



Forma de citar este artículo en APA:

Zapata Tamayo, D. O. (2025). El deseo de Schopenhauer: una cuestión ontológica. *Perseitas*, 13, 566-592.

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5150>

EL DESEO EN SCHOPENHAUER: UNA CUESTIÓN ONTOLÓGICA^a

Desire in Schopenhauer: an ontological matter

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5150>

Recibido: marzo 13 de 2025. Aceptado: julio 28 de 2025. Publicado: diciembre 12 de 2025

David Oswaldo Zapata Tamayo*

Resumen

El texto busca establecer las características ontológicas definidas por Schopenhauer frente al deseo subjetivado. La categoría principal de la investigación es el deseo y la problematización en torno a su causa, cuyas características son la angustia existencial y la volición como búsqueda. Se emplea el método crítico-hermenéutico para identificar y comentar los pasajes relevantes en el análisis de los aportes metafísicos en las obras de Schopenhauer, especialmente *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad* y representación, así como algunos fragmentos inéditos. Como resultado, se establecen las características propias del pensamiento del filósofo frente al deseo entendido como una realidad ontológica que se manifiesta como causa-efecto y como fuerza somatizada de la acción del sujeto. Con ello, se abre también la posibilidad de estudiar los antecedentes conceptuales del psicoanálisis lacaniano al establecer el objeto-causa del deseo como una apetencia comprendida por la autoconsciencia.

^a Artículo de reflexión derivado de investigación, realizado en el marco de la tesis doctoral “Dioniso como deseo y voluntad: correlación entre las ontologías de Schopenhauer y Nietzsche desde la analítica lacaniana”. Universidad Pontificia Bolivariana, grupo de investigación Epimeleia, línea Ética y Antropología Filosófica.

* Candidato a Doctor en Filosofía y Magíster en Educación. Docente de Filosofía, Teología y del Departamento de Identidad Amigoniana en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Investigador y miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico. Correo electrónico: dzapata647@gmail.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0240-5530>

Palabras clave

Cuádruple raíz; Deseo; Etiología; Objeto-causa; Ontología; Schopenhauer; Voluntad.

Abstract

The text aims to establish the ontological characteristics of the subjectivized desire defined by Schopenhauer. The research's main category is the desire, and the problematization of its cause, characterized by the quest of the existential anguish and volition. The critical-hermeneutic method is used to find and comment on relevant passages in the analysis of the metaphysical contributions in Schopenhauer's works, especially: On the *Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* and *The World as Will and Representation*, and in some unpublished fragments. As a result, the text establishes the characteristics of the philosopher's thought regarding the desire understood as an ontological reality manifested as the cause-effect and the somatized force of the subject's action. This text also opens the possibility of studying the conceptual antecedents of lacanian psychoanalysis attempting to establish the object-cause of the desire as an appetite understood through self-consciousness.

keywords

Aetiology; Desire; Fourfold Root; Object-Cause; Ontology; Schopenhauer; Will.

Introducción

Schopenhauer reconfigura el panorama metafísico de su época al desplazar el foco de la ontología tradicional y proponer la reflexión sobre el sentido de la existencia, el conocimiento certero de las cosas y sus causas, así como sobre la autonomía del sujeto. Esta perspectiva entrelaza el ser y su saber en la existencia del sujeto y en su realidad biológica, y contribuye, además, a establecer algunos raciocinios cercanos a los postulados base del psicoanálisis.

Como fundamento epistemológico de su pensamiento, Schopenhauer se apoya en las perspectivas filosóficas platónica y kantiana, lo que le permite ampliar el abanico problemático del conocimiento, la sensorialidad, la verdad, los juicios, la realidad y el innatismo.¹ En consecuencia, la búsqueda de Schopenhauer se concreta en comprender las causas y las formas cognoscientes y objetivadas del sujeto. Para los fines del presente trabajo, se adopta el concepto de deseo como aquel que mejor define y nombra el impulso ciego dominante que fluctúa entre lo volente y la voluntad.²

En el pensamiento de Schopenhauer, el deseo se presenta como un concepto metafísico. Este planteamiento aparece en el desarrollo de su tesis sobre la voluntad y la cosa en sí, como lo sostiene Mann (1986) al afirmar que, para Schopenhauer, la voluntad se define como “algo fundamentalmente desdichado; es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento. La voluntad que se objetiva en todos los entes expía en lo físico su placer metafísico” (p. 44). Ciertamente, la voluntad en Schopenhauer se presenta como un tipo de causa del ser, o ser-causa, lo que hace que el sujeto se comprenda condicionado por dentro, condenado esencialmente a ser un animal de deseo.

¹ Por innatismo, siguiendo a Runes (1960, 192), entendemos a la doctrina filosófica que considera que las ideas o principios están presentes en el espíritu desde el momento del nacimiento. Pueden estar plenamente constituidos o necesitar alguna experiencia adicional para su formulación completa.

² De acuerdo con Ferrater Mora (1965), el concepto de voluntad en Schopenhauer “es el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante la experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla” (p. 921). En consecuencia, y a partir de esta misma definición, se puede interpretar que el volente es el sujeto que quiere, que desea, es decir, en quien se da la manifestación de la voluntad. Por ello, la objetivación de la voluntad acontece en la realidad material.

Esta tesis constituye el marco que delimita la discusión posterior sobre la búsqueda del sentido del mundo. La explicación de esa tendencia impulsa al sujeto a una búsqueda cuya inspiración es la satisfacción, entendida como placer y resultado de la posesión de lo único que el sujeto puede comprender: el fenómeno o la representación, aunque su búsqueda pretenda ir más allá. El mismo Schopenhauer (1851/2009) lo afirma: “algo que ante todo e inmediatamente no existe más que para el sujeto cognoscente: sin embargo, ese fenómeno apunta a alguna cosa en sí misma, que lo funda y que, sin embargo, en cuanto tal, es absolutamente incognoscible” (p. 87)³. Asimismo, indica que se trata de una búsqueda de carácter metafísico que se establece en el mundo (Schopenhauer, 1999, p. 64).

Los temas y preocupaciones ontológicas de Schopenhauer se manifiestan con nitidez cuando se observa que el problema del devenir, junto con el ser de la voluntad, no está en el *operari*, sino en el *esse*, como observaba Mann (1986, p. 52). Schopenhauer (1818/2016) señala que entre el devenir y la esencia de la voluntad existe una correspondencia ontológica (p. 255). Por consiguiente, la satisfacción del deseo es transitoria: el individuo necesita desechar para otorgar sentido a su existencia, hasta el punto de que “uno será suficientemente afortunado si queda todavía algo por desechar y anhelar, para que se mantenga el juego del continuo tránsito del deseo a la satisfacción y de esta a un nuevo deseo” (p. 256).

Por otro lado, los conceptos felicidad y satisfacción constituyen otro tópico de reflexión en Schopenhauer, aunque no se presentan necesariamente con una connotación positiva. Su sentido determinante reside más bien en su formulación antitética y en la relación dialéctica que se establece entre el querer y necesidad (Schopenhauer, 1818/2016, p. 287). De manera que, como lo indica Schopenhauer (1999) “cualquier *acto volitivo* individual supone un *specimen del querer* donde se pone de manifiesto la *volición* en su conjunto” (p. 66). Para este filósofo, el sujeto se descubre poseído por una fuerza existencial imposible de conocer o interpretar en su causa, pues solo experimenta la fuerza del deseo que, en últimas, es la voluntad. Esta se presenta al sujeto como inquietud, angustia, búsqueda de sentido y apetencia de algo —esto se puede encontrar de un modo semejante en Mann (1986, p. 42)—. La voluntad que se objetiva en

³ Schopenhauer (1818/2016) insiste en esta idea en otros lugares (ver p. 85).

todos los sujetos se hace presente en la realidad, clamando por una plenitud de lo real, una búsqueda ciega por un sentido de la existencia como causa del ser—Contrástese con la exposición presentada por Safranski (2001, p. 290)—.

En consecuencia, el presente artículo responde a la pregunta de si la etiología del deseo constituye el fundamento de la ontología schopenhaueriana. Para ello, se abordarán los antecedentes conceptuales y las tensiones teórico-conceptuales entre Schopenhauer y el idealismo trascendental, así como un análisis-síntesis de los orígenes epistemológicos de su pensamiento a partir de la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente y El mundo como voluntad y representación*. Finalmente, se examinará la gnoseología presente en el pensamiento de Schopenhauer.

Antecedentes conceptuales

Si bien la obra de Schopenhauer ha venido ganando estima filosófica en los últimos tiempos, el acervo de académicos e investigadores del pensador alemán se ha centrado sobre todo en los análisis de la tesis de la voluntad; sin embargo, son pocos los estudios que enmarcan su pensamiento desde el concepto de deseo en clave ontológica. A continuación, se exponen algunos alcances de pensadores que pueden alinearse conceptualmente con esta intención.

Barreto Acevedo (2005) presenta a un Schopenhauer que destaca por formular una verdadera metafísica de lo inconsciente, pues esa fuerza irracional —a la que llama voluntad— condiciona subrepticiamente todas nuestras acciones y pensamientos. Para Safranski (2001) esta misma voluntad puede abordarse desde una hermenéutica de la existencia que muestra al deseo como una fuerza insatisfecha, donde el dolor y el sufrimiento son condiciones de la experiencia del sujeto cuando encarna la existencia. Janaway (1999) ofrece una obra colaborativa en la que se recogen análisis sobre temas como la epistemología, la metafísica, la estética y la ética, destacando reflexiones relacionadas con la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Por otro lado, Spierling (1989)

explora en profundidad los conceptos de voluntad y cosa en sí, estableciendo una diferencia entre ambos y reflejando en la filosofía de Schopenhauer un problema existencial de corte ontológico más que académico.

Uno de los intelectuales más cercanos al estudio de la vida de Schopenhauer y Nietzsche es, sin duda, Simmel (1906/2005), quien plantea perspectivas sobre la metafísica de la voluntad en ambos autores mediante un ejercicio de contraste con los aportes kantianos acerca de la posibilidad del conocimiento. De esta manera, desarrolla la discusión sobre el sujeto cognosciente, el mundo, el fenómeno y la cosa en sí, elementos cuya conexión puede evidenciarse en los dos pensadores mencionados. Simmel, además, examina cómo Schopenhauer determina la voluntad de vivir como una fuerza fundamental que impulsa el deseo. En contraste, Mann (1986) establece un paralelo entre los pensamientos Schopenhauer, Nietzsche y Freud, quienes, entre otras cosas, comparten las preguntas por la subjetivación del individuo y la comprensión del mundo a partir del cuerpo, las pasiones, los deseos, el eros y las pulsiones.

Woods y Stoll (2024) recopilan las investigaciones más recientes sobre la filosofía teórica de Schopenhauer, incluidas interpretaciones novedosas de su metafísica de la voluntad y la representación, así como de sus teorías sobre la racionalidad, la ciencia, la acústica, la autoconciencia y la meta-filosofía. En la misma línea de revisión del estado del arte, Choque-Aliaga (2024) presenta una reseña de la compilación elaborada por Birnbacher y Kloßer, que reúne los trabajos presentados en el congreso organizado por la Sociedad Schopenhaueriana (*Schopenhauer-Gesellschaft*) con motivo de la conmemoración de la publicación de *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), realizado en la Universidad de Frankfurt en octubre de 2019.⁴ En general, los trabajos presentados en dicho evento evidencian aproximaciones tanto desde una hermenéutica de la interpretación del significado del mundo como desde otra orientada a la explicación de los fenómenos del mundo. Por

⁴ No fue posible acceder directamente a la obra de Birnbacher y Kloßer; sin embargo, se consultó la recensión elaborada por Osman Choque-Aliaga (2024), *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers Die Welt Als Wille Und Vorstellung*. A partir de esta, es posible ofrecer una breve descripción de su contenido. La compilación presenta diversos estudios del pensamiento de Schopenhauer, organizados conforme a la estructura de *El mundo como voluntad y representación*. La primera parte, dedicada a la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*), incluye la contribución de Jens Lemanski sobre la doctrina de la razón (*Vernunftlehre*), dividida en tres apartados: lenguaje (*Sprache*), ciencia (*Wissenschaft*) y razón práctica (*praktische Vernunft*), que corresponden a la sección epistemológica (*Erkenntnislehre*) de la primera parte de la obra. La sección sobre Metafísica (*Metaphysik*) estuvo a cargo de Birnbacher y Koßler.

otro lado, destacan las contribuciones del proyecto orientado por Wicks (2020), quien recopila problemas propios de la filosofía de Schopenhauer relacionados con el psicoanálisis y los fenómenos extrasensoriales.

Como análisis a resaltar, se encuentra el aporte de Santamaría-Velasco y Calderón González (2023), quienes sostienen que la voluntad es la substancia de nuestra vida subjetiva, en tanto el absoluto del ser es un impulso incesante, un continuo ir más allá de sí mismo, que está condenado por ser el fundamento agotador de todas las cosas. Asimismo, los autores establecen una relación con el pensamiento de Hegel, al abordar el tema de la conciencia y la autoconciencia en su vínculo con el deseo. Sobre la conciencia, Hegel (1807/1966) afirma que “el mundo sensible es para ella una subsistencia ... que es solamente manifestación o diferencia, que no tiene en sí ser alguno ... es decir, que ésta es, en general, apetencia” (p. 108). La autoconciencia es, entonces, apetencia o deseo; nuestra esencia es, pues, desear.⁵

De esta manera, los antecedentes revisados permiten resaltar la tesis de Schopenhauer según la cual la voluntad se entiende como un principio metafísico universal que se objetiva en los individuos y se manifiesta en el deseo como expresión de la existencia. Al mismo tiempo, es posible sugerir que estos planteamientos, en su dimensión etiológica, encuentran resonancias en la obra de Lacan, lo que abre un horizonte de discusión sobre la articulación ontológica entre voluntad y deseo.

⁵ La relación con las categorías hegelianas tiene importancia, aunque secundaria para los propósitos de este artículo. Esta se evidencia en diversas traducciones del fragmento, como la de Gómez Ramos (en Hegel, 1807/2010): “la unidad de la autoconciencia consigo misma, esta unidad tiene que serle esencial a ella; es decir, la autoconciencia es deseo sin más” (p. 247). Para efectos de precisión filológica, se cita el texto alemán según la edición oficial de Bonsiepen y Heede: “die Einheit des *Selbstbewußtseyns* mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden; das heißt, es ist Begierde überhaupt” (Hegel, 1807/1980, p. 104). Nuestra traducción al español es: “la unidad de la autoconciencia consigo misma, con su esencia, esta debe ser esencial a sí misma; es decir, esta es deseo (*Begierde*) en general”. El término *Selbstbewußtseyns* se transcribe conforme a la ortografía original, correspondiente al siglo XIX, y no a la forma contemporánea (*Selbstbewußtseins*). Siguiendo a Inwood (2017, pp. 311-314) y a Jonkers (2006, pp. 116-118), resulta significativa la elección léxica de Hegel al usar *Begierde* (deseo) en lugar de *Wille* (voluntad) o *Trieb* (impulso), aunque esta última es usada como un sinónimo en algunos contextos. Con ello, Hegel distingue entre la voluntad (*Wille*) y el deseo o impulso (*Begierde*, *Trieb*). Más allá de esta distinción léxica, el concepto de deseo (*Begierde*) ocupa un lugar central en la dialéctica de la autoconciencia, como subrayan Magee (2010, pp. 69-71), Tonn (2004, pp. 96-100) y Solomon (1985, pp. 390, 397).

Dicotomías de Schopenhauer con el idealismo trascendental

Schopenhauer se considera heredero de la tradición kantiana y toma sus bases para construir un método que le permita encontrar la razón primera del conocimiento. En este propósito, busca continuar la discusión entre el empirismo y el racionalismo, lo que le permite echar raíces en la filosofía occidental. Declara públicamente su devoción por Platón y sostiene la influencia de los juicios apriorísticos como facultad real del conocimiento, fundamentando su pensamiento en la premisa de Christian Wolff: "Nada es sin una razón por la que es [Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit]" (Schopenhauer, 1813/1998, p. 33).

Siguiendo a Kant (1781/2005), Schopenhauer retoma de la *Crítica de la razón pura* el fundamento que le permite "la distinción entre el principio lógico (formal) de conocimiento: '*toda proposición debe tener su razón*', y el principio trascendental (material): '*toda cosa debe tener su razón*'" (Schopenhauer, 1813/1998 p. 54). A partir de allí, adopta para sí el significado del idealismo trascendental, directamente formulado por Kant en la *Crítica de la razón pura*:

Entiendo por el idealismo trascendental de todos los fenómenos la doctrina según la cual nosotros les consideramos en conjunto como meras representaciones, y no como cosa en sí ... Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto. (Schopenhauer, 1813/1998, p. 66)

Kant (1781/2005, p. 352), por su parte, expone su tesis sobre las posibilidades del conocimiento humano que, desde el idealismo trascendental, plantea una diferenciación entre el fenómeno y el noúmeno, dando lugar a un dualismo⁶ que no es de corte platónico, sino uno en el que se distingue entre la existencia de los fenómenos—entendidos como manifestaciones que pueden ser captadas por los sentidos—y el noúmeno, aquello que es, pero que no necesariamente

⁶A criterio de Safranski (2001, p. 309), la filosofía schopenhaueriana del cuerpo arrambla con el dualismo tradicional cuerpo-alma y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica.

se revela, ni parcial ni totalmente, en el fenómeno. En esta línea, Schopenhauer (1818/2016) afirma que “para decirlo en términos kantianos, el tiempo, el espacio y la causalidad no incumben a la cosa en sí” (p. 114).

Otro aspecto adeudado por Schopenhauer a Kant es la distinción entre los tipos de conocimiento *a priori* y *a posteriori*. Mientras que Kant toma partido por una posición de validación de ambas posibilidades del conocimiento, Schopenhauer se inclina hacia el *a posteriori*, debido a su tesis de la voluntad: el sujeto requiere la experiencia sensible para conocer, interpretar y definir la realidad. Dicha experiencia se manifiesta principalmente en los deseos y los impulsos:

Si la ley del materialismo fuese factible ... desaparecería cualquier contenido del fenómeno y solo quedaría la mera forma: lo que se manifiesta quedaría reducido al cómo se manifiesta ... un mero fantasma, representación y forma de la representación; con lo cual no se podría preguntar por ninguna cosa en sí. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 212)⁷

En este sentido, uno de los puntos de mayor confluencia entre Schopenhauer y Kant se encuentra en la reflexión sobre las categorías de espacio y tiempo, tema central en *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer (1818/2016) presenta dichas categorías como condiciones sin las cuales no sería posible el conocimiento del sujeto ni del mundo, pues ambos son fenómenos:

Kant dice lo siguiente: “tiempo, espacio y causalidad no son determinaciones de la cosa en sí, sino que solo pertenecen al fenómeno, al no ser sino las formas de nuestro conocimiento. (...) Lo dicho abarca incluso a nuestro propio yo, al que solo conocemos en cuanto fenómeno y no conforme a lo que pueda ser en sí”. (p. 260)

Ya antes había afirmado lo siguiente:

El mundo como representación, ... tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, ... Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones. (p. 87)

⁷ Esta postura de Schopenhauer manifiesta una ruptura clara ante la metafísica tradicional, pues al poner al sujeto como aquel que descubre a través de la experiencia, entes metafísicos, como Dios o el alma, son accidentes del ser y no entes concretos, tema que no será desarrollado por Schopenhauer en sus obras, pero que contribuye a la reflexión metafísica.

Así, la concepción schopenhaueriana de las categorías de espacio y tiempo resulta fundamental para la conceptualización ontológica de su pensamiento, en tanto ambas —el tiempo, de orden metafísico, y el espacio, de orden físico— aseguran la posibilidad del conocimiento y su categorización. En este contexto, las dicotomías entre Kant y Schopenhauer permiten reconocer que el deseo emerge como un problema ontológico: en la medida en que es manifestación de la voluntad objetivada, expresa la contradicción constitutiva de la existencia, dividida entre fenómeno y cosa en sí. De este modo, el deseo no solo aparece como impulso vital y como carencia, sino también como la clave que revela la diferencia radical entre ambas filosofías.

El punto de partida: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

Esta es la ópera prima de Schopenhauer, realizada como trabajo para obtener su título de doctorado. En ella sienta las bases de su pensamiento metafísico, que florecerá posteriormente en *El mundo como voluntad y representación*. Por ello, el propio Schopenhauer (1818/2016) considerará que ambas obras hacen parte de un mismo proyecto filosófico (p. 66).

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, el autor busca establecer las bases de dicho principio desde la perspectiva cognitiva del yo,⁸ formulando un sistema que comprende cuatro principios determinados como de razón suficiente: del ser, del devenir, del conocer y del obrar.

Razón suficiente del ser

Este principio se presenta como un acto de conciencia del sujeto, un acto espaciotemporal, que opera en el sujeto en la medida en que este se descubre en una temporalidad (Schopenhauer, 1813/1998, p. 190). En términos asociativos,

⁸ El término *Ich* (yo, en alemán) designa al sujeto consciente final y último que juega un papel central y dinámico. La noción de *yo* fue uno de los principales empeños teóricos del movimiento idealista alemán, particularmente influyente en el período comprendido entre Kant y Schopenhauer. Este debate marca una importante discusión respecto al *yo* cartesiano, renegado por Kant debido a su concepción simple, indivisible y substancial, accesible solo por intuición, frente al *yo trascendental puro*, donde el *yo empírico* no es más que una experiencia en el reino de los fenómenos. La disyuntiva confronta los conceptos de un *yo* fundado en la intuición y otro articulado desde los conceptos morales del imperativo categórico (Runes, 1960, p. 179).

podría anticiparse que el deseo o la voluntad surgen como actos propios del intelecto: impulsos del sujeto orientados a representar y aprehender las cosas, con el fin de dar sentido a la realidad existente en medio de la temporalidad.

Razón suficiente del devenir

Con la ley de causalidad, o principio de razón suficiente del devenir, Schopenhauer propone que para comprender la realidad es necesario reconocer que nada permanece estático, sino que todo es cambiante. Sin embargo, no se trata de un cambio que modifique la esencia, sino, más bien, de que los objetos son interpretados desde sus diversas formas de ser. Este principio pone de manifiesto que el sujeto puede comprender la relación dinámica entre la causa de algo y el efecto que origina, de modo que “cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente ... el primer estado se llama causa, y el segundo, efecto” (Schopenhauer, 1813/1998, p. 68).

De forma análoga, Schopenhauer (1818/2016) afirma que los animales no humanos no son capaces de descubrir en sí mismos que una causa conlleva un efecto, pues “los animales quedan ya expuestos a la ilusión, al engaño. Al poseer solamente representaciones intuitivas, y no conceptos ni reflexión, están ligados al presente y no pueden atender al futuro” (p. 242). En cambio, el animal humano posee la capacidad de asociar causa y efecto gracias a su facultad cognitiva, que le permite interpretar el fenómeno cambiante, reconocer su finalidad, recordarlo e incluso desearlo.

En consecuencia, la acción cognitiva confiere al individuo la capacidad de formular juicios hipotéticos y juicios *a posteriori*. Para Schopenhauer (1813/1998, p. 77), la relación entre causa y efecto es necesaria y constituye la base del principio de razón suficiente. Así, los juicios hipotéticos sobre la realidad propia del sujeto, como consecuencia de su actuación en el mundo, generan relaciones causales que modifican su vínculo con el mundo mismo y su modo de representarse en él.

Razón suficiente del conocer

Siguiendo la línea aristotélica, Schopenhauer asume que el ser humano demuestra un nivel cognitivo de orden superior respecto de los animales no humanos, debido a su capacidad de representación⁹. No solo se manifiesta ante sí mismo en el mundo, sino que también es capaz de codificar ese entendimiento y expresarlo mediante representaciones abstractas, lo que le permite formular juicios de valor moral (Schopenhauer, 1818/2016, p. 123). Es en este sentido, el sujeto cognosciente, en uso de su racionalidad, conceptualiza los fenómenos y genera, a su vez, “representaciones de representaciones” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 124).

Por consiguiente, la aprehensión intelible del mundo y la transposición de toda su esencia en conceptos abstractos es la tarea fundamental de la razón, que solo puede hacerse manifiesta por medio del lenguaje (Schopenhauer, 1813/1998, p. 151).

En este sentido, la lógica y las representaciones nos ponen frente al concepto de verdad, una categoría conceptual abstracta que requiere una estructura de sentido en la que se articulan seres, pensamiento y proposiciones formales del lenguaje, a partir de la experiencia del sujeto. Es decir, ontología, epistemología y lógica no se sustraen de la realidad del sujeto. Por esta razón, para Schopenhauer no es posible conocer y expresar la verdad verdadera (la cosa en sí); lo que se expresa, más bien, es el sujeto mismo en la medida en que interpreta y representa (Schopenhauer, 1813/1998, p. 158).

Así lo señala al inicio de *El mundo como voluntad y representación*:

El mundo es mi representación: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la conciencia reflexiva y abstracta ... Entonces le resulta claro y cierto que no conoce el sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 85)

⁹ En la *Política* (I, 2, 1253a10), Aristóteles (1988, p. 50) establece la diferencia entre la inteligencia humana (que es simbólico abstractiva) y la de los demás animales, señalando que el hombre tiene *logos* —“el hombre es el único viviente que tiene *logos*”—, mientras que los otros solo tienen *phone* (en la traducción latina de Dyonisio Lambino sería *vox*). Es decir, se trata de una inteligencia sociocomunicativa que les permite expresar estados de ánimo y necesidades para asociarse y ayudarse mutuamente. Sobre la versión latina, véase la edición de la Academia Regia Berusina (Aristóteles, 1831, p. 627).

De acuerdo con Suances Marcos (1989, p. 23), para Schopenhauer el mundo es un fenómeno cerebral y sensorial que se hace presente por medio de las representaciones. No obstante, el juicio y la definición poseen un aparente grado de verdad o certeza, aunque no como conocimiento universal, sino como experiencia subjetiva. En este punto, termina por aceptar que “la verdad es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)” (Schopenhauer, 1813/1998, p. 159).

Razón suficiente del obrar o de motivación

Si bien Schopenhauer propone la cuádruple raíz como una sola y compacta teoría, también es cierto que, en el orden lógico del proceso cognitivo-procedimental, se establece cierta jerarquía en la cual el principio de razón del obrar es el resultado de la representación del mundo y del sujeto en el mundo. Es precisamente en el mundo donde se manifiesta el fenómeno y donde el sujeto comprende y traduce, en conceptos y discursos, la autoexplicación de su existencia y su participación: una suerte de *egofanía*¹⁰.

Comprendemos entonces que todo conocimiento supone una correlación ineludible entre sujeto y objeto, lo que se traduce en la posibilidad del conocimiento como finalidad de la capacidad racional. Sin embargo, para Schopenhauer hay algo más que impulsa el obrar o la motivación: “el sujeto se conoce a sí mismo solo como un volente, no como un cognosciente, pues el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto” (Schopenhauer, 1813/1998, p. 203).

A este callejón sin salida, Schopenhauer (1813/1998, p. 205) le abre una tercera vía: la voluntad, en la cual está aferrada el deseo. No se trata de un deseo pasional, sino pulsional; un deseo entendido como fuerza de ser. Por ello, Schopenhauer (1813/1998) sostiene: “Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero deseo hasta la pasión” (p. 206).

¹⁰ Puede definirse como un ego empírico, como lo propone Runes (1960, p. 107), en el que el yo individual es concebido como una serie de actos y contenidos conscientes que el intelecto es capaz de reconocer por introspección directa.

El deseo se establece, así, como el referente que acentúa al yo, pues es el sujeto cognoscente quien desea, incluso sin saber qué es, en realidad, lo que desea. En este sentido, resulta decisiva la afirmación de Schopenhauer (1813/1998): “se puede decir que ‘Yo conozco’ es una proposición analítica; por el contrario, ‘yo quiero’ es una proposición sintética, y además *a posteriori*” (p. 205). Así las cosas, el deseante, aunque ignora qué es lo que desea, expone al sujeto cognoscente a generar objetivaciones como expresión de la fuerza deseante.

“Yo” implica, entonces, un proceso de autodefinición o autodeterminación: una conciencia que se sabe en el espacio y tiempo con una identidad propia, que no solo conoce, sino que también sabe que conoce (Schopenhauer, 1813/1998, p. 203). De este modo, Schopenhauer (1818/2016, p. 94) sostiene que se configura una dimensión identitaria en la medida en que el sujeto cognoscente es capaz de darse una respuesta acerca de sí mismo, pero también de saberse en el mundo, a pesar de sus dimensiones variables y cambiantes.

La gnoseología presente en el pensamiento de Schopenhauer¹¹

En Schopenhauer (1818/2016, p. 85), el conocimiento es la objetivación de la realidad del sujeto. Así, al afirmar que el sujeto conoce el mundo, se sostiene, indirectamente, que el sujeto se conoce a sí mismo de manera autorreflexiva. De este modo, la manifestación del “yo” implica el reconocimiento del cuerpo como primera manifestación de sí mismo, es decir, como constitutivo de la concreción del yo. Esto se debe a que “su cuerpo ya es un objeto, al que, desde esta perspectiva, llamamos representación. Pues el cuerpo es objeto entre objetos y está sometido a las leyes de los objetos, aunque sea un objeto inmediato” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 87). Para Schopenhauer, conforme al régimen del principio de razón, el cuerpo es un objeto entre otros, con los cuales sostiene relaciones tanto ontológicas como epistemológicas (p. 267).

¹¹ Se hace uso de la palabra “gnoseología” por ser el término más usado por Schopenhauer para referirse a la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas. Se evita el término epistemología por referirse usualmente a una relación con las ciencias (Ferrater Mora, 1965, p. 759).

En consecuencia, el cuerpo es el fundamento biológico y facultativo de las funciones cognitivas que interpretan al mundo y, simultáneamente, la propia existencia, el “yo”. Según Schopenhauer (1818/2016), el cuerpo “es el propio investigador, tiene sus raíces en este mundo, encontrándose en él como *individuo*” (p. 187). Además, es un sujeto volente y cognosciente, capaz de construir representaciones de los fenómenos e interpretarlos por medio de los sentidos.

Por ello, bien pareciera que la facultad de pensar nos eleva hacia fronteras allende la reflexión sobre el conocimiento, como lo es el ámbito de la conciencia (entendida aquí en su horizonte gnoseológico). Al respecto, Schopenhauer (1818/2016) señala que el vocablo *Bewußtsein* (conciencia), aunque proviene de *Wissen* (saber)¹², se emplea para definir el acto de “representar”. En sus palabras: “saber (*Wissen*) es, por tanto, la conciencia abstracta (*das abstrakte Bewußtseyn*)¹³, el fijar en conceptos de la razón lo que se ha conocido en general de otro modo” (p. 137).

Sin embargo, el sujeto del conocer no se satisface con determinar o conceptualizar las representaciones: hay algo que lo impulsa más allá. El sujeto cognosciente trasciende la definición y se pregunta por aquello que lo constituye en su esencia. En este sentido, Schopenhauer (1818/2016) afirma que “pretendemos conocer también su contenido, sus determinaciones más concretas y las formas que nos presenta” (p. 183). Conocer las razones primeras de los fenómenos equivale, entonces, a preguntarse por sus causas:

El ascenso de la savia en las plantas obedece a un estímulo y no puede explicarse conforme a las leyes de la hidráulica ... la contracción de las pupilas al aumentar la luz obedece a un estímulo, pero se encamina hacia un movimiento motivado; ... Lo que da lugar a la erección es un motivo, al tratarse de una representación, pero actúa con la necesidad de un estímulo, esto es, no se le puede oponer resistencia. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 204)

¹² En su estilo escritural, Schopenhauer utiliza distintos vocablos para diferenciar las facultades de conocer del ser humano y de los animales. *Verstand* se traduce como “entendimiento” y designa una facultad común a ambos, mientras que *Intellekt*, traducido como “intelecto”, alude exclusivamente a la facultad de conocer del ser humano, entendida como acción intelectual que abarca tanto el entendimiento como la razón (Schopenhauer, 1998, p. 18).

¹³ Sobre la ortografía alemana arcaica empleada en algunos términos, véase la nota al pie número 5.

De esta manera, Schopenhauer busca demostrar que el conocimiento, así como la distinción entre lo biológico y lo volente, se hace presente en la existencia del sujeto. Por ejemplo, la conciencia de los latidos del corazón —inconscientes e involuntarios, pero innegables— contrasta con la acción voluntaria de extender un brazo o ponerse a caminar según la propia voluntad. Así, algunas funciones orgánicas más inmediatas y comunes están en el intelecto del sujeto, cuya operatividad se activa por motivo o por estímulo. Este aspecto no es menor, pues es el punto de partida para comprender cómo y por qué se hace presente el deseo en el actuar del individuo, y para establecer si el deseo del sujeto se estimula o se motiva.

En este sentido, al aproximarse a la reflexión sobre el origen primario del deseo, la pregunta por el instinto o deseo sexual en el sujeto se convierte en un problema central para Schopenhauer, al situarse en la frontera entre lo biológico y lo volitivo. Al respecto, Mann (1986) afirma que el sexo es, para Schopenhauer, “el ‘foco de la voluntad’. En la objetivación corporal de esta, el sexo es el polo opuesto del cerebro, representante del conocimiento” (p. 91). En la misma línea, Young y Brook (1994) afirman que

cuando la voluntad se manifiesta por sí misma en la forma de una criatura viva, tiende a perpetuarse a sí misma de acuerdo al método de reproducción de la criatura. Así, la sexualidad es fundamental para la voluntad de perpetuarse a sí mismo. Es “la más completa manifestación de la voluntad de vivir, su carácter más claramente expresado”. (p. 104)

El mismo instinto y la violencia inherentes a la biología del sujeto son compartidas por todos los seres sintientes, y se traducen en sufrimiento¹⁴. Además, la carencia impulsa al sujeto a buscar cosas sin una razón aparente. Al generar violencia sobre la voluntad, se revela una conciencia de incompletitud y la imposibilidad de conocer la etiología de esta angustia, lo que se expresa como infelicidad. En palabras de Schopenhauer (1818/2016), “la tendencia de la materia solo puede verse continuamente refrenada, nunca colmada, satisfecha” (p. 255); por tanto, no puede ser conocida a través del principio de razón del conocer.

¹⁴ Por ejemplo, la congoja que se siente no tener alimento genera agonía, pero, una vez conseguido el alimento, se contempla cómo la biología se muestra violenta en el organismo, “de ahí que también la digestión deprima todas las funciones animales, ya que absorbe la fuerza vital por entero para sojuzgar mediante asimilación a las fuerzas químicas de la naturaleza” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 236).

¿Es la etiología del deseo el fundamento de la ontología de Schopenhauer?

En el ámbito filosófico, el término etiología alude al estudio de las causas de las cosas, así como al conocimiento de los principios fundantes de estas, de los eventos y de los acontecimientos. Según la definición de Runes (1960), se trata de la “ciencia o disciplina filosófica que estudia la causalidad; ciencia de las causas de un fenómeno en particular. En medicina es la ciencia de las causas de las enfermedades” (p. 133).

Como sujetos del conocer, no solo buscamos explicar el fenómeno o la representación de las cosas, sino que también nos cuestionamos por aquello que se encuentra detrás de ellas. Aun cuando sabemos que lo que conocemos y enunciamos proviene de los sentidos —es decir, de un conocimiento sensorial que culmina en una nominación o verbalización conceptual—, que se ha hecho una imagen en la mente del sujeto cognosciente, ello no implica certeza alguna de haber encontrado la *x* de la ecuación, el primer principio o la causa primera.

Schopenhauer (1818/2016), siguiendo a Platón, sostiene que “las cosas de este mundo que perciben nuestros sentidos no tienen un verdadero ser: están *en constante devenir, pero nunca son*; solo tienen un ser relativo, pues en suma solo son en y por su relación recíproca” (p. 261).

Cabe entonces la pregunta: ¿qué es aquello que está detrás de todo lo que somos capaces de conocer o nombrar? Este es, sin duda, el presupuesto que pone de manifiesto la empresa filosófica de Schopenhauer, quien recurre a varios presupuestos filosóficos precedentes:

Heráclito lamentó desde tal perspectiva el eterno flujo de las cosas; Platón denigró su objeto como lo que deviene por siempre, pero nunca es; Spinoza lo llamó simples accidentes de la única sustancia que era y permanecía; Kant contrapuso lo conocido como mero fenómeno a la cosa en sí; finalmente la antiquísima sabiduría de los indios dice: “*Maya*¹⁵, el velo de la ilusión”. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 89)

¹⁵ Téngase en cuenta que, en Schopenhauer, el velo de Maya indica el mundo fenoménico en su mutabilidad, que se presenta como ilusión y engaño que se confunde con la realidad (Schopenhauer, 2016, p. 90).

Resulta evidente que, para Schopenhauer, la razón primera siempre será la voluntad: ese deseo pulsional, esa fuerza de ser que intenta definir, pero que solo puede nombrar a través de sus aparentes atributos, alineando su filosofía con los cuatro principios ontológicos —de contradicción, de identidad, de tercero excluido y de razón suficiente—, siendo el último el núcleo filosófico de su ontología.

Respecto al principio de razón suficiente, puede afirmarse que este expone que todo lo que ocurre sucede por una causa. Esto no es exclusivo del pensamiento de Schopenhauer, pues ya desde Tomás de Aquino se acentúa esta dialéctica de la causalidad: “dos realidades se relacionan entre sí, siendo una causa del ser de la otra, aquella que es la razón de causa puede tener existencia sin la otra, pero no al contrario” (Aquino, 1256/1982, p. 53).

De igual modo, Leibniz (1720/1981) formula este principio cuando establece que

no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas. (1720/1981, §32, pp. 102-103; véase también Leibniz, 1710/2013, p. 40)

En Schopenhauer (1818/2016, p. 97), la incessante búsqueda de conocer esas causas primeras conduce al sujeto a reconocer que esas fuerzas que lo hacen actuar de manera pulsional solo le permiten nombrar las representaciones de las representaciones. En consecuencia, el sujeto no obtiene la verdad de la cosa en sí, sino únicamente la interpretación del devenir de la cosa. Por esta razón, Schopenhauer (1818/2016) afirma que “la única función del entendimiento es conocer la causalidad, pero esa única capacidad es enorme y abarca un amplio ámbito de muy diversa aplicación, pese a la inequívoca identidad en todas sus manifestaciones” (p. 94).

Conocer es, entonces, un proceso de percepción y nominación que no garantiza la verdad. Ante esta imposibilidad de reconocer la verdad de las cosas, Schopenhauer (1818/2016) compara el conocimiento consciente con el sueño: imaginar escenarios que generan emociones y producen efectos reales en el

cuerpo. “¿Hay un criterio fiable para diferenciar entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales? Pretender que la intuición soñada tiene menor vivacidad y claridad que la intuición real no merece atención alguna” (p. 98).

El interés por establecer el deseo como la etiología en la filosofía de Schopenhauer (1818/2016, p. 124) lleva también a reconocer el valor ontológico que el filósofo otorga al tiempo y al espacio como *conditio sine qua non* para que la realidad exista y el sujeto pueda asimilar los fenómenos como manifestaciones reales. En otras palabras, se consolida la ecuación *tiempo + espacio + causalidad = realidad*. Así, “la etiología nos enseña que, según la ley de causa y efecto, este determinado estado de la materia produce otro, explicándolo y haciéndolo suyo con ello” (p. 185).

Límites del deseo como concepción ontológica

El deseo, en el sujeto, se presenta como fenómeno: se manifiesta como influencia y como fuerza. Cuando el sujeto lo objetiva, tiende a asignarle una interpretación. Así, según la formulación de Schopenhauer (1818/2016), “ningún deseo alcanzado puede satisfacernos duraderamente y asimismo cualquier posesión y toda dicha solo son prestadas por el azar por un tiempo indeterminado” (p. 177). Este vacío de lógica entre el deseo, su objetivación y la verdadera razón del deseo encuentra su explicación por fuera del sujeto, en la voluntad, la cual está estrechamente relacionada con la angustia y el sufrimiento (p. 245). Sin embargo, Schopenhauer no concibe la voluntad como algo exclusivamente externo, sino que también le atribuye al sujeto una voluntad y una conciencia propias, participativas de esa gran voluntad ordenadora, pero dotadas de agencia individual. Es decir, entre la teoría de la voluntad y la voluntad individual subsiste una brecha de verdad en la interpretación de lo real por parte del sujeto cognosciente (p. 185).

Schopenhauer (1818/2016) va más allá al afirmar que el deseo es un anhelo infinito. Los deseos humanos, dice, “nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer; más tan pronto como son alcanzados, dejan de verse así y pronto se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado” (p. 255). Sin embargo, estos regresan ocasionalmente o mutan en nuevas metas, en objetivos de mayor satisfacción o placer¹⁶. Piénsese en el caso de alguien que quiere un alimento específico porque le promete placer; el sujeto termina diciendo: “deseo este alimento”, pero, en últimas, el deseo se objetiva en algo distinto a comer dicho alimento. En este sentido, y según Schopenhauer (1818/2016), “el estímulo entraña el medio que posibilita la transición entre el motivo, que es la causalidad tamizada por el entendimiento, y la causa en sentido estricto” (p. 204).

Para Schopenhauer, este mismo vacío de razón o de sinrazón constituye una simple manifestación de mi voluntad. Como él mismo lo afirma, si nos preguntáramos “por qué quiero yo en general esto y no aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible al respecto, ya que justamente solo la *manifestación* de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, más no la voluntad misma” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 195). Así, el vacío, la fuerza ciega y el impulso se configuran como nuevas características del deseo: algo que me impulsa, que me lanza hacia algo. Schopenhauer precisa que la voluntad es “un ciego afán, un sordo y oscuro impulso, que dista mucho de poder ser reconocido inmediatamente. ... Como tal ciego afán e inconsciente tendencia aparece en toda la naturaleza inorgánica” (p. 240).

Por esta razón, el cuerpo, la voluntad, la conciencia del sujeto y las reacciones bioquímicas se articulan en el deseo¹⁷. En las palabras de Schopenhauer (1818/2016): “los dientes, la garganta y las tripas son el hambre objetivada; los

¹⁶ Por lo tanto, habría que decir que, cuando alguien afirma que desea esto o lo otro, incluso cuando el deseo parece dirigirse a algo específico, con frecuencia no remite verdaderamente a lo objetivado, sino que la fuerza del deseo es quizás más profunda que su interpretación o verbalización, pues “nunca se llegará a la esencia de las cosas desde afuera; como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 187). Sobre esta concepción de la fuerza, véase también Spierling (1994/2010, p. 25).

¹⁷ En esta relación de la unicidad de la estructura del sujeto, se puede hacer la analogía con el mito dionisiaco: “Dioniso, dios patrón de tales travesías —protege a los vivientes frente al yo—, fue despedazado en vida y reducido a papilla. Por eso viven los líquidos que circulan y fluyen de los cuerpos vivos: en el esperma, en el jugo de las frutas, en el sudor, y en la sangre. Finalmente, se solidificó y adquirió de nuevo figura plástica, pero ahora, maltrecho de locura, va tambaleándose de un sitio para otro, aporta fecundidad en todas partes y es amado por ello ... Es siempre el dios que llega sin descender del cielo: surge de la tierra, sucio, resplandeciente de grasa, libidinoso; gira alocadamente la rueda del nacimiento y de la muerte; quien se topa con él explota de felicidad y encuentra la perdición de ese modo. Dioniso es el ‘dios vacilante’ de una metafísica del cuerpo” (Safranski, 2001, p. 191).

genitales el instinto sexual objetivado; las manos prensiles, los pies ligeros se corresponden con el afán ya más mediato de la voluntad que presentan" (p. 195). Sobre esta estructura de cuerpo, conciencia y volición insistirá nuevamente el autor (p. 195).

De este modo, todo sujeto es un ser deseante, alguien que busca algo y que se ve arrojado a responder a una demanda que no comprende de dónde surge, pero que lo domina hasta llevarlo a objetivar el mundo, cada fenómeno e incluso a sí mismo como fenómeno. El deseo es, por tanto, causa de la causa, inexorable, inexplicable e incomprendible. Todo deseo se manifiesta como necesidad, irrenunciable en su raíz pulsional y seductora de la razón. En consecuencia, toda necesidad, todo deseo, no es sino una relación de causa y efecto: sin sentido último, pero irrenunciable.

Conclusiones

Como resultado del análisis anterior, es posible afirmar que, para Schopenhauer, la cosa en sí (*Ding an sich*) kantiana —el noumeno— se define como lo real en orden metafísico, aquello que se encuentra fuera de la comprensión causal y, por tanto, más allá de la capacidad cognitiva de cualquier individuo. El idealismo absoluto, por el contrario, no admite algo por fuera del sujeto: en él comienza y se agota la realidad. Desde esta perspectiva, no puede siquiera presumirse la causa de las causas. De ahí que la apuesta schopenhaueriana se distinga radicalmente de la hegeliana: mientras el idealismo absoluto sostiene la autosuficiencia del sujeto como fundamento de lo real, Schopenhauer reconoce en la cosa en sí una dimensión irreductible al pensamiento y al lenguaje, un fondo metafísico que escapa a la causalidad y que, sin embargo, se manifiesta en la vida, en el deseo y en la experiencia concreta del sujeto.

En este sentido, Schopenhauer invita a pensar un sujeto comprendido como manifestación fenoménica en la que se expresa la cosa en sí. Aunque sometido a la voluntad, el sujeto se experimenta a sí mismo como voluntad particular: fuerza vital que lo lanza a ser y a manifestarse, de modo, en gran

medida, inconsciente. Así, la analítica schopenhaueriana del querer —como deseo profundo del ser— debe ser ubicada en el terreno de la ontología, en tanto interroga la fuerza del deseo como expresión de la voluntad que se subjetiva para dar sentido.

En cuanto al concepto de deseo, Schopenhauer descubre al sujeto como un ser primariamente volente y cognoscente; es decir, un ser consciente de los límites de su saber, sometido a la corporalidad, que actúa bajo el principio de estímulo-respuesta y que, al mismo tiempo, se reconoce como carente y necesitado de satisfacción, tanto biológica como gnoseológica. No obstante, desde su experiencia del mundo, este sujeto habita una realidad aparente que lo motiva a desear. Comprende que quiere —que desea— algo, pero advierte que la aprehensión de lo obtenido y la sensación de dominar lo deseado se renuevan constantemente, profundizando su condición de menesterosidad existencial, al punto de que “si se le preguntase por qué quiere en general o por qué quiere existir, no tendría ninguna respuesta” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 255).

En consecuencia, los deseos pueden comprenderse de dos maneras. Por un lado, como manifestación de un malestar existencial inconsciente que impulsa al individuo a buscar una sensación de bienestar y placidez. En este sentido, cobra valor lo planteado por Schopenhauer al afirmar que los deseos que ponen al sujeto en movimiento responden a la tendencia de liberarse de la existencia para hacerla imperceptible: “matar el tiempo”, escapar del aburrimiento¹⁸. Por otro lado, el deseo puede asumirse como agente resignificador, pues solo cuando el sujeto se enfrenta a la realidad del sinsentido de la existencia encuentra en él la única posibilidad de consuelo frente al vacío de “una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse” (Schopenhauer, 1818/2016, p. 408). De este modo, el deseo es una fuerza ambivalente: fuente de engaño y, al mismo tiempo, único recurso para enfrentar la radical falta de fundamento de la vida.

No obstante, uno de los resultados centrales de este trabajo es la interpretación del análisis ontológico de Schopenhauer como un análisis de carácter ontofenomenológico, en tanto consecuencia de su intento por individualizar

¹⁸ El aburrimiento es, según Schopenhauer, una de las consecuencias de la incapacidad de alcanzar la realización o satisfacción plena del deseo. Para un análisis más detallado de este aspecto, véase Constâncio (2024, pp. 95-109).

y caracterizar los fenómenos del sujeto entre el yo como conciencia (leído en clave psicoanalítica) y la realidad como egofanía, es decir, la conciencia de la automanifestación en la existencia. En esta línea, el deseo aparece no solo como impulso vital enraizado en la voluntad universal, sino también como forma concreta mediante la cual el sujeto experimenta su condición de existir.

En esta misma línea, se ha puesto de relieve que ciertas categorías empleadas por Schopenhauer —fantasma, sueño, ilusión, engaño, deseo, sexualidad, apetencia, ansia, manifestación del ser, entre otras— encuentran resonancia en el psicoanálisis lacaniano. Más que simples coincidencias terminológicas, estos términos operan como puntos de correspondencia conceptual que permiten establecer un terreno de diálogo fecundo entre la metafísica de la voluntad y la teoría del deseo. Con ello, se abre la posibilidad de repensar la relación entre filosofía y psicoanálisis, en la medida en que el deseo puede comprenderse no solo como fenómeno psicológico, sino también como dimensión ontológica que configura al sujeto. Conviene subrayar, sin embargo, que mientras en Schopenhauer estas categorías se inscriben en una metafísica de la voluntad, en Lacan se articulan en el marco del psicoanálisis y del lenguaje. Por ello, las correspondencias aquí señaladas deben entenderse como afinidades conceptuales más que como equivalencias teóricas.

Finalmente, como resultado emergente de la exploración del deseo en el contexto del idealismo alemán, se evidencia la cercanía conceptual que Schopenhauer desarrolla frente a las tesis hegelianas sobre la conciencia, la autoconsciencia y la cosa en sí, que se manifiesta como apetencia. Resulta significativa la elección léxica de Hegel al usar el término alemán *Begierde* (deseo) y no *Wille* (voluntad) o *Trieb* (impulso), empleados por Kant, Schopenhauer y Nietzsche. Estas relaciones conceptuales serán objeto de futuras investigaciones, con el fin de precisar los puntos de convergencia y divergencia entre Hegel y Schopenhauer, por un lado, y Nietzsche y Schopenhauer, por el otro. De igual manera, se proyecta indagar la recepción de la ontología del deseo schopenhaueriana en el psicoanálisis de Lacan, particularmente en torno a la noción del *objet petit a*.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o con asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigo no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Aquino, T. (1982). *L'être et l'essence (De ente et essentia)* (C. Capelle, Ed.) J. Vrin. (Obra original publicada en 1256).
- Aristóteles. (1831). *Aristotelis Opera* (Vol. 3, *Aristoteles latine interpretibus variis*; Academia Regia Borussica, Ed.). G. Reimer.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.) Gredos. (Obra original publicada en 330).
- Barreto Acevedo, L. A. (2005). Arthur Schopenhauer: voluntad, inconsciente, estética y literatura en la cultura occidental del siglo XX. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 6(12), 141-152. <https://revistas.unicaedu.com/index.php/ahu/issue/view/24>
- Choque-Aliaga, O. (2024). Birnbacher, D., & Koßler, M. (2022). *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*. Königshausen & Neumann. 476 pp. [La obra principal. 200 años de *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer]. *Tópicos, Revista De Filosofía*, 69, 497-506. <https://doi.org/10.21555/top.v690.2959>

- Constâncio, J. (2024). Time, Death and Boredom in Schopenhauer: Existential Themes in His Theory of (Self-)Consciousness [Tiempo, muerte y aburrimiento en Schopenhauer: Temas en su teoría de la (auto)conciencia]. En D. B. Woods & T. Stoll (Eds.), *The Schopenhauerian Mind* (pp. 95-109). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003048992>
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Phänomenologie des Geistes* (Vol. 9; W. Bonsiepen & R. Heede, Eds.). Felix Meiner Verlag. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu. Edición bilingüe* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada. (Obra original publicada en 1807).
- Inwood, M. (2017). *A Hegel Dictionary* [Diccionario de Hegel]. Wiley-Blackwell.
- Janaway, C. (Ed.). (1999). *The Cambridge Companion to Schopenhauer* [El complemento a Schopenhauer de Cambridge]. Cambridge University Press.
- Jonkers, P. (2006). *Begierde* [Deseo]. En P. Cobben (Ed.), *Hegel-Lexikon* (pp. 116-118). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1787).
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología. Edición trilingüe* (J. Velarde, Trad.). Pentalfa. (Obra original publicada en 1720).
- Leibniz, G. W. (2013). *Ensayos de teodicea* (M. García-Baró & M. Huarte, Trads.). Salamanca. (Obra original publicada en 1710).
- Magee, G. A. (2010). *The Hegel Dictionary* [El Diccionario Hegel]. Continuum.
- Mann, T. (1986). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Bruguera.

- Runes, D. (1960). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Safranski, R. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (J. Planells Puchades, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1991).
- Santamaría-Velasco, F., & Calderón González, J. (2023). La razón, el deseo y el aburrimiento: Schopenhauer y el problema estético en *El mundo como voluntad y representación*. *Revista de filosofía*, 40(105), 36-52. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/39996>
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (L-E. Palacios, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 1813).
- Schopenhauer, A. (1999). *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II* (R. Aramayo, Ed.). Pre-Textos.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena* (P. López de Santa María, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación* (1.^a ed., Vol. 1; R. Aramayo, Ed.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1818).
- Simmel, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche* (F. Ayala, Trad.). Prometeo. (Obra original publicada en 1906)
- Solomon, R. C. (1985). *In the Spirit of Hegel* [En el espíritu de Hegel]. Oxford University Press.
- Spierling, V. (1989). El pesimismo de Schopenhauer sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí (A. I. Rábade Obradó, Trad.). *Revista de Filosofía*, (2), 53-63. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RES-F8989110053A>
- Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer* (J.A. Molina Gómez, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 1994).
- Suances Marcos, M. A. (1989). *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Herder.

- Tonn, C. (2004). *Eigentum und Selbstbewußtsein* [Unicidad y autoconciencia] [Disertación Doctoral inédita]. Universidad de Bonn.
- Wicks, R. (Ed.). (2020). *The Oxford Handbook of Schopenhauer* [Manual de Oxford sobre Schopenhauer]. Oxford University Press.
- Woods, D. B., & Stoll, T. (Eds.). (2024). *The Schopenhauerian Mind* [La mente schopenhaueriana]. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003048992>
- Young, C., & Brook, A. (1994). Schopenhauer and Freud [Schopenhauer y Freud]. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 101-108.