

Acerca de la necesidad metafísica del hombre en el pensamiento de Schopenhauer: desde la negación de la Voluntad a la propuesta de una metafísica natural¹

About the Metaphysical Necessities of Man in Schopenhauer's thinking: From the negation of the Will to the Proposition of Natural Metaphysics

Au sujet de la nécessité métaphysique de l'homme dans la pensée de Schopenhauer: depuis la négation de la volonté à la proposition d'une métaphysique naturelle

Sobre a necessidade metafísica do homem no pensamento de Schopenhauer desde a negação da vontade à proposta de uma metafísica natural

Camila Narváez-González²

Universidad Diego Portales/Universidad Central de Chile

Santiago de Chile- Chile

Cómo citar este artículo: Narváez-González, C. (2016). Acerca de la necesidad metafísica del hombre en el pensamiento de Schopenhauer: desde la negación de la voluntad a la propuesta de una metafísica natural. *quaest.disput*, 9 (18), 12-30

1 Artículo de reflexión.

2 B. Sc. Contacto: camila.narvaezg@gmail.com.



Resumen

A lo largo del desarrollo del pensamiento de Arthur Schopenhauer existen varios momentos reflexivos que nos hablan acerca del origen, fundamentos y límites del pensar metafísico. Desde la primera publicación de su filosofía, Schopenhauer comprende la existencia desde el marcado pesimismo de su teoría de la Voluntad de vivir y propone la necesidad de negarla. Más adelante, en los complementos a *El Mundo como Voluntad y Representación*, el pensador propondrá siguiendo a Kant que la metafísica es una necesidad connatural al hombre, cuyas acuciantes inquietudes serán respondidas de manera diversa por religiones y filosofías. Ambas, sin embargo, dadas las limitaciones de nuestro conocimiento condicionado podrán sólo darnos aproximaciones a lo trascendente, jamás certezas y evidencias. Sólo la intuición puede darnos acceso a la mejor explicación metafísica posible, será a partir de ella que la humanidad encuentra en sus diversas expresiones metafísicas un saber transversal y atemporal del que se nutren tanto religiones como sistemas filosóficos. Este trabajo intentará relacionar, a partir de una lectura de *Sobre la Necesidad Metafísica del Hombre*, ambos momentos de la filosofía schopenhaueriana: el planteamiento de la filosofía de la Voluntad y la afirmación de una metafísica natural.

Palabras clave: filosofía, metafísica natural, necesidad metafísica, religión, Voluntad de vivir.

Abstract

Throughout the development of Arthur Schopenhauer's thought, there are various moments of reflection that tell us about the origins, bases and limits of metaphysical thinking. From his first publication on philosophy, Schopenhauer understands existence based on the marked pessimism of his theory of the "will to live" and puts forward the need to deny it. Later on, following Kant, in the volumes of *The World as Will and Representation*, the thinker will propose that the metaphysical is a basic necessity for man, whose pressing concerns are answered by religions and philosophies in different ways. Both religion and philosophy, however, given the limitations of our conditioned knowledge, can only give us an approximation to that which is transcendent, never certainty or evidence. Only intuition can give us access to the best metaphysical explanation possible and it is from that starting point that humanity will find in its diverse metaphysical expressions a crosscutting and timeless knowledge that feeds both religions and philosophical systems. Starting from the essay *About the Metaphysical Necessities of Man*, this study seeks to relate both stages of Schopenhauer's philosophy: the establishment of the philosophy of will and the affirmation of natural metaphysics.

Keywords: metaphysical necessity, natural metaphysics, philosophy religion, Will to Live.

Résumé

Tout au long du développement de la pensée d'Arthur Schopenhauer, il existe certains moments de réflexion qui parlent sur l'origine, les fondements et les limites de la pensée métaphysique. Depuis la première publication de sa philosophie, Schopenhauer comprend l'existence depuis le pessimisme marqué de sa théorie de la volonté de vivre et propose la nécessité de la nier. Plus loin, dans le complément au Monde comme volonté et penseur proposera en suivant Kant : la métaphysique est une nécessité propre à l'homme, dont les pressants préoccupations seront répondues de façon diverse pour les religions et les philosophies. Les deux, cependant les limitations de notre connaissance conditionnée peuvent seulement donner des approximations au transcendant, jamais des certitudes et des évidences. Seulement l'intuition peut nous donner accès à la meilleure explication métaphysique possible. Il sera à partir d'elle que l'humanité rencontre dans ses diverses expressions métaphysiques une sagesse transversale et atemporelle d'où les religions comme les systèmes philosophiques se nourrissent. Ce travail va tenter de mettre en relation à partir d'une lecture sur la nécessité métaphysique de l'homme. Les deux moments de la philosophie de Schopenhauer : l'exposé de la philosophie de la volonté et de l'affirmation d'une métaphysique naturelle.

Mots clés: métaphysique naturelle, nécessité métaphysique, philosophie, religion, Volonté de vivre.

Resumo

Ao longo do desenvolvimento do pensamento de Arthur Schopenhauer, existem vários momentos reflexivos os quais falam sobre a origem, fundamentos e limites do pensamento metafísico. Desde a primeira publicação da sua filosofia, Schopenhauer compreende a existência partindo do denominado pessimismo da sua teoria da Vontade de viver e propõe a necessidade de negá-la. Mais adiante, nos complementos a "O Mundo como Vontade e Representação", o pensador proporá seguindo ao Kant que a metafísica é uma necessidade conatural ao homem, cujas prementes preocupações serão resolvidas de forma diversa pelas religiões e filosofias. No entanto, as duas, dadas as limitações do nosso conhecimento condicionado só poderão nos oferecer aproximações no transcendental, jamais nunca certezas nem evidências. Só a intuição pode nos dar o acesso à melhor elucidação metafísica possível, será a partir disso que a humanidade encontra em suas diversas expressões metafísicas um saber transversal e atemporal do qual se nutrem tanto as religiões como sistemas filosóficos. O presente trabalho tem a pretensão de relacionar, partindo de uma leitura do texto Sobre a Necessidade Metafísica do Homem, os dois momentos da filosofia schopenhaueriana: a abordagem da filosofia da vontade e a afirmação de uma metafísica natural.

Palavras chave: filosofia, metafísica natural, necessidade metafísica, religião, Vontade de Viver.



Introducción

La obra filosófica de Schopenhauer, considerada en su conjunto, responde a la pregunta metafísica por la «cosa en sí» comenzando por cambiar la pregunta en cuestión: “Schopenhauer avanza hasta el punto en el que, tradicionalmente, se produce el salto hacia lo trascendente con la siguiente pregunta: “¿qué se esconde detrás del mundo fenoménico?” (Safranski, 2013, p. 280). La respuesta del filósofo de Danzig será clara y elocuentemente expresada a lo largo de su obra, principalmente en *El Mundo como Voluntad y Representación*, donde expresa la matriz de su cosmovisión filosófica que, según Roberto Aramayo, podría resumirse así: “El mundo entero es una mera representación del sujeto que lo conoce y, por otra parte, todo el universo es la manifestación de una voluntad primigenia” (Schopenhauer, 2003: p. 10). Esto es lo que se le ha denominado «único pensamiento» de Schopenhauer, pensamiento que se ha visto expresado a lo largo de los dos volúmenes que comprende el texto en cuestión, no sin notables adiciones.

Veremos, en lo sucesivo, que en los complementos a *El Mundo como Voluntad y Representación* se encuentra un texto en particular que refiere a la metafísica como tarea ineludible del entendimiento humano. En *Sobre la necesidad metafísica del hombre* tenemos una perspectiva que no sólo se abre sobre las creencias religiosas, sino que también sobre todo aquel saber que intente dar con una explicación sobre la naturaleza y el sentido del mundo. Tal perspectiva, podremos decir, añade un giro al ya mencionado pensamiento único: la filosofía, tanto como la religión, sólo puede establecer una mejor explicación posible sobre los fenómenos en el mundo, pero no tiene la última palabra sobre ellos.

Cabe preguntarse, entonces, sobre la evolución de la reflexión que es posible ver en el pensamiento de Schopenhauer, ya que, si bien la pregunta por lo trascendente es inherente a las demás filosofías contemporáneas a él, es evidente que existe un giro entre el planteamiento de la metafísica de la voluntad y la propuesta de una labor filosófica como mejor explicación o interpretación posible. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Cómo se aplica la concepción que Schopenhauer tiene sobre la labor del filósofo, expresada en *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, a la teoría de la negación de la voluntad propuesta por el mismo pensador? La investigadora española Encarnación Ruiz Callejón plantea una pregunta al respecto, en términos similares: “¿Se puede afirmar entonces que en Schopenhauer hay dos filosofías: la de *El Mundo como Voluntad y Representación* que concluye en la negación de la voluntad, y otra que entiende la filosofía como un arte de vivir y que correspondería a los últimos años de la vida del filósofo?” (Ruiz, 2011, p. 1). Mientras la primera versión se trataría de la visión más clásica de Schopenhauer, el pesimismo, la segunda no niega la voluntad ni rechaza el mundo, sino que más bien se trata de afrontar la existencia desde una “conciencia mejor”.

Una lectura analítica de lo que Schopenhauer llama Necesidad metafísica del hombre nos permitirá comprender el lugar que el autor asigna, no sólo a la filosofía, sino que también a la religión y a la ciencia como explicaciones sobre el mundo. Esta suerte de exégesis no tendrá otro objetivo que exponer la naturaleza de esta necesidad metafísica y las implicancias que tiene en el propio quehacer filosófico schopenhaueriano, precisamente en el texto en que define las limitaciones que tiene el conocimiento con respecto a la cosa en sí. Y es que, a diferencia de sus contemporáneos idealistas, Schopenhauer propondrá una salida a las poco comprensibles y abstractas filosofías que se abrieron paso después de Kant y su negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Veremos cómo esta concepción sobre la metafísica, que si bien corresponde a una época más madura del pensamiento de Schopenhauer, guarda una estrecha relación con el modo como Schopenhauer diseñó y concibió aquel mencionado pensamiento único.

1. Origen y fundamentos de la necesidad metafísica del hombre

En analogía a la *metaphysica naturalis kantiana*, Schopenhauer propone su propia versión de esta inclinación religiosa, bajo lo que él mismo denomina necesidad metafísica del hombre. Es en el Capítulo 17 de los Complementos a El Mundo como Voluntad y Representación (titulado Sobre la necesidad metafísica del hombre), donde Schopenhauer afirma la transversal importancia que tiene para el hombre el hecho religioso y metafísico en general. Para estos efectos, el autor postula que el hombre es la única especie dentro de la naturaleza en el que la voluntad y el intelecto pueden ser apartados, dando lugar al asombro. Pero, a diferencia de otras criaturas, el hombre tiene la capacidad de distanciarse de lo que meramente vive al tomar conciencia de qué es lo que está viviendo y preguntarse por qué lo está viviendo. Schopenhauer propone aquí una diferenciación entre las especies: cada una de ellas se encontraría en una relación gradualmente más cercana o más lejana con la voluntad de vivir, pero aparentemente ninguna posee algo así como un intelecto que dé lugar a este asombro humano.

Según el autor, el hombre ocuparía un lugar aparentemente privilegiado puesto que es precisamente en él donde la esencia intrínseca de la naturaleza, la voluntad, alcanza un grado mayor de objetivación elevándose hasta haber “alcanzado finalmente por primera vez la reflexión con la entrada de la razón en los hombres, entonces se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es él mismo” (Schopenhauer, 2003, p. 158). De esta manera, al ser humano le es posible asombrarse de su propia existencia y preguntarse lo que él es en sí mismo gracias a su connatural capacidad de reflexión. Así, reflexión y asombro son directamente proporcionales: tanta más capacidad intelectual se tiene para reflexionar, tanto más enigmática e incluso aporética parece la existencia más cotidiana. Incluso Schopenhauer llegará a decir que pensar es más bien una tarea que se desarrolla en un mundo lo suficientemente hostil como para que haya algo en qué pensar: el mero asombro es aquí consternación.

Esta es la manera en que Schopenhauer describe cómo se origina en el hombre la necesidad de una metafísica como negación de la voluntad de vivir: ésta es una disposición que lo aparta del mero deseo. Mientras menor es la capacidad intelectual, mayor será el poder que ejerza la voluntad en ella, de manera que la existencia parezca ser comprensible de por sí como simplemente a la mano. Si en los animales “la cabeza está orientada hacia la tierra, donde residen los objetos de la voluntad”, en el hombre la cabeza “aparece libremente levantada sobre el cuerpo y sólo portada por él, no al servicio de éste” (Schopenhauer, 2003, p. 268). En otras palabras, el ser humano es capaz de dejar de tomar atención al mundo en tanto fuente de la que emanan los objetos que satisfagan su voluntad de vivir, para dar lugar a una desinteresada contemplación. Para Schopenhauer (2003), el sujeto común, individual y volitivo, deja a un lado la voluntad para convertirse en un puro sujeto del conocer (p. 269), surgiendo así la necesidad metafísica del hombre. Aunque si bien, este asombro se fundamenta en cierto grado de inteligencia y reflexión, se pone en marcha ante las condiciones que reconoce en el mundo: la inutilidad de todo esfuerzo volitivo y la muerte. En Schopenhauer, como decíamos, el asombro se transforma en una consternación para la cual todo esfuerzo y existencia pierde su valor verdadero.

La metafísica de la voluntad, postula la visión nihilista del mundo que concibió el llamado “padre del pesimismo”, de acuerdo a la cual “la inquietud es el prototipo de la existencia.” (Schopenhauer, 2003, p. 300). Vamos como corriendo por la existencia intentando infructuosamente “cazar” los objetos de nuestros deseos, impulsados ciegamente, hasta la muerte. Tal como propone la investigadora española Encarnación Ruiz al respecto del mismo tópico en Schopenhauer (2003): “Nuestra felicidad se reduce a tener siempre algo que desear y esperar que transcurra poco tiempo entre un deseo y el siguiente: cuando el ritmo es lento o no existe, experimentamos dolor; cuando hay estancamiento, aburrimiento y hastío” (p. 84), de manera que resulta inútil y vano todo esfuerzo humano cuando el sentido de la vida es alimentar el movimiento de la voluntad de vivir. Y es que ¿Qué otro ser podría identificar la manifestación de la nihilidad de la existencia de no tratarse de un ser dotado de reflexión? De otro modo no se entendería cómo podría cualquier otro ser tomar conciencia de la expresión de esa nihilidad en “la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración en cuanto única forma de existencia de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida, hasta que termina por ser vencido” (Schopenhauer, 2006, p. 301). No es sino la nihilidad de la existencia la que sintetiza las dos condiciones a partir de las cuales surge la necesidad metafísica del hombre. Tanto la muerte como la inutilidad de todo esfuerzo son dos condiciones que cruzan esta existencia fútil, se busca un consuelo precisamente negando la satisfacción

de la volición para desplegar el entendimiento hacia lo que va más allá de la mera experiencia.

Schopenhauer ve esta nihilidad expresada en la existencia, en el aburrimiento y el pesimismo que nos conduce a pensarla, condiciones del “caldo de cultivo” para una disposición metafísica que reflexione sobre el mundo e intente explicarlo. Puesto que “Si nuestra vida fuese infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo” (Schopenhauer, 2003, p. 159). Para Schopenhauer habrá siempre en nosotros una tendencia hacia la búsqueda de lo prodigioso, para ver interrumpido de cierta forma este tedio y sufrimiento que la vida implica. La necesidad del hombre por una metafísica sería un esfuerzo vital por superar la esencial miseria de nuestra existencia (2006, p. 303) y es que no puede ser de otra forma si por metafísica Schopenhauer entiende (2003) “aquel presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas (...) para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible” (p.161). El hombre necesita ir más allá de una experiencia del mundo que, de cierta forma, enigmáticamente lo incomoda, para darle una explicación desde sus propios fundamentos.

2. En sí, fuera de sí: filosofía y religión

Desde las más primitivas fábulas teogónicas hasta los más complejos sistemas filosóficos responden a un intento por satisfacer esta necesidad metafísica del hombre según Schopenhauer (2003) “Ello demuestra que la necesidad metafísica no va cogida de la mano de la capacidad metafísica” (p. 159). Existiendo una vasta diversidad de fuerzas intelectuales, una sola metafísica no resulta suficiente para cubrir tal inquietud, sobre todo porque la necesidad metafísica no es directamente proporcional con una capacidad metafísica, sino que se trata más bien de una inclinación bastante contentadiza en el hombre promedio. Esta misma diversidad de respuestas a la necesidad metafísica del hombre ha sido clasificada por Schopenhauer (2003) en dos tipos distintos de metafísica: “encontramos dos tipos distintos de metafísica que se diferencian porque la una tiene su confirmación en sí y la otra fuera de sí” (p. 162). Este último tipo de respuesta constituye lo que propiamente se conoce como religiones y tienen su confirmación fuera de sí ya que para su reconocimiento como fuente de verdades necesitan de un recurso a la autoridad.

Según Schopenhauer (2003) estos sistemas están destinados para una gran mayoría de hombres que no están “(...) facultados para pensar, sino sólo para creer y no ser receptivos a las razones, sino sólo a la autoridad” (p.162). Esta autoridad es investida por una confirmación externa que hemos de pensar bajo el concepto de una “revelación”: aquella repentina manifestación divina de la verdad absoluta

por medio de milagros a ciertos individuos prodigiosos. Esta revelación ha de creerse a razón de las amenazas de males eternos que, según Schopenhauer, las religiones dirigen a quienes no crean o duden de la verdad de estas revelaciones trascendentales. Éstas son lo que Schopenhauer llama doctrinas de la fe, puesto que están fundadas en nada más que una autoridad que ponga sesgo a la inquietud del hombre. Schopenhauer plantea esta visión acerca de la importancia de las doctrinas de fe en su diálogo filosófico titulado Sobre la religión, donde a través de la figura de Demófeles postula que “la necesidad metafísica de los hombres exige satisfacción absoluta; porque el horizonte de sus pensamientos debe limitarse, no ser ilimitado” (p. 16). En última instancia, ha de necesitarse una autoridad que ponga tales límites, ya que indiferente de si éstos son verdaderos o no, se creerá en ellos. La religión sería algo así como un lazarillo para un ciego: “sólo consigue que llegue a su meta, no que lo vea todo” (Schopenhauer, 1975, p. 17). Éste es el sentido que la verdad más recóndita del universo, revestida de alegoría en mayor o menor medida, tiene en el hombre el poder de una revelación: una guía, no una iluminación propiamente tal.

Por otro lado existen para Schopenhauer (2003) las “doctrinas de convicción”, es decir, un segundo tipo de respuesta metafísica, que demuestra la confirmación de su verdad en sí misma. Éstos son los sistemas filosóficos, cuyos argumentos no serán sino puestos por el trabajo de la reflexión y el juicio, sin apelar a nada externo al sistema mismo para la demostración de su verdad. Por lo mismo, “Un sistema del primer tipo, o sea, una filosofía, reivindica y por ello tiene la obligación de ser verdadera en todo lo que dice en sentido estricto y propio, pues se dirige al pensar y a la convicción” (p. 163) Es decir, la filosofía realiza un esfuerzo por desnudar la verdad tal y como es, en la medida de lo posible, teniendo la obligación de presentar pruebas sistemáticas y lógicamente coherentes para demostrarla. Por el contrario, la religión no se ciñe a tales obligaciones al estar destinada a hombres que no poseen la capacidad de aprehender estas verdades en sentido propio. Es por esto que la religión presenta su verdad en sentido alegórico, si la filosofía realiza un esfuerzo por desnudar la verdad, la religión la mostrará arropada de las más diversas formas para “hacer palpable al sentido común y al tosco entendimiento lo que le resultaría inconcebible” (Schopenhauer, 2003, p.164). De no ser por este velo alegórico del discurso religioso, el hombre común no podría tal vez comprender la existencia de algo más allá de su propia experiencia cotidiana. Mas, es preciso señalar que “la religión no está en contradicción con la verdad, porque ella misma enseña la verdad” (Schopenhauer, s.f, p.13), es sólo que su público es demasiado vasto y diverso, para el cual la esencia no debe presentarse sin “mezcla”, tal como Schopenhauer señala poniéndolo en boca de Demófeles en su diálogo Sobre la religión.

Es precisamente en este punto en que Schopenhauer propone un punto de encuentro: tanto la religión como la filosofía son distintos tipos de metafísica, ya que

ambos se encargan, aunque de diferentes formas, de la verdad de la existencia de las cosas en sí más allá de lo que la experiencia nos entrega. Lo que precisamente le resulta incomprensible al entendimiento común y resulta fascinante a la disposición filosófica es “un orden completamente distinto, el de las cosas en sí, ante el cual desaparecen las leyes de este mundo fenoménico” (Schopenhauer, 2003, p.164). De esta forma, la religión no es sino un enfrentamiento a las cosas en sí de modo tal que las alegorías que manifiesta en formas tales como escrituras, revelaciones, misterios y dogmas, son acomodaciones y conformaciones del lenguaje y de la tosca comprensión común de los hombres hacia aquello que se mantiene radicalmente incomprensible.

Así, la religión según Schopenhauer se exime de dar pruebas fehacientes acerca de la verdad que manifiesta, a cambio de lo cual sólo exige fe a sus destinatarios como “una libre aceptación de que esto procede así” (Schopenhauer, 2003, p.164). La religión percibe la acuciosidad de la necesidad metafísica del hombre y la satisface mediante un discurso que tiene como argumento la fe. De esta manera el discurso religioso compromete a todo hombre a la fe y le impone una guía de conducta ante una verdad absoluta; a cambio, le promete a quienes obedecen la salvación y beatitud eterna. La religión según se puede interpretar desde las páginas de *Sobre la necesidad metafísica del hombre* reclama imperativamente al hombre como diciéndole: “acepta esta verdad como la verdad suprema, permítele que guíe tu conducta cotidiana y a cambio se te libraré de esta existencia fútil y dolorosa”. Es así como la religión pregona como si pudiera conducir a una verdad en sentido propio: guiando la conducta del hombre y proponiéndose como la única redención al sufrimiento que implica la existencia en el mundo, y es que según Schopenhauer las religiones “elevan al hombre por encima de sí mismo y de su existencia temporal” (Schopenhauer, 2003, p.164). Este es el valor indispensable de las religiones en general, pero su efectividad sólo se cumple al imponerse como una verdad en sentido estricto y propio, jamás las doctrinas de la fe reconocerán y confesarán su sentido alegórico. Es por esta razón que se produce el antagonismo clásico entre religión y filosofía, ya que la primera invade el territorio propio de la última, inmiscuyéndose muchas veces en cuestiones que la religión, desde su alegoría, no podría responder adecuadamente. No hace falta ahondar mucho en la opinión que Schopenhauer tiene al respecto de este punto, ya que para él ambas doctrinas han de permanecer separadas en sus respectivos territorios, a riesgo de perjudicar la tarea de cada una mezclando sus dogmas.

3. Explicaciones sobre el mundo y límites del conocimiento

El mundo resulta ser un lugar enigmático para todo hombre, teniendo como reacción ante él un asombro que lo obliga a plantearse cuestionamientos. Y esto es prueba de que el mundo no es necesariamente explicable por sí mismo, en cuanto lo conocemos. Schopenhauer despliega una amplia crítica al naturalismo,

negando la posibilidad de una física sin metafísica, es decir, de una explicación sobre el mundo que agote todo conocimiento sobre él, como si no existiera más que el mundo sensible. Las soluciones al enigma acerca de la esencia del mundo, distinguen abiertamente a la religión de la filosofía, aun cuando ambas tienen un origen común: a saber, que existe un conocimiento más allá de la física. Si la religión plantea una alegoría como solución mediata al problema de las cosas en sí, dentro del terreno de la filosofía el hombre aprehenderá tal problema a partir del intelecto, buscando una solución que haga, en lo posible, inmediatamente comprensible la verdad incognoscible de las cosas en sí.

El problema de los límites y extensión del conocimiento, es una cuestión que afecta directamente al pensamiento filosófico, debido al carácter de su esfuerzo por intentar un conocimiento inmediato de las cosas en sí. Y es que es la filosofía la que se enfrenta de un modo pesimista a este mundo, preguntándose por el origen del mal en él, buscando así una respuesta en el núcleo o esencia de este mundo, para tratar de explicarlo. Para el terreno de la metafísica filosófica queda claro que el conocimiento de este mundo no basta para explicar al mismo, contrario a lo que pensaría el naturalismo. Existen dos razones para entender que la explicación sobre el enigma del mundo no se encuentra en el mero conocimiento que tenemos directamente de él mismo. Primeramente porque toda cadena de explicaciones causales se remonta al infinito, nunca ha de ser alcanzada en su totalidad. En consecuencia, toda explicación dependiente de la experiencia se presenta como condicional, “toda explicación dada según ese hilo conductor es siempre, como ya se ha dicho, sólo relativa; explica las cosas en relación a otras, pero deja siempre sin explicar algo que ya presupone” (Schopenhauer, 2003, p.170). Luego, toda causa en la naturaleza posee fuerzas naturales y cualidades inexplicables e irreductibles en virtud de las cuales las causas efectivas actúan de modo determinado. Mientras, por otro lado “La filosofía tiene la peculiaridad de no dar nada por sabido, sino que todo es extraño para ella en igual medida y todo supone un problema” (Schopenhauer, 2003, p. 170). Por lo tanto, es la filosofía la que en última instancia sostiene los supuestos sobre los que trabaja la física, ella precisa de una metafísica. Precisamente esta distinción entre física y metafísica es análoga a la diferencia kantiana entre fenómeno y cosa en sí, precisamente porque aquella distinción se fundamenta en ésta.

Recordemos que Schopenhauer es un gran seguidor de la doctrina kantiana, gracias a lo cual hereda su estructura. Si nos preguntamos cómo es que la metafísica se encarga de intentar esclarecer lo que permanece inexplicado en el fenómeno, debemos entender que la respuesta está en el fundamento subjetivo del conocimiento así como en la autoconciencia, únicos elementos para aprehender la esencia de lo dado. Kant plantea (1993) desde su *Crítica de la Razón Pura*: “sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (p. B

VII), puesto que el propio conocimiento ante la experiencia supone previamente una estructura subjetiva. Estos elementos del sujeto son instrumentos con los que el sujeto ya viene dotado, incluso antes de llegar a cualquier experiencia, ya que son a priori y universales. Es decir “los últimos secretos primordiales los lleva el hombre en su interior” (Schopenhauer, 2003, p.176), por lo que puede intentar aprehender la esencia de todas las cosas. Sin embargo, es precisamente aquí donde Schopenhauer se distancia de su maestro, debido a que Kant plantea que finalmente todo ese conocimiento a priori en la estructura del conocimiento, es la misma forma del entendimiento puesta en marcha ante lo dado a la experiencia, por lo que no puede ir más allá de ésta. Así, Kant (1993) se queda con que “aunque no podamos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos” (B XXVI–B XXVII). En consecuencia, toda metafísica resultaría evidentemente imposible como saber apodíctico, al no poder demostrar la posibilidad de sus objetos bajo el testimonio de la experiencia.

Schopenhauer sostiene que Kant estaría planteando que aquél conocimiento a priori está fijado solamente por la naturaleza formal del conocimiento, por los conceptos y estructuras del sujeto. Así “Un conocimiento tal, lejos de llevarnos más allá de la experiencia, sólo da una parte de ella misma, a saber, la formal” (Schopenhauer, 2003, p. 177). La metafísica tendría que basarse en un conocimiento vacío: formas sin contenidos. Nos estaría dando un conocimiento absolutamente abstracto y conceptual, una especulación; ni siquiera más allá del mismo mundo, sino que diferente de él. Así, es claro que la metafísica es imposible, puesto que estaríamos prescindiendo del mundo para ir más allá de él, lo cual es trivial y paradójico. “La filosofía en general, según Schopenhauer, no es el resultado de demostraciones, ni de la transmisión de sistemas conceptuales o el diálogo en común. Nada de ello puede sustituir el fondo del que surge el pensamiento auténtico” (Ruíz, 2007, p. 35). La respuesta a este problema por parte de nuestro pensador, es más bien intuitiva: “Todo conocimiento verdadero y auténtico, así como todo genuino filósofo, debe tener a su base, cual alma de su fuero interno, una percepción intuitiva que le conmueva. Esta captación aun siendo momentánea es indivisible, confiere ánimo y vitalidad a toda explicación”. En vez de prescindir de la experiencia del mundo para ir más allá de él, Schopenhauer propone fundamentar la metafísica a partir de un conocimiento precisamente de tal experiencia. Justamente, la naturaleza misma es el planteamiento entero del problema de la metafísica, ya que en todos sus seres se manifiesta el abismo que diferencia al fenómeno de la cosa en sí.

4. Metafísica desde la intuición

Conocer el mundo, tanto como intentamos conocernos a nosotros mismos es, para Schopenhauer (2003) el camino de la metafísica:



Haz desfilas ante mí la serie de los seres vivos / y enséñame a conocer a mis hermanos / en los tranquilos bosques, el aire y el agua. / Luego condúceme a la segura gruta, / mostrándome a mí mismo, y de mi propio pecho / se revelarán los prodigios más hondamente secretos (p. 176).

Schopenhauer ve en este fragmento de Goethe la fuente cognoscitiva de la que se nutre la metafísica: una experiencia tanto interna como externa. Precisamente la única clave posible para desentrañar el enigma del mundo está en “saber combinar en el lugar adecuado la experiencia externa con la interna y hacer de ésta la clave de aquélla” (Schopenhauer, 2003, p. 178). De esta manera, la filosofía ha de abandonar la vieja aspiración a una certeza irrefutablemente cierta y necesariamente válida, dado que ella sólo se origina a priori en un conocimiento meramente formal, siendo que la naturaleza de la fuente del conocimiento metafísico sería empírica. Si la metafísica aún quisiera dar con una certeza apodíctica se transformaría en un conocimiento a la manera de la matemática y la lógica, es decir, sólo nos aclararía y precisaría lo que ya sabemos en nuestros conceptos, pero no produciría nuevas relaciones y conocimientos a partir de ellos ni explicaría la esencia del mundo. Pedir a la filosofía un conocimiento totalmente a priori es malinterpretar el fundamento de la metafísica, la experiencia es necesaria hasta cierto punto, pero se trataría esta vez de una experiencia interior.

Si estamos pensando la esencia del mundo como un enigma, es entonces posible asimilar el conjunto de la experiencia como una escritura cifrada. De esta manera, la tarea filosófica se entiende como un desciframiento. Sin embargo, “nunca se llegará a la esencia de las cosas desde fuera; como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres” (Schopenhauer, 2003, p. 187). Así, la labor del filósofo se constituye indagando el mundo en que se halla inmerso el sujeto cognoscente, hasta encontrar la clave en sí mismo, de manera que se le revele el sentido y significado de su propio fenómeno. Ahora bien, podemos comprender que la experiencia se compone de dos elementos, a saber: las formas cognoscitivas a priori y lo dado, ambos elementos se delimitan mutuamente. Es gracias a esta estructura de ambos elementos que ante la experiencia dada cabe señalar al menos genéricamente lo que “pertenece a la forma de éste fenómeno condicionada por el intelecto y lo que, tras su descuento, resta a la cosa en sí” (Schopenhauer, 2003, Vol. II, p. 179). Y decimos “al menos” precisamente porque por medio de la intuición es imposible conocer la cosa en sí como una dimensión paralela, independiente de las formas cognoscitivas del sujeto.

Sin embargo, Schopenhauer sostiene que la cosa en sí se encuentra al interior de nosotros mismos e incluso somos ella misma, por lo que nos ha de ser accesible por medio de la autoconciencia, aunque de manera condicionada por la experiencia que tenemos del mundo. La cosa en sí, entonces, se manifiesta en cada fenómeno como su núcleo, jamás la alcanzamos por sí. Sólo a través de la exploración del conjunto

de los fenómenos tenemos noticia de tal núcleo, cuya interpretación y explicación nos hace presente aclaraciones al respecto de él. Pero tal aclaración no tiene otra finalidad que la de explicar la relación entre la cosa en sí y el fenómeno, nunca podrá llegar a ser una explicación pura de lo en sí. Schopenhauer nos dice que la metafísica “nunca sobrepasa propiamente la experiencia, sino que revela sólo la verdadera comprensión de lo que ocurre en el mundo” (Schopenhauer, 2003, Vol. II, p. 180). El objeto de la metafísica es, pues, el conjunto universal de toda experiencia en tanto que escritura cifrada que se ha de interpretar de la forma más precisa para contemplar una posible clave a partir del hecho más íntimo de la autoconciencia. Puesto que el mundo fenoménico es a la cosa en sí como las palabras habladas a los pensamientos, la filosofía es la comprensión y la aclaración más conceptualmente correcta del sentido y contenido de la experiencia: “La filosofía es sobre todo metafísica y ésta es una ciencia hermenéutica” (Ruíz, 2013, p. 63). En este sentido Schopenhauer siguió al pie de la letra las indicaciones de su padre, quien, como nos cuenta Rudiger Safranski (2013), incitaba constantemente a su hijo a “leer en el libro del mundo” (p. 43).

5. Alcances de la metafísica

El que la filosofía sea una suprema interpretación del mundo no significa para Schopenhauer que ella agote todo problema y toda pregunta al respecto de la existencia. Al contrario, la filosofía jamás supera la experiencia en su totalidad debido a que se encuentra restringida precisamente por los límites del conocimiento humano. La última y definitiva solución al enigma del mundo habría de ser intrínsecamente incomprensible para el ser humano. Schopenhauer (2003) afirma finalmente: “Cualquiera que sea la antorcha que encendamos y el espacio que pueda alumbrar nuestro horizonte siempre quedará delimitado por la oscura noche. Pues la última solución del enigma del mundo tendría que tratar necesariamente sólo de las cosas en sí, mas no de los fenómenos” (p. 182). Intentar una metafísica pura que conozca sólo la cosa en sí es imposible, ya que sería igual de infructuoso que intentar, por ejemplo, conocer el pensamiento de otra persona sin que ésta lo enuncie materialmente mediante palabras habladas o escritas. Así, más allá de lo fenoménicamente dado sólo hay oscuridad e incluso absurdo, puesto que el mismo Schopenhauer afirma que si en algún momento fuera posible que algún ser superior al humano pudiera intentar familiarizarnos con la cosa en sí, su revelación sería absolutamente incomprensible y hasta absurda.

Schopenhauer (2003) no niega tajantemente la posibilidad de que nos sea posible un conocimiento trascendente, ya que “Incluso si se diera realmente, no sería comunicable, pues sólo es comunicable el conocimiento normal del cerebro” (p.183). Indiferente de si el conocimiento de la cosa en sí es viable o no, lo verdaderamente imposible es que un conocimiento tal de la cosa en sí sea transferible a palabras y conceptos que instauren una doctrina metafísica totalmente accesible para otros,

en su lugar encontraríamos doctrinas individuales, subjetivas y profundamente abstractas. El autor en el último párrafo de *El mundo como voluntad y representación*, afirma que un conocimiento de lo en sí o “iluminación”, es un estado al que no se accede mediante el conocimiento propiamente tal “porque no tiene la forma de sujeto y objeto, y por lo demás sólo es accesible a la experiencia propia, no a la que se puede comunicar ulteriormente” (Schopenhauer, 2003, p. 514). La importancia de esto radica finalmente en que la metafísica filosófica para Schopenhauer aspira en el fondo a ser la mejor explicación posible, aquella que se sostiene por sí misma y mantiene sus bases en el mundo. Pero esta explicación, aunque no lo admita, jamás será ni la última ni la única pues se ha de satisfacer con un saber que, en virtud de un potencial conocimiento perfecto e infinito, sólo resulta un conocimiento negativo que ha de alcanzar el último asidero del conocimiento positivo.

Finalmente, la cosa en sí nunca puede ser objeto de nuestro conocimiento, ya que todo objeto y todo conocimiento es manifestación de ella, pero no es ella misma. No obstante, “si pese a todo debiera pensarse objetivamente, tendría que tomar prestado el nombre y el concepto de un objeto (...) pero éste, para servir de esclarecimiento, no podría ser sino el más perfecto entre todos sus fenómenos, esto es, el más nítido, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocer, mas todo eso lo es la voluntad del hombre” (Schopenhauer, 2003, p. 199). De esta forma Schopenhauer propone la mejor denominación y descripción posible, definiendo y explicando lo universal a partir de lo particular: la cosa en sí explicada a partir de la voluntad humana. La voluntad del hombre sufre algo así como una ampliación, al reconocer Schopenhauer una “identidad esencial de cada fuerza que se aplica y actúa en la naturaleza con la voluntad” (Schopenhauer, 2003, p. 199). Pero esta ampliación no debe pensarse como si la voluntad fuera una más de las fuerzas de la naturaleza, sino que por el contrario, lo que se busca con esta ampliación es “conocer cada fuerza implícita en la naturaleza pensada como voluntad” (Schopenhauer, 2003, p. 200).

Pero, ¿por qué se ha de elegir precisamente el concepto de voluntad? Schopenhauer responde que de entre los posibles conceptos adecuados, el de voluntad es el único que se origina en el fuero interno, en la conciencia más inmediata conforme a la esencia de cada cual, indiferente a las distinciones entre sujeto-objeto y cognoscente-conocido. De esta manera, “al reducir el concepto de fuerza al de voluntad, reducimos de hecho algo desconocido a algo infinitamente más conocido e incluso a lo único que nos resulta conocido de inmediato realmente y por entero, logrando así ampliar sobremanera nuestro conocimiento” (Schopenhauer, 2003, p. 200). Es esta reducción la que permite a Schopenhauer un conocimiento inmediato sobre la esencia íntima del mundo, reducción sobre la cual, se sostiene gran parte de su sistema. Es una suerte de quiebre en el cual es posible reco-

nocer este abandono de una certeza apodíctica por una coherencia interna, una veracidad de la interpretación y un conocimiento intuitivo e inmediato. El último párrafo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se refiere al posible reproche que podría hacersele a su visión de la tarea de la filosofía: “no quiero encubrir en modo alguno un reproche que atañe a esta última parte de la exposición, sino más bien mostrar que subyace a la esencia de la cuestión y es absolutamente imposible remediarlo” (Schopenhauer, 2003, p. 512). El autor se adelanta de esta manera al reproche que podría hacersele a esta reducción de lo desconocido por lo inmediatamente cognoscible, y ofrece una posible respuesta.

A lo largo de su sistema filosófico, Schopenhauer ha intentado denominar y definir lo que es, considerado bajo el concepto de “representación” en tanto que objetivación de la voluntad, a lo cual se contraponen lo que no es, que determina con el concepto de nada. La representación es, en definitiva, el espejo en el que se refleja la voluntad y le permite manifestarse. A esta representación pertenece todo lo que existe en un espacio y tiempo determinados, desde lo material, hasta lo meramente pensable. La negación de la voluntad, es también la supresión de este espejo que es la representación, de esta manera estaríamos dejando de ver a la voluntad puesto que suprimimos su manifestación. Sin la representación, entonces, ella se pierde en la nada. Pero nosotros mismos somos una manifestación más de la voluntad de vivir, por lo que entonces es imposible que suprimamos completamente su representación para acceder a la cosa en sí, ya que ella sólo es concebible y comunicable negativamente, ante la supresión de la voluntad, como decíamos anteriormente.

Fuera de esto, sólo resta un tránsito hacia el vacío de la nada como última meta que permanece tras toda explicación (Schopenhauer, 2003, p. 513). Todo lo que podemos hacer ante esta “nada” es rodearla de un velo de mitología y palabras vacías de significado, o confesar que “tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada” (Schopenhauer, 2003, p. 516). Pero a la vez, cuando se ha negado la voluntad, se ha ido más allá del conocimiento, se han disuelto las barreras entre sujeto-objeto y se ha mirado nuevamente sobre este mundo que usualmente consideramos tan real, volvemos a nuestro punto de partida: encontramos que este universo es una nada, encontramos la nihilidad de la existencia.

Conclusiones

El origen de las creencias religiosas y metafísicas en general ha estado persistentemente presente en la mayor parte de la historia de la filosofía, aunque podríamos decir que desde la filosofía kantiana, el problema adquiere un carácter decididamente crítico. Schopenhauer no adhiere a una religión ni creencia a la hora de abordar la interrogante de por qué el hombre se encuentra acosado por

cuestionamientos a los que no puede responder pero tampoco evitar. De hecho, cabe mencionar, el filósofo se manifiesta como un pensador ateo y su planteamiento no deja de lado su asumido pesimismo. Sin embargo, en su teoría del origen de la necesidad metafísica del hombre no se asoma ninguna tesis típicamente atea que subestime y condene a la religión, como podría esperarse.

Tenemos que hay algo así como una metafísica porque es una necesidad transversal a la gran mayoría de los seres humanos, una necesidad imperante que surge cuando el hombre se percata de la nefasta condición del mundo en el que vive y cae en un estado de consternación. Si el mundo fuera perfecto, no habría nada que pensar, afirma el filósofo, y signos claros de que el mundo está lejos de ser un lugar perfecto los encontramos en el hecho inevitable de la muerte y el nihilismo propio de la existencia. Es así entonces que intentamos buscar una salida a este mundo convulsionado para encontrar asilo y sentido en la trascendencia. Pero como lo trascendente se mantiene incomunicable a nuestro conocimiento finito, no tenemos más que aproximaciones.

El esquema del que da cuenta Schopenhauer, es bastante claro y sencillo, y proporciona una idea clave para lo que aquí nos compete: religión y filosofía, podríamos concluir, se encuentran estrechamente relacionadas. Aunque sus medios de validación son completamente diferentes, tanto la religión como la filosofía son acomodados de la comprensión ante lo incondicionado de la cosa en sí. La necesidad metafísica del hombre se satisface de pensamientos que resulten iluminadores sobre qué significado tiene esta peculiar existencia, eso es lo que realmente significa una revelación. Sin embargo, la religión será condenable en tanto que se adueña de estos pensamientos, presentándolos como mensajes de la deidad que proclaman. A esta verdad se le adorna con fábulas que se intentan validar como una verdad en sí sin reconocer su carácter alegórico, por lo que la religión es teóricamente más débil que la filosofía. Pero, al mismo tiempo, Schopenhauer reconoce la función social que poseen los credos religiosos ya que guían a la mayoría de los hombres hacia una paz social y equilibrio psíquico (Ruiz, 2013, p. 77).

Ahora bien, según Encarnación Ruiz (2013), aquellos pensamientos reveladores de los que se nutre tanto la religión como la filosofía suponen un núcleo de reflexión, es decir un fondo sapiencial de la humanidad que no es ajeno a su definición de revelación (...) una sabiduría o metafísica natural que acompaña, de forma más o menos explícita, a la humanidad: la necesidad de ser redimidos de la existencia y el camino para hacerlo, una tendencia ascética que Schopenhauer llama "negación de la voluntad" (p. 82).

A este respecto, la filosofía tendrá la labor de llevar a conceptos y reflexión este saber perenne del que todo hombre tendrá noticia de manera intuitiva, mientras que las religiones serían algo así como albaceas de esa verdad para el gran público, como vasos sagrados en los que esa verdad que es conocida y expresada desde hace milenios, quizá desde el comienzo de la humanidad, pero que en sí misma sigue siendo un misterio para la masa, se hace accesible a ella según la medida de sus fuerzas, se conserva y sigue transmitiendo a lo largo de los siglos (Schopenhauer, p. 737).

Este fondo sapiencial demostraría que no hay una forma unívoca de responder a la necesidad metafísica, caben diversos relatos que acomoden la comprensión humana a esta trascendencia. Aunque la filosofía será la encargada de dar a conocer el contenido de esa verdad, pero ha de presentarlo en la mayor pureza posible, sin mezcla de otras fábulas.

Este planteamiento es el que corresponde a una etapa madura de Schopenhauer, como planteábamos al principio con la pregunta planteada por el trabajo de Encarnación Ruíz. Para la investigadora española, hay en distintos momentos de la obra del filósofo de Danzig “ejemplos que ponen en duda la identificación del pensamiento de Schopenhauer exclusivamente con la tesis de la negación de la voluntad” (Ruiz, 2013, p. 86). Es más “El sufrimiento y la muerte, que creaban y alimentaban la necesidad metafísica, no son en sí determinantes y cabe tanto la afirmación como la negación del mundo” (Ruiz, 2013, p. 86). Se establece aquí una distinción más bien tajante entre el Schopenhauer de la filosofía de la voluntad y el Schopenhauer que manifiesta una inclinación hacia la mencionada filosofía perenne o metafísica natural que enseña un arte de vivir. Sin embargo, a la luz de lo aquí planteado desde *Sobre la necesidad metafísica del Hombre*, ambos momentos de la vida del pensador no parecen incongruentes.

La metafísica de la voluntad responde a la pregunta ¿cómo es el mundo y por qué tiene tal condición? La respuesta a esta pregunta es que el mundo es un caos de inquietud movido en esencia por un impulso apetente y ciego: la voluntad de vivir. Este único pensamiento que mencionábamos al comienzo es lo que se ha considerado como el primer Schopenhauer, el de *El Mundo como Voluntad y Representación*. Ahora bien, podríamos posicionar el paso entre un primer Schopenhauer y uno más maduro en lo planteado en *Sobre la necesidad metafísica del Hombre*: toda reflexión metafísica es posible gracias a una negación de la voluntad, a una distancia respecto de ella que permita contemplar el mundo en vez de persistir en la frenética búsqueda por satisfacer todo deseo. Desde ahí es posible acomodar la comprensión en la medida de lo posible a la lo que interpretamos como trascendente, pero esto sólo es posible a partir de nuestra experiencia intuitiva del mundo. La polisemia de religiones y filosofías no son

más que eso, acomodados de la comprensión a lo inefable del noúmeno, ninguna de ellas tiene la última palabra. Sin embargo, como hemos visto ahora último, más allá de las diferentes respuestas a la necesidad metafísica, es posible comprender que hay una sabiduría perenne que nutre tales respuestas.

Finalmente, “Schopenhauer reconoce que a la filosofía no le incumbe prescribir ningún ideal de sentido”, es más “cada cual percibe un mundo distinto y, en esa medida, necesita una filosofía distinta” (Ruiz, 2013, p. 86). Sin embargo, se llega a nociones de aquél saber perenne dado que necesitamos redimir este plano de realidad, pareciera que constantemente necesitamos otra dimensión ajena a nuestro presente, necesitamos negar aquello que nos mueve sin cadencia por el mundo. Si bien, la teoría de la voluntad de vivir forma parte de la visión que Schopenhauer nos entrega de acuerdo a su experiencia personal del mundo, la negación del deseo de imponer una verdad por sobre otras nos lleva al reconocimiento de los límites de nuestro conocimiento y a la ampliación de nuestro saber. La negación de la voluntad estaría en estrecha relación con el reconocimiento de una filosofía perenne o metafísica natural: es el punto de acceso a una conciencia contemplativa que nos redime de esta existencia particular, eleva nuestras reflexiones intuitivas y abre la posibilidad de un saber universal. Más que diferenciar dos filosofías distintas en Schopenhauer, es más bien posible establecer una continuación o evolución de un saber hacia el otro.

Referencias bibliográficas

Kant, I. (1993). *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. México: Alfaguara.

Ruiz Callejón, E. (2007). Metafísica e Interpretación en Schopenhauer: El recurso al cuerpo como medida. En I. Sáez, J. de la Higuera. & Zúñiga. (Ed.), *Pensar la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo* (pp. 21-40). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

_____. (2011). Schopenhauer y la afirmación del ‘error fundamental’: «Estamos aquí para ser felices». *Gaceta de Antropología*, 27(2), artículo 21. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/17344>.

_____. (2013). Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la justificación estética de la existencia. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, 55(159), pp. 57-104. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4563170>.

Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la Filosofía*. Trad. José Planells. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.

Schopenhauer, A. (1975). Sobre la religión: un diálogo. En *Ensayos sobre Religión, Estética y Arqueología*. Trad. Edmundo González Blanco. Madrid, España: La España moderna.

_____. (2003). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Vol. (1). Trad. Roberto Aramayo, Madrid, España: Fondo de cultura Económica.

_____. (2003). *El Mundo como Voluntad y Representación*. Vol. (2). Trad. Roberto Aramayo. Madrid, España: Fondo de cultura Económica.

_____. (2006). *Adiciones a la teoría de la nihilidad de la existencia*. En Parerga y paralipómena. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid, España: Trotta.