, y esto es reconocible como un legado de la magia ficiniana.¹³⁵

Sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, Schopenhauer no otorga valor alguno a la imaginación, a la imaginación puramente humana (del ser humano individual), en su intento de dar explicaciones racionales (filosóficas por tanto) al fenómeno de la magia. De hecho, tan solo la cita en relación al sueño, y lo hace para destacar que en la imaginación (humana) los objetos están mucho menos definidos, son más inconsistentes, que en el sueño.¹³⁶ Y, dentro del universo de lo onírico, Schopenhauer concibe un órgano prodigioso (el *Traumorgan*) que no sería imaginativo (no sería un Shakespeare),¹³⁷ sino puramente perceptivo, pasivo, aunque, eso sí, capaz de percibir realidad sin limitaciones espacio-temporales. Se trataría por tanto de una especie de hiper-antena metafísica, prodigiosa, sí, pero puramente pasiva y, por lo tanto, sin capacidad de provocar influjos mágicos del tipo al que se refiere Paracelso en las citas anteriores, o Schopenhauer al estudiar el fenómeno del magnetismo animal (o magia).

Al parecer, la última conversación que Schopenhauer mantuvo antes de su muerte fue con Wilhelm Gwinner, y en ella se habló de Jakob Böhme, el zapatero/filósofo, místico/mágico, que vivió entre los siglos XVI y XVII.¹³⁸ Schopenhauer habría tenido las primeras

¹³⁵ Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Londres 1991, pp. 150-151.

¹³⁶ P I, 244.

¹³⁷ P I, 245.

¹³⁸ Safranski, R.: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. Eine Biographie. Munich 1987, p. 514.

referencias de Jakob Böhme en sus años de estudiante, probablemente a través de Tieck y del círculo de amigos de Gottinga,¹³⁹ y, lo que es cierto, es que le incorporó, junto a Paracelso, a la nómina de pensadores que aparecen en su texto “Magnetismo animal y magia”.

Existen destacables coincidencias entre la metafísica de la voluntad de Schopenhauer y la que expuso Jakob Böhme a través del torrente poético-iluminista-visionario de sus obras. Esas coincidencias llamaron ya la atención de uno de los primerísimos hermenéutas de Schopenhauer: Johann Gottlieb Rätze, el cual, en el mismo año de la publicación de *El mundo como voluntad y representación* (1819), afirmó lo siguiente:

La idea de una voluntad semejante, como creadora del mundo, la había expresado ya Jacob Böhme de una forma suficientemente interesante; pero en la práctica no da Böhme de ella [de la voluntad] una opinión tan exaltada [*schwärmerische*] y degradante.¹⁴⁰

Según la cita anterior, Johann Gottlieb Rätze, antes de proclamar la equivalencia entre las dos metafísicas, habría presupuesto que la voluntad, según Schopenhauer, tendría la capacidad de *crear* el mundo. En el capítulo 15 del presente trabajo se analiza este aspecto del concepto schopenhaueriano de voluntad con especial atención.

Thomas Mann afirmó que Schopenhauer era una mezcla entre Voltaire y Jakob Böhme¹⁴¹ (una mezcla entre razón empírica e iluminismo/misticismo barroco, hemos de suponer). Y es que, aunque quizás de forma injusta, Jakob Böhme no pasaría a la -digamos

¹³⁹ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bonn 1973, p. 44.

¹⁴⁰ Rätze, Johann Gottlieb: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: “Die Welt als Wille und Vorstellung”*, Hartmann, Leipzig, 1821, pp. V-VI. El prólogo de Rätze lleva como fecha 17 agosto de 1819.

¹⁴¹ Haffmans, G. (edit.): *Über Arthur Schopenhauer*. Zurich 1977, p. 131.

ortodoxa, académica- historia del pensamiento como un verdadero filósofo, sino más bien como un exaltado, un místico, un iluminado.¹⁴²

En cualquier caso, y ante el siempre posible reproche de que con Böhme no estaríamos ante un verdadero filósofo, ante un filósofo ‘serio’, sino ante un místico/visionario/iluminado, y que, por lo tanto, no cabría hablar de verdaderas influencias filosóficas, creo que son de enorme interés las siguientes reflexiones de Schopenhauer:

La Filosofía debe ser solo conocimiento comunicable, y por lo tanto debe ser racionalismo. Por eso, en la mía, al final, he aludido a la región del iluminismo como algo que ya está ahí, pero he tenido la precaución de no dar en ella un solo paso; por otro lado, tampoco he acometido la empresa de ofrecer la solución final sobre la existencia del mundo, sino que he llegado tan lejos como es posible por el camino de la objetividad y del racionalismo. He dejado al iluminismo su espacio libre, donde para él, a su manera, pueda tener lugar la solución de todos los misterios [...].¹⁴³

Y Schopenhauer ubica a Jakob Böhme en el exclusivísimo grupo de místicos, de iluminados, que, en su opinión, sí estarían pudiendo decir, de forma positiva, lo que la Filosofía (incluida la propia filosofía schopenhaueriana) solo podría decir de forma negativa:

¹⁴² Bonheim, Günter: “Zur Einführung: Plädoyer für eine Aufnahme Jacob Böhmes in die Gemeinschaft der Philosophen”. En: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer* [“Para la introducción: Alegato a favor de una acogida en Jacob Böhme en la comunidad de los filósofos”. En: *Filosofías de la voluntad. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Günther Bonheim y Thomas Ergehly (edit.) Berlin 2008.

¹⁴³ P II, 11. Texto original: Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus seyn. Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, aus das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist. Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm, auf seine Weise, die Lösung aller Räthsel werden mag [...]

Justamente es aquí donde se desenvuelve de forma positiva el místico, y, por lo tanto, a partir de aquí no queda nada sino la Mística. Quien, mientras tanto, también quiera este tipo de complemento [la Mística] del conocimiento negativo, al que solo la Filosofía le puede dirigir, lo encuentra de la forma más bella y abundante en el Oupnekhat, así como en las Eneadas de Plotino, en Escoto Erígena, esporádicamente en Jakob Böhme, pero de forma especial en la maravillosa obra de Guyon [Madame Guyon] *Les Torrens*, y en Angelus Silesius, finalmente también en las poesías sufíes [...].¹⁴⁴

En cualquier caso, Schopenhauer acude expresamente a la -mística, e iluminista- autoridad de Jakob Böhme para legitimar la realidad fáctica de la magia y, también su propia fundamentación filosófico-sistémica. Y lo hace así:

También Jakob Böhme, en su “*Erklärung von sechs Punkten*” habla, en el punto V, de la magia completamente en el sentido aquí expuesto. Él dice entre otras cosas: “Magia es la madre del ser de todos los seres: pues ella se hace a sí misma; y es entendida en el deseo.- La verdadera magia no es ningún ser, sino el espíritu deseante del Ser.- *In Summa*: Magia es el hacer en el espíritu de la voluntad.”¹⁴⁵

Vemos que en esta cita, escogida por Schopenhauer, Jakob Böhme lleva la magia más allá del mundo, más allá del mundano vínculo entre seres humanos magnetizadores y seres humanos magnetizados.

¹⁴⁴ W II, 703. Texto original: Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhme, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, *Les Torrens*, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi [...]

¹⁴⁵ N, 124-125. Texto original: Auch Jakob Böhme, in seiner “*Erklärung von sechs Punkten*” redet, unter Punkt V, von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter Anderm: “Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden.- Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der behrende Geist des Wesens.- *In Summa*: Magia ist das Thun im Willengeist.

La lleva a las profundidades de lo real (“la madre de todos los seres”), a la Metafísica, a la Teología incluso, aportando ideas para entender lo que sería la creación del mundo por parte de Dios. En este sentido, Andrew Weeks, afirma:

Pero entre *ex nihilo* y *ex materia*, o *ex natura*, descubrió Böhme una tercera posibilidad: que Dios habría creado el mundo y al ser humano a partir de sí mismo -de la esencia de su divina voluntad. El ser humano sería tanto creado por Dios como predeterminado para la libertad. La fuerza divina en nosotros crea todo: es obvio que aquí la luterana doctrina de la gracia entra en contacto con la magia de la voluntad de Agrippa o de Paracelso; y eso es lo que aparece en la síntesis visionaria de Böhme.¹⁴⁶

En el capítulo 7, al ofrecer algunas notas sobre el concepto de voluntad en la historia de la Filosofía, se hace de nuevo referencia a las ideas/visiones de Jakob Böhme y, sobre todo, a sus vínculos con el sistema filosófico de Schopenhauer, los cuales sirven para precisar la estructura, y las dimensiones, de dicho sistema. Por otra parte, en el capítulo 15 se retoma esa tercera posibilidad de creación del mundo que, según Andrew Weeks, habría descubierto el zapatero/filosofo.

La idea de una fuerza divina en nosotros que *crea* todo nos acercaría a lo que Novalis denominó “idealismo mágico”. De este pensador, de su omniabarcante visión de la magia, y de su misteriosa omisión por parte de Schopenhauer, me ocupo en el capítulo siguiente.

¹⁴⁶ Weeks, Andrew: “Schopenhauer und Böhme”. En: *73. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1992*, p. 13.

5 EL MISTERIO DE LA OMISIÓN DE NOVALIS

El sistema filosófico que construyó Schopenhauer permitiría quizás dar una respuesta positiva a la siguiente pregunta de Novalis (ya citada en la introducción del presente trabajo):

El *magos más grande* sería aquel que pudiera también hechizarse a sí mismo de manera tal que sus hechizos se le presentaran como fenómenos ajenos y con poder propio. ¿No será ese nuestro caso?¹⁴⁷

Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, llamado Novalis, a pesar de haber fallecido con solo 28 años, fue uno de los poetas/filósofos fundamentales del idealismo y del romanticismo alemanes. Rüdiger Safranski ha llegado a afirmar incluso que Novalis habría dado la mejor definición del romanticismo. Sería la siguiente:

Cuando a lo vulgar doy un sentido elevado, a lo cotidiano un aspecto misterioso, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, entonces lo romantizo.¹⁴⁸

Pero lo cierto es que en la filosofía de Novalis lo real está llamado a ser mucho más que un desafío de romantización, sino pura magia, y pura creación del mago-hombre. Sería lo mismo. Estaríamos ante el

¹⁴⁷ *Novalis Schriften* [Escritos de Novalis]. Richard Samuel-Paul Kluckhohn (edit.). 4 volúmenes. Leipzig 1928. Vol.II, p. 394. Texto original: Der größte Zauberer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen verkämen. Könnte dies mit uns nicht der Fall sein?

¹⁴⁸ Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main 2010, p. 13.

“idealismo mágico”: la magia como núcleo del mundo, de Dios, del ser humano, e, incluso, de la Filosofía.

Margaret Mahoney explica el “idealismo mágico” -o “filosofía mágica”- de Novalis con las siguientes palabras:

Mientras la logología es definida como discurso filosófico alzado a partir de su propio poder, eso implica todavía la práctica de la Filosofía en un sentido experto, informada por argumentos y precedentes. Contra esto, la filosofía mágica es una forma de construir una visión de mundo con independencia del conocimiento extrínseco, tanto como el lenguaje surge innata e independientemente del conocimiento sensorial. Es un acto creativo indistinguible en esencia del arte. Como suprema tarea humana, tiene su fundamento en el amor, que es lo que hace posible toda magia.¹⁴⁹

Por su parte, apoyado en una impactante cita de Novalis, muestra así Rüdiger Safranski el posible alcance práctico de ese tipo de Filosofía:

Lo que aquí vislumbra Novalis es denominado por él *idealismo mágico*, y promete grandes cosas de ahí. Cuando hayamos aprendido ese *idealismo mágico*, entonces cada uno será su propio médico -y podrá adquirir una completa, cierta y exacta sensación de su cuerpo -entonces el ser humano... será capaz incluso de restaurar una parte perdida de su cuerpo, quitarse la vida a voluntad, y también alcanzar por primera vez explicaciones verdaderas sobre cuerpo -alma -mundo - vida -muerte y mundo de los espíritus.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Mahoney Stoljar, Margaret: *Novalis. Philosophical Writings*. Albany 1997, pp. 19-20.

¹⁵⁰ Safranski, R.: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main 2010, p. 117.

Desgraciadamente, no contamos con ningún comentario de Schopenhauer sobre el idealismo mágico de Novalis (ni sobre idea alguna de este pensador). Y quizás debería haber ubicado esta propuesta tan extrema gnoseológicamente en ese espacio de iluminismo donde él, humildemente, había reconocido no llegar.¹⁵¹ A Jakob Böhme sí le dejó Schopenhauer hablar en ese espacio metafísico,¹⁵² pero a Novalis, al menos expresamente, no. Existen no obstante grandes similitudes entre las metafísicas (los modelos de totalidad) de Novalis y de Schopenhauer, las cuales permitirían afirmar una importante influencia del primero en el segundo. Bertrand Russell considera esa influencia como un hecho:

Ya en Hamburgo habría estado bajo la influencia de los románticos, especialmente de Tieck, Novalis y Hoffmann, de los cuales aprendió a admirar a Grecia y a pensar mal de los elementos judíos del cristianismo.¹⁵³

Arthur Hübscher, sin embargo, afirma que Schopenhauer no conoció ni a Novalis ni a su amigo y mentor Ritter (un filósofo de la naturaleza que estudió el galvanismo y el magnetismo animal).¹⁵⁴ Es cierto que en la extensa biblioteca de Schopenhauer, sorprendentemente, no hay un solo libro de Novalis. Es también cierto, y más sorprendente todavía, que, en sus propias obras (en las que aparece una gran cantidad de autores de todos los tiempos), no cita Schopenhauer ni una sola vez a este importante pensador. La única aparición de la palabra “Novalis” en los escritos de Schopenhauer tiene lugar con ocasión de

¹⁵¹ P II, 11.

¹⁵² Véase p. 49 del presente trabajo.

¹⁵³ Russell, B.: *The History of Western Philosophy*. Nueva York 1972, p. 754.

¹⁵⁴ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bonn 1973, p. 44.

una carta a los editores británicos Black, Yung & Young.¹⁵⁵ En esta carta Schopenhauer simplemente muestra su interés por ser él quien haga una traducción de Kant al inglés, en lugar de otros candidatos, entre los que estaría un traductor de obras de Jacobi y de Novalis. Pero Schopenhauer no hace en su carta el menor comentario sobre Novalis. Si aquel traductor no hubiera traducido a Novalis, este nombre habría estado por completo ausente de la pluma de Schopenhauer (al menos de la pluma de la que tenemos constancia al día de la fecha). Parece en cualquier caso obvio que Novalis, el creador del idealismo mágico -y un autor tan presente en la atmósfera cultural que respiró Schopenhauer- no puede no ser tenido en cuenta en el presente trabajo, que intenta precisar el lugar de la magia en el sistema filosófico schopenhaueriano. Y es muy sorprendente que Schopenhauer no considerara ni una sola de las propuestas y reflexiones de Novalis. No hay que olvidar, además, que Schopenhauer conoció y trató extensamente a Goethe en Weimar; y que Goethe llegó a considerar a Novalis como “un ser humano que podría y debería haber sido un emperador de la vida espiritual en Alemania”.¹⁵⁶ Schopenhauer veneró siempre al gran Goethe. ¿Cómo es posible que exista ese radical silencio sobre el “emperador” Novalis? Estamos ante lo que podría ser considerado como ‘el misterio de Novalis’ en la obra de Schopenhauer. Friedrich Kormann ofrece la siguiente solución a este misterio:

Dentro de la idealidad trascendental, y justamente por eso, permanece Schopenhauer con ambos pies firmes sobre la bien fundada tierra. De ahí también su desprecio, su feroz odio hacia todo discurso sobre el Absoluto. Esta

¹⁵⁵ GBr, 123-124.

¹⁵⁶ Safranski, R.: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main 2010, p. 109.

parece ser también la razón de que él no citara en ninguna parte a Novalis.¹⁵⁷

El citado ensayo de Kormann ofrece no obstante diversas citas de Novalis en las que cabría encontrar claros precedentes de las concepciones filosóficas de Schopenhauer. Y según Kormann:

Estas citas podrían valer como indicaciones del entronque intelectual entre ambos pensadores y del probable influjo de Novalis sobre Schopenhauer, pero sería erróneo etiquetar por eso a este último como romántico.¹⁵⁸

Delimitar con rigor la posición de Schopenhauer dentro del romanticismo alemán desborda el objetivo del presente trabajo, pero cabría no obstante afirmar, de forma quizás demasiado esquemática, que Schopenhauer fue más romántico de lo que a él le hubiera gustado ser. Y es que hay en el fondo de la metafísica schopenhaueriana un acorde muy parecido al de Jakob Böhme (gran inspirador del romanticismo alemán), al de Fichte y al de Novalis (entre otros autores decisivos de aquel fenómeno cultural).

Rüdiger Safranski, en su obra *Romantik*, desarrolla su particular visión de las analogías, y posibles influencias, existentes entre las filosofías de Novalis y Schopenhauer (al cual ubica en el espíritu del romanticismo):

Novalis consuma ya aquí un giro que, Schopenhauer, una generación después, todavía desde el espíritu del romanticismo, de una forma genial repetirá y dará forma en un sistema cerrado. Schopenhauer, como Novalis, distinguirá el conocimiento basado en el principio de causalidad (llamado por él *representación*), de la forma

¹⁵⁷ Kormann, Friedrich: "Zur Novalis Frage". En: *38. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1957*, p. 133-134.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

íntima, corporal, de entender la naturaleza desde dentro. Solo dentro de mí mismo, explica Schopenhauer, experimento lo que es el mundo [...] Como lo haría más tarde Schopenhauer, quiso Novalis entender la naturaleza a partir de su propio ser: en primer lugar, y bajo el influjo de Fichte, a partir de la estructura de la auto-conciencia, y, más tarde, a partir de las fuerzas oscuras, que son a la vez compulsivas y creativas. *Es curioso que el interior del ser humano sea contemplado de forma tan escasa, y tratado tan trivialmente... A nadie se le ha ocurrido buscar [ahí dentro] fuerzas todavía no nombradas.* Estas *fuerzas no nombradas* son denominadas por Novalis, como más tarde por Schopenhauer, voluntad [...] Esta voluntad es, según Novalis, algo mágico, poderoso.¹⁵⁹

Ese poder al que se refiere Novalis, esa “filosofía mágica”, como bien señalaba Margaret Mahoney, tendría un fundamento moral. Así lo expresa el propio Novalis:

Debemos intentar convertirnos en magos para poder actuar con verdadera moralidad.¹⁶⁰

Y el más alto valor moral, según Novalis, sería al amor, hasta el punto de hacerlo equivalente a Dios:

Dios es el amor. El amor es la más elevada realidad -el fundamento último.¹⁶¹

En el sistema metafísico de Schopenhauer ese último fundamento es la voluntad. Este concepto es analizado, a continuación, en la siguiente parte del presente trabajo. Y la posibilidad de que también en la

¹⁵⁹ Safranski, R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Fischer, München, 2010, pp. 116-117.

¹⁶⁰ *Novalis Werke*. Gerhard Schulz (edit.). Munich 2013, p. 448. Texto original: Wir müssen Magier zu werden suchen, um recht moralisch zu können.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 451. Texto original: Gott ist die Liebe. Die Liebe ist das höchste Reale -der Urgrund.

metafísica de Schopenhauer el fundamento último sea el amor (o la sacralidad) es estudiada en el capítulo 14 del mismo.¹⁶²

¹⁶² Sobre Novalis véase también: Aizpún Bobadilla, Teresa: “El alma romántica y el pensamiento mágico: Novalis”. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV-Nº2 (2019), pp. 61-79.

Segunda parte:

**LA PALABRA MÁGICA
DE SCHOPENHAUER:
VOLUNTAD**

6 EL GRAN TRUCO: QUERER, PERO *SOLO* QUERER

Cabría preguntarse, desde dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, qué tiene que hacer exactamente un ser humano para desactivar las leyes de la Naturaleza y, así, provocar hechos mágicos dentro del mundo. ¿Dónde está el gran truco? La respuesta de Schopenhauer es la siguiente: basta con querer, pero debe ser *solo* querer, desactivando por tanto, de forma puntual, ese intelecto que mantendría legislado el mundo fenoménico, la Naturaleza (todo ello siendo algo puramente “cerebral”):

Y por eso vemos en las prescripciones que da Kieser (*Tellur.* Vol. 1, p. 400 ff.) al magnetizador que está prohibido expresamente todo pensar y reflexionar, tanto del médico como del paciente, acerca de la acción y pasión recíprocas, toda impresión exterior que pueda provocar representaciones, toda conversación entre ellos, toda presencia extraña, y hasta la de la luz del día, etc., y recomiendan que pase todo lo más inconscientemente posible; como también se exige en los tratamientos por simpatía. La verdadera razón de ello es que aquí la voluntad actúa en su originalidad, como cosa en sí; lo cual exige que la representación, como región diferente de aquella, pase a ser algo secundario, algo que esté lo más fuera posible.¹⁶³

¹⁶³ N, 101-102. Texto original: Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. 1, S. 400 ff.) giebt, alles Denken und Reflektieren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen Beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß Alles soviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der Wahre Grund von dem Allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde.

En cualquier caso, ya la propia palabra *voluntad* -el propio símbolo schopenhaueriano- parece tener ciertos poderes mágicos:

Pero la palabra voluntad, que como una palabra mágica [*Zauberwort*] nos ha de sacar a la luz la esencia última de todas las cosas de la naturaleza, no designa en absoluto una magnitud desconocida, algo alcanzado mediante razonamientos, sino algo inmediatamente conocido, tan conocido que sabemos y entendemos mejor qué es la voluntad que cualquier otra cosa, sea la que sea.¹⁶⁴

Lo cierto, sin embargo, es que esa palabra mágica que, según Schopenhauer, nos ayudaría a conocer (e incluso a manejar), por fin, esas esencias últimas que ansían casi todos los filósofos, ha causado grandes dificultades hermenéuticas. Estamos por tanto ante uno de los conceptos más intelectualmente desafiantes de todo el pensamiento que Schopenhauer expresó en sus textos.

A pesar de los problemas lógicos y sistémicos que le causó su palabra mágica, Schopenhauer mantuvo su devoción hacia a ella hasta el final de sus días, y, saltándose los límites kantianos, ofreció expresamente una Metafísica cuya verdad fundamental sería la equivalencia entre la cosa en sí de Kant y eso que conocemos en nuestro propio interior como “voluntad”.

“Voluntad”: la palabra mágica que, según Schopenhauer, nos abrirá el acceso a la cosa en sí de Kant. Pero, ¿qué es exactamente eso que Schopenhauer entendió por “voluntad”?

Dar respuesta a la anterior pregunta es el objetivo de esta segunda parte.

¹⁶⁴ W I, 133. Texto original: Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur ausschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse errichtetes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei.

7 ALGUNAS NOTAS SOBRE LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE VOLUNTAD ANTES DE SCHOPENHAUER

Un estudio profundo y riguroso sobre concepto de voluntad en la historia del pensamiento previo a Schopenhauer supera ampliamente el propósito de este trabajo. Lo que se ofrece a continuación son algunas notas que podrían proporcionar una visión de conjunto, aunque insuficientemente desarrollada, sobre la tradición de pensamiento filosófico a partir de la cual, o contra la cual, Schopenhauer construyó su concepto fundamental; y, quizás así, podríamos estar en mejores condiciones para contemplar en toda su dimensión dicho concepto, tal y como se terminó por configurar en los textos del filósofo.

Esa tradición será esbozada a partir de la así llamada “Filosofía occidental”, que es donde está tradicionalmente ubicado Schopenhauer, aunque lo cierto es que este filósofo fue un gran lector y valedor de la literatura filosófica y religiosa de la India antigua.

Un himno perteneciente a esa literatura, en concreto el 10.129 del Rig Veda, también conocido como “Himno a la Creación” (que podría ser anterior al siglo XII a. C.), en su verso 4., afirma lo siguiente:

El deseo se encontró con aquel en el principio; aquello fue la primera semilla de la mente. Los poetas, buscando con sabiduría dentro de sus corazones, descubrieron la ligadura de la existencia en la no existencia.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Doniger O’Flaherty, Wendy (trad.): Himno a la creación (10.129, 4). En: *Rig Veda. An Antology. One hundred and eight hymns*. Londres 1981, p. 25. Texto original: Desire came upon that one in the beginning; that was the first seed of mind. Poets seeking in their heart with wisdom found the bond of existence in non existence.

Schopenhauer poseía un ejemplar del Rig Veda en su biblioteca, citado así por Arthur Hübscher: „Rigveda-Sanhita, liber primus. Sanscrite et latine edidit Fr[idericus Augustus] Rosen. London: 1838. 4°. Ssntbd“.¹⁶⁶ Pero lo cierto es que, aparte de una simple referencia al conjunto del Rig Veda en la segunda parte de su obra *Parerga y Paralipomena*,¹⁶⁷ Schopenhauer no parece considerar en absoluto el verso antes citado.

Respecto al concepto de voluntad en Schopenhauer, Arthur Hübscher afirma lo siguiente:

¿Pero cómo ocurrió la acogida del concepto de voluntad en su pensamiento? Lo primigenio, lo originario de todo ser entendido como voluntad -ese pensamiento fue asumido una y otra vez, desde Plotino, como oscura intuición, como imagen indefinida, como entre niebla. Jakob Böhme había denominado voluntad al impulso vital. Para Herder, materia y causalidad, por un lado, y fuerza, voluntad y sentimiento por el otro, eran una misma cosa. Y también en Fichte y en Schelling apareció el pensamiento alguna vez „sin continuidad, coherencia ni desarrollo“- „Querer es el ser primordial“ había dicho en cierta ocasión Schelling-, pero fue Schopenhauer quien lo pudo tomar en su completa transcendencia, y también él, solo lentamente, tanteando y de forma insegura al principio.¹⁶⁸

Arthur Hübscher ha hecho referencia a cinco pensadores que podrían considerarse predecesores de Schopenhauer a la hora de ubicar la voluntad en lo más originario del Ser. Estos pensadores serían Plotino, Böhme, Herder, Fichte y Schelling. Pero estaríamos quizás ante un listado excesivamente restrictivo.

¹⁶⁶ HN V, 343.

¹⁶⁷ P II, 423.

¹⁶⁸ Hübscher, A., *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern-heute-morgen*, Bonn 1973, p. 136.

Vernon J. Bourke, con anterioridad a la publicación de la citada obra de Hübscher, hizo un recorrido por la historia del concepto de voluntad en un libro que lleva por título *La voluntad en el pensamiento occidental*.¹⁶⁹

En este libro, Bourke afirma que los pensadores occidentales han adoptado al menos ocho distintas perspectivas respecto de la voluntad.¹⁷⁰ 1.- Como juicio intelectual; 2.- Como apetito racional; 3.- Como algo cuya esencia es la libertad; 4.- Como poder dinámico; 5.- Como amor (como algo que tiene que ver con el corazón); 6.- Como voluntad popular; 7.- Como fuente del Derecho; y 8.- Como realidad básica.

El concepto de voluntad en Schopenhauer es ubicado en el número ocho (voluntad como realidad básica). A esa perspectiva Bourke le dedica el capítulo IX de su obra, el cual comienza así:

Durante los veinticinco siglos que han marcado el desarrollo de la filosofía y la teología occidentales, ha habido un número de pensadores que han mantenido que la voluntad o volición es constitutiva de la realidad. En efecto, estas personas han sugerido que *ser es querer*. Algunos de ellos han dicho que la voluntad divina es la fuente última de todas las cosas y que el universo y la humanidad participan en el carácter volitivo de esta voluntad suprema. Otros simplemente consideran que cierto tipo de voluntad no divina constituye la totalidad de las cosas. Obviamente, estas perspectivas implican una metafísica específica que debe ser denominada voluntarismo.¹⁷¹

Schopenhauer quedaría agrupado dentro de ese voluntarismo metafísico, en una tradición que Bourke considera que arrancaría con Plotino (concretamente en su *Enéada* VI, 8) y pasaría por pensadores

¹⁶⁹ Bourke, Vernon J.: *Will in western Thought*. Nueva York 1964.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 193.

como Marius Victorinus, Ibn Gabirol, Descartes, Malebranche, Schelling y Fichte.¹⁷²

Reproducimos a continuación unos pasajes de la Enéada VI, 8 de Plotino:

Es que en su esencia había voluntad. Luego no hay nada distinto de su esencia. [...] Luego todo era voluntad, y en él no hay nada que carezca de voluntad. Luego nada tampoco anterior a la voluntad. De él vale, por tanto, lo de „como quiso“ y „conforme quiso“, y lo consiguiente a su voluntad no es sino lo que tal voluntad engendró. Pero en sí mismo ya no engendró nada, porque ya era esto.¹⁷³

Aparte de esta importante referencia a Plotino, hay otros tres autores que, tal y como son tratados por Bourke, pueden aportarnos claves muy útiles para nuestro estudio. Me refiero a Ibn Gabirol, a Malebranche y a Fichte. Bourke dedica una atención especial al primero de ellos. Y nos ofrece una interesante cita de este pensador judío, extraída de su obra *Fons Vitae*:

Describir la voluntad es imposible; pero debe darse una descripción aproximada, cuando decimos que es el poder divino haciendo la materia y la forma y uniéndolas, difundida desde lo más alto a lo más bajo, como la difusión del alma en el cuerpo; y está moviendo todas las cosas y disponiéndolo todo.¹⁷⁴

Y afirma Bourke, en su interpretación del pensamiento de Ibn Gabirol, que esta “voluntad divina es idéntica con la esencia de Dios, cuando no *actúa*, pero que *cuando actúa*, esta voluntad divina es considerada como una primera criatura, una proyección inicial de energía y de

¹⁷² *Ibid.*, pp. 193-208.

¹⁷³ Plotino: *Enéadas* (VI 8, 10-20). Jesús Igal (trad.). Madrid 1998.

¹⁷⁴ Bourke, Vernon J., *Will in western thought*, Nueva York 1964, p. 196.

realidad formal en la creación. Así, cuando actúa, la voluntad divina es algo distinto de la esencia de Dios.”¹⁷⁵

El segundo autor de los citados por Bourke que podría ofrecernos grandes perspectivas es Malebranche. Este sacerdote francés, según Bourke, habría afirmado que este universo y la humanidad no serían sino movimientos *internos* de la voluntad divina.¹⁷⁶ Considero que el así conocido como “ocasionalismo de Malebranche” sirve como punto de mira privilegiado para visualizar la Metafísica -y también la Física- de Schopenhauer. Para estos dos filósofos la causalidad que se presenta en la Naturaleza en realidad es manifestación de un querer que la trasciende. Ese querer será *de* Dios (del Dios católico) según Malebranche y, según Schopenhauer, será “nuestro”, o, “mío”: será un querer *de* nuestra esencia, no un querer *equivalente* a nuestra esencia. En el modelo de totalidad de Schopenhauer hay algo más inefable y profundo de lo que quizás sea el propio Dios católico. En cualquier caso, las causas (aparentemente naturales) del mundo fenoménico serían para Schopenhauer meras causas “ocasionales”: causas a través de las cuales estaría actuando (no causalmente) la omnipotencia: la omnipotencia de nuestra voluntad, de nuestra esencia.

El tercer autor de los citados por Bourke que merece especial atención es Fichte. Schopenhauer fue alumno suyo: un alumno que terminó por descalificar a su maestro. Pero hay en la metafísica de Fichte elementos que nos permiten perspectivas privilegiadas de lo que hay detrás del concepto de voluntad de Schopenhauer. Bourke afirma en su obra que Fichte representa la posición extrema del voluntarismo subjetivo, y señala que la voluntad a la que este filósofo atribuye todos los contenidos de su experiencia sería su propia voluntad personal.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 202.

Pero Bourke no incluye a Schopenhauer en el voluntarismo subjetivo de Fichte (en esa posición extrema). La voluntad teorizada por Schopenhauer “no es la voluntad de Dios, ni la voluntad de una persona individual, sino una fuerza primitiva y originaria que no contiene ni intención ni divinidad”.¹⁷⁸ Hay aquí, en mi opinión, una falta grave de perspectiva, una lectura demasiado estandarizada de la metafísica de Schopenhauer.¹⁷⁹ Esta lectura no impide, sin embargo, que Bourke realice estas interesantes afirmaciones acerca de la infabilidad del concepto que nos ocupa:

No se puede describir esta voluntad metafísica de Schopenhauer. Intentar describirla sería traducir la voluntad a sus aspectos fenoménicos, a lo que ella imperfectamente parece más que a lo que es. La voluntad es el principio inefable de la realidad. Una vez que se ha leído a Schopenhauer, otros posteriores defensores del voluntarismo metafísico parecen figuras bastante pálidas.¹⁸⁰

Descartes es ubicado por Bourke en el tercer grupo: voluntad como algo cuya esencia es la libertad:

Descartes es el más prominente e influyente exponente de la idea de que voluntad es libertad.[...] Más tarde, la identificación de la voluntad con la libertad se ve en el idealismo alemán; y es especialmente destacado en el pensamiento de Fichte y Schopenhauer.¹⁸¹

La citada obra de Bourke omite, al menos, a dos importantes pensadores claramente ubicables en el voluntarismo metafísico. Me

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷⁹ Véanse a este respecto los argumentos presentados en los capítulos 14 y 15 del presente trabajo.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 11-12.

refiero al Maestro Eckhart y a Jakob Böhme (este último, sin embargo, sí mencionado, como hemos visto anteriormente, por Hübscher). Schopenhauer leyó muy tarde al Maestro Eckhart, y lo hizo en la edición realizada por Franz Pfeiffer en 1857 (un ejemplar de la cual consta en su biblioteca). En una carta del 14 de marzo de 1858 a Doß, afirma Schopenhauer que está leyendo al Maestro Eckhart y que le encuentra, no solo enormemente interesante, sino también una prueba de su propia Filosofía.¹⁸² Y aprovechará Schopenhauer la última edición (1859) de su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*) para incorporar el pensamiento del Maestro Eckhart a su propio sistema filosófico, y para calificarle, sin titubeos, como “el padre de la Mística alemana”.¹⁸³

Uno de los más famosos sermones del Maestro Eckhart es el número 52. En él leemos lo siguiente:

Cuando yo permanecía (todavía) en mi primera causa, entonces yo no tenía ningún Dios, y era yo causa de mí mismo. Yo no quería nada, yo no deseaba nada, pues era yo un ser solitario y un conocedor de mí mismo en gozo de la verdad. Entonces me quise a mí mismo y no quise otra cosa; lo que yo quería era lo que yo era, y lo que yo era, era lo que yo quería, y ahí estaba yo solitario respecto de Dios y de todas las cosas. Pero cuando yo surgí de mi libre albedrío y recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues antes de que existieran las criaturas no era Dios (todavía) “Dios”: él era más bien, lo que él era. Cuando las criaturas llegaron a ser y recibieron su ser

¹⁸² GBr, 425.

¹⁸³ W II, 703 f. Encontramos otras referencias al Maestro Eckhart en: W I, 450; W II, 729, 736.

creado, entonces no era Dios en sí mismo Dios, sino que era Dios en las criaturas.¹⁸⁴

Pero lo cierto es que Schopenhauer no hace referencia alguna a este pasaje, ni utiliza (al menos expresamente) el pensamiento del Maestro Eckhart para reforzar su metafísica de la voluntad.

El otro pensador voluntarista que omite Bourke es, como señalamos antes, Jakob Böhme. Isidoro Reguera enfatiza así la influencia de este autor en Schopenhauer:

En este sentido, el pensamiento de Böhme, mucho antes y con mayor hondura, e incluso espectacularidad, que el de Heidegger (el filósofo del ser, a fin de cuentas), también que el de Schopenhauer (cuya voluntad irracional y ciega lleva claras trazas de la voluntad del abismo böhmeana), significa un punto de contacto con las filosofías orientales, que entienden la nada absoluta como principio de realidad.¹⁸⁵

Y hace Isidoro Reguera las siguientes reflexiones respecto del alcance del concepto de voluntad en lo que él mismo denomina -refiriéndose a la obra de Böhme- “un poema de Dios y mundo de inusitadas calidades lógicas e intuitivas”:¹⁸⁶

¹⁸⁴ Maestro Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*. Quint, Josef (trad.). Munich 1963, pp. 303-309. Texto original: Als ich (noch) in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst. Ich wollte nichts, ich begehrte nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn ehe die Kreaturen waren, war Gott (noch) nicht »Gott«: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber Gott, sondern in den Kreaturen war er Gott.

¹⁸⁵ Reguera, I.: *Jacob Böhme*. Madrid 2003, p. 57.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

Se entiende el Dios-Voluntad como vacío anhelante de sí mismo en una exterioridad imposible a él, que es nada o todo. No hay un afuera sino él mismo: el vacío.¹⁸⁷

Günter Bonheim, por su parte, afirma que, dentro de la tradición hermenéutica de la Biblia, ya desde los escritos de los padres de la Iglesia, la voluntad es uno de los permanentes objetos de reflexión.¹⁸⁸ Destaca asimismo este autor que fue el Nuevo Testamento el texto que Jakob Böhme más valoró a la hora de desarrollar su propia propuesta filosófica; y analiza un concepto fundamental de esa propuesta -esto es, la voluntad- a partir de una conocida expresión del Padre nuestro: “Hágase tu voluntad” (Mt 6,10; Lk 11,2).¹⁸⁹ Y hace Bonheim una observación de gran interés: “Hágase tu voluntad” supone que a partir de mi voluntad formulo el deseo de que se haga otra voluntad, que no es mía, que es la de Dios, como si esta última pudiera de alguna - prodigiosa- forma ser afectada por la primera.¹⁹⁰ El tratamiento de esta interesante cuestión, le lleva a Bonheim a ocuparse de las coincidencias entre las ideas de Böhme y del Maestro Eckhart, y a sugerir una línea de comunicación entre ambos que pasaría por Tauler y por Weigels.

Andrew Weeks, tras incorporar a Paracelso en la nómina de pensadores pertenecientes a la metafísica de la voluntad, hace las siguientes reflexiones:

La pregunta de en qué medida la doctrina de Paracelso sobre la virtud y las fuerzas es una anticipación de la *Metafísica de la voluntad* de Böhme y de Schopenhauer

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸⁸ Bonheim, Günter: “Denn das ist aller Verdammten Qual: Daß sie wollen.” Böhmes Willensphilosophie in der Tradition der Bibelauslegung”. En: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Günther Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, p. 47.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹⁰ *Ibid.*

puede ser evaluada a partir del tratamiento hecho por parte de Paracelso del término *arcanum*. Vinculado con el concepto *Mikrokosmos* (p. 7:258), tiene el *arcanum* una fuente divina. En *Sobre las cosas naturales* (probablemente en torno a 1530-1531) se dice también que la voluntad de Dios estaría concluida en los *arcana* [...] El quinto libro de la *Archidoxis* caracteriza los *arcana* como incorporales y eternos (p. 3:138).¹⁹¹

Andrew Weeks ofrece también una frase especialmente enigmática de Böhme: “las estrellas encienden los elementos”. Y a partir de esta frase, desarrolla una muy bella (y eficaz) metáfora:

En ese caso, las estrellas llamean como en los cielos estrellados de las pinturas de Van Gogh.¹⁹²

Este pintor es también mencionado por Patrick Gardiner para mostrar una imagen visual de lo que, en la metafísica de Schopenhauer, sería la voluntad:

Una comparación que viene ahora a la mente, una por la cual hemos de suponer que Schopenhauer hubiera sentido simpatía, es con la actividad artística. En los cuadros de ciertos pintores expresionistas (por ejemplo van Gogh en sus últimas obras) el mundo parece estar en verdad frecuentemente presentado como si estuviera cargado con una especie de energía natural ilimitada, como si estuviera permeado por una palpitante vida y una fuerza no muy diferentes a la implícita en la concepción de voluntad de Schopenhauer; así descrito, aparece en una forma que, aunque remota respecto más confortables ideas cotidianas sobre un universo bien regulado y poblado por objetos físicos firmemente articulados,

¹⁹¹ Weeks, Andrew: “Böhme, Paracelsus und die Quellen der Metaphysik des Willens”. En: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Günther Bonheim y Thomas Regehly (edit). Berlin 2008, p. 24.

¹⁹² *Ibid.*, p. 28.

podría al mismo tiempo -para algunos ojos, en algunos estados de ánimo- parecer irresistible y auténtica.¹⁹³

Jakob Böhme, el zapatero/filósofo tuvo una “experiencia mística” en el año 1600. Mientras miraba el reflejo del sol en un plato de peltre sintió estar contemplando la estructura espiritual del mundo (en cuyo fondo estaría, como hemos visto, un deseo divino: la voluntad, que sería mágica...). Siguiendo con la bellísima metáfora pictórica utilizada tanto por Patrick Gardiner como por Andrew Weeks, cabría quizás afirmar que Böhme, en el año 1600, creyó ver en un destello de luz -en una metafísica pincelada de Van Gogh- la propia esencia del mundo; esto es: la voluntad, esa “fuerza” que sería para Böhme equivalente a la magia.

Novalis, el creador del idealismo mágico, fue también uno de los grandes representantes del voluntarismo filosófico previo a Schopenhauer. Frases como la siguiente no dejan mucho lugar a la duda:

Yo mismo me conozco como yo me deseo y me deseo como me conozco, porque yo *deseo mi voluntad*, porque yo deseo absolutamente. En mí están por tanto el conocer y el desear completamente unificados.¹⁹⁴

Cabría no obstante señalar, tras este muy breve análisis del concepto de voluntad en el pensamiento previo a Schopenhauer, que ninguno de los autores o textos antes citados llegó a ofrecer un desarrollo del concepto de voluntad comparable en extensión, y en profundidad, con el conseguido (con mayor o menor claridad) por este filósofo.

¹⁹³ Gardiner, P.: *Schopenhauer*. Harmondsworth 1963, p. 183.

¹⁹⁴ Novalis: *Werke*. Schulz, G. (edit.). Munich 1881, p. 388.

8 LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA ANTE EL CONCEPTO DE VOLUNTAD DE SCHOPENHAUER

El concepto de voluntad específicamente construido por Schopenhauer ha provocado grandes problemas de comprensión en sus 200 años de existencia. En las páginas que siguen se ofrece un muy breve resumen, y un posible esquema clasificatorio, de algunos de los esfuerzos hermenéuticos que se han realizado a lo largo de ese periodo de tiempo.

El primer interprete en publicar su opinión sobre ese concepto parece ser Johann Gottlieb Rätze,¹⁹⁵ el cual afirmó que la idea de una voluntad como creadora del mundo ya había sido expuesta por Böhme, aunque no con tanto detalle.¹⁹⁶ A Schopenhauer, por su parte, le consideró demasiado joven, vaticinando además que pronto ganaría una mayor visión del mundo y de su hacedor primordial [*Urheber*].¹⁹⁷ Rechazó también Rätze en su escrito una filosofía de la mortificación de la voluntad como la que en su opinión estaba ofreciendo Schopenhauer.¹⁹⁸ Pero a pesar de estas duras críticas, Schopenhauer

¹⁹⁵ Rätze, Johann Gottlieb: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag: mit Rücks. auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung* [Lo que la voluntad del hombre puede hacer en las cosas morales y divinas a partir sus propias fuerzas y lo que no: en referencia al escrito schopenhaueriano: *El mundo como voluntad y representación*], Leipzig 1820.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. V.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. VII.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. IX.

incorporó el libro de Rätze a su propia biblioteca y lo consideró “de buena voluntad” [*Wohl gemeintes Buch*].¹⁹⁹

En una obra titulada *Das Buch der Weltweisheit, oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten* [El libro de la sabiduría universal, o las enseñanzas de los más relevantes filósofos de todos los tiempos], publicada en 1851 (y cuyo anónimo editor era Ludwig Noack), aparece por primera vez reconocido Schopenhauer como gran filósofo, y se dice de él que es el primer pensador en ubicar en un sistema completo el concepto de voluntad como esencia del mundo.²⁰⁰

John Oxenford, en un artículo aparecido en 1853 (sin su nombre) en *The Westminster Review*,²⁰¹ calificó a Schopenhauer como “uno de los más ingeniosos y leíbles autores del mundo”, afirmando que en la obra capital de este filósofo “se desarrolla una teoría metafísica completa con una fuerza y una claridad que Alemania no había visto desde los días de Kant”.²⁰² En la misma línea laudatoria, Oxenford considera las enseñanzas de Schopenhauer como “las más ingeniosas” y “más entretenidas que pueden ser imaginadas”. Y afirma este hermeneuta que Schopenhauer consideró el concepto de voluntad como su más grande descubrimiento, pues, siendo capaz de superar a Kant sin negar sus presupuestos metafísicos básicos, dicho concepto daría respuesta a la pregunta de qué es la cosa en sí.²⁰³ El enorme alcance de esa “voluntad” schopenhaueriana, según Oxenford, permitiría incluso afirmar que “la gravitación, la electricidad, y, de hecho, toda forma de acción, desde la caída de una manzana hasta la fundación de una república, es una expresión de la voluntad y nada

¹⁹⁹ N, 144.

²⁰⁰ Noack, Ludwig (edit.): *Das Buch der Weltweisheit, oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten* [El libro de la sabiduría universal, o las enseñanzas de los más relevantes filósofos de todos los tiempos], segunda parte, Leipzig 1851, p. 348.

²⁰¹ Oxenford, J.: “Iconoclasm in German Philosophy”: En: *The Westminster Review*. Vol. III. Junio y abril. Londres, 1853.

²⁰² *Ibid.*, p. 389.

²⁰³ *Ibid.*, p. 401.

mas”.²⁰⁴ En cualquier caso, para Oxenford ese descubrimiento filosófico de Schopenhauer sería una “gigantesca abstracción”, y también la parte más ingeniosa de su doctrina.²⁰⁵ Y describe por último cómo, en su opinión, Schopenhauer acude a las eternas e inmutables ideas platónicas, las cuales serían los diversos grados de manifestación de la voluntad (de la voluntad como cosa en sí), estando por tanto dichas ideas en un lugar intermedio entre esa cosa en sí y los fenómenos del mundo. Las ideas serían los puntos en los que la voluntad entraría en la región de los fenómenos, sin que por ello hubiera relación de causalidad entre esas dos regiones, pues la causalidad no tendría jurisdicción más allá del mundo de los fenómenos.²⁰⁶

Julius Frauenstädt, amigo personal de Schopenhauer y apasionado estudioso y editor de sus obras, escribió un libro bajo el título *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* [*Cartas sobre la filosofía schopenhaueriana*],²⁰⁷ el cual contiene varias cartas imaginarias. Y, en la ficticia carta número 20, Frauenstädt desarrolla la tesis de que Schopenhauer, a diferencia de Descartes, habría ofrecido una filosofía monista en la que se afirmaría la existencia de un ser primigenio [*Urwesen*] en el fondo de todas las cosas. Pero Schopenhauer, a través de una carta real que lleva por fecha 21 de agosto de 1851, reaccionó con un gran enfado ante *el término* utilizado por su amigo (*Urwesen*) para referirse a lo que él quiso solo nombrar con la palabra “voluntad”:

¡¿Eso sería la cosa en sí?! -¡El diablo también!- Yo le diré lo que es [ese ser primigenio]: es el famoso absoluto, por

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 402.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 403.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 403-404.

²⁰⁷ Frauenstädt, J.: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig 1854. Sobre estas cartas Thomas Weiner ofrece un interesante estudio en: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption*. Hildesheim 2000, p. 86.

lo tanto la coronada prueba cosmológica sobre la que cabalga el dios judío.²⁰⁸

Parecería por tanto que Frauenstädt no entendió a su amigo, a pesar del tiempo y la pasión que había dedicado a la lectura de sus obras, y también a la escucha de sus palabras orales. En cualquier caso, parece incuestionable que la comprensión del concepto de voluntad construido por Schopenhauer presenta una especial dificultad.

Algunos autores (afirmando a la vez la gran importancia de la Filosofía de Schopenhauer) han visto esa especial dificultad más bien como inestabilidad semántica, u oscuridad, o simple contradicción. Entre ellos, cabría señalar los siguientes:

Lehmann, Rudolf: “Esta doctrina de Schopenhauer, tanto desde el punto de vista de la teoría del conocimiento como psicológico, no es clara ni sólida”.²⁰⁹

Patrick Gardiner.²¹⁰ Este autor (ya citado en el capítulo anterior con ocasión de su bella metáfora de los cuadros de Van Gogh) afirma en la obra citada que no puede decirse que la noción de voluntad conserve en manos de Schopenhauer un significado fijo y constante.²¹¹

Roland Hall. En un artículo titulado “The Nature of Will and its Place in Schopenhauer’s Philosophy”²¹² afirma este autor que “la mayor contribución de Schopenhauer a la Filosofía, el concepto de voluntad como realidad última, es también el más oscuro, y quizás el menos exitoso, elemento de su pensamiento.”

²⁰⁸ GBr, 290. Texto original: Das wäre das Ding an sich?!- Den Teufel auch!- Ich will Ihnen sagen was das ist: das ist das wohlbekannte Absolutum, also der verkappte kosmologische Beweis auf dem der Judengott reitet [...]

²⁰⁹ Lehmann, Rudolf: *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*. Berlin 1894, p. 108.

²¹⁰ Gardiner, P.: *Schopenhauer*. Harmondsworth 1963.

²¹¹ *Ibid.*, p. 152.

²¹² Hall, R.: “The Nature of the Will and its Place in Schopenhauer’s Philosophy”. En: 76. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1995*.

Diego Sánchez Meca. En la obra *Schopenhauer. El dolor del mundo y El Consuelo de la Religión*,²¹³ y con ocasión de la doctrina de las ideas desarrollada por Schopenhauer, este autor hace una lúcida reflexión a pie de página (y de la que me ocupó con mayor profundidad en la tercera parte de esta obra). Esa reflexión es la siguiente:

No se debe pasar por alto que esta doctrina de las “ideas”, en sentido platónico, es problemática en el planteamiento de Schopenhauer porque hace referencia a una especie de gradualidad en el objetivarse de la voluntad que no puede menos que implicar un cierto orden teleológico y, por tanto, racional, en el desarrollarse de la voluntad, lo que contradice la tesis fundamental de Schopenhauer sobre su irracionalidad.²¹⁴

Otros autores han sugerido ideas que, según su criterio, hubieran ayudado a Schopenhauer a una mejor construcción de su concepto fundamental. Cabría destacar los siguientes:

Hans Voigt. En un breve ensayo titulado *Wille und Energy* afirma este autor que Schopenhauer, de haber conocido a fondo el concepto de energía de la física moderna (de la física del siglo XX), habría optado por usarlo en lugar de su concepto de voluntad:

Así, su Filosofía, en los últimos tiempos, a través del concepto físico de energía, ha sido objeto de una confirmación empírica integral como Schopenhauer no consideró posible.²¹⁵

Esta afirmación la realiza Hans Voigt después de ofrecer una oportuna y útil precisión respecto del modelo de totalidad de Schopenhauer:

²¹³ Sánchez Meca, Diego: *Schopenhauer. El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Madrid 1998.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

²¹⁵ Voigt, Hans: “*Wille und Energie*”. En: *51. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1970*.

Él [Schopenhauer] considera cualquier actividad del intelecto, esto es, toda representación, “física”, pero la voluntad la considera “metafísica” (N, 3).²¹⁶

La cita que hace Hans Voigt parece correcta: Schopenhauer señala explícitamente en la página 3 de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* que el intelecto, al depender de su aparición en los organismos animales, es puramente físico. La voluntad, por el contrario, sería metafísica.

Pero, ¿cabe ubicar el moderno concepto de energía en la metafísica? Leamos a Hans Voigt:

El concepto de energía parece no haber sido conocido por Schopenhauer, o al menos no aparece en sus obras como concepto de la Física. Si hubiera conocido la ley de conservación de energía que estableció Julius Robert Mayer en 1842, habría considerado la energía como una objetivación de la voluntad, de la misma manera que las así llamadas fuerzas de la naturaleza (WI, &17, p. 116). Si además hubiera vivido el descubrimiento de que la materia es energía, habría explicado la energía como la propia voluntad, en tanto en cuanto la energía es pensada sin forma, pues así consideró él la materia (WII, &21, p. 130 f). A partir de aquí hay que distinguir entre la energía como cosa en sí y energía como fenómeno, igual que distinguió Schopenhauer entre la voluntad como cosa en sí y la voluntad como fenómeno de la cosa en sí (W II, Cap. 18, p. 221).²¹⁷

Parecería por tanto que, según Hans Voigt, cabe presionar el moderno concepto de energía (el de Einstein)²¹⁸ hacia fuera de la Física (como

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ A este respecto, baste recordar la famosa fórmula de Einstein ($E=mc^2$) en virtud de la cual todo objeto, incluso en estado de reposo, y aunque sea minúsculo, tendría una enorme cantidad de energía.

ciencia que se ocupa de los fenómenos) y llevarlo a donde ya no cabe hablar de fenómeno (o, como mucho, sí de fenómeno psíquico). Pero, ¿qué entiende Voigt por energía (y, por tanto, por voluntad schopenhaueriana)?:

Energía es trabajo. Todos los estados y procesos materiales en la naturaleza son, por un lado, trabajo producido [...] y, por otro, trabajo a producir. [...] Energía es también por supuesto todo lo psíquico, pero no, como creen algunos, como una especial forma de energía, sino que más bien es lo psíquico energía “vista desde dentro”, en el mismo sentido como Schopenhauer considera la motivación como “la causalidad vista desde dentro” [...].²¹⁹

Bryan Magee. En *The Philosophy of Schopenhauer*²²⁰ (obra que está dedicada a Patrick Gardiner) este autor afirma que el concepto de voluntad creado por Schopenhauer provocó “una catástrofe intelectual, la cual ha precipitado desde entonces malentendidos generalizados en la Filosofía”.²²¹ Uno de estos malentendidos, según Magee, llevaría a pensar que algún tipo de personalidad estaría insinuado en, por ejemplo, el sol, desde el momento en que se considere la colosal energía de este astro como una manifestación de la voluntad.²²² Para Magee éste es un pensamiento inaceptable, y una de las manifestaciones de la mala elección que hizo Schopenhauer con su palabra clave (voluntad). Y considera que:

[...] cualquier nombre inocuo lo habría evitado. El término “fuerza”, rechazado por él, habría sido mucho más preferible. “Energía” habría sido todavía mejor.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Magee, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford 2009. Se trata de una edición revisada y ampliada de la que este autor publicó en 1983.

²²¹ *Ibid.*, p. 141.

²²² *Ibid.*, p. 142.

Finalmente, el universo físico es simplemente una instancia de cantidades inimaginablemente inmensas de energía, a través de cada una de sus partículas y movimientos, energía que está simplemente *ahí* inexplicablemente para nosotros, auto-subsistente y no generada en “algún otro lugar” (no hay “algún otro lugar”).²²³

Julian Young: *Willing and unwilling. A study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*.²²⁴ En esta obra (cuyo autor ubica explícitamente en la anglosajona tradición de Patrick Gardiner y de Bryan Magee) encontramos una crítica de la posibilidad lógica del pasadizo que creyó haber descubierto Schopenhauer; esto es: su afirmación de que la cosa en sí kantiana es accesible en nuestro interior. Young arguye, básicamente, que la experiencia interior que se tiene de la voluntad, aunque está liberada del esquematismo espacial, no lo está del temporal: nuestras sensaciones interiores se despliegan en el tiempo y, por lo tanto, tampoco en ese caso tenemos acceso a la cosa en sí, la cual estaría para Kant, por definición, fuera del espacio y del tiempo. Afirma Young, con buen criterio, que si se es kantiano, el tiempo, como el espacio, son *formas* de la experiencia, y los objetos de la experiencia interior (organizadas temporalmente pero no espacialmente) no son menos fenoménicas que los objetos de fuera. Señala no obstante Young que Schopenhauer reconoce finalmente que lo *en sí* no aparece desnudo en la experiencia interna, sino velado por la forma del tiempo. No obstante, sería esa experiencia interna, y por tanto temporal (fenoménica en sentido kantiano), el encuentro más cercano que se podría alcanzar con lo que está más allá del fenómeno, de la cosa en sí. Y para solucionar lo que en su opinión sería un grave error sistémico, Young hace la siguiente propuesta:

²²³ *Ibid.*, p. 144.

²²⁴ Young, Julian: *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht 1987.

[...] la alternativa sería desplazar la metafísica hasta *nuestro* lado de la frontera kantiana obviando así la necesidad de acto alguno de penetración metafísica.

Se trataría de asumir una concepción del tema y la naturaleza de la metafísica diferente de la que se ha indicado al comienzo. Habría que abandonar la dicotomía kantiana entre lo aparente y la realidad última, nouménica, y adoptar en su lugar una tricotomía, interponiendo entre la realidad nouménica y el mundo ordinario -el mundo como es concebido por el sentido común y las ciencias naturales, que no son sino una versión sistematizada de aquel (W I, 177)-, un tercer mundo distinto de ambos. Ese mundo no-nouménico y por tanto situado dentro de la frontera kantiana, esotérico y por tanto distinto del mundo ordinario, podría ser el tema de la investigación metafísica.²²⁵

Otros autores (la mayor parte de la tradición hermenéutica) han defendido con más o menos entusiasmo la coherencia, o al menos la eficacia, del concepto construido por Schopenhauer. Aparte de Johann Gottlieb Rätze, Ludwig Noack, John Oxenford y Julius Frauenstädt (ya citados al comienzo de este capítulo), cabría señalar los siguientes:

Wilhelm Gwinner, que trató con Schopenhauer en los últimos días del filósofo, escribió una obra con el título *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre* [*Arthur Schopenhauer expuesto a partir del trato personal. Una mirada sobre su vida, su personalidad y su doctrina*]. Quizás esa cercanía personal, propiciara la especial claridad -la pedagogía- con que Gwinner introduce el concepto que nos ocupa:

El comienzo de la Filosofía, su posibilidad, está en el hombre. Pero no porque piensa, como dijeron todos antes [de Schopenhauer]; sino más bien porque, a la vez, quiere.²²⁶

²²⁵ *Ibíd.*, p. 31.

²²⁶ Gwinner, W.: *Arthur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*. Leipzig 1922, p. 169.

Utiliza este autor una cita de Vauvenargues para enmarcar el impulso filosófico de Schopenhauer: “*Les grandes pensées viennent du coeur* [Los grandes pensamientos vienen del corazón]”.²²⁷ Y añade Gwinner: “También la Filosofía de Schopenhauer vino del corazón”.²²⁸

Por último, es oportuno señalar que Wilhelm Gwinner considera que donde mejor se explica el sistema de Schopenhauer entero es en el capítulo “Astronomía física” de la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*,²²⁹ consciente quizás de que ese “corazón” estaría en el fondo de todos los cuerpos físicos (soles incluidos), moviéndolos.

Ernst Cassirer, en su obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [El problema del conocimiento en la Filosofía y en la ciencia de la edad moderna],²³⁰ considera que la cosmovisión de Schopenhauer no se apoya en la reflexión conceptual y el análisis, sino en una espontánea y genial intuición. Así, todo el pensamiento de este filósofo sería la expresión de una sola “*aperçu*”: el concepto de voluntad, el cual, según Cassirer, tiene una gran relevancia para su propio estudio sobre el problema del conocimiento:

No a partir del pensamiento, y menos del pensamiento sobre el pensamiento, se ha de esperar la solución del misterio del mundo: pues el propio pensamiento significa, dentro de este mundo, solo un fenómeno derivado, secundario, incluso terciario. La Filosofía consiste justamente en reencontrar el camino desde ese derivado hasta lo realmente originario, hasta el verdadero fenómeno fundamental [*Urphänomen*]. Todo el

²²⁷ *Ibid.*, p. 163.

²²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²²⁹ *Ibid.*, p. 168.

²³⁰ Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke*, cuarto volumen (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*); tercer volumen (*Die Nachkantischen Systeme*). Hamburgo 2000.

rendimiento de la razón y del concepto abstracto nos lleva finalmente no más allá que al conocimiento de determinadas relaciones de lo real, pero deja sin nombrar, y sin determinar, cuál es su verdadera esencia. Pero poseemos una experiencia fundamental [*Grunderfahrung*] en virtud de la cual captamos esa esencia, pero no solo pensando, y por tanto desde fuera, sino en la que, de forma inmediata, somos nosotros mismos. Es aquí y en ningún otro lugar donde debe encontrarse la solución del secreto. El núcleo de la naturaleza está en el corazón del hombre: solo la auto-experiencia, por medio de la cual ya no nos conocemos contemplando y juzgando, concluyendo y razonando, sino queriendo, nos ofrece la clave de toda Física y Metafísica.²³¹

Dado el propósito de su voluminosa y ambiciosa obra (el problema del conocimiento), Cassirer, como acabamos de leer, quiere destacar la singularidad de la específica vía hacia el conocimiento –hacia el conocimiento de la esencia del mundo- que habría abierto Schopenhauer con su personalísimo concepto de voluntad. Cabría decirlo así de claro: si el ser humano solo dispusiera de pensamiento no podría resolver el enigma del mundo. Ese gran enigma –que Kant consideró inabordable- sería accesible a través de eso que, metafóricamente, llamamos “corazón” (o de lo que sentimos en “el corazón”): sería, en palabras de Cassirer, una “experiencia fundamental” [*Grunderfahrung*]. Pero no sería una experiencia cognitiva, no sería propiamente “conocimiento”:

La fuente de toda conciencia no puede ser determinada como una imagen en la propia conciencia. La voluntad, si se quiere aceptar como una idea verdadera, debe ser pensada como libre de todo límite del conocimiento: no está sometida ni a la multiplicidad, la cual, como “*principium individuationis*”, surge con el espacio y el

²³¹ *Ibid.*, p. 396.

tiempo, ni tampoco al principio de razón, el cual se refiere solo a las relaciones de los elementos condicionales del ser, no a su verdadera esencia. Es finalmente una y finalmente insondable: como un cierto estado absoluto del ser ante el cual cualquier pregunta del conocimiento pidiendo un “porqué” se hace absurda.²³²

Cassirer, una vez destacada la total independencia que la voluntad schopenhaueriana tendría respecto de cualquier “porqué”, cree oportuno mostrar su inmenso poder sobre el propio pensamiento e, incluso, sobre la lógica:

La voluntad se acredita así no solo como “ama del mundo”, sino también como ama de la lógica, como una fuerza verdaderamente determinante y regulativa del pensamiento.²³³

Arthur Hübscher. Este autor hace precisiones muy oportunas sobre los esfuerzos que Schopenhauer realizó para que su concepto de voluntad no fuera malinterpretado; en concreto para que no se confundiera con el concepto de fuerza, ni con el de energía, ni con el de absoluto. Así, en su obra *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern-heute-morgen* [*Pensador a contracorriente. Schopenhauer: ayer-hoy-mañana*] Hübscher ofrece un análisis del desarrollo de la crítica que, sobre la obra de Schopenhauer, se inició ya en vida del filósofo.²³⁴ Y esa crítica, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se habría ocupado especialmente en destacar las contradicciones sistémicas del pensamiento de Schopenhauer.²³⁵ Hübscher hace un resumen de esas aparentes contradicciones y concluye afirmando:

²³² *Ibid.*, p. 405.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern-heute-morgen*. Bonn 1973, pp. 189 y ss.

²³⁵ *Ibid.*, p. 258.

La búsqueda de discrepancias y contradicciones, la cual llena buena parte de la literatura sobre Schopenhauer, no alcanza de forma alguna la totalidad del edificio de su doctrina [...] Se limita uno gustosamente a informaciones sobre el contenido, sin toma de posición propia; o quizás a un breve y no comprometido juicio global sobre el sistema, afirmando por ejemplo que no sería correcto, o que sin una reforma de fondo no se podría sostener.²³⁶

Wolfgang Seelig. En un artículo titulado “Wille und Kraft. Über Schopenhauers Willen in der Natur und seine Definition als Kraft in der Naturwissenschaft” [“Voluntad y fuerza. Sobre la Voluntad en la naturaleza de Schopenhauer y su definición como fuerza en las ciencias de la naturaleza”] este autor acepta con mucha lucidez la imposibilidad –ya planteada por Schopenhauer- de responder a la pregunta de qué es la voluntad *per se*, fuera de su manifestación en el mundo:

[...] yo hablaré sólo de la manifestación de esa voluntad en sí, y por tanto sometida al principio de razón. [...] Quisiera solamente exponer *cómo* esa voluntad se manifiesta en la naturaleza, y que ahí la voluntad en la naturaleza puede ser equiparada al concepto de fuerza de las ciencias naturales.²³⁷

¿Qué es “fuerza” según Wolfgang Seelig? Respuesta: la causa de cualquier cambio.²³⁸ Su renuncia a hablar de la voluntad más allá de su manifestación en la Naturaleza le permite a Wolfgang Seelig no tomar en consideración el rechazo explícito de Schopenhauer a la

²³⁶ *Ibid.*, p. 259.

²³⁷ Seelig, W.: “Wille und Kraft”. En: 60. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1979., p. 136-137.

²³⁸ *Ibid.*, p. 144.

equivalencia entre la Naturaleza y la cosa en sí (su concepto de voluntad).²³⁹

Alexis Philonenko.²⁴⁰ Este autor forma parte del grupo de intérpretes de Schopenhauer que consideran que sus predecesores, salvo unas pocas excepciones, no han sabido entender a este filósofo y que, por lo tanto, habría que empezar desde cero:

Nos ha parecido a menudo, con o sin razón (el lector juzgará) que los comentaristas del último gran idealista alemán no han sabido, por una parte, iluminar la fuerza emotiva de este pensamiento y, por otra, lo que es un reproche más grave, es cierto que han sabido mostrar las contradicciones del filósofo, pero sin situarlas en el momento en el que ellas poseían un valor neurálgico.²⁴¹

Philonenko afirma que Schopenhauer es un pensador de una intuición que clarifica todas sus ideas. Esa intuición de Schopenhauer se mostraría en su obra capital *–El mundo como voluntad y representación–* en forma de espiral: momento de la pura teoría (el mundo como representación), momento de la aparición de la voluntad (metafísica de la naturaleza), momento de la representación superior (metafísica de lo bello) y momento en el cual la voluntad se comprende a sí misma (fenomenología de la vida ética). Philonenko atribuye a la filosofía de Schopenhauer un origen que puede ser considerado sentimental, y legitima ese origen en virtud de la cita de Vauvenargues también utilizada por Wilhelm Gwinner:²⁴² “Los grandes pensamientos vienen del corazón”.²⁴³

²³⁹ P II, 151.

²⁴⁰ Philonenko, Alexis: *Schopenhauer: Une Philosophie de la tragédie*. Paris 1999.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

²⁴² Gwinner, W.: *Arthur Schopenhauer. Aus persönlichen Umgang dargestellt*. Leipzig 1922, p. 163.

²⁴³ Philonenko, Alexis: *Schopenhauer: Une Philosophie de la tragédie*. Paris 1999, p. 11.

Philonenko mismo avisa de que su análisis podrá ser juzgado a veces como “*sentimentale*”. Considero que este esfuerzo del exegeta francés por ubicar el concepto fundamental de Schopenhauer –y todo su sistema- en eso que, metafóricamente, llamamos “corazón”, abre muchas posibilidades para acercarnos a la palabra mágica que da título al presente capítulo: “*Wille*”. Veamos a continuación cómo trata Philonenko de acercarse a esa palabra mágica:

Es por tanto en el interior y no en el exterior donde llegaremos a la pre-comprensión de la representación. Esto supone un camino que Schopenhauer denomina “subterráneo”²⁴⁴

Considera Philonenko que la voluntad que señala Schopenhauer es “evidente -pero esa evidencia no es ni empírica, ni lógica, ni metafísica, ni siquiera metafórica”;²⁴⁵ y que “la verdad es que la cosa en sí es conocida en la medida en que es voluntad: la experimento en mí”.²⁴⁶

Respecto de si realmente Schopenhauer ha podido traspasar los límites impuestos por Kant respecto a la cognoscibilidad de la cosa en sí, Philonenko afirma lo siguiente:

La cosa en sí es la voluntad. Subsiste todavía una cuestión: “*was denn zuletzt der Wille an sich sei?*” (¿Cuál es la esencia final la voluntad?). Y Schopenhauer supone que en esta cuestión no podemos aportarle ninguna solución. Cualquier respuesta sería *ad ovo* contradictoria. Si la cosa en sí fuera conocida, en el sentido de que se le pudiera asignar una causa, entonces la voluntad dejaría de ser “*grundlos*” [sin fundamento], caería en la representación y como consecuencia ya no sería cosa en

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

sí. No existe definición real o genética de la voluntad, sino solamente un saber *sui generis* o más bien una comprensión íntima que ofrece un rayo de luz en el universo.²⁴⁷

Es sin duda de especial interés la cuestión de qué es la voluntad *en sí*, más allá de si es o no equivalente a la cosa en sí de Kant.

Alfred Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. [La verdad con las vestimentas de la mentira.. La filosofía de la religión en Schopenhauer]*.²⁴⁸ En esta obra Alfred Schmidt señala las disonancias con las que, en su opinión, tuvo que cargar el tránsito de Schopenhauer hacia su doctrina de la voluntad, sobre todo en su vinculación con la cosa en sí de Kant.²⁴⁹ Y afirma este autor que dichas disonancias se hacen comprensibles si se tienen presentes algunos aspectos de la evolución del pensamiento de Schopenhauer. Como punto de partida de esa evolución destaca Schmidt el juvenil romanticismo del filósofo, el cual habría estado convencido de la existencia de dos mundos (uno material, negativo, y otro espiritual, sagrado), y también de que la voluntad pura del ser humano sería la voluntad de la naturaleza.²⁵⁰

A partir de 1811 el tono de Schopenhauer, expresado en sus cuadernos de estudiante, habría cambiado por completo. Alfred Schmidt ofrece una impactante glosa que el filósofo realizó a una obra de Jakob Friedrich Fries. Y lo hace con el siguiente anuncio: “Aquí rechaza Schopenhauer que la voluntad del hombre esté sometida a la de la naturaleza”.²⁵¹ Ésta es la glosa de Schopenhauer a Fries:

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 85.

²⁴⁸ Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. Munich 1986.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

²⁵¹ *Ibid.*, 102.

Yo digo que mi voluntad es absoluta, está por encima de todo el mundo corporal y de la naturaleza, es originalmente sagrada, y su sacralidad sin barreras.²⁵²

Alfred Schmidt afirma que poco después de su tesis doctoral (1813) se produce un cambio decisivo: “Schopenhauer naturaliza lo eterno, lo metafísico, mientras lo explica como núcleo esencial del mundo”.²⁵³

Rudolf Malter. Este autor en su obra *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Schopenhauers* [*El único pensamiento. Introducción a la Filosofía de Schopenhauer*] sostiene que Schopenhauer habría ofrecido un único pensamiento desarrollado en una metafísica y, a la vez, en una soteriología: un “qué” del mundo y un “cómo” liberarse del mundo.²⁵⁴ Ese único pensamiento habría sido insinuado por el propio filósofo en el prólogo a la primera edición de su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*):²⁵⁵

[...] un solo pensamiento debe, por muy amplio que sea, dar cabida a la unidad más absoluta.²⁵⁶

Antes de enunciar explícitamente (con sus propias palabras) ese tan ambicioso y omniabarcante único pensamiento, Rudolf Malter analiza con especial detenimiento el desarrollo del concepto de voluntad a lo largo de la vida de Schopenhauer, acudiendo a las notas de su legado manuscrito, y articula una cronología con las siguientes fases:

²⁵² HN II, 364.

²⁵³ Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. Munich 1986, p. 103.

²⁵⁴ Malter, R.: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt 2010.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁶ W I, VIII. Texto original: [...] ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch sein mag, die vollkommenste Einheit bewahren.

a.- Distinción entre buena y mala voluntad. Este dualismo desaparecería pronto de los textos de Schopenhauer.

b.- Posibilidad, también abandonada más tarde, de dirigir nuestra voluntad hacia el bien o hacia el mal.

c.- Identificación de la esencia del hombre con lo que la naturaleza quiere. Y ofrece Malter esta cita de Schopenhauer: “Él [el ser humano] querrá lo que la naturaleza quiera”. (HN 1, 22) Y también ésta: “Porque nuestro ser más íntimo solo se dirige a cumplir los fines de la naturaleza, nuestra pura voluntad es solo suya, por eso se explica nuestra íntima alegría ante su espectáculo [...]” (HN 1, 22).

d.- Schopenhauer iría asumiendo poco a poco la diferencia entre el entendimiento [*Verstand*] y la voluntad [*Wille*]. Aunque el entendimiento determinaría el “cómo” de la voluntad (la ejecución de sus fines) no tendría dicho entendimiento ninguna influencia en el “qué” de ese querer.

e.- El concepto ‘*Wille*’ se haría central en los fragmentos –en el legado manuscrito- previos a la tesis doctoral de Schopenhauer (1813). Ya aparecería la voluntad como puerta de entrada a la metafísica. Rudolf Malter ofrece citas de Schopenhauer en las que observamos la fascinación de este filósofo por la palabra ‘querer’ [*Wollen*]: “*Wollen!* ¡Gran palabra! ¡Lengua en la balanza del juicio final! ¡Puente entre el cielo y el infierno! [...]”.

f.- Schopenhauer, según Malter, una vez alcanzado el principio ‘querer’ [*Wollen*] ya no va a dejar de reflexionar sobre él. Y, todavía en el ámbito de la ‘conciencia mejor’, alcanzaría la voluntad un significado central.

g.- En esta última fase Malter considera que Schopenhauer ha abandonado la idea de “conciencia mejor” y ha llegado ya a sus ideas definitivas sobre su concepto de voluntad. “El paso a la metafísica de la voluntad quedará finalmente consumado en el fragmento 307”.²⁵⁷

²⁵⁷ Malter, R.: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt 2010., pp. 22-26.

Leamos ese fragmento:

La *idea* platónica, la *cosa en sí*, la voluntad (pues todo esto es lo mismo) [...] ²⁵⁸

Y asegura Malter que con esta equivalencia se crean las bases para el desarrollo sistemático del “único pensamiento”, o “dogma fundamental”, del posterior sistema filosófico de Schopenhauer:

[...] la voluntad sería la kantiana cosa en sí y, a la vez, la idea platónica, el cuerpo sería la voluntad hecha visible, la naturaleza la aparición progresiva de las ideas platónicas, que serían materialmente idénticas a la voluntad. ²⁵⁹

Hanns-Dieter Voigtländer: *Schopenhauers Wille und Platons Eros*. En este ensayo se ofrece una fértil comparación entre el Eros platónico y la voluntad schopenhaueriana. Se plantea Voigtländer si es cierto, como creyó Schopenhauer, que este filósofo fue el primero en afirmar que el intelecto no determina la voluntad, sino que es la voluntad la que determina el intelecto. Para dar respuesta a esta pregunta, Voigtländer resume lo que para él son los elementos esenciales de la voluntad schopenhaueriana y del Eros platónico; y somete finalmente estos dos conceptos (estas dos creaciones filosóficas si se quiere) a una muy interesante comparación. Así, al ocuparse de la voluntad schopenhaueriana, Voigtländer hace una serie de reflexiones que considero de gran utilidad para el presente estudio:

[La voluntad] quiere este mundo (la representación), y quiere en particular la vida en él; ella [la voluntad] necesita este mundo sobre todo para poder alcanzar las

²⁵⁸ HN I, 187.

²⁵⁹ Malter, R.: *Der eine Gedanke*. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt 2010., pp. 27-28.

ganas de salvación, la cual es facilitada a través del individuo.²⁶⁰

Sobre este uso del mundo que la voluntad realiza para alcanzar *las ganas* de “salvación” Voigtländer ofrece algunas ideas más:

[...] la voluntad crea estos niveles [las ideas] en orden ascendente para así poder salvarse mejor [...]²⁶¹

Schopenhauer sin duda también considera valiosa su gradación [el orden de las ideas]. ¿Cómo se entiende eso? Los niveles de objetivación de la voluntad son necesarios para que el nivel “ser humano” sea alcanzado, en el cual será posible el pleno autoconocimiento y autosupresión de la voluntad. Este camino, que finalmente se evidencia como pleno de sentido, no puede basarse en la casualidad, ni tampoco puede ser un resultado secundario del ansioso frenesí de la voluntad, pues el mundo es en su totalidad como la voluntad quiere que sea; eso ha de ser también válido para la posibilidad del autoconocimiento en el nivel más alto [el del ser humano]. Tienen por lo tanto los más altos niveles el más alto valor en tanto en cuanto facilitan de forma inmediata el autoconocimiento de la voluntad. El ciego tender [*Streben*] de la voluntad se muestra finalmente como no completamente ciego, debe de alguna forma ser dirigido hacia un fin [*zielgerichtet*] a pesar de su ceguera. [...] La (secreta) dirección hacia un fin, de la cual yo hablo, está en la metafísica, donde la voluntad es libre, y por tanto su conducta no puede ser explicada; en nuestro mundo ella está universalmente determinada por causas [...]²⁶²

¿Tiene, por tanto, ese camino de salvación un diseño previo realizado en eso que ya no es “mundo” sino “metafísica” (“meta-mundo” si se

²⁶⁰ Voigtländer, Hanns-Dieter: “Schopenhauers Wille und Platons Eros”. En: *71. Jahrbuch der Schopenhauer- Gesellschaft 1990*, p. 156.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 162.

²⁶² *Ibid.*, p. 165.

quiere)? Creo que desde los textos de Schopenhauer la respuesta a esta pregunta debe de ser afirmativa. En el capítulo 14.4 intento justificar esta afirmación, crucial por otra parte para las tesis fundamentales del presente trabajo. En la última cita de Voigtländer hay una nota a pie de página especialmente interesante. Es la 72, en la cual se hace referencia a una página de P II (la 292) en la que Schopenhauer afirma que la voluntad, en sí, “no debe de ser inconsciente”, aunque no esté afectada por la dualidad sujeto-objeto.²⁶³

Volker Spierling: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*.²⁶⁴ Este autor defiende la unidad del sistema de pensamiento de Schopenhauer, el cual habría sido capaz de filosofar desde diferentes puntos de vista que se compensarían recíprocamente.²⁶⁵ Hay en esta obra una imagen especialmente elocuente de lo que Spierling entiende por voluntad en la filosofía de Schopenhauer:

La cosa en sí, la cual para nosotros se muestra como voluntad en tanto en cuanto voluntad de vivir, puede imaginarse como un ciempiés infinito [*Unendlichfüßler*]. Cada uno de sus pies expresa un ser vivo completo: un ratón, un pez, un pájaro, un ser humano...²⁶⁶

Reconoce no obstante Spierling que Schopenhauer nunca habló de ese ciempiés infinito, pero sí de un Macrántropos, un hombre gigantesco, total; y realiza una precisión que me parece muy oportuna: “La negación de la voluntad no significa la negación de una substancia”.²⁶⁷

²⁶³ Sobre el tema de la consciencia de la voluntad schopenhaueriana me ocupo en el capítulo 14.3.

²⁶⁴ Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Frankfurt am Main 1998.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 197.

Y para apoyar su interpretación, este autor reproduce una cita de Schopenhauer, decisiva para la tercera parte de este trabajo, a la que volveremos varias veces:

Contra ciertos estúpidos reproches, afirmo que la *negación de la voluntad de vivir* de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: eso mismo que hasta entonces se ha *querido*, no se *quiere* más. [...] - *La afirmación y la negación de la voluntad de vivir* es un simple *Velle et Nolle*. - El sujeto de esos dos *actos* es Uno y el mismo, por lo que no será negado ni por el uno ni por el otro.²⁶⁸

Spierling concluye su estudio afirmando, con cierto desfallecimiento hermenéutico, que la voluntad como cosa en sí permanece como un problemático concepto límite [*Grenzbegriff*].²⁶⁹

John E. Atwell. En su obra, *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*,²⁷⁰ este autor señala que “a pesar del énfasis que Schopenhauer otorga al ‘único pensamiento’ -el que quedaría delineado en *El mundo como voluntad y representación*- uno esperaría de él que informara al lector de cuál es exactamente ese pensamiento. Notablemente, sin embargo, no lo hace; de hecho, en ningún lugar del libro Schopenhauer se refiere explícitamente al único pensamiento y lo expone sucintamente”.²⁷¹

²⁶⁸ P II, 331. Texto original: Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle et Nolle*. - Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

²⁶⁹ Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Frankfurt am Main 1998, p. 223.

²⁷⁰ Atwell, John E.: *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*. Berkeley 1995.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 18.

En esta obra hay un párrafo que tiene un interés especial para nuestro estudio:

No solo es el mundo mi representación (lo que establece el dogma principal de la versión schopenhaueriana del idealismo), sino también mi voluntad (lo cual expresa el núcleo de su metafísica de la voluntad). En la última observación se debería apreciar que el mundo no es una voluntad ajena o extraña, no es una voluntad imponiéndose sobre mí, no es una voluntad a la cual yo estoy subordinado; sino que el mundo es *mi* voluntad.²⁷²

Y trata así Atwell de otorgar cierto sentido común a esa tan intelectualmente provocadora afirmación de Schopenhauer:

[...] y en la medida en que el mundo consiste en cosas de (positivo o negativo) valor –lo cual ocurre para cualquiera que esté atrapado en la afirmación de la voluntad- el mundo es responsabilidad de cada uno.

Incluso el valor del mundo como conjunto está determinado por la voluntad de cada uno (o carácter), tal y como indica Schopenhauer al comparar el mundo del egoísta con el mundo de la “buena persona”.²⁷³

Steven Neeley afirma, en un artículo titulado “*The Knowledge and Nature of Schopenhauer’s Will*”, que Schopenhauer identificó correctamente la “cosa en sí” kantiana con la voluntad.²⁷⁴ Y advierte Neeley de los errores en los que puede caer quien no sea capaz de soportar la extensión del schopenhaueriano concepto de voluntad, sobre todo aquellos que afirman que podría ser otro cualquiera el

²⁷² *Ibid.*, p. 173.

²⁷³ *Ibid.*, p. 175.

²⁷⁴ Neeley, Steven: “The Knowledge and Nature of Schopenhauer’s Will”. En: *77. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1996*, p. 85.

concepto elegido para la cosa en sí que Schopenhauer cree haber detectado en el íntimo querer del ser humano.²⁷⁵

Neeley reprocha finalmente a los hermeneutas que no sean capaces de ver que el propio Schopenhauer reconoció muchas dificultades en su intento de conceptualizar “el abismo”. Y también reprueba la actitud de aquellos críticos que consideran que a Schopenhauer no se le puede considerar según sus propias palabras, que hay que ayudarlo (lo cual violentaría, según Neeley, el principio de “caridad intelectual”).

Roberto R. Aramayo. En su obra *Para leer a Schopenhauer*, este autor resume así el gran descubrimiento de Schopenhauer:

¿Cuál es ese descubrimiento del que tanto se precia Schopenhauer? Pues el haber despejado la incógnita kantiana, esa “X” con que la cosa en sí, el transfondo del mundo fenoménico, quedaba designada dentro de la filosofía trascendental. La clave de bóveda que cierra el sistema schopenhaueriano, el “meollo y el punto capital” de su sistema, se cifra en esa “verdad fundamental y paradójica de que la *cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado por mí *representación*, esa cosa en sí, considerada como incognoscible, ese sustrato de todos los fenómenos y de la naturaleza toda, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio ser como voluntad” (VN, ZA, V, 202). Sirviéndonos de su propio símil, bien podría decirse que Schopenhauer acaso no desdeñaría verse comparado con Américo Vespucio en relación a este descubrimiento. El “Colón” de Königsberg habría fijado el rumbo en la dirección correcta, pero no arribó el primero al continente que otro habría de bautizar con su nombre. Pese a encontrarse muy cerca, “no llegó Kant al descubrimiento de que la apariencia del mundo es representación y que la cosa en sí es voluntad”.²⁷⁶

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁷⁶ R. Aramayo, R.: *Para leer a Schopenhauer*. Madrid 2001, pp. 81-82.

Roberto R. Aramayo recoge oportunamente una serie de citas en las que Schopenhauer se muestra consciente de la presunta contradicción que está implícita cuando se afirma, a la vez, que la voluntad sea la cosa en sí y que nuestro conocimiento de dicha voluntad no exceda el ámbito de lo fenoménico, contradicción que (en virtud de las citas seleccionadas) quedaría resuelta; esto es: si se considera, como considera Schopenhauer, que el término “voluntad” es una denominación *a potiori* (la mejor posible), y que se ha hecho en atención al sujeto del conocimiento, puesto que, según Schopenhauer, en Filosofía se trataría simplemente de “comunicar conocimiento”.²⁷⁷

Nicoletta de Cian y Marco Segala. Estos autores, en un artículo titulado “*What is Will?*”,²⁷⁸ se plantean la siguiente pregunta: ¿Es la voluntad la cosa en sí? Pero no podemos tener conocimiento de la cosa en sí, *ergo* el sistema se colapsa.²⁷⁹ Y antes de aportar sus ideas al gran debate sobre el concepto de la voluntad en la Filosofía de Schopenhauer, citan la carta de que este filósofo envió a Frauenstädt:

[...] esta cuestión desafía cualquier tipo de respuesta.

Nicoletta de Cian y Marco Segala, tras hacer un repaso sobre las distintas posiciones de los especialistas en Schopenhauer, afirman que la clave para solucionar este problema de la filosofía de Schopenhauer estaría en tomar conciencia de que estamos tan solo ante un concepto. Así, según estos autores, habría que distinguir entre la esencia del mundo considerada en sí misma y la esencia del mundo

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ De Cian, Nicoletta; y Segala, Marco: “What is Will?” En: 83. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 2002.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

conceptualizada en virtud de la inmediata experiencia del cuerpo como voluntad.²⁸⁰

En este ensayo se incluye además una importantísima cita en la cual Schopenhauer corrige a Kant distinguiendo entre noúmena (que serían objetos cognoscibles) y la cosa en sí (que no es un objeto y que no es por tanto cognoscible). Nicoletta de Cian y Marco Segala ofrecen la crucial precisión de que Schopenhauer, en sus obras, nunca utiliza la expresión “noúmeno”;²⁸¹ hecho que, sorprendentemente, ha pasado inadvertido a muchos intérpretes.

Thomas Dürr: *Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik* [La fundamentación de la metafísica de la voluntad por Schopenhauer].²⁸² En este ensayo se intenta responder a la pregunta de si Schopenhauer pudo llegar a una metafísica a partir de fundamentos kantianos.²⁸³ La respuesta se nos ofrece al final, a partir, básicamente, de una cita de Schopenhauer. Es la siguiente:

Pero si abandonamos el mundo para responder a las preguntas antes señaladas, habremos abandonado también el suelo donde no solo la relación entre razón y consecuencia, sino también el propio conocimiento, son posibles: entonces es todo “*inestabilis tellus, innabilis unda.*”²⁸⁴

Y éstas son las conclusiones de Thomas Dürr:

Aquí ya no se habla de metafísica, pero sin embargo Schopenhauer no depone completamente las armas. Pues aunque él también ha admitido que su filosofía no

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

²⁸² Dürr, Thomas: “Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik”. En: *84. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 2003.

²⁸³ *Ibid.*, p. 91.

²⁸⁴ W II, cap. 18.

permite explicar el mundo en sus últimos fundamentos, plantea el problema [...] de cómo es que su [concepto de] voluntad no puede ser un simple fenómeno entre fenómenos, sino que al menos puede quedar como un fenómeno excepcional, decisivo. De la cita anterior deriva la invariable propuesta de que con la voluntad se ha encontrado el instrumento necesario para el desciframiento del mundo. La voluntad solo descifra los fenómenos en su conjunto con ayuda de la autoconciencia y –debe añadirse– con la indispensable colaboración de la razón. Es lo que queda, desechada será solamente la propuesta de la metafísica de la voluntad – por supuesto sin un explícito reconocimiento por parte de Schopenhauer de que su inicial objetivo de unificación de la metafísica de la voluntad y la filosofía trascendental ha sido abandonado, de que la voluntad, incluso con las modernas justificaciones de su rango filosófico, no posee ninguna validez metafísica.²⁸⁵

Matthias Koßler: “*Nichts*” zwischen *Mystik und Philosophie bei Schopenhauer* [“*Nada*” entre la *Mística y la Filosofía en Schopenhauer*].²⁸⁶ En este ensayo se intenta dilucidar el sentido que Schopenhauer otorgó a la nada en el final de *El mundo como voluntad y representación*. Recordemos ese final:

[...] lo que queda tras la completa supresión de la voluntad es, para aquellos que están todavía llenos de voluntad, nada. Pero también, a la inversa, este mundo tan real con todos sus soles y galaxias es, para aquellos en los que la voluntad se ha girado y negado- nada.²⁸⁷

²⁸⁵ Dürr, Thomas: “Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik“. En: *84. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 2003, p. 118.

²⁸⁶ Koßler, Matthias: ““Nichts” zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer“. En *Philosophien des Willen*. Böhme, Schelling, Schopenhauer“. Günter Bonheim y Thomas Reghly (edit.). Berlin 2008.

²⁸⁷ W I, 487.

Afirma Kossler que esta cuestión es “decisiva para juzgar la posición de Schopenhauer frente a la religión y la mística”.²⁸⁸ Y, con ocasión de este estudio, el citado autor plantea dos cuestiones que tienen una enorme relevancia para nuestro intento de vislumbrar el concepto de voluntad en Schopenhauer:

¿Corresponde la “Nada” en Schopenhauer a la negación radical, la cual no permite ninguna reconciliación con el mundo como voluntad y representación, o corresponde, dentro de la tradición mística, a la sobreabundancia del Ser, el cual solo por su inefabilidad será denominado “Nada”[...]? [...] ¿Hay todavía en esa “Nada” una voluntad subyacente más profunda, la cual no será negada, sino que precisamente en ella [en esa voluntad subyacente] se fundamenta la negación?²⁸⁹

Matthias Kossler considera que la primera pregunta queda abierta, sin una respuesta concreta, debido a estas palabras que Schopenhauer escribió en su obra capital:

Si sencilla y absolutamente fuera la voluntad la cosa en sí; sería también esa nada algo absoluto; en lugar de eso se nos muestra precisamente como relativo.²⁹⁰

Y partir de aquí afirma Matthias Kossler:

Pero la simple posibilidad de la pregunta sobre una absoluta cosa en sí todavía no legitima la presuposición de una *nihil privativum*: legitima solamente para *dejar*

²⁸⁸ Kossler, Matthias: “‘Nichts’ zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer”. En *Philosophien des Willen*. Böhme, Schelling, Schopenhauer”. Günter Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, p. 65.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁹⁰ W II, 222.

abierto si la nada con la que concluye la obra de Schopenhauer es relativa o absoluta.²⁹¹

No obstante esta duda, Matthias Koßler concluye su ensayo con unas inequívocas palabras de Schopenhauer, ya citadas en el presente trabajo, que obligarían a establecer una equivalencia entre el sentido más profundo del concepto de voluntad en Schopenhauer y la noción de un sujeto esencial, abisal, inextinguible:

Contra ciertos estúpidos reproches, afirmo que la *negación de la voluntad de vivir* de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: eso mismo que hasta entonces se ha *querido*, no se *quiere* más. [...] -La afirmación y la *negación de la voluntad de vivir* es un simple *Velle et Nolle*.- El sujeto de esos dos *actos* es Uno [*Eines*, en mayúscula] y el mismo [*Daselbe*, también en mayúscula], por lo que no será negado ni por el uno ni por el otro.²⁹²

Como ya se indicó en la introducción del presente estudio, la posibilidad de considerar la voluntad de Schopenhauer como un sujeto esencial ha sido afirmada por autores como Johannes Immanuel Volkelt²⁹³ y Katsutoshi Kawamura.²⁹⁴ Otros autores, como Paul

²⁹¹ Koßler, M.: ““Nichts” zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer”. En *Philosophien des Willen*. Böhme, Schelling, Schopenhauer”. Günter Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, p. 79.

²⁹² *Ibid.*, p. 79. La cita pertenece a: P II, 331. Texto original: P II, 331. Texto original: Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle et Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

²⁹³ Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900.

²⁹⁴ Kawamura, Katsutoshi: “Eine Wurzel der Vierfachen Wurzel des Satzes von zureichenden Grund Schopenhauers: Schopenhauer und Crusius”. En: *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: “Der Satz vom Grund”*. Dieter Birnbacher edit. Würzburg 2015, pp. 59-74.

Deussen,²⁹⁵ Carl Gustav Jung²⁹⁶ y Manuel Suances Marcos,²⁹⁷ han llegado incluso a sugerir que ese sujeto esencial pueda denominarse con la -por Schopenhauer tan detestada- palabra “Dios”. En la tercera parte de este trabajo se da cuenta de todas estas propuestas.

²⁹⁵ Deussen, P.: “Schopenhauer und die Religion”. En: *4. Schopenhauer-Jahrbuch 1915*.

²⁹⁶ Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*. Aniela Jaffé (edit.). Düsseldorf 2009.

²⁹⁷ Suances Marcos, Manuel: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona 1989.

9 EL CONSEJO DE SCHOPENHAUER: LA LECTURA DEL CAPÍTULO “ASTRONOMÍA FÍSICA”

Un apasionado, y también esforzado, intérprete del concepto que nos ocupa es su propio creador, el cual nos da un ineludible consejo hermenéutico en el capítulo 18 de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*. Dicho capítulo, cuyo objeto es complementar el segundo libro de la primera parte de esa obra capital de Schopenhauer, se titula “De la cognoscibilidad de la cosa en sí”, y da comienzo con estas afirmaciones:

Sobre este libro, que contiene el paso más especial y más importante de mi filosofía, esto es, la (por Kant rechazada) transición del fenómeno a la cosa en sí, he publicado ya el complemento esencial en 1836, bajo el título “Sobre la voluntad en la naturaleza” (segunda edición, 1854) [...] Y en verdad es bajo la rúbrica “Astronomía física” donde eso ocurre con la mayor exhaustividad y con el mayor rigor; de forma que no puedo esperar que vaya a encontrar una más correcta y precisa expresión de ese núcleo de mi doctrina que la que está ahí consagrada.²⁹⁸

²⁹⁸ W II, 213. Texto original: Zu diesem Buche, welches den eigenthümlichsten und wichtigsten Schritt meiner Philosophie, nämlich den von Kant als unmöglich aufgegeben Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, enthält, habe ich die wesentlichste Ergänzung schon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel “Ueber den Willen in der Natur” (zweite Auflage, 1854) [...]. Und zwar ist dies am erschöpfendsten und stringentesten unter der Rubrik “Physische Astronomie” geschehen; so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen.

Parece claro por tanto que, según Schopenhauer, si queremos examinar con seriedad y precisión su Filosofía (el concepto esencial de su Filosofía, que es el concepto de voluntad), no podemos dejar de acudir al capítulo de *Sobre la voluntad en la naturaleza* que lleva por título “Astronomía física”. Como vimos anteriormente, Wilhelm Gwinner considera ya en 1862 que es en este capítulo donde Schopenhauer expone con mayor claridad su sistema filosófico.²⁹⁹ Adentrémonos por tanto en ese capítulo:

Para ninguna parte de mi doctrina podía yo menos esperar confirmación por parte de las ciencias empíricas que para aquella que aplica también a la naturaleza inorgánica la verdad fundamental de que la cosa en sí de Kant es la voluntad, y que expone que aquello que es activo en todas sus fuerzas fundamentales es, sencillamente, idéntico con eso que conocemos como voluntad.- Y me ha alegrado todavía más el hecho de que un distinguido científico, superado por la fuerza de la verdad, en el contexto de su ciencia ha llegado a enunciar ese principio paradójico. Se trata de John Herschel, en su *Tratado de Astronomía*, el cual se publicó en 1833, y que ha recibido una segunda edición bajo el título *Esbozos de Astronomía*.³⁰⁰

²⁹⁹ Gwinner, W.: *Arthur Schopenhauer. Aus persönlichen Umgang dargestellt*. Leipzig 1922, p. 168.

³⁰⁰ N, 80. Texto original: Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von Seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und Das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit Dem, was wir in uns als Willen kennen.- Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu seyn, daß ein ausgezeichnete Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist John Herschel, in seinem *Teatrise on Astronomy*, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel *Outlines of Astronomy*, erhalten hat.

Y Schopenhauer utiliza una cita de la mencionada obra de John Herschel para reforzar lo que él considera el núcleo esencial de su doctrina. La cita es ésta:

Todos los cuerpos que conocemos, si son alzados en el aire y después dejados sueltos sin más, caen sobre la tierra en una línea recta descendente. Son por lo tanto impulsados hasta ahí por una fuerza, o por el trabajo de una fuerza, que es el inmediato o mediato resultado de una conciencia y de una voluntad, la cual es existente en algún lugar, aunque no seamos ya capaces de localizarla: esa fuerza la denominamos gravedad.³⁰¹

A partir de ahí, Schopenhauer nos ofrece unas importantes reflexiones sobre el movimiento en los cuerpos físicos. En concreto, sobre qué es en realidad lo que está actuando en ese movimiento. La respuesta será, obviamente, la voluntad.

Esa voluntad, según Schopenhauer, es siempre el contenido del fenómeno; y estaría por tanto fuera de la Matemática, inaccesible para ella, porque no tendría “forma”:

Tan solo algunas partes de la Física y de la Química consienten todavía, por las mismas razones, tratamiento matemático: subiendo en la escala de las esencias cesa del todo ese tratamiento; precisamente porque el contenido del fenómeno sobrepasa su forma. Ese contenido es voluntad, lo *aposteriori*, la cosa en sí, lo libre, lo que no tiene fundamento.³⁰²

³⁰¹ N, 80-81. Texto original: “Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebnis eines Bewußtseyns und eines Willens ist, der irgendwo existiert, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuspiiren: diese Kraft nennen wir Schwere.”

³⁰² N, 86.

Tras esta expresión de lo que quiere nombrar Schopenhauer con su concepto de voluntad, encontramos una serie de páginas en el capítulo “Astronomía física” en las que se muestra, con especial maestría y sentido filosófico, el misterio de la causalidad: un misterio que finalmente es resuelto por Schopenhauer con las siguientes palabras:

Entonces decimos: incluso ahí donde la más palpable causa provoca el efecto, está todavía ese preexistente misterio, esa *x*, o lo verdaderamente interior del proceso, el verdadero agente, lo en sí de esa aparición, la cual sin embargo nos es dada al final como representación y según las formas y leyes de la representación: esencialmente lo mismo que eso que, en la acción de nuestro cuerpo (que también se nos presenta como visión y representación), para nosotros es íntima e inmediatamente conocido como voluntad.³⁰³

Pero, ¿esa “*x*”, esa voluntad que lo mueve todo desde dentro de la naturaleza es entonces, como afirmaba John Herschel, *consciente*? ¿Esa voluntad es *nuestra* o somos nosotros fruto de esa voluntad? ¿Qué somos entonces en el sistema filosófico de Schopenhauer? Él responde una y otra vez con su palabra mágica: voluntad: somos la voluntad. Ese sería nuestro verdadero ser, según leemos a Schopenhauer en múltiples lugares de su obra. ¿Pero somos entonces aniquilables mediante la aniquilación del mundo a la que apunta la soteriología schopenhaueriana? ¿O somos más bien intemporales? ¿Somos solo el mundo, el cual sería algo así como un “macrántropos”, o somos el sujeto (informe, no matematizable) que crea y descrea mundos? ¿Somos seres creados o somos seres creadores?

³⁰³ N, 92-93. Texto original: Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes *x*, oder das eigentlich innere des Vorgangs, das wahre Agens, das An sich dieser Erscheinung, - welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, - wesentlich das selbe mit Dem, was bei den Aktionen unsers, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenes Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille.

En el capítulo siguiente se propone una herramienta hermenéutica que podría servir para acercarnos algo más a ese concepto limítrofe (y también fertilísimo) creado por Schopenhauer.

10 LOS TRES NIVELES SEMÁNTICOS DE LA PALABRA VOLUNTAD EN SCHOPENHAUER

Podría decirse que Schopenhauer utilizó la palabra “voluntad” en tres distintos niveles de su sistema filosófico, los cuales estarían conectados entre sí de forma orgánica. Se trataría por tanto de una palabra, de un símbolo, al que su creador le habría atribuido tres niveles semánticos:

1.- Voluntad = cuerpo humano individual (sentido desde dentro).

2.- Voluntad = mundo.

3.- Voluntad = sujeto esencial (o “voluntad en sí”).

En su primer nivel semántico la palabra ‘voluntad’ nombraría la conciencia intimísima, no visual, de nuestro propio cuerpo (el cuerpo sentido desde dentro, con los ojos cerrados, por así decirlo):

La propia expresión se puede aplicar de forma diversa, y decir: mi cuerpo y mi voluntad son uno; o, lo que yo denomino cuerpo en cuanto representación visible, lo denomino voluntad si es que soy consciente de eso mismo de una forma completamente diferente, no comparable a ninguna otra; o, mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad; o, aparte de que mi cuerpo es mi representación, no es otra cosa que mi voluntad; etc.³⁰⁴

³⁰⁴ W I, 122-123. Texto original: Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; -oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; -oder, mein Leib ist die Objektivität meines Willens; oder, abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u. s. w.

Esa voluntad, según Schopenhauer, sería un fenómeno único entre los fenómenos del mundo que se presentan en la conciencia del sujeto humano: un fenómeno especial e íntimo, el más íntimo que quepa percibir, privilegiado gnoseológicamente, sí, pero en cualquier caso, como expresamente reconoce este filósofo, sometido a la distinción sujeto/objeto y al kantiano esquematismo del tiempo.³⁰⁵ Ese fenómeno (aunque esquematizado) sería conocido por todos como voluntad, y, sin embargo, sería a la vez lo suficientemente excepcional según Schopenhauer como para nombrar el concepto fundamental de su sistema filosófico. Estaríamos ante una palabra idónea e insustituible, precisamente porque se referiría a algo inmediatamente conocido, no derivado de razonamientos o abstracciones:

Pero en sentido contrario me entendería mal aquel que pensara que sería finalmente indiferente denominar aquella esencia de toda manifestación a través de la palabra voluntad o de cualquier otra. Ese sería el caso si esa cosa en sí fuera algo cuya existencia solo la dedujéramos, y que solo la conociéramos mediatamente e *in abstracto*: entonces se podría sin duda denominar [aquella esencia] como se quisiera: el nombre permanecería ahí como un simple signo para una magnitud desconocida. Ahora bien, la palabra voluntad, como una palabra mágica, designa aquello que debe extraer para nosotros la esencia más interior de cada cosa de la naturaleza, en ningún caso una magnitud desconocida, un algo alcanzado mediante razonamientos; sino algo conocido de forma totalmente inmediata, y tan

³⁰⁵ W II, 220.

conocido, que conocemos y entendemos mejor qué sea la voluntad, que cualquier otra cosa, cualquiera que sea.³⁰⁶

Según Schopenhauer, el ser humano, en cuanto sujeto, y gracias a su intelecto, puede dejar de ser un individuo (puede liberarse del *principium individuationis*) si llega al conocimiento de las ideas (en sentido platónico) que vertebran el mundo.³⁰⁷ Y a través del ser humano (de su intelecto) la voluntad alcanza conciencia de sí misma, tal y como dicha voluntad se refleja en el mundo entero.³⁰⁸

Ese auto-conocimiento le permite al ser humano incluso descubrir que el mundo entero es él mismo, que el mundo es equivalente a su propio querer, y que él mismo por tanto es como él quiere ser (en cuanto fenómeno). Estaríamos ahora en el segundo nivel semántico de la palabra voluntad de Schopenhauer (voluntad = mundo):

[...] él sabe que él mismo es esa voluntad cuya objetivación o retrato es el mundo entero.³⁰⁹

[...] una verdad muy seria y que debe ser para cada uno, si no horrible, por lo menos inquietante, y es ésta: que

³⁰⁶ W I, 132-133. Texto original: Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißversehen, der etwan meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall seyn, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß schlossen und es so allein mittelbar und bloß *in abstracto* erkannten: dann könnte man es allerdings nennen, wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekanntten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschliessen soll, keineswegs eine unbekanntte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei.

³⁰⁷ W I, 207.

³⁰⁸ W I, 339.

³⁰⁹ W I, 335. Texto original: [...] er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die Ganze Welt ist [...].

también él puede decir y debe decir: “El mundo es mi voluntad”.³¹⁰

Y sería horrible esa verdad porque, para Schopenhauer, el mundo es un lugar de tormento, un infierno, una cruz:

En mi caso, la voluntad, o la esencia interior del mundo, no es en ningún caso Jehová, sino más bien es, a la vez, el Salvador crucificado, o, si no, el ladrón crucificado, según lo que se decida.³¹¹

[...] en esencia toda vida es sufrimiento.³¹²

Con una vez que mire este mundo de seres continuamente necesitados, que solo porque se devoran unos a los otros pueden sostenerse por un tiempo, cuya existencia sacan adelante bajo el miedo y la angustia, y que frecuentemente soportan horribles tormentos, hasta que se derrumban finalmente en los brazos de la muerte: el que esto capta claramente con los ojos, dará la razón a Aristóteles cuando dice: (*natura daemonia est, non divina*); *de divinat.*, c. 2, p. 463; sí, deberá admitir que un Dios que se haya dejado transformar en un mundo así, debió de haber sido vejado por el Demonio.³¹³

³¹⁰ W I, 5. Texto original: [...] eine Wahrheit, welche sehr ernst und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich seyn muß, nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: “Die Welt ist mein Wille”.

³¹¹ W II, 741-742. Texto original: Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet.

³¹² W I, 366. Texto original: [...] wesentlich alles Leben Leiden ist.

³¹³ W II, 398-399. Texto original: Man sehe sie doch nur ein Mal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehn, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Quaalen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ... (*natura daemonia est, non divina*); *de divinat.*, c. 2, p. 463; ja, er wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beugehn lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte.

Pero, afortunadamente, el mundo (“la voluntad de vivir”, “el Cristo crucificado”, “la vida”, ese Dios “vejado por el Demonio”), en el sistema filosófico de Schopenhauer, es aniquilable, es salvable (mediante la negación de, precisamente, la voluntad de vivir) y es, por tanto, *inesencial*. Y puede ser aniquilado/salvado por nosotros mismos sin que por ello se vea afectada nuestra verdadera esencia, nuestro verdadero yo. Cabe también, como sugiere la última frase de la segunda parte de la obra capital de Schopenhauer (una vez conocido el mundo “diabólico”, el mundo del sufrimiento ubicuo), querer de otra manera: crear de otra manera, hacer (ser) otro mundo.³¹⁴

No puede por tanto ser el mundo, ningún mundo, equivalente a la voluntad en sí (la voluntad en su tercer nivel semántico), la cual, como veremos, no es aniquilable. En cualquier caso hay mucho más que el mundo en el sistema filosófico de Schopenhauer:

Que [en mi sistema filosófico] el mundo no completa la total posibilidad del Ser, sino que en ella queda todavía mucho espacio para eso que solo denominamos, negativamente, como negación de la voluntad de vivir.³¹⁵

En el primer y en el segundo nivel semántico de la palabra voluntad de Schopenhauer la libertad es inexistente. No se elige libremente lo que se quiere querer. El ser humano, dentro del mundo, es movido por motivos que él no elige, y reacciona, digamos mecánicamente, según le exige su esencia en cuanto individuo entre individuos. Y la voluntad en cuanto mundo está ya querida desde “fuera del mundo” (desde el tercer nivel del sistema filosófico de Schopenhauer), por un acto ya sí libre.³¹⁶ Un acto que sería además ‘nuestro’ donde ya no podríamos

³¹⁴ W II, 743, *in fine*.

³¹⁵ W II, 740. Texto original: Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben.

³¹⁶ Sobre el tratamiento que realiza Schopenhauer del tema de la libertad me ocupo en el capítulo 14.1 del presente trabajo.

afirmamos como humanos, donde somos pura subjetividad, una subjetividad que habría que pensar (forzando la lógica) como excluyente de toda posible objetividad, como no dualista.

El acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio. Es libre, pues el principio de razón suficiente, el único por el que toda necesidad tiene sentido, es solo la forma de su manifestación.³¹⁷

Es en ese plano del sistema filosófico de Schopenhauer donde se despliega el tercer nivel semántico de su palabra mágica (voluntad = sujeto esencial). Volvamos a esta importante cita, utilizada varias veces en el presente trabajo:

La negación de la voluntad de vivir de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: aquello que hasta entonces se ha querido, ya no se quiere más. [...] La afirmación y la negación de la voluntad de vivir es un simple *Welle und Nolle*.-El sujeto de ambos *actus* es uno y el mismo, y por consiguiente no puede ser aniquilado ni por el uno ni por el otro.³¹⁸

Ese “sujeto”, esa “voluntad en sí misma” (la voluntad en el tercer nivel semántico), fuente de toda creación o aniquilación, no aniquilable en sí, superaría, según Schopenhauer, toda capacidad del intelecto humano:

³¹⁷ W II, 743. Texto original: [...] der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung.

³¹⁸ P II, 331. Texto original: [...] die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle und Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

Por lo tanto [...] cabe preguntarse qué sea entonces finalmente y en sí misma esa voluntad que se presenta en el mundo y como mundo. Esto es: qué sea completamente aparte de que se presente como voluntad, o que, en resumidas cuentas, aparezca, esto es, en resumidas cuentas, que sea conocida.- Esta pregunta no puede ser nunca respondida: porque, como se ha dicho, el hecho de ser conocido ya contradice el ser en sí y cualquier cosa conocida ya en cuanto tal solo es apariencia. Pero la posibilidad de esta pregunta muestra que la cosa en sí, que nosotros conocemos de la forma más inmediata en la voluntad, completamente fuera de toda apariencia podría tener determinaciones, características, formas de ser, que fueran para nosotros simplemente incognoscibles e inaprensibles [...]³¹⁹

Es de gran importancia insistir en que esa ‘voluntad en sí’, que está ya en su tercer nivel semántico, se muestra en los escritos de Schopenhauer como una subjetividad radical, esencialmente idéntica con nuestro yo más profundo:

Lo que siempre es, siempre fue y siempre será, soy yo. Y solo yo puedo levantar mi velo.³²⁰

Somos por tanto la voluntad en este tercer nivel semántico, donde ya no cabe hablar de pluralidad de yoes ni de mundos. Pero no somos en realidad el ser humano fenoménico dentro de nuestro mundo creado. Él (todos ellos) es (son) nuestra creación, no nuestra (mi) esencia.

Como hemos visto, la objetivación del primer nivel semántico sería el cuerpo humano dentro del mundo, el cuerpo humano *individual*, dentro de una enorme pluralidad de cuerpos y de voluntades humanos y no humanos que *parecen* individuales en ese nivel. La objetivación del segundo nivel sería el mundo entero (el

³¹⁹ W I, 483.

³²⁰ HN I, 458.

mundo según lo concibió Schopenhauer). El tercer nivel semántico de la palabra 'voluntad' no admitiría objetivación: sería una subjetividad radical no objetivable, y, por lo tanto, no cognoscible.

Sobre el uso del concepto de voluntad en este tercer nivel semántico nos ocupamos con mucho mayor detalle en la siguiente parte de esta obra, pues es crucial para vislumbrar el lugar de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer.

Tercera parte:

**UN SUJETO ESENCIAL COMO FUENTE
ÚLTIMA DE LA MAGIA EN EL SISTEMA
FILOSÓFICO DE SCHOPENHAUER**

11 “LO SERIO”

Schopenhauer califica su sistema filosófico como “dogmatismo inmanentista”:

[...] pues sus teoremas son realmente dogmáticos, pero no van más allá del mundo que se presenta a la experiencia; sino que explican simplemente qué es [el mundo], mientras lo desmenuza hasta sus últimos componentes.³²¹

Y precisamente ese método, esa legitimación y ordenación sistémica de la totalidad de la experiencia, le permite a Schopenhauer, como hemos visto en la primera parte de este trabajo, ocuparse de la realidad fáctica de la magia, y ver en ella incluso una “metafísica práctica”:³²² algo así como una fisura, una entrada no legaliforme (no sometida al esquematismo espacio-temporal) de lo que ya no es propiamente “mundo”. Hay que recordar que la palabra “mundo”, dentro del sistema filosófico de Schopenhauer, debe entenderse en su doble realidad de voluntad y representación, si bien, según nuestra propuesta hermenéutica, *esa concreta* voluntad equivalente al mundo (que es nombrada desde el segundo nivel semántico de la palabra voluntad)³²³ no sería ni libre ni omnipotente, y sí sería aniquilable. No sería, en

³²¹ P I, 139. Texto original: [...] denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehn jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt heraus; sondern erklären bloß was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen.

³²² HN IV (1), 30.

³²³ Véanse pp. 129 y ss.

definitiva, la fuente última de la magia, ni tampoco lo que se manifiesta en la “metafísica práctica”.

En cualquier caso, la opción por ese método no le impide a Schopenhauer afirmar que él muestra “la puerta que lleva *fuera del mundo*”,³²⁴ pero también aclara que ni abre esa puerta, ni puede decir que hay detrás de ella.³²⁵ Estamos por tanto ante un sistema filosófico construido para dar cabida a (y sobre todo para fomentar, para divinizar) otras posibilidades de ser aparte del ser del propio mundo. Recordemos la siguiente cita:

Que [en mi sistema filosófico] el mundo no completa la total posibilidad del Ser, sino que en ella queda todavía mucho espacio para eso que solo denominamos, negativamente, como negación de la voluntad de vivir.³²⁶

A ese espacio que ya no es propiamente el mundo (y donde ya no debería llegar su método inmanetista) parece dirigirse lo que Schopenhauer denomina “lo serio”.

“Lo serio”, para este filósofo, sería sobre todo ocuparse de la salvación del ser humano. Lo serio,³²⁷ lo urgente, sería que el ser humano dirigiera su mirada *fuera* del mundo. A esa elevación, a ese tránsito de la mirada, se refiere este filósofo para presentar el libro cuarto (y último) de su obra principal (*El mundo como voluntad y representación*), que es el que lleva por título “Segunda consideración del mundo como voluntad: afirmación y negación de la voluntad una vez alcanzado el autoconocimiento”. Se trataría éste de un

³²⁴ Las cursivas son nuestras.

³²⁵ GBr, 216.

³²⁶ W II, 740. Texto original: Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben.

³²⁷ Sobre el uso de la expresión “lo serio” en Schopenhauer véase: von Josef Gerhard Thomas, “Terminologien des Ernstes bei Schopenhauer”. En *94. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 2013, pp. 115-136.

conocimiento de la esencia del mundo que, si bien produciría momentos de quietud, de solaz, dentro del mundo, no liberaría al ser humano completamente del deseo/sufrimiento. Esa liberación no ocurriría hasta que, ya cansado “del juego”, dicho ser humano, gracias al aumento de poder que ha experimentado su intelecto, aprehende “lo serio”.³²⁸ Schopenhauer hace referencia a la Santa Cecilia de Raphael como símbolo de ese tránsito, y lo hace justo antes de afirmar:

Hacia lo serio queremos nosotros también dirigirnos en el libro siguiente.³²⁹

La consecución de ese tránsito es descrita por Schopenhauer con imágenes muy eficaces, cargadas de especial fuerza poética, y ello a pesar de que, al parecer, él solo dispuso de testimonios ajenos:

Semejante ser humano, que tras amargas luchas contra su propia naturaleza, ha salido completamente victorioso, ya solo es un puro ser cognoscente, no más que un limpio espejo del mundo. A él ya no puede nada angustiarlo: pues ha cortado todos los miles de hilos de la voluntad que nos mantienen atados al mundo, y que nos zarandean, como deseo, temor, envidia, cólera, bajo un continuo dolor. Él ahora, retrospectivamente, mira sosegado y sonriendo las fantasmagorías del mundo que alguna vez consiguieron conmover y afligir su ánimo, pero que ahora tienen el mismo valor para él que las figuras del ajedrez una vez acabado el juego, o que los disfraces caídos, cuyas imágenes nos hostigaron y nos intranquilizaron en la noche de carnaval. La vida y sus imágenes ya solo flotan delante de él, como un fenómeno huidizo, como en la duermevela de un ligero sueño matutino a través del cual ya se trasluce la realidad y el cual ya no puede engañar: justamente así desaparecen ellas también, sin un tránsito violento. A partir de esta consideración podemos

³²⁸ W I, 316.

³²⁹ W I, 316. Texto original: Zum Ernst also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

entender en qué sentido se expresa frecuentemente la Guyon [Madame Guyon] hacia el final de su autobiografía: “Para mí todo es igual: con frecuencia no puedo saber si existo o no.”³³⁰

No obstante la contundencia soteriológica de las frases anteriores, Schopenhauer no cierra del todo la posibilidad de que alguien pudiera no necesitar salvarse de la vida, del mundo. Fernando Savater llega incluso a afirmar que este filósofo habría profetizado la llegada de Nietzsche:

Una de las mejores aportaciones de la filosofía schopenhaueriana es mostrar cómo nuestro auténtico ser es invulnerable por la muerte y cómo el temor a ésta se basa en una confusión. Pues bien, del alivio de este pánico ancestral pudiera brotar coraje para alguien que, aun admitiendo los planteamientos básicos de su sistema, negara la consecuencia práctica renunciativa. Tal fue, como sabemos, el caso de Nietzsche, profetizado por Schopenhauer en un párrafo cuya clarividencia le honra.³³¹

Éste es el párrafo pre-nietzscheano destacado por Fernando Savater:

³³⁰ W I, 461-462. Texto original: Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehn, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Uebergang. Aus diesen Betrachtungen können wir verstehn lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung, sich oft äußert: “Mir ist Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht”.

³³¹ Savater, F.: *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, Barcelona 1986, p. 38.

Un hombre que hubiese incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora, pero que al mismo tiempo, por propia experiencia o gracias a una comprensión de gran alcance, no hubiese llegado a reconocer el sufrimiento permanente como algo consustancial a la vida, sino que bien al contrario se hallara plenamente satisfecho con la vida a la que encuentra sencillamente perfecta y, en serena meditación, deseara que el curso de su vida, tal como la ha experimentado hasta el momento, tuviera una duración infinita o contara con una repetición continua, alguien cuyo coraje vital fuera tan grande que, ante los goces de la vida, asumiera de buen grado la factura de todas las fatigas y penalidades a que se halla sometido; semejante personaje se afianzaría “hasta los tuétanos del hueso en la sólida y duradera tierra” sin nada que temer: protegido con el conocimiento que nosotros le atribuimos, vería con indiferencia a esa muerte que acude presurosa sobre las alas del tiempo, al considerarla como una falsa ilusión, un espectro desvaído que puede asustar al débil, más carece de poder alguno sobre él, que se sabe lo mismo que aquella voluntad cuya objetividad o reflejo es el mundo entero, algo a lo que siempre le corresponde con certeza la vida y también el presente, el cual es propiamente la única forma del fenómeno de la voluntad, alguien a quien no puede asustar un pasado o un futuro infinitos en donde él no existiera, dado que considera esto como una falsa apariencia y el velo de Maya, alguien que por todo ello

habría de temer tan poco la muerte como el sol a la noche.³³²

Es manifiesto en cualquier caso que Schopenhauer se toma muy en serio “lo serio”, que considera urgente que el ser humano se salve, que renuncie al mundo (al mundo tal y como lo ve el propio Schopenhauer); pero, eso sí, lo hace solo como intelectual, como filósofo, lo cual no sería para él ningún problema a la hora de legitimar sus propios textos:

De ahí que importe tan poco que un santo sea un filósofo, como que un filósofo sea un santo: así como tampoco es necesario que un ser humano bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea él mismo un hombre bello.³³³

Parece claro, a la vista de los datos que tenemos sobre su vida, que Schopenhauer no fue un santo según su propia concepción de la santidad; digamos que no se liberó: su voluntad, creando/deseando mundo, siguió condenándole. Condenándole a seguir viviendo la vida.

³³² W I, 334-335. Texto original: Ein Mensch, der die bisher vorgetragene Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eine Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmuth so groß wäre, daß er, gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände “mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde” und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf dem Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleine Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig als den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht.

³³³ W I, 453. Texto original: Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei.

Pero sí fue un gran estudioso (y quizás también un gran escultor) de lo religioso, de “lo serio”. O de lo bello, si queremos aprovechar la metáfora del escultor no bello utilizada por él mismo en el último texto citado.

En cualquier caso, hay un dato cuantitativo que no puede ser desatendido: el número de páginas que dedica Schopenhauer a cada uno de los cuatro libros que componen su obra principal (*El mundo como voluntad y representación*). El cuarto libro, que es, como se ha señalado antes, el que dedica a “lo serio”, tiene 168 páginas; el tercero 117; el segundo 83; y el primero 106.

Para tomar conciencia de la religiosidad de Schopenhauer³³⁴ es también de gran utilidad el artículo que en 1969 publicó Arthur Hübscher en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* bajo el título “Vom Pietismus zur Mystik” [Del pietismo a la Mística].³³⁵ Las perspectivas fundamentales que aporta Arthur Hübscher son las siguientes:

a.- Schopenhauer vivió en Hamburgo desde los cinco hasta los dieciocho años. En esa ciudad fue influenciado tanto por el

³³⁴ Especialmente asertivo sobre la importancia de la religión en la filosofía de Schopenhauer se muestra Paul Deussen en su artículo “Schopenhauer und die Religion”, publicado en *4. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1915*. Por otro lado, dos obras sobre Schopenhauer, aparecidas casi simultáneamente (y ya citadas en el presente trabajo), han mostrado también la importancia de leer a este filósofo desde una perspectiva religiosa, o soteriológica: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, de Rudolf Malter (1988); y *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, de Manuel Suances Marcos (1989). Es destacable también el artículo publicado por Siegfried Krampe en *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914*, anterior por tanto al anteriormente citado de Paul Deussen, bajo el título “Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum”. Por último, cabría mencionar el artículo publicado en *93. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012* por Rudolf Neidert bajo el título “Der weltoffene Atheist Schopenhauer-offen auch für Religion, Christentum, gar Luther?”.

³³⁵ Hübscher, A.: “Vom Pietismus zur Mystic”. En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*. El texto de este artículo se reprodujo casi literalmente, con puntuales ampliaciones, en un libro que el mismo autor publicó en 1987, ya citado varias veces en esta obra: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*.

racionalismo como por el pietismo (una forma evolucionada del misticismo alemán con enorme influencia en Kant).³³⁶

b.- El pietismo fue anterior al racionalismo, y preparó la llegada de la Ilustración con “su doctrina de la luz interior, su lucha contra la ortodoxia, con la marcha hacia la plenitud de la persona individual”.³³⁷

c.- El pietismo, desde dentro del cristianismo, afirma que la salvación no está en el mundo, sino en el abandono del mundo.³³⁸

d.- La historia del pietismo forma parte de la historia de la mística europea. Y en la mística alemana, en concreto, son decisivos Angelus Silesius, Jakob Böhme y, por supuesto, el Maestro Eckhart. Todos ellos fueron leídos apasionadamente por Schopenhauer. Silesius llegó al extremo de preferir el silencio y la noche en el alma antes que al propio Dios.³³⁹

e.- La figura más representativa del pietismo alemán fue Philipp Jakob Spener (1635-1705). Spener no fue un pensador, sino un padre espiritual que se sintió incómodo con la situación de la iglesia luterana y con la ortodoxia teológica. Spener propuso sacar la fe y la virtud del ámbito externo, social, y llevarlas al ámbito íntimo: al corazón.³⁴⁰

f.- Matthias Claudius (1740-1815)³⁴¹ tuvo una gran influencia espiritual en Hamburgo. Esa influencia, en el caso de Schopenhauer, fue quizás decisiva. La religiosidad de Matthias Claudius era meramente pragmática: rechazaba los debates teológicos y atribuía a la religión una sola tarea: el renacimiento del hombre en la bondad y en la vida eterna. En los últimos días de la vida de Schopenhauer un

³³⁶ *Ibid.*, p. 1.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 2.

³³⁹ *Ibid.*, p. 4.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

³⁴¹ Sobre la influencia de Matthias Claudius en Schopenhauer véase: Siebke, Rolf: “A. Schopenhauer and Matthias Claudius”. En: 51. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1970, pp. 22-31.

retrato de Matthias Claudius compartía despacho y marco con uno de Kant.³⁴²

g.- Schopenhauer permaneció hasta los veinticuatro años en el círculo de su iglesia y, de hecho, al final de su viaje por Europa fue confirmado en la *Marienkirche*, sin aparente conflicto interior.³⁴³

h.- Schopenhauer se muestra fascinado por los santos. Hübscher, para demostrar dicha fascinación, utiliza esta cita: “Un santo puede estar lleno de las más absurdas supersticiones, o ser por el contrario un filósofo: da lo mismo”.³⁴⁴ Da lo mismo porque ha accedido a algo –lo serio- inaccesible para la razón (inaccesible, según Schopenhauer, para él mismo, que solo es un filósofo).³⁴⁵

Arthur Hübscher concluye su estudio afirmando que, en realidad, lo que Schopenhauer combate es el dogmatismo. Y que por eso huye de la religión y se acerca a la Filosofía y a la Mística; pudiendo llegar a ser considerado un ateaista sin escrúpulos y, a la vez, un místico.³⁴⁶

Esta conclusión de Arthur Hübscher, que es la que culmina su análisis sobre la religiosidad de Schopenhauer, no parece del todo correcta: Schopenhauer sí podría ser considerado dogmático. Y los dogmas religiosos (o al menos soteriológicos) a los que parece que otorga el estatus de verdad absoluta coinciden con los que él mismo atribuye al cristianismo “puro”. En todo caso, el pietismo y el racionalismo ilustrado que, según Hübscher, condicionan la religiosidad de Schopenhauer, podrían explicar el rechazo de este filósofo a determinados elementos del cristianismo, entendido como fenómeno social, o civilizacional (no místico):

³⁴² Hübscher, A.: “Vom Pietismus zur Mystic”. En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*, pp. 10-11.

³⁴³ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer Gestern-Heute-Morgen*. Bonn 1987, p. 11.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ Hübscher, A.: “Vom Pietismus zur Mystic”. En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*, p. 28.

Que la civilización esté en lo más alto entre los pueblos cristianos no depende del hecho de que el cristianismo le haya sido favorable, sino del hecho de que está muerto y tiene ya poco influjo sobre ella. [...] Toda religión se encuentra en oposición a la civilización. [...] *detrás de la cruz está el diablo* [en español en el original].³⁴⁷

Diego Sánchez Meca resume así los elementos de la religión que podrían haber provocado este visceral rechazo de Schopenhauer:

[...] su poder procede de un conjunto de elementos muy variados y de su estrecha combinación entre sí, reforzándose mutuamente y traducándose en una instancia que, si bien resulta imprescindible para la satisfacción de la necesidad metafísica de la masa, representa al mismo tiempo una rémora para el libre pensamiento y una fuerza de coacción desde muchos puntos de vista alienante. Estos elementos son: revelación, escrituras sagradas afirmadas como “palabra de Dios”, milagros, profecías, protección gubernativa, consenso y veneración de la mayoría que la consagra como suprema verdad, multitud de templos para ser predicada y practicada, sacerdotes y jerarquías eclesiásticas y, lo que, para Schopenhauer, es lo más eficaz de todo, el privilegio de poder inculcar a los hombres las propias doctrinas en su más tierna infancia, cuando pueden hacer de ellas en sus mentes casi ideas innatas.³⁴⁸

Parece claro que todas esas manifestaciones socializadas e institucionalizadas de lo religioso son inadmisibles para el filósofo

³⁴⁷ PP II, 419. Texto original: Daß die Civilisation unter den christlichen Völkern am höchsten steht, liegt nicht daran, daß das Christenthum ihr günstig, sondern daran, daß es abgestorben ist und wenig Einfluß mehr hat [...] Alle Religion stehet im Antagonismus mit der Kultur [...] *detrás de la cruz está el diablo*.

³⁴⁸ Sánchez Meca, D.: *Schopenhauer. El dolor del mundo y el consuelo de la religión*. Madrid 1998, p. 54.

Schopenhauer, el cual, no obstante, quiso dejar clara la diferencia entre el núcleo de lo religioso -*Kern*- y su cáscara -*Schale*-. Quiso también dejar clara su posición, la esencia de su religiosidad (y lo hizo además veinticuatro años después de la publicación de su obra principal):

En ninguna otra cosa se ha tenido que distinguir tanto entre el núcleo y la cáscara como en el cristianismo. Justamente porque yo amo el núcleo, rompo de vez en cuando la cáscara.³⁴⁹

En la frase anterior estaría, quizás, una confesión que nos mostraría, casi en su plenitud, el fondo religioso del corazón de Schopenhauer. Este *amor* al núcleo de lo religioso, a lo más profundo (del cristianismo), a lo más “serio”, podría estar quizás en sintonía con el pietismo que bebió Schopenhauer en Hamburgo, o incluso también con el imparable impulso filosófico (impulso hacia la verdad, según su propia concepción de la Filosofía) que le movió desde casi su infancia.

Se podría decir que el cuarto libro de la obra capital de Schopenhauer –el que se ocupa de lo serio- es, en realidad, *su* libro (y no solo por la superioridad cuantitativa respecto de los otros tres). Y es que, como leemos a continuación, ese cuarto libro es el único libro de su obra capital que él considera imprescindible:

La última parte de nuestra consideración se anuncia como la más seria, pues concierne a las acciones del ser humano, al objeto que a cualquiera interesa, que no puede ser ajeno ni indiferente a nadie [...] y así [el lector]

³⁴⁹ HN IV (1), 281. Texto original: Bei keiner Sache hat man so sehr Kern und Schale zu untersuchen, wie beim Christentum. Eben weil ich den Kern liebe, zerbreche ich bisweilen die Schaale.

dedicará una seria atención a esta parte aunque no lo haga con ninguna otra.³⁵⁰

El mundo como voluntad y representación es por tanto una obra que parece dirigirse esencialmente a “lo serio”. Podría incluso ser considerada esta obra como un texto religioso -un extensísimo sermón- que se ocupa de multitud de cuestiones filosóficas por razones propedéuticas.

Schopenhauer suele ser considerado un enemigo feroz de las religiones, de las religiones teístas en particular (incluido por supuesto el cristianismo), pero en realidad el conjunto de su obra parece reivindicar un cristianismo ‘puro’. Paul Deussen llega incluso a afirmar que Schopenhauer sería el más cristiano de los filósofos.³⁵¹ Lo cierto es que, según Schopenhauer, los dogmas del cristianismo –del ‘verdadero’- coinciden plenamente con *la verdad* que contiene su obra:

He traído aquí estos dogmas de la doctrina de fe cristiana, que en sí son ajenos a la Filosofía, solo para mostrar que la ética que emana de nuestra completa reflexión, y que coincide y está en conexión con todas las partes de la misma, si bien según su forma de expresión es única e inaudita, no lo es en absoluto en lo esencial, sino que concuerda con los verdaderos dogmas cristianos, en los que incluso, en lo esencial, estaba ya contenida y disponible [...] A la vez serviría el recuerdo de los dogmas de la iglesia cristiana para la aclaración y explicación de las aparentes contradicciones entre, por un lado, la necesidad de todas las expresiones del carácter en virtud de los motivos (reino de la naturaleza) y, por otro lado, la libertad de la voluntad en sí de negarse a sí

³⁵⁰ WI, 319. Texto original: Der letzte Theil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig seyn kann [...] und daher diesem Theil, wenn auch sonst keinem andern, [der Mensch] ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird.

³⁵¹ Deussen, P.: “Schopenhauer und die Religion”. En: 4. *Schopenhauer- Jahrbuch* 1915.

misma y de suprimir el carácter con toda su necesidad fundamentada en los motivos (reino de la gracia).³⁵²

Schopenhauer dedica muchas frases a precisar cuál es el cristianismo puro, aquel cuyos dogmas coinciden con la (soteriológica) verdad que él ofrece en su obra. Y sorprende especialmente la vehemencia con la que, como veremos más adelante, combate las derivaciones ‘equivocadas’ de esa religión, hasta el punto de mostrarse en ocasiones más como un heresiólogo cristiano que como un filósofo ateaista.

Un dogma cristiano *verdadero* sería considerar el acto genésico – el coito- como la manifestación más obvia del pecado. El deseo sexual, el coito, la procreación, mostrarían, según Schopenhauer, la voluntad en su máxima tensión; y en su mínima lucidez. Adán fue pecador (quiso copular, quiso vivir, quiso dar vida) y todos los seres humanos seremos eternamente Adán mientras queramos que haya vida:

En tanto que cosa en sí no es diferente la voluntad del procreador de la del procreado; pues solo la apariencia, y no la cosa en sí, está sometida al *principio individuationis*. Con esa afirmación más allá del propio cuerpo hasta la personificación de uno nuevo son afirmados también nuevamente el sufrimiento y la muerte, como fenómenos pertenecientes a la vida, y declarada así como desaprovechada la posibilidad de salvación que se deriva de la más perfecta capacidad de conocimiento. Aquí reside la razón profunda de la

³⁵² W I, 483. Texto original: Ich habe diese Dogmen der Christlichen Glaubenslehre, welche an sich der Philosophie fremd sind, nur deshalb hier beigezogen, um zu zeigen, daß die aus unserer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derselben genau übereinstimmende und zusammenhängende Ethik, wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Wesen nach keineswegs ist, sondern völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlich Christlichen Dogmen, und sogar in diesen Selbst, dem Wesentlichen nach, enthalten und vorhanden war [...] Zugleich diene die Erinnerung an die Dogmen der Christlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerseits, und der Freiheit des Willens an sich, sich selbst zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) anderseits.

vergüenza respecto al acto de procreación.- Esta opinión está expuesta míticamente en el dogma de la doctrina de fe cristiana que afirma que todos nosotros participamos del pecado original de Adán (el cual claramente solo es la satisfacción del deseo sexual) y que en virtud de dicho pecado somos culpables del sufrimiento y de la muerte. Aquella doctrina de fe parte de la observación basada en el principio de razón, y reconoce la idea de ser humano, cuya unidad se restaura de su disgregación en incontables individuos mediante el lazo de la procreación, el cual los mantiene a todos juntos.³⁵³

Pesimismo vital. Conciencia de la gravedad del pecado sexual -del pecado vital por tanto- que se repite desde Adán en cada ser humano que copula (y en cada ser humano que nace como consecuencia de ese acto sexual, de ese extremo deseo de vida). Urgencia de salvación. Y también posibilidad de redención por la vía de la negación del deseo que estaría personalizada en Jesucristo:

[San Agustín] enseña en su obra llamada *opus imperfectum*, I, 47, que el pecado original es a la vez pecado y castigo. Estaría ya en los niños recién nacidos, pero no se mostraría hasta su edad adulta. Sería sin embargo el origen de este pecado derivable de la

³⁵³ W I, 387-388. Texto original: Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem principio *individuationis* unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeschäft.- Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der Christlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist) theilhaft und durch denselben des Leidens und des Todes schuldig sind. Jene Glaubenslehre geht hierin über Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen, deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zusammenhaltende Band der Zeugung wiederhergestellt wird. Diesem zufolge sieht sich jedes Individuum einerseits als identisch mit dem Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, an, und insofern als der Sünde (Erbsünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen; andererseits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identisch mit dem Erlöser, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und insofern seiner Selbstaufopferung theilhaft, durch sein Verdienst erlöst, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d.i. der Welt (Röm. 5, 12-21).

voluntad del pecador. Este pecador habría sido Adán; pero en él habríamos existido todos: Adán fue desgraciado, y en él nos habríamos hecho todos desgraciados. Es en efecto la doctrina del pecado original (afirmación de la voluntad) y de la salvación (negación de la voluntad) la gran verdad que constituye el núcleo del cristianismo, mientras que lo demás en general es solo ropaje y cáscara, o accesorios. Se debe por lo tanto concebir siempre en general a Jesucristo como el símbolo, o la personificación, de la negación de la voluntad de vivir, pero no se le debe mantener como individuo, sea a partir de su mítica historia en los evangelios, o de lo que presuntamente subyace en ella. Pues ni lo uno ni lo otro satisfará plenamente. Es tan solo el vehículo de aquella primera concepción, para el pueblo, que siempre necesita algo fáctico. Que en nuestro tiempo el cristianismo haya perdido su verdadero significado y que haya degenerando en banal optimismo no nos afecta aquí.³⁵⁴

Ese significado verdadero (no degenerado) tendría su origen en la India:

El Nuevo Testamento, por el contrario, debe ser, de un modo u otro, de origen indio: lo atestigua su ética

³⁵⁴ W I, 479-480. Texto original: [Augustinus] lehrt in seinem Werke, genannt *opus imperfectum*, I, 47, daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sind. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existirt: Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht; während das Uebrige meistens Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaäßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt.- Daß in neuerer Zeit das Christentum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

completamente india – ética que conduce la moral al ascetismo–, su pesimismo y su avatar.³⁵⁵

Sobre la cercanía de Schopenhauer a las ideas de san Agustín, Manuel Suances Marcos afirma lo siguiente:

Resulta paradójica la simpatía expresa que Schopenhauer manifiesta hacia san Agustín. Pero la razón es obvia. San Agustín conoce muy bien por el conocimiento, pero sobre todo la propia experiencia, la maldad inherente a toda existencia. Hasta el niño recién nacido es culpable, dirá él; es manifiesta esa especial agudeza de la mirada agustiniana para seguir los recovecos de la culpa de la maldad humana hasta sus orígenes. Esto es algo que conecta de lleno con la intuición schopenhaueriana.³⁵⁶

En cualquier caso, la forma más auténtica de cristianismo, según Schopenhauer, podría ser el agustiniano, en concreto el agustiniano jansenista:

El agustinismo, con su dogma del pecado original y lo que está unido a él, es, como ya se ha dicho, el cristianismo verdadero y bien comprendido. El pelagianismo por el contrario es el esfuerzo de devolver el cristianismo al tosco y banal judaísmo y a su optimismo. [...] A causa de su comprensibilidad y banalidad el pelagianismo predomina siempre: ahora más que nunca, bajo la forma del racionalismo. Moderadamente pelagianista es la iglesia griega, y desde el *Conclilio Tridentino* lo es también la católica, con el cual se ha querido colocar en contra del agustinismo y, por consiguiente, contra el hacia la mística tendente

³⁵⁵ PP II, 404. Texto original: Das Neue Testament hingegen muß irgendwie indischer Abstammung seyn: davon zeugt seine durchaus indische, die Moral in dis Askese überführende Ethik, sein Pessimismus und sein Avatar.

³⁵⁶ Suances Marcos, Manuel: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona 1989. Sobre Schopenhauer en relación con san Agustín véase también: Von Friedhelm, Decher: "Schopenhauers Auseinandersetzung mit Augustinus". En: *78. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1997*, pp. 87-114.

Lutero, como también contra Calvino: no menos semipelagianos son los jesuitas. Por el contrario los jansenistas son agustinistas, y su concepción podría ser la más auténtica forma del cristianismo.³⁵⁷

La reflexiones de Schopenhauer sobre el cristianismo nos ofrecen además importantes perspectivas sobre el lugar de la magia en su propio sistema filosófico. Y es que Jesucristo, la figura central del cristianismo, sería, sobre todo, un mago:

Se podría incluso pensar que, por la fuerza y la pureza de su voluntad, y por medio de la omnipotencia, que en realidad proviene de la cosa en sí y que conocemos a partir del magnetismo animal y de los efectos mágicos emparentados con ello, él [Jesucristo] también habría tenido la capacidad de hacer los así llamados milagros, es decir, de actuar mediante el influjo metafísico de la voluntad; [...] Pues un milagro propiamente sería un *dementi* [desmentido] que la Naturaleza se daría a sí misma.³⁵⁸

Y también dentro de la tradición cristiana y de sus conexiones con la magia, Schopenhauer hace una especial mención a Jane Leade:

³⁵⁷ PP II, 411-412. Texto original: Der Augustinismus, mit seinem Dogma von der Erbsünde und was sich daran knüpft, ist, wie schon gesagt, das eigentliche und wohlverstandene Christenthum. Der Pelagianismus hingegen ist das Bemühen, das Christenthum zum plumpen und platten Judenthum und seinem Optimismus zurückzubringen. [...] In Folge seiner Begreiflichkeit und Platttheit herrscht der Pelagianismus immer vor: mehr als je aber jetzt, als Rationalismus. Gemildert pelagianisch ist die Griechische Kirche, und seit dem *Conclilio Tridentino* ebenfalls die katholische, die sich dadurch in Gegensatz zum augustinisch und daher und daher mystisch gesinnten Luther, wie auch zu Calvin, hat stellen wollen: nicht weniger sind die Jesuiten semipelagianisch. Hingegen sind die Jansenisten augustinisch und ihre Auffassung möchte wohl die ächtete Form des Christentums seyn.

³⁵⁸ PP II, 407-408. Texto original: Sogar ließe sich denken, daß, bei der Stärke und Reinheit seines Willens, und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an sich zukommt und die wir aus dem animalischen Magnetismus und den diesem verwandten magischen Wirkungen kennen, er auch vermocht hätte, sogenannte Wunder zu thun, d.h. mittelst des metaphysischen Einflusses des Willens zu wirken [...] Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein *démenti*, welches die Natur sich selber gäbe.

Muy notables conclusiones de este género ha dado Jane Leade, una discípula de Pordage, mística teósofa y visionaria en tiempos de Cromwell, en Inglaterra. Ella llegó a la magia por un camino totalmente particular. Y es que también en Jane Leade está el rasgo característico de todos los místicos, que es enseñar la unificación de su propio ser con el dios de su religión. Pero según ella, a consecuencia de la unión de la voluntad humana con la divina, también participa aquella de la omnipotencia de ésta, alcanzado así el poder de la magia. Resulta que lo que otros magos creen agradecer al vínculo con el Diabolo, lo atribuye ella a su unificación con Dios: su magia es por lo tanto eminentemente blanca. Esto es totalmente indiferente en el resultado y en la práctica. Ella [Jane Leade] es reservada y misteriosa, como era necesario en su época: pero se ve sin embargo que en ella la cuestión no era un simple corolario teórico, sino que brota por el contrario en otros conocimientos o experiencias. El pasaje fundamental está en su *Revelación de las revelaciones*, traducción alemana, Amsterdam 1695, desde la página 126 hasta la 151, sobre todo las páginas que están bajo el título “el poder de la voluntad abandonada”. A partir de ese libro cita Horst, en su *Zauberbibliothek*, volumen I, página 325,³⁵⁹ los siguientes pasajes, los cuales son más un resumen que una cita literal, y sobre todo de la página 119, & 87 y 88 se toma este pasaje: “La fuerza mágica coloca a aquellos que la poseen en el estado de dominar y renovar la Creación, esto es, los reinos de las plantas, de los animales y de los minerales; de forma que, si muchos trabajan juntos en una fuerza mágica, la naturaleza podría hacerse paradisiaca. ¿Cómo llegamos a esta fuerza mágica? En el nuevo renacimiento mediante la fe, esto es,

³⁵⁹ Schopenhauer se refiere a una obra de Georg Conrad Horst: *Zauber-Bibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen und Hexenprocessen, Dämonen, Gespenstern und Geistererscheinungen* [Biblioteca de Magia o de brujería, teurgia y mántica, brujos, brujas y procesos de brujería, demonios, fantasmas y apariciones de espíritus], editada en seis volúmenes entre 1821-1826, en Mainz. Hay una reedición de 1979, Aurum-Verlag, Freiburg.

mediante la concordancia de nuestra voluntad con la voluntad divina. [...]”³⁶⁰

Schopenhauer llegó a reunir en su biblioteca dieciséis obras de Jane Leade.³⁶¹ Entre ellas estaba *Offenbarung der Offenbarungen* [*Revelación de las revelaciones*], algunos de cuyos pasajes son citados, como acabamos de ver, a través de resúmenes de otro autor: Georg Conrad Horst. En la primera edición de su obra *Sobre la voluntad en la Naturaleza* (1836), Schopenhauer se lamentaba de no haber sido capaz de conseguir ninguna obra de la visionaria inglesa.³⁶² Esa queja desapareció en la edición de 1854. Debemos suponer que para entonces Schopenhauer ya había conseguido esas obras, pero, si así fue, debería haber citado ya directamente, y no a través de los cuestionables resúmenes de Horst; sobre todo porque la metafísica implícita en la soteriología de Jane Leade habría aportado mucho

³⁶⁰ N, 123. Texto original: Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigenthümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, in Folge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses theilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also ander Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht Dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterscheid. Sie ist zurückhaltend und geheimnißvoll, wie Dies zu ihrer Zeit nothwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korolarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer “Offenbarung der Offenbarungen”, Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind “des gelassenen Willens Macht”. Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein *résumé*, als ein wörtliches Zitat und vornehmlich aus S. 119, & 87 und 88 entnommen ist: “Die magische Kraft setzt Den sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d.h. die Pflanzen, Thier und Mineral Reich, zu beherrschen und zu erneuern, so daß, wenn viele in Einer magischen Kraft zusammenarbeiten, die Natur paradiesisch umgeschaffen werden könnte. - - - Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt dich den Glauben, d.h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen Willen. [...]”

³⁶¹ HN V, 217.

³⁶² *Ibid.*

brillo, y mucha fuerza, a su argumento de que el ser humano puede acceder a la omnipotencia (a la magia absoluta) que se le atribuye al Dios cristiano. Aunque lo cierto es que Jane Leade, al menos en la cita escogida por Schopenhauer, parece sugerir la necesidad de una especie de colectivización de poderes mágicos humanos para transformar por completo la naturaleza.

Jane Leade lideró los filadelfos, una secta cristiana muy influenciada por Jakob Böhme que tuvo gran éxito en Inglaterra a finales del siglo XVII. La concepción de la magia por parte de Jane Leade es descrita así por Julie Hirst:

Así, para Jane, la combinación de alquimia y magia prometía un renacimiento mágico del espíritu, centrada en la consecución de la interna y altamente valorada Perla de la Sabiduría, o Piedra Filosofal.[...] Como hemos visto, Jane usaba el discurso alquímico como vía para explicar cómo la verdad de Dios podía ser encontrada buscando dentro. Su creencia en la transmutación fue expresada en términos alquímicos para mostrar que la escoria exterior de corporalidad (carne/pecado) podía ser transformada en una realización interna de lo divino.³⁶³

Schopenhauer también apunta a esa divina interioridad del ser humano, a su núcleo esencial, a la hora de mostrar la fuente última de la magia. Bastaría por tanto con volver a uno mismo (o ser consciente de nuestra verdadera esencia) para disponer de ese descomunal poder que se le atribuye en el cristianismo al propio Dios, el cual, según (la cristiana) Jane Leade, habría creado el mundo mediante su magia divina.³⁶⁴

³⁶³ Hirst, Julie: *Jane Leade. Biography of a Seventeenth-Century Mystic*, Ashgate 2005, p. 55.

³⁶⁴ *Ibid.*

12 EL PROBLEMA DE DIOS

Se podría afirmar que Schopenhauer nunca quiso que se confundiera su palabra mágica -voluntad- con la palabra ‘Dios’, pero lo cierto es que ambas podrían llegar a nombrar lo mismo en su sistema filosófico, siempre que se rechace un determinado modelo de Dios (el Dios exterior al hombre), y siempre que se utilice dicha palabra mágica en su tercer nivel semántico, tal como se propone en el capítulo 10 del presente trabajo.

Valga señalar que, según Schopenhauer, el Dios de los escolásticos cristianos y su propio concepto de la voluntad compartirían el mismo atributo (la aseidad):

Lo que los escolásticos llamaron aseidad de Dios, es básicamente lo que yo he atribuido a la voluntad y he denominado como su carencia de fundamento.³⁶⁵

Esa “carencia de fundamento”, propiamente, habría que considerarla como carencia de fundamento *exterior*, de fundamento distinto a sí mismo: ser por sí mismo, no sometido a nada, y ser, a la vez, fundamento de todo lo que pueda llegar a existir, a existir como objetividad aparente. Estaríamos ante la esencia más radical de la realidad, de toda realidad.

Paul Deussen hace unas reflexiones de especial interés sobre el tema que nos ocupa, sobre el problema de Dios en Schopenhauer:

Esa es por lo tanto la culminación tanto de la filosofía kantiana, como de la schopenhaueriana, que nuestro ser

³⁶⁵ HN IV (1), 102. Texto original: Was die Scholastiker die Aseitat Gottes nannten, ist im Grunde eben das was ich dem Willem beilege und eine Grundlosigkeit genannt habe.

no está limitado por esta envoltura de carne y de sangre, que en verdad, en cuanto fenómeno, estamos sometidos al espacio, por lo que somos egoístas, y al tiempo, por lo que somos mortales, y a la causalidad, por lo que no somos libres; pero que nuestra completa manifestación empírica es solo un extravío de nuestro ser que es en sí mismo, el cual es inespacial, por lo tanto aliviado de cualquier posibilidad de egoísmo y de pecado, intemporal, por lo tanto inmortal, no causal, por lo tanto libre, y esa esencialidad nuestra, que es en sí, que es libre de pecado, inmortal, libre, es justamente la que por parte de la religión [...] con otras palabras se denomina “Dios”.³⁶⁶

Carl Gustav Jung, por su parte, afirma también la equivalencia entre voluntad y Dios:

La tenebrosa pintura que Schopenhauer hizo del mundo encontró mi completa ovación, pero no así su solución del problema. Para mí era seguro que él con su “voluntad” en realidad se refería a Dios, el Creador [...]³⁶⁷

Y Max. F. Hecker llega incluso a sugerir que ese ‘Dios’ schopenhaueriano sería, en cierto sentido, experimentable por el ser humano en su propio interior:

Dios no habita más allá del universo, sino que se deja ver en el mismísimo ser humano, se deja sentir, se deja agarrar con las manos.³⁶⁸

³⁶⁶ Deussen, P.: “Schopenhauer und die Religion”. En: *4. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1915*, pp. 14-15.

³⁶⁷ Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*. Aniela Jaffé (edit.). Düsseldorf 2009, pp. 85-86.

³⁶⁸ Hecker, Max. F.: *Schopenhauer und die Indische Philosophie*. Köln 1897, p. 86.

Pero lo cierto es que Schopenhauer, al menos partir de 1812,³⁶⁹ empezó a expresarse como un ateo, si bien, como señala Karl Werner Wilhelm, no combatiría el concepto de Dios en todos sus aspectos.³⁷⁰ Uno de los epígrafes del capítulo 15 del segundo volumen de *Parerga y Paralipomena* lleva por título “Sobre el teísmo” [Ueber Theismus]. En él encontramos las siguientes reflexiones:

Pero si haciendo un esfuerzo me imagino estar delante de un ser individual al que dijese: “¡Mi creador! Yo una vez fui nada: Tú, en cambio, me has engendrado, de modo que ahora soy algo y soy yo en verdad;” – y todavía más: “te doy gracias por este beneficio;” – y finalmente: “si no he hecho nada bueno, ha sido por culpa mía;” -entonces debo confesar que, como consecuencia de mis estudios filosóficos e indios, mi cabeza se ha vuelto incapaz de soportar un pensamiento semejante.³⁷¹

Parece fuera de duda que Schopenhauer en el párrafo anterior está rechazando, con especial pasión, la existencia de un Dios *exterior* al ser humano, creador del ser humano desde fuera del ser humano. Pero no excluye -no puede hacerlo si sigue legitimando las estructuras fundamentales de su propio sistema filosófico- que haya ‘algo’ capaz de crear lo fenoménico, de saltarse sus leyes desde dentro... y de aniquilarlo, de des-crearlos.

³⁶⁹ Hübscher, A., “Vom Pietismus zur Mystic”. En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*, p. 12.

³⁷⁰ Wilhelm, Karl Werner: *Zwischen Allwissentheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*. Hildesheim 1994, p. 121.

³⁷¹ PP II, 401. Texto original: Wenn ich aber suche, mir vorstellig zu machen, daß ich vor einem individuellen Wesen stände, zu dem ich sagte: “mein Schöpfer! Ich bin einst nichts gewesen: du aber hast mich hervorgebracht, so daß ich etwas und zwar ich bin;” -und dazu noch: “ich danke dir für diese Wohlthat;”- und am Ende gar: “wenn ich nichts getaugt habe, so ist das meine Schuld;”- so muß ich gestehn, daß in Folge philosophischer und indischer Studien mein Kopf unfähig geworden ist, einen solchen Gedanken auszuhalten.

Para Kant es indemostrable la existencia de Dios mediante las vías utilizadas por la metafísica clásica; a saber: la prueba ontológica, la cosmológica y la físico-teleológica. En concreto, la prueba cosmológica –la que pretende demostrar que un ser no causado es la causa del mundo- sería absurda, según Kant, porque presupondría la vigencia de la ley de la casualidad más allá de la Naturaleza (es importante no olvidar que tanto para Kant como para Schopenhauer la “Naturaleza” es lo que entendía por tal el paradigma newtoniano; fervorosamente construido desde una geometría todavía puramente euclidiana y desde un reduccionismo panmatematista inspirado básicamente en Galileo).

Excede por mucho el objetivo de este trabajo profundizar en la visión de Kant sobre Dios; y en la influencia que esa visión pudiera haber tenido en Schopenhauer. Valga simplemente señalar que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, otorga a Dios (al “más elevado ser”)³⁷² una existencia, no como realidad objetiva, sino como “ideal perfecto, como concepto que cierra y corona la totalidad del conocimiento humano”;³⁷³ y, en la *Crítica de la razón práctica*, requiere de su existencia –fuera, eso sí, del mundo que puede conocer la ciencia- para explicar un hecho que sería empíricamente indubitable para el ser humano: su sentido del deber (su sensación, su conciencia, de ser responsable por sus actos y, por tanto, de ser libre). Lo que Kant niega, desde su militancia, insisto, en el paradigma euclidiano/galileano/newtoniano, es la posibilidad de un conocimiento *científico/racional* de Dios; y, por otro lado, advierte del riesgo, y del absurdo -inevitable dirá él- de que la razón teórica (*Vernunft*) se ocupe de ese ser, deslegitimando así toda la metafísica clásica-occidental (convertida a instancias de Kant en una ciencia de límites) y toda la teología racional.

³⁷² Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Wilhelm Weischedel (edit.). Darmstadt 1998, p. 583.

³⁷³ *Ibid.*

Schopenhauer, por su parte, parece hablar en sus obras de un Creador puro y duro. Estaríamos ante un Dios absoluto cuyo poder lo puede todo. Un Dios que, como señalaba Paul Deussen, somos nosotros donde ya no somos pluralidad. Estaríamos ante un determinado modelo de Dios, un Dios ubicado en la más profundas entrañas del ser humano, equivalente con su esencia más íntima.³⁷⁴ Y sería además un modelo necesario para poder sostener el concepto mismo de responsabilidad moral, que es un elemento verdaderamente crucial de todo el filosofar de Schopenhauer. A este respecto, son muy esclarecedoras las siguientes palabras del filósofo:

A parte ante está ahora de nuevo el teísmo también en conflicto con la moral; dado que suprime la libertad y la imputabilidad. Pues no son pensables ni la culpa ni el mérito para un ser cuya *existentia* y *essentia* sean la obra de otro.³⁷⁵

Es llamativo, en cualquier caso, cómo Schopenhauer se indigna ante aquellos que, “propasándose”, realizaban un “desvergonzado uso del concepto Dios”.³⁷⁶ Esta acusación se dirige a Schleiermacher, uno de cuyos cursos *-Historia de la Filosofía en la era del cristianismo [Geschichte der Philosophie zur Zeite des Christenthums]-* escuchó el joven Schopenhauer en el verano de 1812, que es justamente cuando se produce su conversión al ateísmo, o, mejor dicho quizás, a un tipo concreto de ateísmo.

³⁷⁴ Sobre la equivalencia entre ese Dios y la esencia del ser humano véase el capítulo 15 del presente trabajo.

³⁷⁵ P I, 130. Texto original: *A parte ante* nun wieder ist der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerstreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner *existentia* und *essentia* nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken.

³⁷⁶ HN II, 225.

Según Thomas Regehly³⁷⁷ ese curso tuvo gran influencia en Schopenhauer, y tanto este filósofo, como la propia historia canónica de la Filosofía, infravaloraron precipitadamente la obra de Schleiermacher. En el caso de Schopenhauer esa infravaloración se justificó por el aparente escolasticismo de su maestro: en concreto por la utilización y validación de *la palabra* “Dios” dentro de su discurso filosófico. Thomas Regehly trata de hacer justicia diciendo:

Schleiermacher más bien había sostenido “que una religión sin Dios podría ser mejor que otra con Dios”.³⁷⁸

Pero Schopenhauer, en cualquier caso, a pesar de descalificar en sus notas de juventud a Schleiermacher por su “desvergonzado uso del concepto Dios”, ya en su madurez dejará clara su posición ante ese concepto:

Quien ama la verdad, odia a los dioses, tanto en singular como en plural.³⁷⁹

Cabría quizás afirmar que Schopenhauer no supo aprovechar las posibilidades teóricas que pudo haberle ofrecido su maestro Schleiermacher para acometer el problema de Dios. Helmud von Glasenapp analizó este problema en un ensayo que comenzaba afirmando lo siguiente:

La cosmovisión de Arthur Schopenhauer se diferencia de la mayoría de los filósofos occidentales en que si bien está determinada por profundos pensamientos religiosos,

³⁷⁷ Regehly, T.: “Der Atheist und der Theologe. Schopenhauer als Hörer Schleiermachers”. En *71. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1990*.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁷⁹ HN IV (1), 286. Texto original: Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter, im Singular wie im Plural.

rechaza sin embargo cualquier forma del concepto de Dios.³⁸⁰

Pero lo cierto es que, como he sugerido anteriormente, Schopenhauer no habría rechazado cualquier forma del concepto de Dios, sino una determinada. Y respecto a *la palabra* ‘Dios’ [Gott], ese concreto signo lingüístico, nos sorprende Schopenhauer con este apunte de su legado manuscrito, realizado en 1832, y en el cual parece estar acercando etimológicamente esa palabra al concepto esencial de su sistema filosófico (la voluntad):

La palabra Dios [Gott] proviene de Wodam, por la habitual confusión entre la W [inicial de *Wille*, que significa voluntad en alemán] y G [inicial de *Geist*, espíritu/mente en alemán].³⁸¹

En 1854, no obstante, el viejo filósofo Schopenhauer parece sentir cierto hastío sigue con esa palabra, la palabra ‘Dios’:

En el momento en que alguien se pone a hablar de Dios, yo no sé de qué habla.³⁸²

La palabra ‘Dios’, por tanto, hay que excluirla por completo, si es que queremos ser respetuosos con las leyes que el propio Schopenhauer establece en su sistema filosófico. Pero hay que insistir en que lo que no admite Schopenhauer es un determinado modelo de Dios: un Dios creador todopoderoso que sea *exterior* al ser humano. Estaríamos, por tanto, ante un radical antropo-teo-centrismo: un viraje del foco metafísico y religioso hacia lo más profundo –lo poderoso/lo libre- del

³⁸⁰ Von Glasenapp, H.: “Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder”. En: *28. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1941*, p. 151.

³⁸¹ HN IV (1), 119. Texto original: Das Wort Gott, sage ich, kommt von Wodam her; -nach der gewöhnlichen Verwechslung von W[illen] und G[eist]. (Nota del autor: Wodan es otro de los nombres del dios de la mitología nórdica conocido como Odín).

³⁸² HN IV (2), 12. Texto original: Sobald Einer von Gott redet, weiß ich nicht wovon er redet.

ser humano fenoménico; y del ser humano metafísico. De hecho, Schopenhauer considera que ese viraje tuvo lugar con el Nuevo Testamento:

Inútilmente [el ser humano] se crea dioses para mendigarles y sonsacarles lo que solo su propia fuerza de voluntad es capaz de llevar a cabo. Si el Antiguo Testamento hizo del ser humano y del mundo la obra de un dios; el Nuevo Testamento, a fin de enseñar que la redención y la salvación de la desolación de este mundo solo pueden partir de él mismo, se vio obligado a dejar que aquel Dios se convirtiera en ser humano.³⁸³

Y en su esfuerzo por ubicar la divinidad en el fondo de nuestra más radical subjetividad, y de negar cualquier opción teórica a un Dios objetivo, Schopenhauer rechazará enérgicamente el Dios-Naturaleza del panteísmo: un concepto al que dedica un capítulo entero de la segunda parte de *Parerga y Paralipomena*. Este capítulo se titula “*Einige Worte über den Pantheismus*” [*Algunas palabras sobre el panteísmo*] y en él Schopenhauer afirma lo siguiente:

Llamar Dios al mundo no significa explicarlo, sino solo ampliar el lenguaje con un sinónimo superfluo de la palabra mundo.³⁸⁴

Este rechazo del panteísmo quizás tenga tanto fundamento lógico-metafísico como religioso. Y es que, como hemos visto en el capítulo anterior, la filosofía de Schopenhauer se apoya en un dogma impermeable a la duda: el mundo es el mal (el dolor) y hay que salir,

³⁸³ W I, p. 384. Texto original: Vergebens macht er [der Mensch] sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht; so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Lösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen.

³⁸⁴ PP II, 106. Texto original: Die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern.

huir, de él. Por eso se ve quizás Schopenhauer obligado incluso a proponer una alternativa al término “panteísmo”:

Mucho más correcto sería identificar el mundo con el Diablo.³⁸⁵

Las mencionadas autoexigencias sistémicas, y los dogmas que las provocan, darían sentido a la subyugante fuerza lógica y poética de las páginas que Schopenhauer dedica en sus obras a convencernos de que el mundo, la vida y los hombres (los hombres fenoménicos al menos) son algo malvado y terrible. Así debe ser si se quiere transmitir con eficacia que la salvación es lo único serio.

En cualquier caso, un Dios externo al ser humano no tendría un lugar en “lo serio”. Schopenhauer, con veinticuatro años, expresó así sus anhelos anti-*exo*-teístas:

Pero la conciencia mejor en mí me eleva a un mundo, donde ya no hay personalidad y causalidad, ni tampoco sujeto y objeto. Mi esperanza y mi fe es que esa mejor (suprasensual, metatemporal) conciencia llegue a ser la mía: por lo cual yo espero, que no sea ningún Dios. Pero si se quiere utilizar simbólicamente la expresión Dios para esa conciencia mejor, o para algo que no se sabe discernir o denominar, pues que así sea: pero diría, no entre filósofos.³⁸⁶

En el sistema filosófico de Schopenhauer no habría lugar para un Dios en sentido clásico, como realidad exterior al ser humano. Pero sí lo habría para ‘algo’ que él denominó casi siempre con su palabra

³⁸⁵ *Ibid.*, 107. Texto original: Viel richtiger wäre es die Welt mit dem Teufel zu identifizieren [...]

³⁸⁶ HN I, 42. Texto original: Aber das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt wo weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr giebt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessere (übersinnliche außersinnliche) Bewußtseyn mein einziges werden wird: Darum hoffe ich es ist kein Gott.- Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtseyn selbst, oder für manches das man nicht zu sondern und zu benennen weißt; so magt seyn: doch dünkte ich, nicht unter Philosophen.

‘voluntad’ cuando hacía uso de esta palabra en su tercer nivel semántico, aunque, como veremos en el capítulo 14, Schopenhauer utilizó más palabras (más símbolos) para ese ‘algo’, e, incluso, le atribuyó una serie de características, una de las cuales será su poder mágico.

13 EL “OJO DEL MUNDO”, LAS “MÁGICAS” IDEAS Y EL CARÁCTER INTELIGIBLE

El sistema filosófico de Schopenhauer contiene un concepto especialmente sugestivo, y especialmente poético: el “ojo del mundo”, o “sujeto puro del conocimiento”:

Como puro sujeto del conocimiento somos solo uno: es el ojo del mundo, que mira desde todos los cuerpos animales, aquí y allá más o menos empañado por la voluntad, con muchas graduaciones; pero a parte de ellas, con ninguna otra diferencia.³⁸⁷

Martin Booms destaca la relevancia del sujeto puro del conocimiento en la filosofía de Schopenhauer con estas palabras:

Este “sujeto puro” según la propia formulación de Schopenhauer parece estar así en un plano [...] superior al sujeto empírico, y es por lo tanto fundamental para una interpretación que se concentra en el aspecto teórico-subjetivo de la filosofía de Schopenhauer.³⁸⁸

Pero ese sujeto superior al empírico, ese ojo global, ese ojo que parece estar formado por la unión de todos los ojos de todos los seres vivos

³⁸⁷ HN 1, 347. Texto original: Als reines Subjekt des Erkennens sind wir alle Eines: es ist das eine Weltauge, was aus allen thierischen Leibern blickt, nur hier mehr dort weniger getrübt durch den Willen, mit großen Abstufungen; außer diesem aber mit keinem andern Unterschiede.

³⁸⁸ Booms, M.: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg 2003, p. 148.

del mundo, no sería todavía la fuente última de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer. Se trataría de una subjetividad ubicada en un plano superior a la subjetividad empírica, la del individuo entre individuos del mundo, pero no sería, todavía, la subjetividad esencial, porque, si bien trasciende la individualidad humana (es supra-humano) y si bien goza de un estado de paz absoluta en su contemplar, es puramente pasivo, y está además confinado en un mundo concreto:

Con la desaparición de la voluntad en la conciencia es en realidad también suprimida la individualidad, y con ésta su sufrimiento y su angustia. El puro sujeto del conocimiento que entonces permanece lo he descrito por eso como el eterno ojo del mundo, el cual, aunque si bien con muy distintos grados de claridad, mira desde todos los seres vivos, sin estar afectado por su nacer y perecer, y así, como idéntico consigo mismo, como siempre uno y el mismo, es el portador del mundo de las permanentes ideas, esto es: de la adecuada objetividad de la voluntad [...].³⁸⁹

Esa “desaparición de la voluntad” a la que se refiere Schopenhauer en la cita anterior solo podría referirse a la voluntad en su primer nivel semántico:³⁹⁰ a la extinción de la voluntad que parece individual del ser humano (como ser entre otros seres del mundo fenoménico) y cuya objetivación es su propio cuerpo: la que se enfrenta con otras voluntades individuales, sin darse cuenta (todavía) de que no son ajenas, y que sufre atrozmente por ello, por esa ignorancia, cabría decir.

³⁸⁹ W II, 424. Texto original: Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beschrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehn und Vergehn derselben, und so, als identisch mit sich, als stets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d.i. der adäquaten Objektität des Willens, ist [...]

³⁹⁰ Véase

El “sujeto puro del conocimiento” schopenhaueriano requiere, para existir, la permanencia de la voluntad en el segundo nivel semántico, aquella cuya objetivación es el mundo; el mundo entero e indivisible. En otro caso, ese gigantesco ojo formado por todos los ojos de todos los animales del mundo no tendría nada que contemplar. Por otra parte (y eso es crucial para vislumbrar los tres niveles en los que se estructura el sistema filosófico de Schopenhauer) ese ojo, ese sujeto puro del conocimiento, puede ser aniquilado, simplemente con la negación de la voluntad concreta que lo sostiene. Su eternidad estaría por tanto referida solo al tiempo existente, digamos desplegado, en un determinado mundo, en una determinada naturaleza. No debe olvidarse que el tiempo, para un kantiano como Schopenhauer, es una forma del intelecto, y que solo es posible mientras haya un intelecto que lo sostenga, careciendo por tanto de realidad, de posibilidad, más allá del mismo.

Cabría quizás afirmar, desde el sistema filosófico de Schopenhauer, que, gracias ese supra-humano, y excepcionalmente pasivo, “ojo del mundo”, la voluntad en sí (la voluntad en su tercer nivel semántico, simplemente Dios según Deussen o Jung) tendría la posibilidad de contemplar su propia creación. Una concreta entre infinitas posibles.

Schopenhauer, en cualquier caso, deja claro que el “puro sujeto del conocimiento” no contempla, no conoce, otra cosa que ideas, ideas en sentido platónico. De ellas se ocupa el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, el cual lleva como título: “La

representación al margen del principio de razón: la idea platónica. El objeto del arte.”³⁹¹

Ya ese título ofrece mucha información sobre el lugar que Schopenhauer parece otorgar a las ideas en su sistema filosófico, las cuales serían reconocibles en los distintos niveles en los que la voluntad se objetivizaría, se haría mundo, mundo como representación:

En estos niveles reconocimos ya las ideas de Platón, y ello en tanto esos niveles son justamente las especies concretas, o las originarias, no cambiantes formas y características de todo lo natural, tanto de los cuerpos inorgánicos, como de los orgánicos, así como las fuerzas de la naturaleza que se manifiestan en las leyes naturales.³⁹²

Como se señala en el capítulo 8, Diego Sánchez Meca ve en ese despliegue ordenado de las ideas en Schopenhauer una posible contradicción con su concepción de la voluntad:

No se debe pasar por alto que esta doctrina de las “ideas”, en sentido platónico, es problemática en el planteamiento de Schopenhauer porque hace referencia a una especie de

³⁹¹ Desborda con mucho el propósito de esta trabajo ofrecer un estudio mínimamente riguroso de la concepción schopenhaueriana de las ideas. A este respeto véanse:

- Hübscher, Arthur: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*. Bonn 1973, pp. 119 y ss.

- Malter, R.: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 2010, pp. 60-71.

- Weiner, T.: *Die Philosophie Arthur Schoenhauers und ihre Rezeption*. Hildesheim 2000, p. 39.

- Ruffing, M.: „*Wille zur Erkenntnis*“ – *Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers* (Tesis doctoral presentada el 11.01.2001 en la universidad Johannes Gutenberg de Mainz), pp. 71-97.

³⁹² W I, 199-200. Texto original: In diesen Stufen erkannten wir schon dort Plato's Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmte Species, oder ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeine Kräfte sind.

gradualidad en el objetivarse de la voluntad que no puede menos que implicar un cierto orden teleológico y, por tanto, racional, en el desarrollarse de la voluntad, lo que contradice la tesis fundamental de Schopenhauer sobre su irracionalidad.³⁹³

En cualquier caso, esas ideas en sentido platónico (no las incontables manifestaciones de las mismas en los individuos), según Schopenhauer, serían visibles *solo* para ese misterioso ojo del mundo que presupone precisamente la supresión de la individualidad, pero no para el ser humano ordinario, individual, ni, por supuesto, para cualquier otro ser de la naturaleza:

Si [...] las ideas han de convertirse en objeto del conocimiento, eso solo ocurrirá bajo la supresión de la individualidad en el sujeto cognoscente.³⁹⁴

Y lo que vería, solo él, ese gran ojo no humano, parece que tendría un “halo mágico”:

Yo diría [...] que la idea es mágica, con lo cual se denomina algo que, sin ser una fuerza de la naturaleza y, por lo tanto, sin tener los límites de una fuerza de la naturaleza, sin embargo ejerce un poder sobre ella que es, por consiguiente, inagotable, infinito, eterno, es decir, extratemporal. Pero la palabra mágico ha nacido de la superstición, es imprecisa y tiene mala reputación.³⁹⁵

³⁹³ Sánchez Meca, Diego: *Schopenhauer. El dolor del mundo y el consuelo de la religión*. Madrid 1998, p. 43.

³⁹⁴ W I, 200. Texto original: Wenn [...] die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehn können.

³⁹⁵ HN I, 187-188. Texto original: Ich würde [...] sagen die Idee is magisch, womit man etwas bezeichnet, das, ohne Naturkraft zu seyn und folglich die Gränzen der Naturkraft zu haben, dennoch über die Natur Gewalt ausübt welche Gewalt daher unerschöpflich, unendlich, ewig d. i. außerzeitlich ist. Aber magisch ist aus dem Aberglauben entstanden, ist unbestimmt und in Schlechtem Ruf.

Pero esa fuerza no natural, capaz sin embargo de ejercer un poder sin límite en la naturaleza, o fuerza mágica contenida en las ideas, podría desactivarse por completo. Y es que las ideas desaparecerían con el mundo, y con el ojo del mundo, todos ellos por lo tanto no esenciales en el sistema filosófico de Schopenhauer. Así lo expresa el filósofo:

Con la entrada de la conciencia mejor desaparece ese mundo entero como un ligero sueño de verano, como un espejismo [...] y la propias ideas [platónicas] desaparecen en último lugar, mientras la conciencia se retira a la paz eterna y a la inalterable beatitud, al sol espiritual de Platón. (Rep. VII). Se hace entonces evidente que la hasta ahora eterna, inamovible, infinita realidad de la materia, era solo relativa [...]³⁹⁶

Podría sugerirse incluso la posibilidad, sin salirse de las estructuras y normas del sistema filosófico de Schopenhauer, de que las ideas/mundo no solo puedan ser eliminadas, sino también desactivadas ‘temporalmente’. De hecho, la magia dentro del mundo implicaría, según Schopenhauer, la suspensión de las leyes de la naturaleza, las cuales, como hemos visto en los párrafos anteriores, serían también reflejo de ideas.

Y no parece que haya idea que no sea susceptible de eliminación en el sistema filosófico que estamos analizando. La propia idea de ser humano estaría, por lo tanto, entre ellas. Para referirse a esa idea específica, entendida como algo diferente al ser humano fenoménico, Schopenhauer, siguiendo explícitamente a Kant, utiliza también el concepto de “carácter inteligible”. Se trata en realidad éste de un concepto que el filósofo aplica a cualquier forma de objetivación, no solo a la humana, pero es en su aplicación al ser humano donde encontramos perspectivas de enorme interés para el objeto del

³⁹⁶ HN I, 136-137. Texto original: Mit dem Eintritt des bessern Bewußtseyns verschwindet jene ganze Welt wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk [...] und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtseyn sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seeligkeit, die geistige Sonne des Platon. (Rep. VII). Es wird jetzt klar daß die vorhin ewige, unverrückbare, unendliche Realität der Materie, doch nur eine relative war [...].

presente estudio. Es, asimismo, el “carácter inteligible” un concepto crucial utilizado por Schopenhauer para negar la libertad al ser humano fenoménico, pues afirma el filósofo una y otra vez que la conducta de ese ser es el resultado necesario, mecánico, de la interacción entre los motivos exteriores y su propio carácter específico.³⁹⁷

Antes de proceder al análisis del concepto de “carácter inteligible” en Schopenhauer, y de intentar perfilar cuáles podrían ser sus diferencias respecto de su propio concepto de idea, parece oportuno hacer referencia a una carta que este filósofo remitió a Johann August Becker el 21 de septiembre de 1844, en la cual podemos leer lo siguiente:

Que el carácter inteligible de un ser humano sea un acto de voluntad fuera del tiempo no lo he expuesto como verdad objetiva, o como concepto adecuado de la relación entre la cosa en sí y el fenómeno; sino, más bien, solo como imagen y símil, como expresión figurativa del asunto, mientras decía, para hacer el asunto comprensible, que podría pensarse así.³⁹⁸

Estamos en cualquier caso ante un símil al que Schopenhauer parece no poder renunciar: el símil de ubicar un acto de voluntad fuera del tiempo. Y no puede renunciar a ello porque en sus textos el concepto de “carácter inteligible” presenta solo mínimos -aunque también decisivos- matices respecto del concepto de idea, la cual, como hemos visto al comienzo de este epígrafe, siempre ubica fuera del mundo, fuera del esquematismo espacio-temporal. Veamos esos matices:

³⁹⁷ Sobre el tema de la libertad en el sistema filosófico de Schopenhauer nos ocupamos de forma específica en el cap. 14.2. del presente trabajo.

³⁹⁸ GBr, 217. Texto original: Daß der intelligible Charakter eines Menschen ein außerweltlicher Willensakt sei, habe ich nicht als objektive Wahrheit, oder als adäquaten Begriff des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung dargestellt; vielmehr bloß als Bild und Gleichniß, als figürlichen Ausdruck der Sache, indem ich sagte, man könne, um sich die Sache faßlich zu machen, sie so denken.

El carácter inteligible coincide por lo tanto con la idea, o, más propiamente, con el acto de voluntad originario que en ella se manifiesta: en ese sentido no solo el carácter empírico de cada ser humano, sino también de cada especie animal, y de cada especie vegetal, e incluso de cada originaria fuerza de la naturaleza inorgánica, debe ser contemplado como manifestación de un carácter inteligible, esto es: de un acto de voluntad indivisible y fuera del tiempo.³⁹⁹

En el párrafo anterior aparece la expresión “acto de voluntad” como algo que ocurre fuera del tiempo. En el siguiente también aparece ese “acto”, aunque ya sin añadir su extra-temporalidad:

El carácter de cada ser humano, en tanto que es absolutamente individual y no entendido por completo como especie, puede ser visto como una idea especial correspondiente a una específica objetivación de la voluntad. Este propio acto sería entonces su carácter inteligible, y su carácter empírico sería la manifestación del mismo.⁴⁰⁰

Oliver Hallich ofrece una interesante reflexión respecto de la responsabilidad moral -es decir, la libertad- que cabe atribuirle a dicho “acto”:

³⁹⁹ WI, 185. Texto original: Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja aber Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d.h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen.

⁴⁰⁰ W I, 188. Texto original: Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, also eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivtionsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben.

Para poder anclar esa responsabilidad en el carácter inteligible, debe ser éste concebido como algo elegido pre-personalmente (*Ibid.* E, 96). La dificultad de esta construcción reside -aparte de en su vínculo con controvertidas premisas de la metafísica de la voluntad- en que no está claro quién puede ser designado como sujeto de ese acto de elección. Obviamente ahí no puede tratarse del sujeto empírico.⁴⁰¹

Una respuesta posible a la pregunta de Oliver Hallich sería afirmar que ese sujeto no puede ser otro que el sujeto esencial en el que parece apoyarse todo el sistema metafísico de Schopenhauer, y cuyo estudio está siendo acometido en esta tercera parte del presente trabajo.

Habría no obstante que precisar que, para que ese acto fuera verdaderamente libre, y para que cupiera hablar de verdadera responsabilidad, no podría su libertad estar condicionada por el concepto de elección, de elección de algo que fuera presentado por una instancia superior de libertad.

Lo que parece fuera de toda duda es que el concepto de “carácter inteligible” es explicado por Schopenhauer, reiteradamente, como acto de voluntad, como un *concreto* acto de voluntad de un sujeto que, obviamente, no coincide con el resultado de ese acto. De ese acto surgirán todas las ideas, incluida la idea de cada ser humano individual, y de cada cosa del mundo, todas ellas -las ideas, y sus manifestaciones en el mundo sensible- perfectamente articuladas en un mundo concreto. Así, cada ser humano individual estará subsumido en un acto volitivo unitario, indivisible (el mundo como voluntad) y, a la vez, será individuo entre individuos en el mundo como representación.

Como hemos visto en la carta enviada Johann August Becker el 21 de septiembre de 1844, Schopenhauer quiere dejar claro que es la afirmación de que el “carácter inteligible” es un acto *fuera del tiempo*

⁴⁰¹ Hallich, Oliver: “Schopenhauers Ethik: Die Welt als Wille und Vorstellung”. En: *Schopenhauer-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (Schubbe, Daniel; Koßler, Matthias, edit.) Stuttgart 2014, pp. 73-85.

es un símil, no una verdad objetiva. En el caso de que esa carta reflejara el sentir permanente de Schopenhauer respecto del concepto de “carácter inteligible”, y lo quisiera siempre dejar en un simple (pedagógicamente necesario) símil, cabría preguntarse: ¿Símil de qué, exactamente? ¿Para explicar qué en concreto? Una posible respuesta sería que que el filósofo, a la hora de perfilar y de aplicar el concepto de “carácter inteligible”, quiere llegar algo más allá de lo que puede llegar con el concepto de idea, el cual, como hemos visto, coincide con el de Platón. Habría quizás un intento de ‘impregnar’ ese concepto con algo más, con algo libre (no cabe pensar la idea platónica como algo libre), de llevarlo, ese concepto, algo más cerca de una especie de ámbito exterior al mundo (exterior al mundo como representación pero también como voluntad en el segundo nivel semántico): un ámbito, un ‘lugar’ donde ya se ha realizado un concreto acto de voluntad, el cual, una vez acontecido, sería ya indivisible, aunque perfectamente estructurado en virtud de unas determinadas ideas (las cuales, como veremos a continuación, podrían ser otras).

Así, es de gran relevancia para el presente estudio el hecho de que el sistema filosófico de Schopenhauer ofrece, de forma explícita, la posibilidad de que un objeto (el ser humano fenoménico incluido, como especialísimo objeto entre los objetos de la naturaleza) no solo pudiera no tener existencia, sino que también pudiera ser otro completamente distinto, creándose de esa forma cadenas causales que ya no serían este mundo; todo ello basado en la libertad de la voluntad, en la esencia libre de todo objeto, de toda existencia, incluida la puramente humana:

Cada cosa es, en cuanto manifestación, en cuanto objeto, por entero necesaria: ella es también, en sí, voluntad, y dicha voluntad es completamente libre, por toda la eternidad. La manifestación, el objeto, están necesaria e inalterablemente determinados dentro de la concatenación de causa y efecto, la cual no puede tener ninguna interrupción. Pero la existencia misma de ese objeto y la forma de esa existencia, es decir, la idea que

en él se manifiesta, o, con otras palabras, su carácter, es manifestación inmediata de la voluntad. Debido a la libertad de esta voluntad, podría también ese objeto no existir, o también, original y esencialmente, ser otro completamente distinto; en cuyo caso la completa cadena de la que él es un miembro, la cual a su vez es manifestación de la misma voluntad, sería otra por completo diferente [...]. El ser humano es, como cualquier otra parte de la naturaleza, objetivación de la voluntad: por eso es también para él válido todo lo dicho anteriormente.⁴⁰²

En virtud del párrafo anterior, todo objeto, y por tanto, toda idea (y todo “carácter inteligible”, si se quiere ir un poco más allá), sería fruto de la libertad de la voluntad (de la voluntad en su tercer nivel hermenéutico, según nuestra propuesta)⁴⁰³; libertad que sería también omnipotencia y que convertiría el mundo fenoménico, como sumatorio de objetos, en una opción libre de un sujeto capaz de usar esa libertad. Y esa libertad, además, solo sería tal, solo sería absoluta y radical, si en virtud de ella cupiera crear un “mundo” donde los propios conceptos de “causalidad”, “necesidad”, “espacio”, “tiempo”, etc, carecieran de sentido, de realidad.

Como hemos visto en el presente capítulo, ese sujeto para el que está disponible la verdadera libertad no es identificable con el “puro sujeto del conocimiento” u “ojo del mundo”, ni tampoco con el “carácter inteligible” del ser humano, el cual no solo podría ser

⁴⁰² W I, 338-339. Texto original: Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daseyn überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseyns, d.h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit andern Worten, sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht daseyn, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes sein; wo dann aber die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung des selben Willens ist, eine ganz andere wäre [...] Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objektivität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm.

⁴⁰³ Véase capítulo 10.

suprimido, sino también ser otro completamente diferente. Bastaría para ello que así lo quisiera el sujeto que realiza el acto del que surge el carácter inteligible del ser humano, de cada uno de ellos. En el capítulo siguiente se analizan los atributos que Schopenhauer parece otorgar a ese sujeto: el sujeto esencial de su sistema filosófico.

14. EL SUJETO ESENCIAL Y SUS ATRIBUTOS

La existencia de un sujeto en el fondo de la metafísica de Schopenhauer es mayoritariamente rechazada por la tradición hermenéutica. Hay sin embargo unos pasajes muy contundentes, y ubicados además en lugares decisivos del corpus schopenhaueriano, que obligarían a modificar a fondo esa tradición.

Un ejemplo paradigmático de dicho rechazo lo encontramos en estas palabras de Wolfgang Röd: “Un Absoluto, que no solo es sustancia sino a la vez sujeto, y por lo tanto, mente/espíritu [Geist], no puede existir según Schopenhauer, el cual se opone así a Hegel”.⁴⁰⁴ Johannes Immanuel Volkelt, sin embargo, ya en el año 1900, habla del “subjetivismo” como uno de los motores [*Triebfedern*] en la filosofía de Schopenhauer, y estaría considerando la existencia de un sujeto esencial al referirse a la “orientación subjetivista” [*subjektivistischen Richtung*] de dicha filosofía.⁴⁰⁵ También cabría afirmar que la concepción de la voluntad schopenhaueriana como sujeto parece expresamente sostenida en las siguientes palabras de Katsutoshi Kawamura: “Schopenhauer ve en la voluntad un sujeto empíricamente incognoscible y entiende por su actividad una auto-actividad

⁴⁰⁴ Röd, Wolfgang: *Geschichte Der Philosophie, Band IX, 1, Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1, Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*: Munich 2006, p. 207.

⁴⁰⁵ Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900, p. 51.

incondicionada, la cual ha de ser entendida como independiente de todas las condiciones empíricas”.⁴⁰⁶

Lo que parece incuestionable es que Schopenhauer utiliza, casi siempre, su palabra “voluntad” (en su tercer nivel semántico) para denominar la verdadera substancia de su metafísica, y prohíbe expresamente otras palabras, o conceptos, que pudieran erróneamente ser aplicados para ese fin: “Absoluto”, “Infinito”, “Ultrasensorial”, “Fundamento”, “Fundamento último”, “Sin fundamento”;⁴⁰⁷ “Brahm”, “Brahma”, o “Alma del mundo”.⁴⁰⁸

Pero ocurre que en los textos de Schopenhauer encontramos otra palabra, otro concepto, aparte de “voluntad”, que denomina también esa substancia, esa esencia ultimísima de todo lo real. Dicha palabra es “sujeto”, la cual será utilizada para designar lo que ya no es mundo, lo que ya no es identificable con el “puro sujeto del conocimiento”, ni con el sujeto humano individual (sujeto entre sujetos), aunque lo cierto es que estos tres niveles de subjetividad estarán orgánicamente integrados en los tres niveles ontológicos en los que parece estructurarse el sistema filosófico de Schopenhauer.

La cita más relevante respecto a ese sujeto esencial (ya reiterada en el presente trabajo) es la siguiente:

La negación de la voluntad de vivir de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: aquello que hasta entonces se ha querido, ya no se quiere más. [...] La afirmación y la negación de la voluntad de vivir es un simple *Welle* y *Nolle*.- El sujeto de ambos *actus* es uno y el mismo, y por

⁴⁰⁶ Kawamura, Katsutoshi: “Eine Wurzel der Vierfachen Wurzel des Satzes von zureichenden Grund Schopenhauers: Schopenhauer und Crusius” [“Una raíz de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer: Schopenhauer y Crusius”]. En: *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: “Der Satz vom Grund”*. Dieter Birnbacher edit. Würzburg 2015., p. 64.

⁴⁰⁷ W I, 321.

⁴⁰⁸ HN IV (1), 143.

consiguiente no puede ser aniquilado ni por el uno ni por el otro.⁴⁰⁹

Aunque utiliza esas dos palabras (“voluntad” y “sujeto”) para designar lo más abismal de su filosofía, en ocasiones Schopenhauer se muestra inseguro, en realidad filosóficamente lúcido, y afirmará la imposibilidad de poner nombre a lo que no puede ser conocido, a lo que trasciende el intelecto y, por lo tanto, el lenguaje, precisamente por ser el sujeto esencial, la sustancia esencial de todo lo real, y realiza afirmaciones como ésta:

Solo podemos denominarlo como aquello que tiene la libertad de ser voluntad del vivir, o de no serlo.⁴¹⁰

Pero lo cierto es que, en la anterior cita, Schopenhauer, si bien parece dispuesto a no dar nombre a lo más profundo de su filosofía, sí le otorga un atributo concreto: la libertad. Y esa libertad iría además unida (como la propia magia) a la omnipotencia:

[...] la voluntad en todas sus manifestaciones está sometida a la necesidad, mientras que ella sin embargo, en sí misma, puede ser denominada libre, omnipotente. [...] Esa libertad, esa omnipotencia, por las que permanece en pie el entero mundo visible, su apariencia, en cuando expresión e imagen de aquellas.⁴¹¹

⁴⁰⁹ P II, 331. Texto original: [...] die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle und Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

⁴¹⁰ W II, 642. Texto original: Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein, oder nicht.

⁴¹¹ W I, 362-363. Texto original: [...] der Wille in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann. [...] Diese Freiheit, diese Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung, dasteht [...]

Como se mostrará en las páginas que siguen, los textos de Schopenhauer podrían ofrecer la posibilidad de considerar más atributos del sujeto esencial, aparte de la libertad. Esos atributos podrían ser: magia/omnipotencia, conciencia, inteligencia y sacralidad.

14.1 MAGIA/OMNIPOTENCIA

Como hemos visto en las dos primeras partes de este trabajo, la voluntad (en su tercer nivel semántico, el que equivale al sujeto esencial) sería mágica, porque sería omnipotente. Tendría en definitiva el atributo fundamental que los monoteísmos otorgan a su Dios. Y esa omnipotencia sería accesible al sujeto humano individual dentro del mundo,⁴¹² lo cual, para Schopenhauer, sería un hecho incuestionablemente probado, y sería, además, lo más importante jamás descubierto desde el punto de vista filosófico.⁴¹³

Dado que este atributo ha sido ya detalladamente analizado en este trabajo, me voy a limitar a recordar aquí dos importantes pasajes de Schopenhauer:

Es sobre todo el magnetismo animal la más palpable constatación de mi doctrina sobre la omnipotencia y única verdadera substancialidad de la voluntad.- Magia y magnetismo son completamente lo mismo: y son verdaderamente la metafísica práctica.⁴¹⁴

[...] tal omnipotencia podría hacerse valer a partir del individuo, probablemente una vez y de algún modo.⁴¹⁵

⁴¹² N, 112.

⁴¹³ P I, 284.

⁴¹⁴ HN IV (1), 30. Texto original: Ueberhaupt ist der animalische Magnetismus die palpabelste faktische Bestätigung meiner Lehre von der Allmacht und alleinigen wahren Substantialität des Willens.- Magie und Magnetismus sind durchaus dasselbe: und sie sind eigentlich die praktische Metaphysik.

⁴¹⁵ N, 112. Texto original: [...] jene Allmacht wohl ein mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte.

Es precisamente esa individualización de la omnipotencia esencial la que convierte a la magia dentro del mundo en un fenómeno tan excepcional, pues, en realidad, dentro del sistema filosófico de Schopenhauer el individuo humano no tendría verdadera existencia más allá de la apariencia, no sería más que una fantasmagoría, por así decirlo, fantasmagoría que, no obstante, podría tener un acceso a la fuente final de la magia (o, mejor dicho quizás, ser ella accedida por esa misma fuente) para provocar fenómenos -digamos 'ilegales'- dentro de un mundo concreto, dentro de lo que parecería ser un cosmos radicalmente sometido a eternas leyes naturales. No desactivables de forma puntual ni, muchos menos, total.

14.2 LIBERTAD ⁴¹⁶

En 1839 la Real Sociedad Noruega de las Ciencias convocó un concurso en el que se planteaba la siguiente cuestión: “¿Se puede probar la libertad de la voluntad humana por la autoconciencia?”⁴¹⁷ Schopenhauer se presentó al concurso y lo ganó. La obra resultante se publicó bajo el título *Preisschrift über die Freiheit des menschlichen Willens* [*Ensayo premiado sobre la libertad de la voluntad humana*].

Schopenhauer en esta obra realiza, en primer lugar, una contundente argumentación a favor de la estricta necesidad que esclaviza la voluntad humana, voluntad ésta que sería el mecánico resultado de la interacción entre los motivos exteriores y el propio carácter de cada individuo humano. Así, la libertad de la voluntad

⁴¹⁶ Sobre el tema de la libertad de la voluntad en Schopenhauer véanse: Bilharz, Alfons: “Über die Freiheit des Willens [Offener Brief an Wilhelm von Gwinner]. En: 5. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1916, pp. 15-22; Gwinner, Wilhelm von: “Über die Willensfreiheit [Offenes Antwortschreiben an Alfons Bilharz]”. En: 5. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1916, pp. 23-36; Klee, Rudolf: “Zur Willensfreiheit”. En *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1917, p. 261; Mockrauer, Franz: „Zur Freiheit des Willens”. En: 6. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1917, pp. 262-265; Hübscher, Arthur: “La liberté est un mystère. Das Motto der Norwegischen Preisschrift”. En: 45. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1964., pp. 26-31; Schöndorf, Harald: “Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer”. En: 72. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1991, pp. 83-89.

⁴¹⁷ E, 3.

humana es rotundamente negada con poderosos argumentos lógicos (puedo hacer lo que quiera, pero no puedo querer lo que quiera):

Puedo hacer lo que quiera: puedo, si quiero, dar todo lo que tengo a los pobres y así yo mismo hacerme uno de ellos, ¡si quiero! Pero no soy capaz de quererlo; porque los motivos contrapuestos tienen demasiado poder sobre mí como para poderlo querer. Si, por el contrario, yo tuviera otro carácter, en realidad en la medida en que yo fuera un santo, entonces podría quererlo[...].⁴¹⁸

Dado que el ser humano es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en el tiempo y en el espacio, y dado que la ley de la causalidad para todos éstos es válida *a priori* y, por consiguiente, sin excepción, debe él también estar sometida a ella.⁴¹⁹

El argumento que acaba de utilizar Schopenhauer para negar la libertad de la voluntad del ser humano era el mismo utilizado por el positivismo racionalista para negar cualquier posibilidad a la magia. En definitiva ambas negaciones parten de la idea de que lo que se presenta como mundo, y en el mundo (los seres humanos se presentan también en el mundo), está legislado para la eternidad; de que lo que existe es obediente, sin opción para no serlo, a unas leyes que, como mucho, el hombre podrá conocer o incluso utilizar (obviamente sin libertad, obviamente de forma mecánica) en su propio provecho, pero nunca desactivar. En cualquier caso, para Schopenhauer el comportamiento *humano* es un movimiento más de la inmensa maquinaria cósmica, y cuando el ser humano, desde su mecánica

⁴¹⁸ E, 43-44. Texto original: Ich kann thun was ich will: ich kann, wenn ich will, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden,- wenn ich will!- Aber ich vermag nicht, es zu wollen; weil die entgegensehende Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können [...]

⁴¹⁹ E, 45. Texto original: Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für diese *a priori* und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen seyn.

ignorancia, cree que hace algo porque quiere hacerlo, su entendimiento, que también se mueve mecánicamente, no está siendo capaz de captar algo tan obvio como que ese querer no es libre (no es *suyo*, por así decirlo).

Lo cierto es que para Schopenhauer, que era un hombre, un ciudadano, amante del orden, la propia idea de la libertad (una anárquica multi-creatividad, una masa de dioses no coordinados entre sí, habría que precisar) sería algo simplemente inaceptable:

¿Qué ocurriría con el mundo si no fuera que la necesidad penetrara todas las cosas y las mantuviera unidas, y en su lugar prevaleciera la creación de los individuos? Un monstruo, un montón de chatarra, una mamarrachada sin sentido ni valor, la obra, en fin, de la verdadera y auténtica casualidad.⁴²⁰

Pero Schopenhauer va más allá todavía, al negar libertad, no solo al ser humano en el mundo, sino a cualquier tipo de ser concreto, apoyándose en la idea de que una voluntad libre requeriría una *existentia* sin *essentia*, es decir, un *existir* sin ser nada determinado, porque el ser algo determinado ya presupone una determinada conducta, una determinada reacción, ante motivos externos. Para ser libre, según Schopenhauer, libre de verdad, habría que no estar condicionado por ningún *esse*, pues todo *esse* estaría condenado a ser lo que es y, en consecuencia, a actuar según sus características, todo ello según la máxima escolástica *Operari sequitur esse* que Schopenhauer considera inapelable:

¿Cómo puede imaginarse un ser, que según sus enteras *Existentia* y *Essentia*, es la obra de otro ser, pero que sin embargo se puede determinar a sí mismo de forma originaria y fundamental, y después ser responsable de sus hechos? El principio *Operari sequitur esse*, esto es, los efectos de cada ser se derivan de su naturaleza, anulan

⁴²⁰ E, 100.

esa suposición, pero ella en sí misma no se puede anular [...] Y es que si una mala conducta surge de la naturaleza del ser humano, esto es, de su innata constitución, entonces la culpa está en el creador de esa naturaleza.⁴²¹

Según Schopenhauer hay “algo” (un sujeto esencial) radicalmente libre, y responsable además de la conducta de los seres humanos, de cada uno de ellos, pues son sus creaciones. No debemos olvidar que este filósofo, como hemos visto en el capítulo 11, es un fervoroso creyente en el mal y el pecado, en la responsabilidad, en el castigo. Ese “algo” sí gozará de la aseidad; el ser humano, por el contrario, no:

Por lo tanto solo en el caso de que el hombre sea su propia obra, es decir, que tuviera aseidad, será responsable de su obrar, sería responsable de sus hechos.⁴²²

Pero Schopenhauer, dando gracias una vez más a Kant, da una inesperada respuesta final a la cuestión de la libertad de la voluntad humana. Y lo hace apoyándose en un dato de “nuestra” conciencia (en plural):

Y es que existe un dato de la conciencia del cual he prescindido totalmente hasta ahora para no perturbar el curso de la investigación. Se trata del sentimiento, completamente claro y seguro, de la responsabilidad por aquello que hacemos, de la imputabilidad de nuestras acciones, que descansa sobre la certeza incommovible de

⁴²¹ E, 71-72. Texto original: Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen *Existentia* und *Essentia* nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich seyn könne? Der Satz *Operari sequitur esse*, d.h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. [...] Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d.i. der angeborenen Beschaffenheit, des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur.

⁴²² E, 73. Texto original: Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d.h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich.

que somos nosotros mismos los autores de nuestros actos.⁴²³

Esa libertad sentida en la conciencia humana será, según Schopenhauer, un atributo de la voluntad, de la voluntad más allá del mundo fenoménico. Solo ella será libre, pero, sorprendentemente, Schopenhauer no va a afirmar la necesidad lógico-sistémica de que esa voluntad solo sea *una*, y que sea inconcebible una *pluralidad* de voluntades libres (y, por lo tanto, una pluralidad de responsabilidades):

Según lo anterior, es libre en verdad la voluntad, pero solo en sí misma y fuera del fenómeno: en éste por el contrario se presenta ya con un carácter determinado, al cual deben adecuarse todos sus actos y, por ello, cuando es aún más determinada [la voluntad] en virtud de los motivos que se le presentan, esos actos necesariamente tienen que resultar así y no de otra forma.

Este camino lleva, como es fácil de prever, a que, a diferencia de la opinión general, no tenemos que buscar la obra de nuestra libertad en cada uno de nuestros comportamientos, sino en el completo ser y esencia (*existentia et essentia*) del propio ser humano, quien debe ser pensado como su acto libre, el cual solo en virtud de la capacidad de cognición que está vinculada al tiempo, al espacio y a la causalidad, se presenta como una multiplicidad y diferenciación de comportamientos, los cuales sin embargo, justamente debido a la unidad

⁴²³ N, 93. Texto original: Es giebt nämlich noch eine Thatsache de Bewußtseins, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehn habe. Diese ist die das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Taten sind.

original de lo que en ellos se muestra, deber portar el mismo carácter [...] ⁴²⁴

Pero esta posibilidad de una pluralidad de “seres metafísicos” que, en libertad, fabricarían esencias humanas, cada uno la suya, plantea, como he señalado anteriormente, enormes problemas lógico-sistémicos. El más insalvable sería quizás la posibilidad de responsabilidad moral de esos entes metafísicos –esos creadores de hombres, de sí mismos-. Pues, si son responsables por lo que hacen, hemos de suponerlos dotados de diferentes capacidades, intelectuales y morales, a la hora de elaborar los seres humanos: esos sufrientes “robots biológicos” que, ya privados de cualquier tipo de libertad, van a actuar sometidos al principio de necesidad. Para que esos seres metafísicos fueran de verdad libres (según los planteamientos de la propia metafísica de Schopenhauer) no deberían tener ningún condicionamiento –ningún *esse*- lo que nos obliga a otorgarles a todos la misma libertad total y, por tanto, exactamente la misma esencia. Esto nos obliga a su vez a afirmar que todos ellos serían, no iguales entre sí, sino *idénticos*: serían por lo tanto un solo ser, sin ninguna determinación además. Deberían no ser *nada concreto*. Por supuesto no podrían ser un “ser humano”, que es el ser por cuya posible libertad preguntaba la Real Academia Noruega de las Ciencias.

Parece obvio que para que hubiera una pluralidad de diseños de esencias humanas, y una pluralidad de responsabilidades morales por dichos diseños, necesitamos atribuir a cada uno de esos seres metafísicos creadores de seres humanos (cada uno del suyo) unas

⁴²⁴ E, 96-97. Texto original: Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle sine Thaten gemäß seyn und daher, wenn durch die hinzutretenden Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen. Dieser Weg führt, wie leicht abzusehn, dahin, das wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen [...].

características diferenciadoras, que no serían otra cosa que un *esse* particular, lo cual nos lleva a la negación de la libertad, pues ya hemos visto que la libertad, para el propio Schopenhauer, solo puede partir de la ausencia total de condicionantes: la aseidad. Respecto de la relación de Schopenhauer con este concepto escolástico, Johannes Immanuel Volkelt afirma lo siguiente:

Cuando él [Schopenhauer] considera la libertad como aseidad, es que ante sus ojos está lo contrario a ser creado por Dios, lo contrario del teísmo. La aseidad significa para él ser a partir de sí mismo; por tanto la negación de la idea de que un Dios-creador haya puesto la libre voluntad individual en el ser. Lo que es creado, debe ser traído a la vida con unas determinadas características. Si me hubiera creado un Dios-creador, entonces no sería yo el libre autor de mi ser y de mi carácter; por lo que se habría puesto fin a la responsabilidad y a la moralidad. Nos encontramos así un rudo individualismo metafísico, y se plantea la cuestión de cómo éste rima con su doctrina de la unicidad de la totalidad.⁴²⁵

Sorprende en cualquier caso que Schopenhauer, al ocuparse del tema de la libertad, no hiciera referencia explícita al así llamado “mito de Er” que contiene *La República* de Platón:

Una vez que los hombres llegaban debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta primeramente los colocaba en fila, después tomaba lotes y modelos de vida que había sobre las rodillas de Láquesis, y tras subir a una alta tribuna, dijo: “Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modelo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no

⁴²⁵ Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900, p. 292-293.

tiene dueño, sino que cada cual tendrá mayor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa”.⁴²⁶

En este famoso pasaje de *La República* de Platón encontramos a seres humanos incorporeales, o “almas” si se quiere, a las que se les ofrecen paradigmas vitales prediseñados. Allí, fuera del mundo, frente a la virgen Láquesis, se tiene, aparentemente, libertad para elegir qué vida vivir (qué persona ser dentro del mundo). Platón, más interesado por la virtud intelectualista que por la libertad, afirma que la clave está en ser sabio y elegir bien. A Dios, por su parte, le exime de responsabilidad. Pero el problema de la libertad seguiría sin resolverse. Esos seres humanos metafísicos –“almas”- tendrán un *esse* del cual va a derivar, necesariamente, su *operari*, que se materializará, mecánicamente, en la decisión tomada antes de venir al mundo. Y ese *operari*, además, habrá de circunscribirse a un elenco de vidas prediseñadas que les son ofrecidas por el profeta. En esa narración de Platón no hay libertad, como no la hay para los seres humanos fenoménicos dentro del mundo como representación que ofrece el sistema filosófico de Schopenhauer.

Es importante tener presente el tratamiento que Schopenhauer hace de la libertad para vislumbrar la fuente última de la magia en su sistema filosófico. Si, como hemos visto, los seres humanos fenoménicos, dentro del mundo, carecen por completo de libertad, si tampoco hay libertad para los seres humanos individuales –almas- en ese otro mundo del que habló Er, si la libertad exige un *esse* no condicionado, no limitado por las exigencias de una individualidad que solo puede ser tal si se *diferencia* de otras individualidades, entonces la libertad, como atributo, solo se puede afirmar del sujeto esencial (llamado normalmente por Schopenhauer “voluntad”) que parece estar ubicado en lo más profundo del sistema filosófico de este filósofo.

⁴²⁶ Platón: *Diálogos, IV, La República*. Conrado Eggers Lan (trad.). Madrid 1986, pp. 491-492.

14.3 CONCIENCIA

Hemos visto en el apartado anterior que el sujeto esencial del sistema filosófico de Schopenhauer, a diferencia del sujeto humano fenoménico, es libre. Cabría añadir ahora que no es concebible el atributo de la libertad, ni por supuesto el de la magia, sin el de la conciencia, la cual, según Schopenhauer, también podría ser completamente diferente a la humana:

Tenemos que considerar que esta forma completa del conocer y ser conocido solo está condicionada por nuestra naturaleza animal, que es por lo tanto secundaria y derivada, pero que en ningún caso es el estado originario de toda esencia y existencia, el cual por lo tanto podría ser completamente diferente y, sin embargo, no inconsciente.⁴²⁷

Y esa consciencia completamente diferente a la humana parece requerir la aniquilación del mundo (digamos la voluntad en su segundo nivel semántico) para su activación:

Detrás de nuestro ser hay otra cosa, que no nos es accesible hasta que nos sacudimos el mundo.⁴²⁸

Sacudirse el mundo con todo lo que contiene (ser humano incluido, como individuo, como idea, y como forma de conciencia). Ese es el núcleo de la soteriología de Schopenhauer. Pero al parecer merece la pena semejante cosmicidio (y genocidio):

⁴²⁷ P II, 292. Texto original: Allein wir haben zu erwägen, daß diese ganze Form des Erkennens und Erkenntwerdens bloß durch unsere animale, mithin sehr sekundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseins ist, welcher daher ganz andersartig und doch nicht bewußtlos seyn mag.

⁴²⁸ W I, 479. Texto original: Hinter unserm Daseyn steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Pero si viramos la mirada desde nuestra propia indigencia y confusión hacia aquellos que superaron el mundo, en los cuales la voluntad alcanzó el pleno autoconocimiento, se reencontró en todo y después libremente se negó, y los cuales, por lo tanto, ya solo esperan ver cómo desaparece la última estela de esa voluntad con el cuerpo que ellos dan vida; se nos muestra, en lugar del incansable apremio e impulso, en lugar del permanente tránsito del deseo al miedo y de la alegría al dolor, en lugar de la nunca satisfecha y nunca extingible esperanza en la cual consiste el sueño-vida del hombre deseante, esa paz que es más elevada que todo intelecto, ese completo silencio marino del ánimo, esa profunda calma, esas inalterables alegría y confianza, cuyo solo reflejo en la cara, como lo han demostrado Rafael y Correggio, es un evangelio completo y fiable: solo permanece el conocimiento, la voluntad ha desaparecido. Pero entonces nosotros, con más profundo y doloroso anhelo, miramos hacia ese estado, al lado del cual el nuestro, que es torturante e impío, por contraste, se muestra a plena luz. Es sin embargo esta contemplación la única que puede consolarnos de forma duradera cuando, por un lado, hemos conocido en su esencia el incurable sufrimiento y el tormento sin fin como la manifestación de la voluntad, y, por otro lado, cuando, en la supresión de la voluntad, vemos esfumarse el mundo y solo la vacía nada tenemos ante nosotros.⁴²⁹

⁴²⁹ W I, 486-487. Texto original: Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwandten, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu seyn abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsuch auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehn und nur das leere Nichts vor uns behalten.

Esa “nada”, no obstante, tendrá que ser pensada de forma relativa, no absoluta, dentro del sistema filosófico de Schopenhauer.⁴³⁰ Estaríamos ante una -gloriosa- nada relativa desde la cual el mundo del ser humano sería, a su vez, también una nada relativa (la nada del deseo y del tormento). Con estas palabras concluye la primera parte de la obra capital de este filósofo:

[...] lo que queda tras la completa supresión de la voluntad es nada para aquellos que están todavía llenos de voluntad. Pero también, en sentido contrario, para aquellos en los que la voluntad se ha rechazado y se ha negado a sí misma, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada.⁴³¹

En los párrafos anteriores Schopenhauer hace referencia a dos “estados”, en realidad dos estados *de conciencia*: uno humano/tormentoso, confinado en el mundo fenoménico, y otro no humano (“divino” cabría quizás decir) que requiere la supresión de ese mundo. Se trataría además de dos realidades, o dos estados de conciencia, recíprocamente nihilizantes.⁴³²

En apuntes anteriores a *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer distinguió expresamente entre “conciencia empírica” y “conciencia mejor”, y estableció una frontera muy legislada entre ambas:

⁴³⁰ W I, 484.

⁴³¹ W I, 487. Texto original: [...] was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen -Nichts.

⁴³² Sobre el concepto de la nada en Schopenhauer véase Kofler, Matthias: “Nichts” zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer”. En *Philosophien des Willen*. Böhme, Schelling, Schopenhauer”. Günter Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008.

La conciencia mejor está separada de la empírica mediante una frontera sin anchura, una línea matemática: la cual no queremos visualizar, ni creer, como física, que permita caminar sobre ella, en medio de dos regiones, y desde la que se pueda mirar hacia ambas regiones: y es que queremos merecer el cielo, y al mismo tiempo coger flores en la tierra. Eso no es posible: cuando entramos en una región, hemos abandonado y alejado también la otra. [...] ⁴³³

Arthur Hübscher afirma la supervivencia del concepto de conciencia mejor al menos en la estructura misma de esa obra:

La obra principal de Schopenhauer, “El mundo como voluntad y representación”, se ocupa en los dos primeros libros (dedicados a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la naturaleza), de la [conciencia] empírica, y en los dos últimos libros (valedores de la estética y a la ética) de la conciencia mejor. Esta división pone de manifiesto la supervivencia de la antigua diferenciación. ⁴³⁴

¿Qué era esa “conciencia mejor” sobre la que reflexionaba explícitamente (y que parece que anhelaba) el joven Schopenhauer antes de redactar su obra capital? Una respuesta podría estar en el siguiente apunte de su legado manuscrito:

Para formar parte de la paz de Dios (esto es, para acceder a la conciencia mejor) se recomienda que el ser humano, ese frágil, finito, fútil ser, sea algo diferente, ya no más en absoluto un ser humano, sino que sea consciente de sí mismo como algo completamente diferente. ⁴³⁵

⁴³³ HN 1, 111.

⁴³⁴ Hübscher, A.: “Vom Pietismus zur Mystic”. En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 104.

Llegados a este punto, y sin perjuicio de lo ya expuesto en el capítulo 12 de la presente obra, podría decirse que Schopenhauer parece considerar la salvífica posibilidad de que la conciencia de Dios –la *consciente* paz de Dios- sea la suya propia; y no que Dios, existente, objetivo, sea uno, entre otros, de sus contenidos de conciencia empírica, humana.

No querría Schopenhauer seguir siendo un ser humano, con conciencia empírica, creyendo, o no creyendo, en un Dios; sino ser, o tener, la conciencia que cabría atribuir al propio Dios de los monoteísmos más radicales.

Margit Ruffing se refiere a la doctrina de una estructura dual de la conciencia, doctrina que podría estar en el núcleo tanto del pensamiento de Schopenhauer como del de Carl Gustav Jung:

Este trabajo debe contribuir a probar la cercanía, no reconocida por Jung, entre él y Schopenhauer, la cual se muestra menos en conceptos de contenido que en los planos estructurales. La contraposición entre “mundo como voluntad y representación” (Schopenhauer) y “mundo cotidiano y mundo de dios” (Jung) no puede servir como base de la comparabilidad; lo que sobre la base de esta “doctrina de los dos mundos” merece una más cercana contemplación parece ser la doctrina de la estructura dual de la conciencia que está estrechamente relacionada con aquella, la cual surge necesariamente tanto de la schopenhaueriana teoría del conocimiento como de la teoría del inconsciente de Jung.⁴³⁶

Cabría decir, desde la filosofía de Schopenhauer, que esta duplicidad de la conciencia no sería propiamente *de* la conciencia humana (no sería el ser humano el sujeto de las mismas, o el “lugar” donde podrían activarse una u otra). El ser humano sería más bien una opción de conciencia, no lo que opta. El ser humano no podría decidir entre seguir siendo tal o acceder a otra forma de conciencia. Esa

⁴³⁶ Ruffing, Margit: Die Duplizitätsstruktur des Bewusstseins bei Schopenhauer und C. G. Jung, oder: 1+1=1”. En: 86. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2005, p. 198.

decisión, ese acto de voluntad, solo podría provenir del sujeto esencial en el sistema filosófico de Schopenhauer, que es donde radica la única libertad posible en el mismo.

Por último, no debe olvidarse el enorme valor que da Schopenhauer a algunas ideas del astrofísico John Herschel a la hora de exponer el núcleo de su propia doctrina, ideas que muestran una conciencia y una libertad, existentes en algún lugar, y verdaderos agentes de *todo* movimiento físico en el universo. Repitamos esta cita, ya utilizada en el capítulo 9 del presente trabajo.

Todos los cuerpos que conocemos, si son alzados en el aire y después dejados sueltos sin más, caen sobre la tierra en una línea recta descendiente. Son por lo tanto hasta ahí impulsados por una fuerza, o por el trabajo de una fuerza, que es el inmediato o mediato resultado de una conciencia y de una voluntad, la cual es existente en algún lugar, aunque no seamos ya capaces de localizarla: esa fuerza la denominamos gravedad.⁴³⁷

14.4 INTELIGENCIA

Schopenhauer escribió su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* convencido de que las ciencias de su época habían confirmado plenamente su doctrina filosófica, tal y como dicha doctrina había quedado expuesta en *El mundo como voluntad y representación*. Y no solo eso, sino que además, como se muestra en el capítulo 9 de este trabajo, consideró Schopenhauer que en esa obra de confirmaciones científicas, concretamente en el capítulo titulado “Astronomía física”, era donde mejor había explicado él su concepto filosófico fundamental: la voluntad.

⁴³⁷ N, 80-81. Texto original: “Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebnis eines Bewußtseyns und eines Willens ist, der irgendwo existiert, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuspueren: diese Kraft nennen wir Schwere.”

Hay otro capítulo en esa obra que tiene una especial relevancia a la hora de perfilar el sistema filosófico de Schopenhauer, y, sobre todo, el sujeto esencial que estamos considerando como fuente última de la magia en dicho sistema. Ese capítulo, que cierra la obra, lleva por título “Sinología”, y fue objeto de dos ediciones (1836/1854). En ambas se incluyeron unas ideas sobre el concepto chino de cielo (*Tian*), presuntamente provenientes de pensadores chinos neo-confucianos, que conmovieron extraordinariamente a Schopenhauer.

Éstos son los párrafos donde aparecen dichas ideas (extraídos por Schopenhauer del *Asiatic Journal*, volumen 22, año 1826, y transcritos en su artículo sobre sinología, primero en alemán y, después, en el inglés original):

La palabra *Tian* denotaría “lo más elevado de lo elevado” o “por encima de todo lo que es grandioso en la tierra”: pero en la práctica la vaguedad de su significación, más allá de toda comparación, es mayor que la que tiene el término cielo en las lenguas europeas. - - - Coo-foo-tze nos dice que “no debería de ninguna forma afirmarse que el cielo tiene ahí un ser humano (un ser sapiente) para juzgar y determinar crímenes; por otro lado, tampoco debe ser afirmado que no hay nada en absoluto ejerciendo un control sobre estas cosas.”

Habiéndosele preguntado al mismo autor sobre el corazón del cielo; si era inteligente o no, respondió: “no debe decirse que la mente de la naturaleza sea ininteligente, pero no tiene ninguna similitud con el pensamiento del ser humano”.

Según una de sus autoridades, *Tian* es denominado gobernante o soberano (*choo*), a partir de la idea del supremo control, y otra se expresa así: “si el cielo (*Tian*) no tuviera una mente intencional, podría ocurrir que una vaca pudiera dar a luz un caballo, y que del melocotonero naciera una flor de peral”. ¡Por otro lado se dice que la mente del cielo es deducible de lo que es la voluntad del hombre!⁴³⁸

⁴³⁸ N, 138.

Schopenhauer, antes de incorporar en su texto la versión inglesa, hace constancia de los signos de admiración empleados por el misterioso autor del artículo del *Asiatic Journal* en la última frase transcrita:

A través de los signos de admiración ha querido mostrar su sorpresa maravillada [*Verwunderung*] el traductor inglés.

Y así expresa el propio Schopenhauer la suya:

La concordancia de esta conclusión con mi doctrina es tan notable y pasmosa que si el pasaje no hubiese sido escrito ocho años después de la aparición de mi obra, no se podría por menos que afirmar que había tomado yo de ella mi idea capital.⁴³⁹

Podría decirse que la mente del cielo –tal y como queda definida por los pensadores chinos en los párrafos que he transcrito- sería deducible (cognoscible por tanto) a partir del conocimiento de lo que es la voluntad en el ser humano.

Pero lo que aquí nos interesa es calibrar, en lo posible, la naturaleza de esa “mente del cielo”. ¿Consideraría también Schopenhauer que esa mente coincidía con su voluntad y que, además, era inteligente de alguna forma? Los pensadores chinos que él incluyó en su capítulo sobre sinología sí atribuían inteligencia a esa mente (o al menos eso se afirmaba en el misterioso artículo del *Asiatic Journal* que leyó Schopenhauer).

El original en inglés no parece dejar lugar a dudas: además de que, en una de las frases se ha afirmado que “no se puede decir que la mente del cielo no sea inteligente”, se utilizó seguidamente la palabra “*mind*” para nombrar “eso” que –ante la fascinación de Schopenhauer- sería deducible a partir de “lo que es la voluntad en el hombre”. Y el

⁴³⁹ *Ibíd.*

vocablo “*mind*”, en inglés, implica siempre conciencia e inteligencia. Schopenhauer, en su traducción de esta palabra inglesa, utilizó, como no podía ser de otra manera, la palabra “*Geist*”, que, si bien en español puede significar simplemente “espíritu”, en alemán lleva normalmente implícitas la conciencia y la inteligencia. En cualquier caso, cabría afirmar que si la palabra “*mind*” le hubiera parecido a Schopenhauer poco apropiada para nombrar lo que podría ser deducible a partir de la voluntad humana, este filósofo quizás lo habría hecho constar; o, sin más, no hubiera encontrado esa pasmosa y notable concordancia entre la frase china y el núcleo de su propio sistema metafísico.

Debe hacerse constar aquí que en la traducción que en su día hizo Miguel de Unamuno de la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* (y que permanece todavía como la única publicada en español) hay un error que afecta frontalmente a las ideas que se están exponiendo en el presente epígrafe; ideas, por otra parte, decisivas para vislumbrar el lugar de la magia en la metafísica de Schopenhauer.

Miguel de Unamuno tradujo así una de las frases que Schopenhauer sacó del *Asiatic Journal* y que incluyó, fascinado, en su capítulo sobre sinología:

“Como a este mismo escritor se le preguntara acerca del *corazón del cielo*, y si era o no ininteligencia, contestó que no puede decirse que sea inteligente el espíritu de la Naturaleza, pero que no tiene semejanza alguna con el pensar del hombre”.⁴⁴⁰

A partir de esta traducción, cabría afirmar –con muchas dificultades lógicas– que, efectivamente, la mente (o espíritu) de la Naturaleza (eso que Schopenhauer entendió equivalente a su voluntad) carece por completo de inteligencia. Pero Tschu-Hi, al menos según el texto de Schopenhauer, habría afirmado justamente lo contrario:

⁴⁴⁰ Unamuno, Miguel de (trad.): *Arthur Schopenhauer. Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid 2006, p. 194.

Man darf nicht sagen, dass der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen.⁴⁴¹

Una traducción más correcta que la realizada por Unamuno podría ser la siguiente:

No se debe decir que el espíritu de la naturaleza sea no-inteligente [*unintelligent*]; pero él no tiene ninguna similitud con el pensamiento del ser humano.

Schopenhauer, como se ha señalado anteriormente, ofrece en su texto también el original en inglés, el cual puede servir para calibrar esta traducción:

[...] it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it not resemble the cogitations of man.

La doble negación equivale a una afirmación. La frase anterior podría haberse redactado así sin alterar su significado: “Puede decirse que la mente de la naturaleza es inteligente, pero que no se parece al pensar del hombre”.

El hecho de que Schopenhauer traiga estas ideas chinas – aparentemente neoconfucianas- a su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, debe tomarse muy en serio (sobre todo si tenemos en cuenta su afirmación de que coinciden con su doctrina filosófica). Estamos ante una publicación a la que él atribuyó importancia decisiva para entender su concepto de voluntad. Y sus frases, como hemos podido comprobar, son contundentes. De hecho, en la segunda edición de la citada obra (1854), Schopenhauer sigue convencido de la trascendencia de este escrito. No estamos por tanto ante apuntes realizados a vuelapluma, o ante impulsos intelectuales pasajeros que hayan quedado testimoniados en la edición de sus manuscritos inéditos. Todo lo contrario: nos encontramos en lugares decisivos del

⁴⁴¹ N, 137.

sistema metafísico de Schopenhauer: frases calibradas y repensadas por el filósofo durante decenas de años.

Pero lo curioso es que Schopenhauer nunca llegó a saber de dónde provenía ese “dogma chino” recogido en el *Asiatic Journal*. Y eso que, poco después de anotarlo en su cuaderno, preguntó sobre él al sinólogo J. Klaproth:

Sobre la pregunta acerca de este dogma chino respondió *J. Klaproth*: la frase “que la mente del cielo es deducible de la voluntad del hombre” no la he encontrado en ninguno de los filósofos chinos que yo conozco, ni creo que encaje en el sistema de *Tu-kiao*. No puede pertenecer a la escuela de *Tao szü*: tampoco veo cómo podría concordar con los principios fundamentales del budismo esotérico o exotérico. Me parece que, probablemente, la frase inglesa anterior no es sino una falsa traducción de un proverbio chino *hominis voluntas superat coelum*.- No se puede confiar en las traducciones inglesas.⁴⁴²

Muchos años después de estas notas, Schopenhauer cierra el capítulo sobre sinología con humildad; y también con esperanza:

Debemos por lo tanto consolarnos con la esperanza de que, gracias a la mayor liberalización del tráfico con China, algún inglés nos ofrezca conclusiones y fundamentaciones de ese dogma comunicado con tan deplorable brevedad.⁴⁴³

En 1857, tres años antes de fallecer, Schopenhauer conoció por fin la verdadera redacción del “dogma” en el diccionario de Morrison (Macao, 1815). Como enseguida veremos, no puede decirse que esa redacción coincidiera con la que él había leído en el *Asiatic Journal* y, por tanto, con la que había transcrito en su capítulo sobre sinología. Frauenstädt, su discípulo y albacea, en la edición póstuma que realizó

⁴⁴² HN III, 389-390.

⁴⁴³ *Ibid.*

de *La voluntad en la naturaleza*, incluyó, como pie de página, la redacción que Schopenhauer quizás debería haber comprobado antes de redactar su capítulo sobre sinología. Frauenstädt, exculpatorio, se expresa así:

La importante cita solo difiere al final y dice: Heaven makes the Mind of mankind his mind: in most ancient discussions respecting Heaven, its mind, or will, was divined (así aparece y no derived) from what was the will of mankind [El cielo hace suya la mente de la humanidad: en las más antiguas discusiones respecto del cielo, su mente, o voluntad, era divinizada a partir de lo que era el deseo de la humanidad].⁴⁴⁴

Pero el diccionario de Morrison, que ahora aparecía bien citado, tampoco especificaba la fuente de sus citas. El enigma seguía sin ser resuelto. Ciertamente es que había perdido su encanto, pues ya no cabía otorgar validez a esas sorprendentes frases que Schopenhauer había encontrado en el *Asiatic Journal* y que le habían estremecido por la concordancia con el núcleo de su filosofía. Y ese inglés reclamado por Schopenhauer no llegó a aparecer en vida del filósofo. Ni en la del propio Frauenstädt.

Urs App, en su obra *Arthur Schopenhauer and China (A Sino-Platonic love affair)*,⁴⁴⁵ sin ser inglés, ha ofrecido una posible solución al enigma del “dogma chino” que primero fascinó y, finalmente, desconcertó a Schopenhauer. Según Urs App,⁴⁴⁶ el diccionario de Morrison (que fue la fuente del artículo del *Asiatic Journal* que leyó Schopenhauer en 1826), basó “el dogma chino” en un pasaje de Zhang Tsai, no de Tschu-Hi, como había creído el

⁴⁴⁴ HN IV, 139, *in fine*.

⁴⁴⁵ App, U.: “Arthur Schopenhauer and China (A Sino-Platonic love affair)”. En: *Sino-Platonic Papers*, Pensilvania 2010.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

filósofo alemán, confundido por una lectura que alguien habría realizado de una –muy poco rigurosa- obra del sinólogo Neumann.

Éste es el pasaje, traducido al español, a partir de la traducción al inglés de Wing-tsit Chan que ofrece Urs App en la citada obra:

Zhang Tsai dijo: “El cielo no tiene mente. Su mente está en la mente del hombre. La opinión privada de un hombre no puede representar completamente la mente del cielo, pero cuando las mentes de todos los hombres están de acuerdo, eso será un principio moral, y eso es el cielo. Por lo tanto, lo que llamamos cielo o el Señor es completamente el sentir de la gente”.⁴⁴⁷

A partir del estudio que nos ofrece Urs App, Schopenhauer habría apoyado todo su entusiasmo en citas falsas. Pero lo relevante para el presente estudio es descubrir los atributos que este filósofo podría haber incorporado al sujeto esencial de su sistema filósofo, y no si ese concepto tiene efectivamente parangón en la tradición filosófica china.

En cualquier caso, esa inteligencia no humana que Schopenhauer creyó ser un atributo del concepto chino *Tian*, podría estar detrás de lo que parece ser un plan, extraordinariamente complejo, tramado en beneficio del ser humano individual, fenoménico. Así lo describe el filósofo:

[...] en el simple sueño la relación es unilateral, y es que solo un yo verdaderamente quiere y siente, mientras que los demás no lo hacen, pues son fantasmas; por el contrario, en el gran sueño de la vida tiene lugar una relación multilateral, toda vez que no solo uno aparece en el sueño del otro, sino que éste también aparece en el de aquel, de forma que, por medio de una verdadera *harmonia praestabilita*, cada uno sueña solo aquello que para él es adecuado según su propia guía metafísica, y todos los sueños-vida están entretejidos con una perfección tal, que cada uno experimenta solo lo que le es

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 58.

beneficioso y hace lo que es necesario para los demás
[...].⁴⁴⁸

14.5 SACRALIDAD

Estaríamos ante un atributo del sujeto esencial que sería deducible de unas palabras de Schopenhauer que Johannes Immanuel Volkelt considera “de la mayor relevancia”:⁴⁴⁹

Yo digo que mi voluntad es absoluta, está por encima de todo mundo de los cuerpos y de toda Naturaleza, es originalmente sagrada, y su sacralidad no tiene límites: sino que más bien es el poder del mundo sobre mí el que tiene límites[...].⁴⁵⁰

Cabría señalar que, de alguna forma, Schopenhauer estaría llevando la mayor intensidad de su foco religioso, de su foco sacralizador, a un punto concreto de todo el espectro de su pensamiento y de su sentimiento: a las profundidades de lo humano (a sus propias profundidades en cuanto ser humano), lo más profundo, omnipotente, libre, inteligente que quepa señalar desde el lenguaje. No sería eso ya, por supuesto, el yo propio de Schopenhauer, el “yo humano”, sino el yo final, esencial. Sacro. Y ahí Schopenhauer, si bien no quiso llevar la palabra “Dios”, no por ello habría renunciado a llevar un atributo tan extremo, tan profundamente religioso, como “sacralidad”.

⁴⁴⁸ P I, 232-233. Texto original: [...] im bloßen Traume das Verhältniß einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die Uebrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältniß Statt findet, indem nicht nur der Eine im Traume des Andern, gerade so wie es daselbst nötig ist, figurirt, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirklichen *harmonia praestabilita*, jeder doch nur Das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischem Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich in einander geflochten sind, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was Andern nöthig [...]

⁴⁴⁹ Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* [Arthur Schopenhauer. *Su personalidad, su doctrina, su credo*], Stuttgart 1900, p. 173.

⁴⁵⁰ HN II, 364. Texto original: Ich sage mein Wille ist absolut, steht über alle Körperwelt und Natur, ist ursprünglich heilig, und seine Heiligkeit ohne Schranken: vielmehr die Macht der Welt über mich hat Schranken [...].

Con ocasión del breve estudio sobre las similitudes entre la metafísica de Novalis y la de Schopenhauer realizado en el capítulo 5, se ha sugerido la posibilidad de que también este último ubicara el amor en el fondo mismo de toda realidad, como su fundamento último. Para ello habría que hacer equivalente el concepto de amor con el de lo sagrado. Y habría también que considerar que es creado por amor, por amor a todos y cada uno de los seres humanos, el inteligentísimo tejido de vidas y sueños que se ha mencionado en el epígrafe anterior.

En cualquier caso, esa “originaria, ilimitada sacralidad” a que se refiere Schopenhauer nos obliga a analizar la identidad entre el sujeto esencial de su sistema metafísico y su propio yo. Ese análisis se realiza en el capítulo siguiente.

15 EL SUJETO ESENCIAL COMO FUENTE ÚLTIMA DE LA MAGIA Y COMO CREADOR DEL MUNDO

En el sistema filosófico de Schopenhauer la pluralidad de individuos (y por supuesto también la pluralidad de individuos humanos, y de sus “caracteres inteligibles”) solo tiene lugar en el mundo como representación; en lo aparente. También es ahí donde ocurre y se ordena el lenguaje humano, que es a su vez el medio donde se expresa la Filosofía. Schopenhauer, al escribir los textos que sostienen su sistema, no puede no identificarse con el ser humano individual, aunque sepa que es esa una identificación aparente; un “velo”. Y quizás por ello, y en atención también a la (aparente) individualidad de sus lectores, se alterna en sus escritos la primera persona del plural con la primera persona del singular para referirse al sujeto esencial de su sistema filosófico, el cual coincidiría como su propio yo (con el verdadero yo de Schopenhauer, y de todos nosotros):

Lo que siempre es, siempre fue y siempre será, soy yo. Y
solo yo puedo levantar mi velo.⁴⁵¹

Esta afirmación la escribió Schopenhauer en 1817. Un año después, en 1818, se hace público ese levantamiento de velo en la primera parte de su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*; cuya primera frase dice: “*Die Welt ist meine Vorstellung*” [El mundo es

⁴⁵¹ HN I, 458.

*mi*⁴⁵² representación]; en singular. También nos dice Schopenhauer en los primeros párrafos de su obra capital: “el mundo es mi voluntad”,⁴⁵³ una vez más en primera persona del singular. La primera persona del plural la utiliza Schopenhauer para cerrar la segunda parte de su obra capital, y para afirmar algo muy similar:

[...] el acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio. Es libre: pues el principio de razón, el cual da significado a toda necesidad, es simplemente la forma de su manifestación. Justamente por eso es ésta, una vez ahí, en su desarrollo completamente necesaria: solo en consecuencia de esto podemos, a partir de dicha manifestación, conocer la complejión de ese acto de voluntad y, así, *eventualiter* [eventualmente] querer de otra manera.⁴⁵⁴

Estas palabras de Schopenhauer, ubicadas en un lugar verdaderamente decisivo de su *corpus* filosófico, parecen indicar la posibilidad (*nuestra* capacidad), de crear otro mundo, de la misma forma que hemos creado éste. A esta posibilidad ya hicimos referencia en el capítulo 13⁴⁵⁵ del presente trabajo en virtud de un párrafo en el que Schopenhauer afirma expresamente que, debido a la libertad de la voluntad, los objetos del mundo (y por tanto las ideas, y los caracteres inteligibles de los que éstas son inmediata manifestación) podrían no existir o, incluso, ser otros completamente diferentes.⁴⁵⁶

⁴⁵² Las cursivas son mías.

⁴⁵³ W I, 5.

⁴⁵⁴ W II, 743. Texto original: [...] der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß *eventualiter* anders wollen.

⁴⁵⁵ Véanse pp. 177-178.

⁴⁵⁶ W I, 338.

La tradición hermenéutica, sin embargo, ha venido considerando de forma casi unánime que con la expresión “querer de otra manera” Schopenhauer se esta refiriendo -exclusivamente- a la opción de no querer nada en absoluto, a la simple aniquilación del mundo. Pero dicha postura interpretativa no parece sostenible, entre otras razones porque, de ser esa su intención, a Schopenhauer le hubiera sido extremadamente fácil terminar la segunda parte de su obra capital con las siguientes palabras: “y, así, dejar de querer” [“*und demgemäß eventualiter nicht mehr wollen*”]; u otras similares, pero igualmente inequívocas. Y tampoco habría hablado el filósofo de la posibilidad de que los objetos, las ideas, y por tanto los caracteres inteligibles, pudieran ser otros diferentes, creándose así otros encadenamientos causales -otros mundos- gracias precisamente a la libertad de que disponemos.

Por otra parte, carecería de sentido pensar que hay un acto de voluntad del que surge el mundo, y es nuestro, y que, sin embargo, ese mismo acto no puede volver a repetirse para crear otro mundo. Hay que señalar además que la última frase de la segunda parte de la obra capital de Schopenhauer viene precedida por unas reflexiones sobre la idea misma de la creación del mundo: reflexiones en las que se rechaza tanto el panteísmo de Spinoza (el mundo es Dios), como la posibilidad de que el mundo provenga del libre acto de voluntad de un ser que se encuentre fuera de dicho mundo, de un ser “exterior”. Y, tras expresar ese rechazo, Schopenhauer cierra su obra filosófica fundamental afirmando haber establecido él una tercera posibilidad (*Tertium*) en el debate filosófico sobre la Creación: que el acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro.⁴⁵⁷ No hay por lo tanto una negación de la realidad de la creación del mundo, sino una explicación del cómo de esa creación.

Se puede afirmar que Schopenhauer, al igual que Jakob Böhme, rechaza tanto una creación *ex nihilo* (a partir de la nada), como una creación *ex materia* (a partir de la materia, del universo físico), y

⁴⁵⁷ W II 743.

optaría, también al igual que aquel pensador, por una tercera vía (*Tertium*), la cual, como se señala en el capítulo 4 de este trabajo, Andrew Weeks describe así:

[...] Dios habría creado el mundo y al ser humano a partir de sí mismo -de la esencia de su divina voluntad.⁴⁵⁸

Vimos en el capítulo 14.5. que Schopenhauer también considera que la (su) voluntad es divina, o sacra: deificable por tanto. Pero para hacer aún más concordantes las posiciones de Böhme y de Schopenhauer respecto de la creación del mundo, habría que considerar una identidad entre lo que el primero entendió por “Dios” y lo que el segundo entendió por “sujeto esencial”, o “yo/nosotros” (que sería la voluntad en el tercer nivel semántico). En cualquier caso, esa concordancia fue ya afirmada por la primera interpretación que se publicó sobre la obra capital de Schopenhauer; esto es, la realizada por Johann Gottlieb Rätze en 1819, y en la cual, como ya se señala en el capítulo 4 del presente trabajo, leemos lo siguiente:

La idea de una voluntad semejante, como creadora del mundo, la había expresado ya Jacob Böhme de una forma suficientemente interesante [...] ⁴⁵⁹

Rätze no habría dudado, por tanto, en otorgar a la voluntad schopenhaueriana el papel de creadora del mundo. Tampoco habría dudado Carl Gustav Jung. Recordemos esta cita:

La tenebrosa pintura que Schopenhauer hizo del mundo encontró mi completa ovación, pero no así su solución del problema. Para mí era seguro que él con su

⁴⁵⁸ Weeks, Andrew: “Schopenhauer und Böhme”. En: *73. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1992*, p. 13.

⁴⁵⁹ Rätze, Johann Gottlieb: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: “Die Welt als Wille und Vorstellung”*, Hartmann, Leipzig, 1821, pp. V-VI. El prólogo de Rätze lleva como fecha 17 agosto de 1819.

“voluntad” en realidad se refería a Dios, el Creador
[...]⁴⁶⁰

Las últimas frases de la segunda parte de la obra capital de Schopenhauer permitirían establecer una equivalencia entre ese Creador y nuestro yo esencial, y dejarían abierta la posibilidad de que creáramos otro mundo. Sin embargo, en las últimas frases de la primera parte de esa misma obra sí parece mostrarse una sola posibilidad final para el ser humano: la de la negación del mundo mediante la negación de la voluntad de vivir; y el subsiguiente acceso a la nada. Estaríamos ante un mecanismo metafísico que funcionaría de forma automática, programada, activable con un simple no-querer el mundo. Pero esta opción, si fuera la única (si no estuviera complementada en la segunda parte de la obra capital de Schopenhauer), iría en contra de nuestra libertad esencial; iría en contra de las estructuras básicas del sistema filosófico de Schopenhauer.

En cualquier caso, esa accesible (salvífica) nada es definida por este filósofo como una nada relativa, no absoluta. Sería una nada solo en relación con otra cosa, con cualquier ‘algo’ conocido (con cualquier cosa de este mundo):

Esa nada es pensada como tal solo en relación con otra cosa, y presupone esta relación, y también eso otro.⁴⁶¹

Como hemos visto en el capítulo 14.3. de este trabajo con ocasión de su concepto de “conciencia mejor”, según Schopenhauer estaríamos ante una nada que, en verdad, nos ubicaría en una forma de conciencia desde la que este mundo se presentaría también como una nada:

⁴⁶⁰ Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*. Aniela Jaffé (edit.). Düsseldorf 2009, pp. 85-86.

⁴⁶¹ W I, 484. Texto original: Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältniß zu Anderm gedacht, und setzt dieses Verhältniß, also auch jenes Andere, voraus.

[...] lo que queda tras la total supresión de la voluntad es sin duda nada para aquellos que están todavía llenos de la voluntad. Pero también viceversa: para aquellos en los que la voluntad se ha dado la vuelta y se ha negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada.⁴⁶²

Es importante insistir en que esa voluntad que puede ser negada es la que coincide solo con el segundo nivel semántico de la propuesta hermenéutica que ofrece este trabajo, esto es, la voluntad como equivalente al mundo, a un mundo concreto, no a la voluntad que coincide con el sujeto esencial: la voluntad en el tercer nivel, la cual, según el propio Schopenhauer, no es aniquilable y, además, como hemos visto al comienzo de este capítulo, coincide con su propio yo.⁴⁶³

En cualquier caso, hay que insistir en que la segunda parte de la obra capital de Schopenhauer es presentada por su autor como un complemento necesario, ineludible, de la primera; y la última frase de ese complemento sí afirma que nosotros hemos creado el mundo, y abre asimismo la posibilidad de que podamos crear otro.

Esa omnipotencia creadora podría estar también expresada por Schopenhauer en la primera frase de su obra capital (ya citada al comienzo del presente capítulo):

*Die Welt ist meine Vorstellung.*⁴⁶⁴

Esta frase ha quedado traducida al español como “El mundo es mi representación”. Los primeros en hacerlo fueron Antonio Zoraya y Edmundo González Blanco, que tradujeron por primera vez al español

⁴⁶² W I, 487. Texto original: [...] was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen -Nichts.

⁴⁶³ HN I, 458.

⁴⁶⁴ W I, 3.

la obra principal de Schopenhauer.⁴⁶⁵ Y lo han seguido haciendo todas las sucesivas traducciones que se han publicado hasta la fecha; esto es: la de Eduardo Ovejero y Mauri,⁴⁶⁶ la de Roberto R. Aramayo,⁴⁶⁷ y la de Pilar López de Santamaría.⁴⁶⁸

En otras lenguas europeas la palabra alemana *Vorstellung* ha sido traducida con un criterio similar: “*The World as will and representation*”, “*Le monde comme volonté et comme représentation*”, “*Il mondo come volontà e rappresentazione*”...

Lo decisivo quizás para entender el omnímodo poder de la voluntad en el sistema filosófico de Schopenhauer (y también el lugar de la magia en el mismo) es que esa *Vorstellung*, esa representación con la que arranca su obra principal, es *activa*, no pasiva. La creación del mundo entero sería una decisión mía (nuestra): el mundo es mi representación porque así yo lo quiero y porque tengo omnipotencia (mi voluntad es omnipotente). El mundo sería -según lo describe la metafísica de Schopenhauer- representación, imaginación, obra de teatro, nuestra (mía)... no un implante artificial realizado por un Dios exterior (como sería, por ejemplo, el mundo según Berkeley).

Esa ausencia de pasividad respecto a la representación del mundo (valdría también decir “Creación”, con mayúscula) la apuntala esta frase de Schopenhauer (ya citada anteriormente de forma parcial), la cual está contenida también en los primeros párrafos de su obra capital:

⁴⁶⁵ Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Zoraya y Edmundo González Blanco (trad.). Madrid 1896-1900.

⁴⁶⁶ Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Eduardo Ovejero y Mauri (trad.). Madrid 1928.

⁴⁶⁷ Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I. Roberto R. Aramayo (trad.). Madrid 2003.

⁴⁶⁸ Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación* I. Pilar López de Santamaría (trad.). Madrid 2004.

[...] una verdad que es muy seria y que es, cuando no terrible, sí inquietante; a saber: que también él [el ser humano] puede decir y debe decir: “El mundo es mi voluntad”.⁴⁶⁹

Ese *Tertitum*, esa tercera posibilidad que dice Schopenhauer estar ofreciendo a los debates filosóficos sobre la Creación, sería por tanto una Creación a partir de sí mismo, a partir de nosotros mismos. El propio verbo “surgir” [*entspringen*] que utiliza Schopenhauer para nombrar la forma de creación a la que se refiere la última frase de la segunda parte de su obra capital (“[...] el acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio”)⁴⁷⁰ reforzaría esa idea de proceso inmanentísimo, subjetivísimo; esto es: de ausencia de toda posible exterioridad a ese omnipotente (mágico) sujeto que vibra en el fondo del sistema filosófico de Schopenhauer. Y es que en ese sistema solo se consideraría verdaderamente existente, solo sería verdaderamente real, ese sujeto esencial (que somos nosotros más allá del principio de individuación), y solo a partir de él, de ese sujeto, podría producirse la creación de cualquier mundo. Estaríamos ante una sobreabundancia esencial capaz de generar cualquier mundo como representación, cualquier aparente objetividad creada para cualquier diseño de “gran ojo del mundo”, cualquier estructura categorial en sentido kantiano, cualquier estructura de ideas en sentido platónico. Estaríamos ante una subjetividad radical que impregnaría y estaría entera, e indivisible,⁴⁷¹ en cualquiera de sus posibles creaciones, en cualquiera de sus posibles objetivaciones.

Esa sobreabundancia le lleva a Schopenhauer de hecho a considerarnos como “fuente de toda existencia”:

⁴⁶⁹ W I, 5. Texto original: [...] eine Wahrheit, welche sehr ernst und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich seyn muß, nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: “Die Welt ist mein Wille”.

⁴⁷⁰ W II, 743.

⁴⁷¹ W II, 371.

Por el contrario, ¿cómo va a temer a la muerte aquel que se reconoce a sí mismo como el ser originario y eterno, como la fuente de toda existencia, y sabe que fuera de él en realidad no existe nada.⁴⁷²

Y la magia, como fenómeno excepcional (no legaliforme), sería posible precisamente porque ocurre dentro de una creación cuyas leyes no son absolutas, toda vez que han sido creadas por ese sujeto que, entero, puede actuar *a partir* del ser humano, de cualquiera de ellos, ocasionalmente, provocando fenómenos en su mundo creado que se presentan como aparentemente imposibles. Y sería a partir del ser humano porque dicho ser puede, excepcionalmente, como individuo dentro del mundo, hacer uso de su omnipotencia esencial. En la introducción al presente trabajo se ofrece la definición que Schopenhauer hizo de la magia,⁴⁷³ en la cual este filósofo afirma que “de igual forma que podemos ser causales como *natura naturata* [naturaleza creada], también seríamos capaces de actuar como *natura naturans* [naturaleza creadora]”. Ésta sería por tanto la conexión entre magia y Creación.

Desde el sistema filosófico de Schopenhauer se podría por tanto afirmar que “el hecho en sí” –lo que pasa siempre- es que un gran mago (un sujeto no ‘humano’, impensable desde el intelecto puramente humano, un gran mago, una radical subjetividad, que goza de omnipotencia, de conciencia, de libertad, de inteligencia y de sacralidad) se autohechiza, se pone un velo: se autoinocula mundo. Pero también puede levantar su propio velo.⁴⁷⁴

Ese autohechizo, como hemos visto, cabría denominarlo simplemente Creación, creación de mundos, de aparentes

⁴⁷² P I, 133. Texto original: Hingegen, wie sollte Der den Tod fürchten, der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseyns selbst, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existiert [...]

⁴⁷³ N, 111.

⁴⁷⁴ HN I, 458.

objetividades (como es también aparente la objetividad de una novela para su propio escritor).

Según lo anterior, a partir de los textos de Schopenhauer el mundo, cualquier mundo, es fruto de la infinita creatividad, de la infinita libertad y del infinito poder de ‘algo’ (sin esencia) ajeno al dualismo sujeto-objeto: algo que muy bien podría simbolizarse con el antischopenhaueriano vocablo “Dios”, si a este vocablo se le librase de toda posible alteridad respecto de la esencia humana; o con el vocablo “yo”, si ese yo fuera visualizable mucho más allá de su manifestación fenoménica (como individuo entre individuos sometidos a las estructuras espacio-temporales y a la ley de la causalidad).

Eso innombrable, según los textos de Schopenhauer, seríamos ‘nosotros’ (en plural aun a sabiendas de que es un singular). Y ‘nosotros’ tendríamos todo el poder de toda la magia. Podemos desactivar, cuando queramos, las estructuras básicas que articulan nuestros mundos creados; y hacerlo desde dentro, a través de nuestra más sofisticada creación: los seres humanos, todos y cada uno de ellos, aquí sí en plural.

No obstante, Schopenhauer utiliza también la palabra “ser humano” a la hora de señalar ese sujeto esencial, omnipotente, mágico, creativo, que vibra en el fondo de sus textos. Y es que la voluntad, en su tercer nivel semántico, con toda su omnipotencia estaría entera, como cosa en sí del mundo, de cualquier mundo, en cada uno de los seres (el ser humano por supuesto incluido):

La voluntad, como cosa en sí, está entera e indivisa en cada ser [...] ⁴⁷⁵

Por eso, el ser humano fenoménico, como individuo, tendría un acceso interior a la omnipotencia total:

⁴⁷⁵ W II, 371.

Inútilmente [el ser humano] se crea dioses para mendigarles y sonsacarles lo que solo su propia fuerza de voluntad es capaz de llevar a cabo.⁴⁷⁶

Ese poder que él, el ser humano, desde su ingenua superstición, cree que tienen unos seres sobrenaturales (creados además por él mismo), es en realidad suyo. Éste sería el gran secreto de la magia: saber que, en realidad, se es omnipotente; saber que se es, en verdad, ‘Eso’ que Schopenhauer no deja que se llame Dios.

Este auto-desvelamiento de Schopenhauer -al menos en un plano puramente teórico- podría estar propiciado por su militancia en el idealismo; el cual, según este filósofo, habría sido formulado por primera vez, en la filosofía occidental, por Berkeley, pero que podría encontrarse también en los “sabios de la India”.⁴⁷⁷ Parece oportuno recordar en este punto que no todos los idealismos presentan la misma arquitectura metafísica. Para el presente estudio es de enorme utilidad dejar clara la diferencia que podría afirmarse entre el idealismo de Berkeley y el idealismo de Schopenhauer. Así, en Schopenhauer el mundo es mi representación porque *yo lo quiero*. Yo soy un creador (*el Creador*) que se auto-representa mundo. Debe insistirse en que no hay, como en la metafísica de Berkeley, un ser omnipotente *exterior* que me inocule un conjunto de ideas a través de las cuales percibiré mecánicamente lo que ese Ser quiera que yo perciba; esto es: lo que Dios quiera crear –a través de mí/en mí- manipulando mi percepción desde dentro.

La identidad entre el sujeto esencial y nuestro yo real podría estar asimismo conectada con ciertas tradiciones de la filosofía de la India antigua (llamadas también “brahmanismo” por algunos autores), sobre todo con las del vedanta advaita, algunas de cuyas ideas más

⁴⁷⁶ W I, 384. Texto original: Vergebens macht er [der Mensch] sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag.

⁴⁷⁷ W I, 4.

importantes pudo leer Schopenhauer en una obra de Anquetil Duperron que se publicó bajo el título *Oupnek'hat*. Este texto llegó a convertirse en “el libro de cabecera” de Schopenhauer, y ofrecía una traducción al latín de la traducción al persa de 50 Upanishads realizada en 1657 a instancias del príncipe mogol Dara Shikoh.⁴⁷⁸

Queda por completo fuera de la intención y del alcance de este trabajo dar cuenta, ni siquiera de forma esquemática, de los múltiples estudios que han sido publicados sobre la recepción que Schopenhauer hizo de la tradición filosófica de la India antigua. Lo que se ofrece a continuación son breves apuntes y referencias que podrían servir para perfilar con algo más de detalle la identidad que ofrece el sistema filosófico de Schopenhauer entre el “nosotros” o “yo” y el sujeto esencial o fuente última de la magia.

A estos efectos, cabría mencionar, en primer lugar, a Max. F. Hecker, el cual destaca así esa cercanía de modelos metafísicos: “En la doctrina de la identidad culminan el brahmanismo y la filosofía schopenhaueriana”.⁴⁷⁹ También cabría mencionar a S. Cross, quien, en la misma línea, llega a sugerir incluso la posibilidad de utilizar la distinción *Saguna Brahman/ Nirguna Brahman* (El *Brahman* del que se puede hablar/el *Brahman* del que no se puede hablar) para entender la diferencia entre la voluntad de Schopenhauer (de la que todavía se puede pensar/decir algo) y la verdadera la cosa en sí (inalcanzable para ninguna palabra o pensamiento, humano o no humano).⁴⁸⁰

Francisco Lapuerta Amigo, por su parte, en su obra *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, llega a afirmar que a Schopenhauer “tal vez hayamos de reivindicarlo como un verdadero

⁴⁷⁸ Sobre este libro y la lectura que del mismo hizo Schopenhauer véase: App, Urs: “Required Reading: Schopenhauer’s Favourite Book”. En: *93. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*. Würzburg 2013, pp. 65-85.

⁴⁷⁹ Hecker, Max. F., *Schopenhauer und die Indische Philosophie*, Köln 1897, p. 82.

⁴⁸⁰ Cross, S.: *Schopenhauer’s Encounter with Indian Thought*, Honolulu 2013, p. 191.

puente entre Oriente y Occidente,⁴⁸¹ y, apoyándose expresamente en H. Zimmer,⁴⁸² realiza una serie de reflexiones sobre el concepto indio de *mâyâ* que pueden ofrecer también una interesante perspectiva sobre el lugar de la magia en la metafísica de Schopenhauer. En concreto sobre la magia que operaría, no ya dejando en suspenso puntualmente las leyes de la naturaleza (el magnetismo animal, v. gr.), sino creado precisamente *otra* naturaleza, entendida si se quiere como mundo, o hechizo, o velo (ese velo intimísimo que dice Schopenhauer que solo él puede levantarse para sí mismo):

El término *mâyâ* se relaciona etimológicamente con “medida”, pues proviene de la raíz *mâ*, que significa “medir” o “trazar”, y hace referencia, en general, al despliegue de formas artificiosas y engañosas trazadas a nuestro alrededor. En un sentido mitológico, aparece a veces como el poder de los dioses para adquirir formas diversas; en otras ocasiones, así lo acabamos de indicar, como potencia mágica creadora que emana del *Brahman* [...].⁴⁸³

En cualquier caso, Schopenhauer, filósofo sin duda fascinado, e intelectualmente enriquecido, con la filosofía de la India antigua, y también consciente de los límites impuestos por Kant a la razón pura, sabe que no cabe el *conocimiento* del sujeto esencial de su sistema filosófico (sabe que no podemos conocernos en realidad):

Esto se corresponde con lo que dijo Escoto Erígena, *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit*. Lib. II. [sobre el milagro de la divina ignorancia, por el cual Dios no entiende lo que él mismo es].⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Lapuerta Amigo, Francisco: *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona, 1987, p. 18, *in fine*.

⁴⁸² Zimmer, Hans: *Mitos y símbolos de la India*. Madrid, 1995, pp. 34 y ss.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁸⁴ W II, 737-738.

Por tanto, según Schopenhauer, podremos seguir creando -y descreando- mundos, o no hacerlo, condenarnos o no, una y otra vez, en la conciencia humana fenoménica, o en otra distinta, pero será siempre imposible *conocernos* a nosotros mismos, contemplar nuestro vertiginoso abismo interior. Porque no habría un lugar desde donde hacerlo.

CONCLUSIONES

El presente estudio ha tenido como objeto determinar el lugar de la magia en el sistema filosófico de Schopenhauer, calibrar hasta qué punto este filósofo estaba siendo coherente con sus propias ideas cuando afirmaba que los por él llamados “hechos mágicos”⁴⁸⁵ serían “al menos desde el punto de vista filosófico, entre todos los hechos que nos ofrece la completa experiencia, sin ninguna comparación, los más importantes”.⁴⁸⁶ Y la conclusión fundamental que hemos obtenido es que, efectivamente, la magia es un elemento crucial -hermenéuticamente ineludible- de ese sistema filosófico.

La magia fue asimismo un elemento de enorme importancia en el ambiente socio-cultural (el *Zeitgeist*) en el que Schopenhauer vivió y desplegó su propia actividad filosófica, sobre todo en el Berlín de principios del siglo XIX. Esa ciudad en esa época, y, sobre todo, las experiencias vividas por Schopenhauer con sonámbulos inducidos (hipnotizados) por el doctor Wolfart, podrían haber sido decisivas en el filósofo, hasta el punto de llevarle a calificar a los escépticos como simples ignorantes.⁴⁸⁷

Esa atmósfera ‘mágica’ en la que respiró Schopenhauer podría haber influido decisivamente en la elección de los dos sucesivos *mottos* con los que inició el segundo libro de su obra capital (*El mundo como voluntad y representación*), que es donde presenta por

⁴⁸⁵ P I, 283.

⁴⁸⁶ P I, 284.

⁴⁸⁷ P II, 243-244. Texto original: Wer heut zu Tage die Thatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellschens bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen.

primera vez su su descubrimiento filosófico más importante: *su* concepto de voluntad.

En cualquier caso, Schopenhauer otorga verdadera realidad empírica a los “hechos mágicos”, esto es, y según su propia concepción, aquellos en los que quedaba evidenciada una puntual suspensión de las (aparéentemente inalterables) leyes de la Naturaleza. Y no solo realizó Schopenhauer una acreditación personal, vivencial, de la magia (como equivalente al magnetismo animal), sino que esa facticidad le sirvió como legitimación empírica de su propia metafísica de la voluntad, toda vez que esa puntual suspensión de las leyes de la Naturaleza no sería sino prueba de la omnipotencia de la voluntad entendida como lo esencial de toda realidad (incluida la realidad humana) y, a la vez, como omnipotencia disponible desde el mundo a partir del ser humano.⁴⁸⁸ La magia sería, además, la más palpable constatación del descubrimiento filosófico fundamental que Schopenhauer afirmaba haber realizado, esto es: haber encontrado un acceso a la (según Kant inaccesible) cosa en sí, y haberlo encontrado además en la sensación más íntima de todo ser humano: el querer, el estar permanentemente queriendo: la voluntad. Y precisamente el uso de esa íntimísima realidad, la voluntad (la omnipotente voluntad), sería el fundamento de la magia, considerada asimismo por Schopenhauer como “metafísica práctica”, expresión ésta que él tomó de Francis Bacon.⁴⁸⁹

Es muy destacable, por otra parte, la inexistencia del nombre de Novalis en todo el corpus schopenhaueriano: un autor encumbrado por el -para Schopenhauer- grandioso Goethe y cuyas obras ofrecen el así llamado “idealismo mágico”, algunos de cuyos planteamientos fundamentales podrían formar parte del sistema filosófico del propio Schopenhauer, sobre todo los relativos a las capacidades mágicas de la voluntad.

⁴⁸⁸ N, 112.

⁴⁸⁹ N, 104.

Pero ese concepto crucial, tal y como lo perfiló Schopenhauer, se ha destacado desde su primera aparición en las obras de este filósofo por su gran complejidad, por su resistencia a ser aprehendido de una forma simplificada, y eso que el objetivo de su creador habría sido precisamente nombrar la experiencia más simple, permanente e inmediata del ser humano.

Con el objetivo de facilitar la comprensión de esa gran aportación filosófica, este trabajo ofrece una herramienta hermenéutica en virtud de la cual la palabra “voluntad” en los textos de Schopenhauer tendría tres niveles semánticos, los cuales permitirían hablar de tres niveles ontológicos dentro del sistema filosófico de este filósofo e, incluso, de tres niveles de subjetividad, toda vez que, en dicho sistema, solo lo subjetivo sería lo esencial, lo único real. Ese triple nivel semántico de la palabra “voluntad” en Schopenhauer sería el siguiente:

1.- Voluntad = cuerpo humano individual (sentido desde dentro). En este nivel semántico la voluntad sería individual, en terrible y sufriente lucha con otras voluntades aparentemente individuales. Aquí sería un simple querer, una voluntad ciega que no sabría lo que quiere.

2.- Voluntad = mundo. En este nivel semántico la palabra voluntad nombraría la totalidad del mundo, donde ya no rige el principio de individualidad. Ese mundo puede ser contemplado como idea, o mejor dicho como estructura de ideas, y lo puede hacer el así llamado “ojo del mundo”, pero tanto este ojo prodigioso como las ideas (en sentido platónico) y el mundo vertebrado por ellas, pueden ser aniquilados, no son esenciales. En este nivel no habríamos llegado a la “voluntad en sí”, que no sería aniquilarle según Schopenhauer, sino que sería más bien, por así decirlo, el lugar desde el que se decidiría qué mundos se crean y qué mundos se aniquilan. Y es que el mundo, en el sistema filosófico de Schopenhauer, no agotaría la totalidad del ser.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ W II, 740.

3.- Voluntad = sujeto esencial (o “voluntad en sí”).

Este tercer nivel semántico de la palabra “voluntad” en Schopenhauer abre una lectura de sus textos que permite contemplar la existencia de un sujeto esencial, no dualista, no sometido al esquema ‘sujeto cognoscente’/‘objeto conocido’, que podría ser considerado la fuente última e inextinguible de la magia, y que podría coincidir además con la esencia del ser humano, con nuestra esencia, con la suya propia, según afirma el ser humano Schopenhauer: una esencia que, además, estaría incardinada en “lo serio”, en lo sagrado.

Esa seriedad y esa sacralidad muestran la textura íntimamente religiosa de la filosofía de Schopenhauer, y permiten incluso afirmar que los tres primeros libros de *El mundo como voluntad y representación* podrían llegar a ser contemplados como la propedéutica de una reflexión soteriológica, puramente religiosa. Esa religiosidad compartiría además algunos dogmas con lo que Schopenhauer consideraba como el cristianismo más puro; esto es, y según el propio filósofo, el agustiniano jansenista.

Se podría decir además que Schopenhauer se incorporó a *un tipo* de ateísmo, en concreto al que rechazaría la existencia de un ser todopoderoso, exterior al ser humano, que habría creado a este último y, además, le habría otorgado libre voluntad individual (y por lo tanto responsabilidad moral, también individual).⁴⁹¹ Cabría afirmar que el rechazo por parte de Schopenhauer de la palabra Dios -*Gott*- para nombrar la realidad esencial de su sistema filosófico, y otros nombres también (como “absoluto” o “Brahma”), no alcanza al de “sujeto”. La existencia de ese sujeto, no solo como palabra, sino como pieza fundamental en el sistema filosófico de Schopenhauer, parece incuestionable, y no solo por la propia lógica, por la arquitectura de dicho sistema, sino sobre todo por estas afirmaciones:

⁴⁹¹ PP II, 401.

La negación de la voluntad de vivir de ninguna forma significa la negación de una substancia, sino el simple acto de no querer: aquello que hasta entonces se ha querido, ya no se quiere más. [...] La afirmación y la negación de la voluntad de vivir es un simple *Velle und Nolle*.- El sujeto de ambos *actus* es uno y el mismo, y por consiguiente no puede ser aniquilado ni por el uno ni por el otro.⁴⁹²

Schopenhauer podría por tanto haber concebido la cosa en sí de Kant como una subjetividad radical, tenedora de una serie de atributos: libertad, consciencia, inteligencia y sacralidad. La atribución de la libertad viene exigida por el tratamiento que Schopenhauer hace de este concepto en su obra *Ensayo premiado sobre la libertad de la voluntad humana*, aunque lo cierto es que existen importantes disfunciones sistémicas cuando este filósofo trata de afirmar que los seres humanos son libres, *fuera* del mundo, para elegir su carácter, su forma de existencia en el mundo; y que es ahí fuera, solo ahí, donde hay libertad (una especie de libertad plural para seres fuera del mundo), lo cual iría en contra de su concepción de que solo puede ser libre un ser dotado de *aseidad* (un ser que fuera causa de sí mismo, no determinado por nada exterior a él); y un ser así solo es *uno* en su sistema filosófico: el sujeto esencial (la voluntad en su tercer nivel semántico).

Los demás atributos serían la conciencia (que Schopenhauer considera que no tiene por qué ser humana), la inteligencia (que, pudiendo igualmente no ser humana, habría sido capaz de construir un tejido de sueños y soñadores humanos diseñado para canalizar metafísicamente a cada uno de ellos) y la sacralidad.

Los textos de Schopenhauer ofrecen asimismo una equivalencia entre nuestro yo esencial y el sujeto esencial que late en el fondo de su

⁴⁹² P II, 331. Texto original: [...] die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle und Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.

metafísica. Es de especial relevancia hermenéutica el uso indistinto de la primera persona del singular y del plural que realiza el filósofo cuando afirma, v. gr., que “El mundo es mi representación”⁴⁹³ o que “el mundo es mi voluntad”⁴⁹⁴; y, a la vez, que “el acto de voluntad del que surge el mundo es el nuestro propio”.⁴⁹⁵ Y es de enorme importancia destacar el carácter activo, no pasivo, de esa representación, lo cual ubicaría a Schopenhauer en un idealismo diferente al -pasivo- idealismo que representaría Berkeley, y que lo acercaría quizás a idealismos más antiguos como los que aparecen en textos de la india antigua, sobre todo aquellos que sostendrían que *mâyâ* (el hechizo del mundo) es el poder creador de *Brahman*, palabra ésta que Schopenhauer, aunque amante y gran lector de la literatura filosófica de la India antigua, habría rechazado expresa y contundentemente. Y lo habría hecho convencido de que la suya -voluntad-, lejos de ser una vacía abstracción, sí daría nombre a algo realmente sentido en lo más intimísimo del ser humano: algo realísimo, lo más real de todo. Pero lo haría gracias a la capacidad que tiene este signo, en manos de Schopenhauer, de desplegarse en tres niveles semánticos, los cuales, como se ha señalado anteriormente, darían cuenta de los tres niveles ontológicos (y de subjetividad) en los que parece estructurarse su sistema filosófico.

En cuanto a los tres niveles de subjetividad que estarían siendo nombrados por el triple nivel semántico de la palabra “voluntad” de Schopenhauer, cabría afirmar que los dos primeros (el equivalente a ser humano individual dentro del mundo y el equivalente a ese “ojo del mundo” que agruparía todos los ojos de todos los seres vivos en el mundo) serían *subjetividades creadas*: formas de subjetividad. El tercer nivel, el equivalente al sujeto esencial, nombraría una subjetividad sin forma, sin esencia. Por eso, en virtud de la máxima

⁴⁹³ W I, 3.

⁴⁹⁴ W I, 5.

⁴⁹⁵ W II, 743.

escolástica *Operari sequitur esse*, y tal como hemos visto en el epígrafe 14.2, ese sujeto esencial, informe, gozaría del atributo de la libertad. Y gozaría también de una omnipotencia creadora de la que surgirían las otras dos formas de subjetividad.

Es justo señalar que, a pesar del esfuerzo filosófico de Schopenhauer, de esa gran arquitectura metafísica que este trabajo ha tratado de mostrar, estamos ante un filósofo especialmente -sorprendentemente- humilde, consciente de que él llega lo más que puede con su discurso puramente filosófico, pero que no llega hasta el fondo de lo real. Estaríamos ante un filósofo que, desde la lucidez, y también desde la honestidad intelectual, tiembla al final, que se aparta para dejar sitio al iluminado, al místico, los cuales, en su opinión, estarían liberados de la razón y, así, capacitados para acceder al abismo de lo real.⁴⁹⁶

En cualquier caso, y a pesar de esas confesiones de impotencia cognitiva, los textos de Schopenhauer sí parecen afirmar, unitariamente, orgánicamente, que el mundo es *nuestra* representación, nuestra libre creación, lo que supondría que nosotros/yo (Schopenhauer/tú/cualquier “yo” en realidad) somos –soy- algo así como un gran mago (expresión ésta no utilizada por Schopenhauer): un gran mago invisible para sí mismo. Un gran mago (una especie de ‘nada mágica’, por carecer de esencia que lo determine) que ha creado un prodigioso entramado de sueños y soñadores para canalizar metafísicamente a una de sus criaturas: el ser humano. A todos y cada uno de ellos; aunque, dentro del mundo, como cosas visibles, esas criaturas no sean, no seamos, más que fantasmagorías: fantasmagorías soñadas y, a la vez, soñadoras dentro de ese prodigioso tejido cósmico diseñado por una inteligencia no humana, pero sí omnipotente; y sacra.

Y es que el ser humano sería en realidad una creación nuestra, otra más, sacada de dentro de nosotros mismos, todo ello en virtud de ese *Tertium*, esa tercera posibilidad con la que cierra Schopenhauer la

⁴⁹⁶ P II, 11.

segunda parte de su obra capital, y la cual afirma que la Creación surge de nuestro interior, no de un Dios exterior a nosotros, ni tampoco de la materia, pues la materia sería, también, nuestra creación. Y esa materia no creadora sería además el lugar donde desplegar nuestra magia, entendida, específicamente, como suspensión de la leyes que nosotros mismos hemos creado.

Finalmente, cabría afirmar que los textos de Schopenhauer, que fundamentalmente se ocupan de “lo serio” -y que constituyen una de las más grandes obras de arte de la literatura filosófica universal-, sacralizan el abismo final, lo más intimísimo del ser humano, y de todo lo existente, lo cual nos permitiría hablar de un filósofo que, a pesar de su desgarrada, ácida, durísima visión de la vida de los seres humanos individuales en el mundo (en este mundo), ofrecería la idea de un optimismo metafísico radical: de una profunda, esencial, y mágica, pero sobre todo *subjetiva* sacralidad.

BIBLIOGRAFÍA

I. Textos de Schopenhauer.

Sämtliche Werke [Obras completas], edición de Arthur Hübscher de 1970 (revisada por Angelika Hübscher), a partir de la primer edición a cargo de Julius Frauenstädt, 7 volúmenes, F. H. Brockhaus, Mannheim 1988.

Der Handschriftliche Nachlass [El legado manuscrito], edición de Arthur Hübscher, 5 volúmenes en seis tomos, DTV, Múnich 1985.

Gesammelte Briefe [Correspondencia completa], edición a cargo de Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn 1974.

II. Estudios sobre Schopenhauer.

App, Urs:

- “Arthur Schopenhauer and China (A Sino-Platonic love affair)”. En: *Sino-Platonic Papers. Number 200*. Pensilvania 2010.

- “Required Reading: Schopenhauer’s Favourite Book”. En: *93. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*, pp. 65-85.

Atwell, John E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley 1995.

Bilharz, Alfons: “Über die Freiheit des Willens [Offener Brief an Wilhelm von Gwinner]”, en 5. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1916*, pp. 15-22.

Booms, Martin: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg 2003.

Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke*, cuarto volumen (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*); tercer volumen (*Die Nachkantischen Systeme*). Marcel Simon edit. Hamburgo 2000.

Corrêa da Silva, Luan: *Metafísica Prática em Schopenhauer* (Tesis doctoral), Florianópolis 2017.

Cross, Stephen: *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Honolulu 2013.

De Cian, Nicoletta; y Segala, Marco: “What is Will?” En: 83. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2002*, pp. 13-42.

Deussen, Paul: “Schopenhauer und die Religion”. En: 4. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1915*, pp. 8-15.

Dürr, Thomas: “Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik“. En: 84. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003*, pp. 91-119.

Florschütz, Gottlieb: “Schopenhauer und die Magie- die praktische Metaphysik? En 93. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2012*, pp. 471-484.

Frauenstädt, Julius: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig 1854.

Gardiner, Patrick: *Schopenhauer*. Harmondsworth 1963.

Grisebach, Eduard: *Schopenhauer. Geschichte seines Lebens*. Berlin, 1897.

Gwinner, Wilhelm:

- *Arthur Schopenhauer. Aus persönlichem Umgang dargestellt*. Leipzig 1922.

- *Über die Willensfreiheit*. [Offenes Antwortschreiben an Alfons Bilharz]". En: *5. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1916*, pp. 23-36.

Haffmans, Günter (edit.): *Über Arthur Schopenhauer*. Zürich 1977.

Hall, Roland: "The Nature of the Will and its Place in Schopenhauer's Philosophy". En: *76. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1995*, pp. 73-90.

Hallich, Oliver: "Schopenhauers Ethik: Die Welt als Wille und Vorstellung". En: *Schopenhauer-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (Schubbe, Daniel; Koßler, Matthias, edit.) Stuttgart 2014, pp. 73-85.

Hecker, Max F.: *Schopenhauer und die Indische Philosophie*. Köln 1897.

Hübscher, Arthur:

- *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern -Heute - Morgen*. Bonn 1973.

- "La liberté est un mystère. Das Motto der Norwegischen Preisschrift". En: *45. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1964*, pp. 27-30.

- "Vom Pietismus zur Mystik". En: *50. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1969*, pp. 1-32.

Jacob, Alexander: "From the World-Soul to the Will. The Natural Philosophy of Schelling, Eschenmayer, and Schopenhauer". En: *73. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1992*, pp. 19-36.

Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*. Aniela Jaffé (edit.). Düsseldorf 2009.

Kawamura, Katsutoshi: "Eine Wurzel der Vierfachen Wurzel des Satzes von zureichenden Grund Schopenhauers: Schopenhauer und Crusius". En: *Schopenhauers Wissenschaftstheorie: "Der Satz vom Grund"*. Dieter Birnbacher edit. Würzburg 2015, pp. 59-74.

Kormann, Friedrich: "Zur Novalis Frage". En: *38. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1957*, pp. 133-136.

Koßler, Matthias: "'Nichts' zwischen Mystik und Philosophie bei Schopenhauer". En: *Philosophien des Willen. Böhme, Schelling, Schopenhauer*". Günter Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, pp. 65-80.

Krampe, Siegfried: "Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum". En: *3. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914*, pp. 137-178.

Kropf, Andrea: *Philosophie und Parapsychologie. Zur Rezeptiongeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauer und C.G. Jungs*. Hamburgo 2000.

Lapuerta Amigo, Francisco: *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona, 1987.

Lehmann, Rudolf: *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*. Berlin 1894.

Magee, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford 2009. Se trata de una edición revisada y ampliada de la que este autor publicó en 1983.

Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt 2010.

Mockrauer, Franz: “Zur “Freiheit des Willens””. En: *6. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1917*, pp. 262-265.

Moreno Claros, Luis Fernando: *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid 2005.

Neeley, Steven: “The Knowledge and Nature of Schopenhauer’s Will”. En: *77. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1996*, pp. 85-112.

Noack, Ludwig (edit.): *Das Buch der Weltweisheit, oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten*. Segunda parte. Leipzig 1851.

Oxenford, John: “Iconoclasm in German Philosophy”. En: *The Westminster Review*. Vol. III, junio y abril. Londres 1853.

Philonenko, Alexis: *Schopenhauer. Une Philosophie de la tragédie*. Paris 1999.

Rätze, Johann Gottlieb: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag: mit Rücks. auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig 1820.

Regehly, Thomas: "Schopenhauer als Hörer Schleiermachers". En: *71. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1990*, pp. 7-16.

Röd, Wolfgang: *Geschichte der Philosophie, Band IX, 1, Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1, Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. Munich 2006.

Rodriguez Aramayo, Roberto: *Para leer a Schopenhauer*. Madrid 2001.

Ruffing, Margit:

- „Wille zur Erkenntnis“ – *Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. Tesis doctoral presentada el 11.01.2001 en la universidad Johannes Gutenberg de Mainz.

- „Die Duplizitätsstruktur des Bewusstseins bei Schopenhauer und C. G. Jung, oder: $1+1=1$ “. En: *86. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2005*, pp. 223-228.

Safranski, Rüdiger:

- *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. Munich 1987.

- *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main 2010.

- *Arthur Schopenhauer. Das Große Lesebuch.* Frankfurt am Main 2010.

Sanchez Meca, Diego: *Schopenhauer. El dolor del mundo y el consuelo de la religión.* Madrid 1998.

Savater, Fernando: *Schopenhauer. La abolición del egoísmo,* Barcelona 1986.

Schmidt, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie.* Munich 1986.

Seelig, Wolfgang: "Wille und Kraft". En: 60. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1979*, pp. 136-147.

Schöndorff, Harald: "Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer". En: 72. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1991*, pp. 83-89.

Siebke, Rolf: "A. Schopenhauer and Matthias Claudius". En: 51. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1970*, pp. 22-31.

Sloterdijk, Peter: *Sphären I.* Frankfurt am Main 1998.

Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk.* Frankfurt am Main 1998.

Suances Marcos, Manuel: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad.* Barcelona 1989.

Thomas, Josef Gerhard: "Terminologien des Ernstes bei Schopenhauer". En 94. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2013.*

Unamuno, Miguel de (trad.): *Arthur Schopenhauer. Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid 2006.

Voigt, Hans: “Wille und Energie”. En: *51. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1970*, pp. 133-137.

Voigtländer, Hanns-Dieter: “Schopenhauers Wille und Platons Eros”. En: *71. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1990*, pp. 154-168.

Volkelt, Johannes Immanuel: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart 1900.

Von Friedhelm, Decher: “Schopenhauers Auseinandersetzung mit Augustinus”. En: *78. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1997*, pp. 87-114.

Von Glasenapp, Helmuth: “Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder”. En: *28. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1940*, pp. 151-195.

Wagner, Karl: “Der lebendige Wille des “Ich””. En: *29. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1942*, pp. 78-101.

Weeks, Andrew: “Schopenhauer und Böhme”. En: *73. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1992*, pp. 7-17.

Weiner, Thomas: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption*. Hildesheim 2000.

Wilhelm, Karl Werner: *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*. Hildesheim 1994.

Young, Julian: *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht 1987.

III. Otros textos citados.

Aizpún Bobadilla, Teresa: “El alma romántica y el pensamiento mágico: Novalis”. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV-Nº2 (2019), pp. 61-79.

Bacon, Francis: *Novum organum scientiarum*. 1620.

Beaumont, Johann: *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln* [Tratado histórico-psicológico y teológico sobre espectros, apariciones, brujería, y otros asuntos de encantamiento], Halle im Magdeburgischen 1721.

Benz, Ernst: *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“*. Wiesbaden 1977.

Blankenburg, Martin: *Der “tierische Magnetismus” in Deutschland*. Publicado junto a Darnton, R.: *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*. Frankfurt- Berlin 1986.

Böhme, Jakob: *Jakob Böhmes Schriften*. Friedrich Schulze-Maizier (edit.), Leipzig 1938.

Bonheim, Günter:

- “Zur Einführung: Plädoyer für eine Aufnahme Jacob Böhmes in die Gemeinschaft der Philosophen”. En: *Philosophien des Willens*.

Böhme, Schelling, Schopenhauer. Günther Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, pp. 9-18.

- “Denn das ist aller Verdammten Qual: Daß sie wollen. Böhmes Willensphilosophie in der Tradition der Bibelauslegung”. En: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Günther Bonheim y Thomas Regehly (edit.). Berlin 2008, pp. 45-64.

Bourke, Vernon J., *Will in western thought*. New York 1964.

Darnton, Robert: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Massachussets 1968.

Doniger O’Flaherty, Wendy (trad.): *Rig Veda. An Antology. One hundred and eight hymns*. Londres 1981.

Escoto Erígena: *De divisione Naturae II*.

Goethe, Johann Wolfgang von:

- *Faust*. Göschen, Leipzig 1790.

- *Herrn Staatsminister von Voigt*. Berliner Ausgabe. Poetische Werke [Band 1–16], Band 1, Berlin 1960, pp. 724-725.

- *Ultimatum*. Berliner Ausgabe. Poetische Werke [Band 1–16], Band 1, Berlin 1960, pp. 556-557.

Hirst, Julie, *Jane Leade. Biography of a Seventeenth-Century Mystic*. Aldershot 2005.

Horst, Georg Conrad: *Zauber-Bibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen und Hexenprocessen, Dämonen, Gespenstern und Geistererscheinungen*, editada en seis

volúmenes entre 1821-1826, en Mainz. Hay una reedición de 1979, Aurum-Verlag, Freiburg.

Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*. Wilhelm Weischedel (edit.). Darmstadt 1998.

Maestro Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*. Quint, Josef (trad.). Munich 1963.

Mahoney Stoljar, Margaret: *Novalis. Philosophical Writings*. Albany 1997.

Noack, Ludwig (edit.): *Das Buch der Weltweisheit, oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten*. Leipzig 1851.

Novalis:

- *Novalis Schriften*. Richard Samuel-Paul Kluckhohn (edit.). Leipzig 1928.

- *Gesammelte Werke*. Hans Jürgen Balmes (edit.). Frankfurt am Main 2008.

- *Novalis Werke*. Gerhard Schulz (edit.). Munich 2013.

Platón:

- *Diálogos IV. La República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid 1986.

- *Diálogos IX. Leyes*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid 1999.

Plotino: *Enéadas III-IV*. Jesús Igal (trad.). Madrid 1999.

Reguera, Isidoro: *Jacob Böhme*. Madrid 2003.

Russell, Bertrand: *The History of Western Philosophy*. Nueva York 1972.

Segala, Marco: “Électricité animale, magnétisme animal, galvanisme universel: la recherche de l'identité entre hommes et nature”. En: *Revue d'histoire des sciences*, 54, 1, 2001, pp. 71-84.

Weeks, Andrew: “Böhme, Paracelsus und die Quellen der Metaphysik des Willens”. En: *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Günther Bonheim y Thomas Regehly (edit). Berlin 2008, pp. 19-30.

Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres 1991.

Zimmer, Hans: *Mitos y símbolos de la India*. Madrid 1995.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

DER ORT DER MAGIE IN SCHOPENHAUERS PHILOSOPHISCHEM SYSTEM

Dissertation von David López

Das ursprüngliche Ziel dieser Studie war es, zu präzisieren, inwieweit Schopenhauer mit seinem philosophische System kohärent war, als er Folgendes behauptete:

Ueberhaupt ist der animalische Magnetismus die palpabelste faktische Bestätigung meiner Lehre von der Allmacht und alleinigen wahren Substantialität des Willens.- Magie und Magnetismus sind durchaus dasselbe: und sie sind eigentlich die praktische Metaphysik.⁴⁹⁷

Sehen wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Daseyn, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d.h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben und wirkliche *actio in distans* ausüben, mithin eine übernatürliche, d.i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ HN IV (1), 30. Bei der Zitierweise wurde das Kriterium des Schopenhauer-Jahrbuch gefolgt.

⁴⁹⁸ N, 104.

Die fundamentale Schlussfolgerung, die wir gezogen haben, ist, dass die Magie - als faktische Realität der Welt als Vorstellung betrachtet - nicht nur mit diesem System kohärent, sondern auch hermeneutisch unausweichlich für ein tiefes und umfassendes Verständnis von Schopenhauers Philosophie ist.

Es ist besonders relevant festzustellen, dass Franz Anton Mesmer (1734-1815) dem animalischen Magnetismus (nach ihm „Mesmerismus“ genannt) eine echte naturwissenschaftliche, nicht magische Würdigung zugeschrieben hatte. Schopenhauer jedoch, wie oben hingewiesen, konzipierte diese medizinischen Methoden als echte Magie bzw. „praktische Metaphysik“.

Magie - damals „animalischer Magnetismus“ bezeichnet - war in dem soziokulturellen Umfeld (im „Zeitgeist“), in dem Schopenhauer zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Berlin lebte und seine eigene philosophische Tätigkeit ausübte, von elementarer Bedeutung. Die damalige Stadt und, vor allem, die Erfahrungen, die Schopenhauer mit den von Dr. Wolfart induzierten (hypnotisierten) Schlafwandlern gehabt hätte, sind vermutlich für den Philosophen entscheidend gewesen, als er die Skeptiker so hart bewertete:

Wer heut zu Tage die Thatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehens bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen.⁴⁹⁹

Schopenhauers Überzeugung, dass die Magie eine bestätigte, faktische Realität ist, kann nicht als Etwas vorläufiges angesehen werden. In der zweiten Ausgabe seines Werkes *Ueber den Willen in der Natur* (1854) erzählt er von folgender persönlicher Erfahrung:

⁴⁹⁹ P II, 243-244.

Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehen, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens über Andere unverkennbar und im höchsten Grade erstaunlich war, und deren Aechtheit keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwan Dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte gibt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmel Willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderisch seyn, sintemal in der Medicin die Diagnose die Hauptsache ist.- Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er könnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie gieng und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie lähmen, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so daß sie nicht weiter spielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anstrengung.⁵⁰⁰

Die ‚magische‘ Atmosphäre, in der Schopenhauer atmete und philosophierte, mag auch die Wahl der beiden aufeinanderfolgenden *Mottos*, mit denen er das zweite Buch seines Hauptwerks (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) einleitet, entscheidend beeinflusst.

⁵⁰⁰ N, 102-103.

1. 1818. Erste Auflage:

Daß [durch die Magie] ich erkenne, was die Welt
Im innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
und thu' nicht mehr in Worten kramen.

Goethe ⁵⁰¹

2.- 1844/1859. Zweite und dritte Auflagen:

*Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der
Höllen:
er kehret bei uns selber ein.
Der Geist, der in uns lebt, verrichtet es allein.*

Agrippa von Nettesheim

Agrippa von Nettesheim wurde von Schopenhauer als Zauberer spezifisch in Betracht gezogen. Der Philosoph hatte das zweites *Motto* aus einem Werk über Zauberei entnommen.⁵⁰² Ein Zauberer tritt am Anfang des zweiten Buches von Schopenhauer Hauptwerk, genau dort, wo der Philosoph seine wichtigste philosophische Entdeckung darlegt: seinen eigenen Willensbegriff.

In jedem Fall, schreibt Schopenhauer den „magischen Tatsachen“ (d.h. nach seiner eigenen Auffassung denjenigen, in denen eine Aufhebung der Naturgesetze stattfindet) echte empirische Realität zu:

⁵⁰¹ Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*. Leipzig 1790, S.10.

⁵⁰² Beaumont, Johann: *Historisch-Physiologisch und Theologischer Tractac von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen, und andern Zauber-Händeln*, Halle im Magdeburgischen 1721, S. 281.

Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremptorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.⁵⁰³

Schopenhauer führte nicht nur eine persönliche, erfahrungsgestützte Anerkennung der Magie (als Äquivalent zum animalischen Magnetismus) durch, sondern konstatierte diese Faktizität auch als empirische und prioritäre Legitimation seiner eigenen Metaphysik des Willens konstatierte, da für ihn die Aufhebung der Gesetze der Natur nichts anderes als ein ohnegleichen Beweis der Allmacht des Willens (verstanden als das Wesentlichste aller Realität, einschließlich der menschlichen Realität auch) ist.

Die Magie wäre demnach die deutlichste Bestätigung der fundamentalen philosophischen Entdeckung, die Schopenhauer immer wieder gemacht zu haben behauptete, d.h. einen Zugang zu dem (nach Kants Philosophie unzugänglichen) Ding an sich gefunden zu haben: Dieser Zugang sei in der intimsten Empfindung jedes Menschen spürbar und verfügbar. Und genau die Verwendung dieser intimen Realität (des Willens, des allmächtigen Willens) in der Welt als Vorstellung, in der nach Naturgesetze regulierten Welt, sei das Fundament der Magie, die, wie oben gesagt, Schopenhauer auch als „praktische Metaphysik“ kennzeichnet - ein Ausdruck, den er explizit von Francis Bacon übernommen hatte.⁵⁰⁴

Sehr bemerkenswert ist das Fehlen des Namens Novalis in gesamten Werk Schopenhauers. Novalis war ein von Goethe extrem erhobener Autor, der den sogenannten magischen Idealismus kreierte. Grundlegende Ansätze dieses von Novalis theoretisierten Idealismus

⁵⁰³ N, 107.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

könnten in Einklang mit dem philosophischen System von Schopenhauer sein.

Schopenhauer behauptete, dass das Wollen allein (aber *nur* das bloße Wollen, ohne Denken oder Reflektieren) ausreiche, um magische Phänomene in der Welt zu verursachen:

Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. 1, S. 400 ff.) giebt, alles Denken und Reflektieren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen Beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß Alles soviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der Wahre Grund von dem Allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde.⁵⁰⁵

Aber auch wenn es nur das Ziel von Schopenhauer gewesen wäre, mit seinem eigenen Willenskonzept die einfachste, dauerhafteste und unmittelbarste Erfahrung des Menschen zu ergreifen: dieses entscheidende Konzept hat sich jedoch paradoxerweise seit seinem ersten Vorkommen in den Werken dieses Philosophen durch seine große Komplexität, und, vor allem, durch seinen Widerstand gegen ein einfaches hermeneutisches Erfassen ausgezeichnet.

Um das Verständnis des nach dessen eigener Meinung größten philosophischen Beitrags von Schopenhauer (sein Willenskonzept) zu erleichtern, bietet diese Arbeit ein hermeneutisches Werkzeug, insofern das Wort ‚Wille‘ nach drei semantischen Stufen betrachtet, die die Möglichkeit eröffnen, über drei ontologischen Stufen und drei Subjektivitätsstufen innerhalb des philosophischen Systems dieses Philosophen nachzudenken:

⁵⁰⁵ N, 101-102.

1.- *Der Wille als menschliche Empfindung.* In dieser ersten Stufe ist der Wille unsere bekannteste Realität: „Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur ausschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei“.⁵⁰⁶

2.- *Der Wille als Welt.* Schopenhauers Welt ist hierarchisch geordnet, um die sogenannte „Selbsterkenntnis des Willens“ hervorzubringen. In diesem Zustand erkennt der Mensch, dass sein Wille äquivalent mit der ganzen Welt ist („Die Welt ist mein Wille“⁵⁰⁷). In Schopenhauers Metaphysik gibt es aber viel mehr als nur die Welt: „[...] bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt“.⁵⁰⁸ Dieser Wille *als Welt* ist weder ewig, noch allmächtig, noch frei. Deshalb kann dieser Wille nicht das tiefste, das wesentlichste Element in Schopenhauers Metaphysik sein. Dieser Wille sollte vielleicht „Wollen“ genannt werden: ein bestimmtes Wollen, das eine bestimmte Welt produziert.

3.- *Der Wille als wesentliches Subjekt.* Schopenhauer benutzt sein Wort „Wille“ auch, um Etwas zu nennen, das nicht Welt sei. Ein Etwas, das nicht eliminiert werden könnte. Dieses Etwas wäre unser tiefstes Ich: ein metaphysischer „Ort“ (ohne Raum), wo „wir“ (ohne Pluralität) frei sind und daher „Nichts“ sein müssen. Gemäß dem Satz der Scholastik „*Operari sequitur esse*“, den Schopenhauer in seinem Werk über die Freiheit zitiert und akzeptiert, können wir nicht frei

⁵⁰⁶ W I, 133.

⁵⁰⁷ W I, 5.

⁵⁰⁸ W II, 740.

sein, wenn wir etwas Bestimmtes wären.⁵⁰⁹ Schließlich begründet er in demselben Text unsere „transzendente Freiheit“.⁵¹⁰

Wie oben gesagt, ermöglicht uns diese semantische Stufung des Wortes ‚Wille‘, die Existenz eines wesentlichen, nicht dualistischen Subjekts zu betrachten: eines Subjekt, das nicht dem Schema „erkennendes Subjekt“ / „erkanntes Objekt“ unterliegt und das nicht nur als echte Quelle der Magie angesehen werden kann, sondern auch als das, was mit der Essenz des Menschen übereinstimmt: eine Essenz, die zusätzlich in „den Ernst“ (im Heiligen) eingebettet ist.

Dieser „Ernst“⁵¹¹ und diese Heiligkeit zeigen den innigen religiösen Antrieb von Schopenhauers Philosophie und erlauben uns sogar zu behaupten, dass die ersten drei Bücher von *Die Welt als Wille und Vorstellung* als Propädeutik einer rein religiösen soteriologischen Reflexion betrachtet werden können:

Der letzte Theil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig seyn kann [...] und daher diesem Theil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird.⁵¹²

Diese Religiosität könnte auch einige Dogmen geteilt haben, mit dem, was Schopenhauer als das reinste Christentum kennzeichnet. Und das wäre nach Aussage des Philosophen selbst der Jansenismus.⁵¹³

Es sollte dennoch darauf hingewiesen werden, dass Schopenhauer in einer Art Atheismus eingebunden ist, die die Annahme der Existenz

⁵⁰⁹ E, 71-72.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 98.

⁵¹¹ W I, 316.

⁵¹² W I, 319.

⁵¹³ PP II, 411-412.

eines allmächtigen, schöpferischen Wesens *außerhalb* des Menschen verweigert: d.h. eine objektive Realität, die den Menschen geschaffen hätte und ihm einen freien individuellen Willen (und infolgedessen auch moralische, individuelle Verantwortung) gewährt hat.

Man könnte auch behaupten, dass Schopenhauers Ablehnung des Wortes ‚Gott‘, um das Wesentliche seines philosophischen Systems zu benennen, nicht das Wort ‚Subjekt‘ betrifft. Wo sich also Schopenhauer weigert, von Gott zu sprechen, kommt die dritte Stufe des Willens in bestimmten Augenblicke als wesentliches Subjekt doch zur Sprache. Die Existenz dieses Subjekts (nicht nur als Wort, sondern auch als grundlegendes Element in Schopenhauers philosophischem System) wird als unbestreitbar angesehen, und zwar nicht nur wegen der inneren Logik selbst, und der Architektur dieses Systems, sondern vor allem infolge dieser Aussagen:

[...] die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. [...] Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes *Velle und Nolle*.- Das Subjekt dieser beiden *actus* ist Eines und das Selbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet.⁵¹⁴

Schopenhauer würde somit Kants Ding an sich als radikale Subjektivität auffassen, die darüberhinaus eine Reihe von Attributen zeigte: Freiheit, Bewusstsein, Intelligenz und Heiligkeit.

Das Attribut Freiheit wird im folgenden Zitat deutlich:

Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein, oder nicht.⁵¹⁵

⁵¹⁴ P II, 331.

⁵¹⁵ W II, 642.

Wichtige systematische Probleme werden allerdings verursacht, wenn Schopenhauer intendiert, die Freiheit des individuellen Menschen zu bejahen, d.h. seinen ‚Charakter‘ als ein außerhalb der Welt gewähltes Wesen zu konzipieren. Eine solche Wahl besteht nach Schopenhauer nur dort, wo es Freiheit gibt. Es handle sich um eine Art pluraler Freiheit für ‚Menschen‘ außerhalb der Welt, wo weder Zeit noch Raum und infolgedessen keine Individualität denkbar seien. Auf der andern Seite ist nach Schopenhauers Auffassung solche ‚menschliche‘ Freiheit nur für ein mit *Aseität* ausgestattetes Wesen möglich: für ein Wesen als Ursache von sich selbst, das durch nichts von außerhalb bestimmt wird. In Schopenhauers philosophischem System ist ein solches Wesen nur eines: das wesentliche Subjekt (der Wille auf seiner dritten semantischen Stufe).

Auch das Bewusstsein ist in Schopenhauers philosophischem System ein Attribut des wesentlichen Subjekts. Dieses Bewusstsein ist jedoch nicht menschlich:

Allein wir haben zu erwägen, daß diese ganze Form des Erkennens und Erkenntwerdens bloß durch unsere animale, mithin sehr sekundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseins ist, welcher daher ganz andersartig und doch nicht bewußtlos seyn mag.⁵¹⁶

Intelligenz als Attribut des wesentlichen Subjekts wäre auch nicht menschliche, um eine erstaunliche Kette von individuellen menschlichen Träumen aufzubauen, die Schopenhauer als eine „metaphysische Lenkung“ für jeden einzelnen Mensch konzipiert:

⁵¹⁶ P II, 292.

[...] im bloßen Traume das Verhältniß einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die Uebrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältniß Statt findet, indem nicht nur der Eine im Traume des Andern, gerade so wie es daselbst nötig ist, figuriert, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirklichen *harmonia praestabilita*, jeder doch nur Das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich in einander geflochten sind, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was Andern nöthig [...].⁵¹⁷

Heiligkeit - eigentlich unbegrenzte Heiligkeit - wäre somit ein anderes Attribut des wesentlichen Subjekts, das Schopenhauer als äquivalent mit seinem Willensbegriff präsentiert:

Ich sage mein Wille ist absolut, steht über alle Körperwelt und Natur, ist ursprünglich heilig, und seine Heiligkeit ohne Schranken: vielmehr die Macht der Welt über mich hat Schranken [...].⁵¹⁸

Schopenhauers Texte zeigen nämlich eine Äquivalenz zwischen unserem essenziellen Selbst (als Menschen) und dem essenziellen Subjekt seiner Metaphysik. Es ist hermeneutisch sehr relevant, der abwechselnde Gebrauch der ersten Person Singular Plural, wenn der Philosoph zum Beispiel behauptet „Die Welt ist meine Vorstellung“⁵¹⁹ oder „Die Welt ist mein Wille“⁵²⁰ und, zugleich, dass „der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, [...] unser eigener [ist]“⁵²¹

⁵¹⁷ P I, 232-233.

⁵¹⁸ HN II, 364.

⁵¹⁹ W I, 3.

⁵²⁰ W I, 5.

⁵²¹ W II, 743.

Es ist auch von großer Bedeutung, die aktive, gar nicht passive Form bei diesen Ausdrücken hervorzuheben, infolgedessen Schopenhauer in einer Art von Idealismus angesiedelt ist, der sich von dem passiven Idealismus (dem Idealismus Berkeleys zum Beispiel) unterscheidet, und der ihn möglicherweise älteren Formen des Idealismus annähert, wie denjenigen, die in Texten des alten Indien vorkommen, insbesondere wo man festhält, dass *Mâyâ* (die Verzauberung der Welt) die schöpferische Kraft von Brahm ist. ‚Brahm‘ ist jedoch ein Wort, das Schopenhauer, obwohl er ein Liebhaber und großer Leser der philosophischen Literatur des alten Indien war, mit Nachdruck ablehnt, aus Überzeugung, dass sein eigener Willensbegriff, im Gegensatz zu vielen anderen Worte,⁵²² keineswegs eine leere Abstraktion sei, sondern das beste Substantiv, um das zu benennen, was im Innersten des Menschen wirklich spürbar sei: etwas sehr Wirkliches, das eigentlich Wirklichste. Dieses Wort (dieses „magische[.] Wort“)⁵²³ habe vor allem deshalb jene Kraft, weil sie sich in drei semantischen Stufen entfalten lässt.

Wie oben angegeben, legt die dreifaltige semantische Kraft des Wortes „Wille“ drei Stufen der Subjektivität in Schopenhauers metaphysischem System frei:

Stufe 1: Wille als individueller Mensch in einer bestimmten Welt.

Stufe 2: Wille als ‚Weltauage‘:

⁵²² W I, 321. HN IV (1), 143.

⁵²³ W I, 133. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur ausschließen soll, keineswegs eine unbekanntes Größe, ein durch Schlüsse errichtetes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei.

Als reines Subjekt des Erkennens sind wir alle Eines: es ist das eine Weltauge, was aus allen thierischen Leibern blickt, nur hier mehr dort weniger getrübt durch den Willen, mit großen Abstufungen; außer diesem aber mit keinem andern Unterschiede.⁵²⁴

Stufe 3: Wille als wesentliches Subjekt.

Die ersten zwei Subjektivitätsstufen könnten als geschaffene Formen der Subjektivität betrachtet werden. Die dritte Stufe jedoch ist eine Subjektivität ohne Form. Genau aus diesem Grund ist die Freiheit nur auf dieser Stufe möglich, und auf dieser dritten Stufe sind auch die Allmacht und unbegrenzte Kreativität angesiedelt, die die ersten zwei Stufen voraussetzen.

Auf jeden Fall scheinen Schopenhauers Texte einheitlich und organisch zu behaupten, dass die Welt unsere Vorstellung, unsere freie Schöpfung ist, was bedeuten könnte, dass wir wirklich so etwas wie ein für sich selbst unsichtbar gewordener großer Zauberer (ein Ausdruck, den Schopenhauer nicht verwendet) sind. Ein großer Magier, der eine erstaunliche Kette von Träumen und Träumern konstruiert hat, um eine seiner Kreaturen metaphysisch zu kanalisieren: den Menschen, jeden einzelnen von ihnen, auch wenn diese speziellen Kreaturen, als sichtbare Dinge in der Welt als Vorstellung betrachtet, eigentlich nur als Phantasmagorien gedacht werden sollten: träumenden Phantasmagorien, die gleichzeitig geträumt werden innerhalb eines gewaltigen Gewebes, das von einer nichtmenschlichen, allmächtig (und heiligen) Intelligenz entworfen wurde.

Aufgrund eines *Tertiums*, d.h. einer dritten Möglichkeit bezüglich der Frage über die Schöpfung der Welt, die Schopenhauer am Ende des zweiten Teil seines Hauptwerk vorschlägt,⁵²⁵ ist es tatsächlich so, dass der Mensch, jeder einzelne Mensch, jede einzelne

⁵²⁴ HN 1, 347.

⁵²⁵ W II, 742-743.

Phantasmagorie, aus uns entsprungen ist, genau deshalb, weil wir die Totalität der Welt und seiner Individuen durch ein Willensakt geschaffen haben:

[...] der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß *eventualiter* anders wollen.⁵²⁶

Die ganze Welt entspringt Schopenhauers philosophischem System zufolge aus uns (aus uns als wesentliches Subjekt), nicht aber aus einem Gott außerhalb von uns oder aus der physischen, objektiven Materie. Die Materie selbst sei nämlich ebenfalls Teil unserer Schöpfung (unserer Vorstellung).

Und genau diese nichtschaffende Materie, diese durch Naturgesetzte regulierte Vorstellung, wäre der ‚Ort‘, wo wir die Magie verwirklichen könnten (Magie als Aufhebung der Naturgesetze, die wir selbst geschaffen haben). Das alles und noch vieles mehr sei uns möglich, da wir die „Quelle alles Daseyns“ seien:

Hingegen, wie sollte Der den Tod fürchten, der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseyns selbst, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existiert [...] ⁵²⁷

Es ist jedenfalls fair zu sagen, dass Schopenhauer, obwohl er ein enormes, erstaunliches metaphysisches System aufbaut und vehement verteidigte, als ein besonders bescheidener Philosoph betrachtet werden kann: ein Philosoph, der aus intellektueller Ehrlichkeit, zuletzt

⁵²⁶ W II, 743.

⁵²⁷ P I, 133.

eigentlich zittert, und zuletzt für den „Illuminismus“ (für die nichtrationalen, nicht rein philosophischen Wege) die Tür öffnet.⁵²⁸

Schließlich könnte man behaupten, dass die Texte von Schopenhauer, die sich im Wesentlichen mit dem ‚Ernst‘ befassen und als eines der größten Kunstwerke der universellen philosophischen Literatur betrachtet werden sollten, den letzten Abgrund, d.h. den intimsten des Menschen, sakralisieren. Schopenhauer ist ein Philosoph, der durch sein philosophisches System trotz seiner zerrissenen, bitteren, sehr harten Vision der Existenz des individuellen Menschen in der Welt die Ideen eines radikalen metaphysischen Optimismus und von einer tiefen, wesentlichen, auch magischen, aber vor allem *subjektiven* Heiligkeit anbietet.

⁵²⁸ P II, 11.

