



Arte, liberación y libertad estética: posibilidades y dificultades de una interpretación hermenéutica de la estética de Schopenhauer

Art, liberation and aesthetic freedom: possibilities and difficulties of a hermeneutic interpretation of Schopenhauer's aesthetics

Mitchel Angelo Rojas Valdés¹ 

¹ Doctorando en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile

* Autor de correspondencia: mitchelrojasv@gmail.com
* <https://orcid.org/0009-0001-7589-4884>

Recibido: 24/06/2023; Aceptado: 11/11/2023; Publicado: 30/12/2023

Resumen

El presente escrito pretende abordar un problema de la filosofía de Schopenhauer, específicamente con respecto a su estética. El problema en cuestión es determinar si es posible, como clave de lectura hermenéutica, sostener que el arte proporciona una *liberación* al sujeto que tiene la experiencia estética, entendiendo que la *liberación* se refiere a una *suspensión en la existencia de toda volición y carácter desiderativo de la voluntad*. El asunto es problemático al considerar en detalle lo que el pensador alemán describe como la *voluntad*, con todas sus implicancias: aclarando el término de *voluntad*, se puede encontrar que, a primera vista, no hay realmente una necesidad que permita sacar conclusiones claras sobre la función que cumple el arte en una posible liberación del sujeto de toda volición, en tanto que este está inmerso en una contemplación de carácter estético. No obstante, aquí se propone demostrar que, si bien no está a primera vista esa necesidad que afirme plenamente que el arte puede liberar de forma fehaciente al sujeto de *toda* volición, sí se puede encontrar al tratar detalladamente y en profundidad los argumentos que da Schopenhauer en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, a la vez que sus complementos, más algunas nociones globales del sistema total del autor alemán.

Palabras clave: voluntad, sujeto puro del conocer, experiencia estética, idea, liberación.

Forma de citar el artículo: Rojas, M. (2023). Arte, liberación y libertad estética: posibilidades y dificultades de una interpretación hermenéutica de la estética de Schopenhauer. *Tierra Nueva*, 17(2), 182-195. <https://doi.org/10.21704/rtn.v17i2.2054>

DOI: <https://doi.org/10.21704/rtn.v17i2.2054>

© El autor. Este artículo es publicado por la revista Tierra Nueva del Departamento Académico de Ciencias Humanas de la Facultad de Economía y Planificación, Universidad Nacional Agraria La Molina. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) que permite Compartir (copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato), Adaptar (remezclar, transformar y construir a partir del material) para cualquier propósito, incluso comercialmente.

Abstract

This paper aims to address a problem in Schopenhauer's philosophy, specifically, regarding his aesthetics. The problem in question is to determine if it is possible, as a key to hermeneutic reading, to sustain that art provides a liberation to the subject that has the aesthetic experience, understanding that the *liberation* refers to a *suspension in the existence of all volition and desiderative character of the will*. The matter is problematic when considering in detail what the German thinker describes as the *will*, with all its implications: clarifying the term *will*, it can be found that, at first sight, there is not really a necessity that allows drawing clear conclusions about the function that art fulfills in a possible liberation of the subject from all volition, while he is immersed in a contemplation of an aesthetic nature. However, here it is proposed to demonstrate that, although there is not at first sight the need to fully affirm that art can reliably free the subject from all volition, it can be found by dealing in detail and in depth with the arguments given by Schopenhauer in the third book of *The World as Will and Representation*, as well as its complements, plus some global notions of the German author's total system.

Keywords: will, pure subject of knowing, aesthetic experience, idea, liberation.

1. Introducción

El problema que se pretende exponer en este trabajo se enmarca en la filosofía de Arthur Schopenhauer, específicamente en lo que respecta a su postura estética (en concreto, sobre el arte). El problema puntual consiste en determinar si es posible sostener, como clave de lectura, vale decir, como interpretación hermenéutica, que el arte proporciona una *liberación* al sujeto que tiene la experiencia estética, entendiéndolo que la *liberación* se refiere a una *suspensión en la existencia de toda volición y carácter desiderativo de la voluntad*¹. Este asunto se vuelve problemático al considerar detalladamente lo que Schopenhauer describe

como la *voluntad*, pues solo comprendiendo en plenitud este término se puede entender el hilo argumentativo del autor alemán en su teoría acerca del arte. Ahora bien, aclarando el término de *voluntad*, se puede encontrar que, pese a todo lo negativo que esta guarda, no hay realmente a primera vista una necesidad tal que permita sacar conclusiones muy evidentes respecto de la función que cumple el arte en una posible liberación del sujeto de *toda* volición, en tanto que este está inmerso en una contemplación estética². He ahí la dificultad.

En vista de lo anterior, este estudio se propone demostrar que, si bien no está a primera vista esa necesidad que afirme plenamente que el arte puede liberar de forma fehaciente al sujeto de *toda* volición –es decir, de la voluntad de vivir en cuanto esta desea constantemente de manera ciega–, sí se puede encontrar esta al tratar detalladamente y en profundidad los argumentos que da Schopenhauer en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación [Die Welt als Wille und Vorstellung]*³, a la vez que sus complementos, más algunas nociones

¹ Nótese que cuando se habla de *suspender en la existencia «toda» volición y carácter desiderativo de la voluntad*, se está tomando el fenómeno –entendiéndolo esta expresión en sentido amplio– de la *experiencia estética* como un «absoluto aislado», es decir, en desconexión de lo demás (de otras experiencias o vivencias), como un hecho pleno y total, sin contar su *antes* o su *después*. Esta aclaración volverá a aparecer, formulada de otra manera, en el mismo texto. Por otra parte, el «*toda*» quedará siempre escrito en cursiva, indicando que su uso es relativo y que se emplea solo en el marco de este trabajo, pues se está tomando aquí la experiencia estética en su plenitud como un absoluto aislado; estrictamente, el arte *no* libera de toda volición, según explicó el propio Schopenhauer, sino que es más bien una *tregua* con la *voluntad*. El ascetismo es otro modo de negar la voluntad, de suspender la volición, el cual está por sobre la experiencia estética –en su suspender la volición–, según el autor alemán, pero incluso esta suspensión cae bajo las garras de la propia *voluntad*. A la *voluntad* no se le puede ganar; es una batalla perdida desde el comienzo: *fatalismo trascendental* lo llamará el pensador de Dánzig.

² La expresión «en tanto que está inmerso en una contemplación estética» hace referencia notoria a que se está tomando como objeto de estudio al sujeto en cuanto está inmerso en la contemplación, siendo esta última considerada como fenómeno absoluto aislado (véase nota precedente). Se aísla esta experiencia (estética) y se analiza en sus elementos, ignorando lo anterior y posterior a ella.

³ Desde ahora *MVR*.

globales del sistema total del filósofo alemán, no solamente las relacionadas al arte, lo bello y lo sublime, sino también las que tratan aspectos éticos y cognoscitivos, las cuales tienen una real importancia a la hora de comprender la fuerza de la postura estética del autor alemán. El problema no es la *inconsistencia*, sino que simplemente las cadenas que conectan todo no están *dadas* a primera vista, sino que requieren una revisión más detenida y una disposición *abierto* al diálogo schopenhaueriano, para lo cual es idóneo adoptar un enfoque interpretativo de carácter hermenéutico.

En síntesis, se tratará de argumentar que si la voluntad es lo que constituye todo lo existente como fuerza cósmica y esta es siempre un deseo ciego, una pulsión inconsciente; entonces, o bien el arte place un deseo de la voluntad misma o la suspende, dado que es una representación de las objetivaciones de la propia voluntad en su aspecto más puro (*idea*). Es decir, dado que la voluntad es la fuerza de todo lo que es, está *presente* en cada *manifestación* que se da en el mundo fenoménico, lo que implica que también está presente en las *representaciones artísticas*. Si está en el arte mismo, y el sujeto goza del arte, esto se debe a que, o bien la voluntad se desea sí misma y se place por satisfacer su deseo de sí (opción compleja, pues después de cada satisfacción viene un nuevo deseo de forma inmediata, según el propio Schopenhauer, por lo tanto, no se placería como tal; sin mencionar el carácter contradictorio que esto guarda), o simplemente la voluntad se *suspende* ante la contemplación de sí, en cuanto que el arte representara las *objetivaciones directas* de la propia voluntad, a saber, las *ideas* (especialmente la idea de belleza).

Más aún, si el arte suspende la voluntad en cuanto carácter desiderativo, por lo menos *por un instante* –mientras dura la experiencia estética misma, es decir, la contemplación, ya sea esta de lo bello artístico o de lo bello natural–, y lo hace representando las objetivaciones directas de la propia voluntad; entonces, en ese suspender *en* la propia existencia, se daría una *cierta libertad*, ajena a *toda* necesidad gobernante en la naturaleza, en el mundo fenoménico. Esto se

debe a que, suspender la volición, el deseo, el carácter propio de la vida en cuanto es voluntad de vivir, *sin salir* de la existencia⁴ misma, vale decir, *sin salir de la vida materialmente* (muerte), implica estar en un plano de total *libertad*, alejado de la necesidad que es soberana en la vida, en el mundo, necesidad gobernante de todo lo que se da en la representación sensible del mundo, alejado de la propia necesidad que gobierna al entendimiento y la razón. A esta *libertad* que se da *en* la experiencia estética, en la contemplación, se la llamará, en este estudio, *libertad estética*⁵. En ese estado, el sujeto es pura visión contemplativa, su voluntad se suspende y logra entrar en una unión con el cosmos general; su voluntad es una con la voluntad en cuanto *cosa en sí*. Esta lectura interpretativa de la estética de Schopenhauer es la propuesta hermenéutica que este trabajo busca sostener, para lo cual se consideran, por supuesto, sus reales posibilidades y sus evidentes dificultades.

2. Del concepto y la noción de *libertad estética*

Puede ser que se proteste en contra del término *libertad estética*, ya que no es propio de Schopenhauer –él ni siquiera trata literalmente de una tal libertad, pero sí menciona una liberación–; sin embargo, es aplicable completamente, pues se rige según la finalidad de la exposición que se realiza en el artículo. La lectura que se propone en este escrito sobre el asunto tratado no es meramente dogmática y «oficial» –la manera común de entender

⁴ Existencia se emplea aquí en su sentido concreto, fáctico. Existir es estar inmerso en la vida, la cual es siempre material y concreta, fáctica, en otras palabras. La materia es manifestación de la *voluntad*, por lo que, la existencia, en tanto denota un «*estar* concreto y material» –existir material, o materialmente– es la *plena* manifestación de la *voluntad*. Aquí «existencia» es igual a decir «vida concreta» o «vida fáctica».

⁵ Se introduce el término *libertad estética*, a sabiendas de que Schopenhauer no utiliza ninguna noción similar, pues el asunto de la libertad y la necesidad en el autor alemán es muy claro y estricto: no hay libertad en la representación, sino solo en la *voluntad*; el mundo de la representación se rige solo por la necesidad, mientras que lo único que es libre, que goza de libertad, es la cosa en sí, es decir, la *voluntad* (cf. Schopenhauer, 2002). A este respecto, ver el artículo de Illanes (2006). Aun así, como se busca justificar en esta investigación, se puede hablar de una «libertad estética» de carácter *transitorio*.

los textos de Schopenhauer–, sino que es *interpretativa* y *crítica*, y como tal ofrece una manera viable de entender y resolver el asunto en cuestión, siempre apeándose a lo que el propio pensador alemán dice en sus textos.

Por lo mismo, esa *cierta libertad* que se da en la experiencia estética es tomada en el sentido de una *liberación* de la *voluntad*, por parte del *sujeto*, en cuanto se abstrae del *principio de razón*, el cual está *instrumentalizado* y *permeado* por la *voluntad*, a la vez que deja su ser-*individuo*, esto es, se *abstrae* de su *individuación* y suprime toda *individualidad*. En este sentido, esta *cierta libertad* se manifiesta en una experiencia que, si es tomada como fenómeno absoluto *aislado*, esto es, como en desconexión con la trama toda de la fenomenalidad (causalmente regida), da en plenitud su ser como ser-libre-de, vale decir que en la experiencia estética esta *cierta libertad* es dada con grado de plenitud fenoménicamente incuestionable para el sujeto puro que tiene dicha experiencia.

Ahora bien, cabe recordar que para Schopenhauer el principio de razón es el principio que permite individualizar y se aplica a todo el mundo fenoménico o de la representación, en tanto es conocido por un sujeto que es *individuo*. Este principio es concebido por el filósofo alemán a partir de cuatro formas de aplicación: (i) la razón según la cual todo lo que pasa en los objetos físicos o materiales puede explicarse; (ii) la razón según la cual hay una razón por la que una determinada proposición sea verdadera; (iii) la razón según la cual toda propiedad relativa a números o figuras geométricas es explicable en términos de otras propiedades; (iv) la razón según la cual alguien hace lo que hace.

De lo anterior, Schopenhauer deriva que habrá una cuádruple necesidad que se corresponda con cada una de las formas de aplicación del principio de razón: (i) necesidad física, (ii) necesidad lógica, (iii) necesidad matemática, (iv) necesidad moral (cf. 1998, pp. 218-220).

En la experiencia estética, sin embargo, el sujeto deja de ser *individuo*, suspende

su propio cuerpo para ser un *puro sujeto cognoscente*. Ahora bien, para comprender este suspender o abstraerse del propio cuerpo, debe considerarse que para Schopenhauer el cuerpo es la objetivación de la voluntad, es una representación más, pero con la particularidad de tener una cierta primacía: el cuerpo propio siempre es *aprehendido* como *mi-cuerpo*, el cual permite y mediatiza el conocimiento de todos los demás fenómenos y representaciones del mundo, es el puente a través del cual se puede conocer objetos *externos*; aprehender el cuerpo propio como *mi-cuerpo* significa que, además, es *mis deseos*, representa el querer, los anhelos y los deseos propios; así se revela el cuerpo como objetivación privilegiada de la voluntad, pues todo acto volitivo es a la vez un acto corporal: el acto volitivo y la acción corporal son una y la misma cosa. Por ello, Schopenhauer dirá que «la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo es el conocimiento a posteriori de la voluntad» (2003a, p.189).

En vista de todo eso, en este texto, se trata de la libertad en un sentido «relativo a», no de manera absoluta, puesto que la libertad pertenece únicamente a la *voluntad* (cf. Illanes, 2006) en cuanto *cosa en sí*; solo la voluntad es *libre* (cf. Schopenhauer, 2005a, pp. 343 ss.). Empero, la libertad que se da en la experiencia estética es igualmente *dada en plenitud* si se la considera como una vivencia aislada, es decir, tomada como un fenómeno, un hecho, experimentado en desconexión de todo lo anterior y posterior a ella. Es una libertad plena en un sentido muy específico, pese a no ser absoluta en *sentido estricto*: en cuanto se la toma como un fenómeno dado en plenitud, vale decir, en una intuición directa e innegable para el sujeto, y dado, además, en el marco de una experiencia estética que, en su autonomía y desconexión con la fenomenalidad regida por el orden causal, viene a ser un *absoluto aislado*, una experiencia que es absoluta en su *darse* desconectado del determinismo del principio de razón, dicha libertad aparece con el carácter de una *cierta plenitud*.

Dicho lo anterior, para no producir confusiones y marcar la diferencia y uso del

término «libertad», se dirá *libertad estética* a la libertad que se da en la experiencia estética y que como tal es dada en *plenitud* (es *plena* según lo antes definido), una libertad en un sentido «relativo a» (en este caso «relativo a la experiencia estética»), en oposición a *libertad* a secas o *libertad absoluta* (ambas son lo mismo en este caso), la cual refiere a la libertad de la *voluntad* en cuanto *cosa en sí* (*aseidad*), y que como tal es *plena* en sentido estricto, por su pura concepción.

3. Aclaraciones sobre la noción de *voluntad* en Schopenhauer

Ahora bien, antes de entrar a la estética schopenhaueriana, se debe realizar una breve reseña sobre lo que Schopenhauer llama *voluntad* [*Wille*]. ¿Qué es la *voluntad*? Es la *cosa en sí* que promulgó Kant en su filosofía crítica. Para el autor de *MVR*, fuertemente influenciado por la filosofía de Kant y Platón (cf. 2003a, pp. 68-69), la tan conocida y manoseada *cosa en sí* es *voluntad*; empero, no hay que tomar aquí este término «voluntad» como refiriéndose a lo que comúnmente se denomina con él, sino que tiene una significación metafísica más profunda: el mundo es *voluntad objetivada*, pues el principio del él es irracional, siendo la *voluntad* el concepto que mejor refleja esa irracionalidad que gobierna el mundo fenoménico. En otras palabras, el mundo tiene dos vertientes, la representación y la *voluntad*, en tanto la primera es lo que se manifiesta, el fenómeno [*Erscheinung/Phänomen*], y la segunda, lo que está en el fondo de ese manifestarse, la *cosa en sí* [*Ding an sich*]. Esto es lo que toma Schopenhauer de Kant: la distinción entre fenómeno y noúmeno (o *cosa en sí*), acomodándola a su terminología de representación [*Vorstellung*] y *voluntad* [*Wille*]. Al contrario de Kant, Schopenhauer sí habla de la *cosa en sí* como un algo determinado, pues es *voluntad*, mientras que, en la filosofía kantiana, la *cosa en sí* queda como una incógnita = X, de la cual nada se sabe ni se podrá saber, dado que el ser humano solo puede conocer el fenómeno, no el noúmeno. Este último solo tiene una *función* de *límite* del conocimiento humano

(cf. Kant, 2009). ¿Cómo llega Schopenhauer a identificar la *voluntad* con la *cosa en sí* kantiana? Baquedano dice al respecto:

En 1815, Schopenhauer identifica la problemática *cosa en sí* kantiana con la *voluntad* que únicamente se experimenta en el propio cuerpo. Al ser nuestra naturaleza subyacente pura *voluntad*, solo es posible hacernos consciente de este hecho mediante nuestra identificación con ella. Dejando atrás las distorsiones propias del tiempo, espacio y causalidad, puede ser reconocida intuitivamente en la naturaleza más propia e íntima (Baquedano, 2011, pp. 112-113).

Ahora bien, aquí hay que hacer una precisión. La *voluntad* no se *conoce*; decir que se puede conocer la *voluntad* o el mundo como *voluntad*, esto es, el fundamento irracional que gobierna el mundo de la representación, es un error fatal de interpretación; ni siquiera en la experiencia estética, que es el tema central de este trabajo, se puede tener *conocimiento* de la *voluntad* como el fundamento irracional del cosmos. Recuérdese lo que entiende Schopenhauer por conocimiento:

¿Qué es el conocimiento? Ante todo y esencialmente es representación. ¿Qué es la representación? Un proceso *fisiológico* muy completo en el cerebro de un animal, cuyo resultado es la consciencia de una *imagen* en el cerebro. Obviamente, la relación de tal *imagen* con algo completamente distinto del animal en cuyo cerebro se produce solo puede ser muy mediata (2003b, p.187).

Conforme con ello, y en pocas palabras, no se puede *conocer* la *voluntad*, sino que *solo* se puede *tomar conciencia* de ella. El sujeto individual se identifica a través de su propio cuerpo con el fundamento irracional, pulsional, del mundo fenoménico; todo esto en un acto de toma de conciencia: «Schopenhauer sostiene únicamente que tuvo conciencia de la *voluntad* y por esta razón solamente pide tener conciencia de ella [...]» (Baquedano, 2011, p. 113). En esto, Schopenhauer sigue siendo muy fiel a Kant (cf. Magee, 1991): no hay conocimiento, ni puede haber, del noúmeno, de la *cosa en sí*, ya

se la considere como una incógnita = X (Kant) o como *voluntad* (Schopenhauer), debido a que solo se puede conocer fenómenos, el mundo como representación:

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce solo la tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente la tierra; que el mundo que le circunda solo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo (Schopenhauer 2003a, p.85).

En síntesis, y siguiendo los planteamientos schopenhauerianos, solo se conoce a través del *principio de razón*, que es principio de toda individuación, posibilidad de todo conocimiento del mundo, en cuanto la representación de este se da para un sujeto cognoscente que es *individuo* (un ser humano concreto).

Explicado el término *voluntad* queda hacer una pequeña acotación en torno a lo que Schopenhauer entenderá por cuerpo. El cuerpo es la objetivación de la voluntad, con la peculiaridad de ser no solo lo material que constituye al hombre, su puro cuerpo físico [*Körper*], sino que es expresión de su *en sí*, vale decir, de su ser o esencia [*Wesen*], en cuanto lo material remite, en sus movimientos, a una motivación: el cuerpo no solo es material, sino que vive y se mueve según motivaciones de la voluntad, es decir, es un cuerpo vital o vivo [*Leib*]. A través del cuerpo propio, el hombre toma conciencia de que el *en sí* es *voluntad*, pues el propio cuerpo lo es. Cada acto volitivo es un acto corporal al mismo tiempo; esta idea puede ser reforzada con los avances que ha realizado la ciencia: un individuo, cuando desea o quiere algo, tiene ciertas reacciones químicas en su cerebro, las cuales llevan a cabo alteraciones que producen reacciones específicas en los músculos de todo su cuerpo: el sistema nervioso conecta todos los miembros del individuo, por

tanto, el acto de querer algo se ve expresado fisiológicamente, no solo a nivel cerebral, sino que por medio del mismo cerebro se dan órdenes a todo el cuerpo. Un hombre no *piensa* primero en querer tomar agua, sino que primero *quiere* tomar agua, y su cuerpo reacciona conforme a su querer (reacción fisiológica); después viene el pensar sobre dicho querer (cf. Schopenhauer, 2003a, pp. 188 ss.).

4. Experiencia estética: idea, sujeto puro del conocer, arte y genio

Hasta aquí ya se ha aclarado bastante el panorama general del pensamiento schopenhaueriano. Explicadas ciertas concepciones básicas, pero fundamentales, se puede pasar al plano netamente estético. ¿Qué es la experiencia estética? Es la experiencia de un sujeto que está en contemplación de lo bello o lo sublime, ya sea por medio del arte –de una obra de arte– o de la naturaleza. Para Schopenhauer, al contrario de Hegel, por ejemplo, lo bello natural –y sobre todo lo sublime natural⁶– puede producir una experiencia estética para un sujeto, al igual que lo bello artístico que se manifiesta en una pintura o escultura:

¡Cuán estética es la naturaleza! Cualquier rincón sin cultivar y asilvestrado, esto es, abandonado a sí mismo, en cuanto queda libre de la garra del hombre, la naturaleza lo decora con el mejor de los gustos; lo reviste de plantas, flores y arbustos, cuya gracia

⁶ En el caso de lo sublime, Schopenhauer expresa que se experimenta en una experiencia estética que cae en su vertiente puramente subjetiva, no objetiva, como en el caso de lo bello. La experiencia estética, como toda experiencia, tiene dos vertientes: la objetiva y la subjetiva. La primera se da en la experiencia estética de lo bello, la cual, al ser objetiva, implica una *liberación* real, por parte del sujeto, de *toda* volición. La segunda, se da en la experiencia estética de lo sublime, la que se basa en un sentimiento particular que experimenta el sujeto cognoscente individual frente a ciertas experiencias, y que, por tanto, no implica ninguna *liberación* de la volición. El sentimiento de lo sublime puede darse como: (i) sublime dinámico: el cual es ocasionado por el espectáculo de un poder inconmensurable (fuerzas de la naturaleza) que amenaza con aniquilar al individuo; o (ii) sublime matemático: el cual es ocasionado por la figuración de una simple magnitud en el espacio y el tiempo, cuya inconmensurabilidad reduce a la nada al individuo (cf. 2005a, pp. 255ss).

natural y gracioso agrupamiento muestran que no han crecido bajo la férula del gran egoísta, sino que la naturaleza ha imperado aquí libremente (2003b, p. 391).

La experiencia estética es muy reveladora en el pensamiento de Schopenhauer, ya que, en esta, se muestra un acontecimiento muy particular: el sujeto individual deja su individuación, se abstrae de su cuerpo y del principio de razón, y pasa a ser *puro sujeto cognoscente*. ¿Quiere decir esto que no hay conocimiento, dado que el principio de razón no está actuando en la experiencia estética? De ningún modo; todo lo contrario: hay un conocimiento depurado, puro, dado que aún está presente, en la experiencia estética, la forma más universal y primera de la representación: ser-objeto-para-un-sujeto.

Hay algunas nociones del lenguaje conceptual de la estética schopenhaueriana que es necesario explicar. Primero, hay que aclarar aquello de ser *puro sujeto cognoscente* y de suprimir la individuación. Esto queda más claro si se toma la noción de *idea* que tiene Schopenhauer, pues para él las *ideas* son arquetipos del mundo como representación –en esto es un seguidor de Platón–, son *objetivaciones* directas, inmediatas, y por lo mismo adecuado de la cosa en sí, la que es *voluntad* –como ya se ha dicho. Estas *ideas*, se sustraen al *principio de razón*, pues no se rigen por las formas de espacio, tiempo y causalidad, que constituyen tal principio; están fuera del espacio y del tiempo, en el sentido de que son eternas, no nacen ni perecen⁷, así como tampoco son causas o efectos de otra cosa; empero, siguen siendo necesariamente *objetos*, esto es, algo *conocido*, una representación que

como tal es distinta de la cosa en sí. Por tanto, las *ideas* están bajo la forma más universal de la representación: ser-objeto-para-un-sujeto. Al respecto, mencionó Schopenhauer:

La idea se sustrae simplemente a las formas subordinadas del fenómeno, a todas las cuales concebimos nosotros bajo el principio de razón, o más bien, la idea no ha ingresado todavía en ellas, aunque sí conserve la primera y más universal de las formas, la de la representación en general, el ser objeto para un sujeto. Las formas subordinadas a ésta (cuya expresión universal es el principio de razón) son las que multiplican la idea de individuos singulares y transitorios, cuyo número con respecto a la idea es plenamente indiferente. El principio de razón es a su vez la forma en la que ingresa la idea al caer bajo el conocimiento del sujeto como individuo. Así pues, la cosa individual que se manifiesta al compás del principio de razón sólo es una objetivación indirecta de la cosa en sí (que es voluntad); la idea queda entre ambas como la única objetivación inmediata de la voluntad, al no asumir otra forma propia en cuanto tal distinta del conocer o la forma de la representación en general, esto es, de ser objeto para un sujeto (2003a, p. 265).

A la luz de las palabras de Schopenhauer, queda en evidencia qué es la *idea* dentro de su sistema, a la vez que expresa por qué esta está fuera de espacio y tiempo: «El tiempo sólo es la visión parcial y fragmentaria que un ser individual tiene de las ideas, las cuales fuera del tiempo son *eternas* [...]» (2003a, p. 266). Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con el individuo y el puro sujeto cognoscente? Se puede responder a esta pregunta fácilmente: el puro sujeto cognoscente conoce *ideas*, mientras que el individuo, esto es, el sujeto cognoscente bajo el principio de individuación (principio de razón), solo conoce cosas *individuales*. Con el aparecer de las *ideas* en el plano objetivo de la experiencia estética, surge una subjetividad de nuevo tipo, una subjetividad que logra acallar la voz de la voluntad (cf. Rodríguez, 2011, p. 100), vale decir, un sujeto puro que conoce sin *interés*. Al respecto, indicó Schopenhauer:

⁷ Las *ideas* están fuera del espacio y el tiempo en el sentido de ser eternas e inmutables. Se suspenden dichas formas –espacio y tiempo– en el sentido de que no hay sucesión temporal ni cambio espacial, sino que se conocen las *ideas* en su eternidad, en una experiencia estética que es absoluta: he ahí la importancia que tiene esta experiencia para Schopenhauer. En la contemplación estética, se puede conocer las *ideas* en sí mismas, es decir, como siendo eternas e invariables, dado que la experiencia estética lleva al sujeto a hacer abstracción de las formas básicas de espacio y tiempo, se vuelve un sujeto *trascendental*, lo que determina que su conocer no esté condicionado por tiempo alguno –no hay sucesión temporal– ni por espacio alguno –no hay mutabilidad en el espacio–, sino que es un conocer *absoluto* (cf. Schopenhauer, 2005a, pp. 229 ss.).

Como nosotros en cuanto a individuos no poseemos ningún otro conocimiento que el sometido al principio de razón, pero esta forma excluye en conocimiento de las ideas, es seguro que, de ser posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, esto sólo puede suceder operándose en el sujeto una oportuna transformación análoga al enorme cambio operado en la índole global del objeto y en virtud de la cual el sujeto deje de ser individuo en tanto que conoce una idea (Schopenhauer, 2003a, p. 266).

Dicho lo anterior, se puede captar por qué hay que abstraerse de la individuación: para conocer las *ideas*. ¿Pero por qué importa esto de conocer *ideas*? Porque son el conocimiento más puro, depurado del principio de razón instrumentalizado por la *voluntad*. ¿Qué relación tiene esto con el arte y la experiencia estética? Una muy íntima, pues el arte es un tipo de conocimiento que examina ideas. En el arte, se expresan ideas y es la contemplación de estas la que produce la complacencia estética que se da en la experiencia estética como tal, puesto que la complacencia estética solo consiste en aquel *conocimiento puro* de las ideas.

En la experiencia estética, el sujeto deja de ser *individuo*, se *desindividualiza*, suspende su voluntad —la cual es causa de su individuación. El sujeto es individuo en cuanto la voluntad está objetivada en él, siendo ella su propio *cuerpo*. Como en la experiencia estética, el sujeto *suspende la voluntad* —la suya, que es fundamento de su individuación junto al principio de razón—, se olvida de sí, en tanto que *individuo*, y en ello suspende su cuerpo, pues el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad y la voluntad el conocimiento *a priori* del cuerpo (cf. Schopenhauer 2003a, p.189). Mi voluntad y mi cuerpo son una misma cosa. Debido a ese olvido de sí, del propio cuerpo, de la voluntad, se da el caso de que en la *experiencia estética* el sujeto pasa a ser *puro sujeto cognoscente*, ya que su conocer el mundo, en la experiencia estética, es un *conocer puro*, depurado del principio de razón instrumentalizado por la voluntad; la razón se desprende de la voluntad

y su condicionamiento, produciéndose una contemplación *pura* de las representaciones, del mundo como representación. Ese *conocimiento* es puro y el más *objetivo*, puesto que la voluntad, al estar suspendida en el sujeto de la experiencia estética, no influye en dicho conocimiento, no lo *condiciona* según su *interés* —no es *instrumentalizado* en vistas de un fin *X* de la voluntad. En ese sentido, en la experiencia estética, se da el conocimiento más puro y objetivo respecto del mundo fenoménico.

Ahora bien, hay que considerar algunas cosas sobre lo dicho respecto del conocimiento puro en la contemplación estética. Primero, que aquella descripción que Schopenhauer hace de la experiencia estética enfatiza el aspecto *pasivo* de esta, empero, ello implica que no se tenga en cuenta el aspecto *activo* de la experiencia estética, específicamente lo relacionado con el quehacer del *genio*, el artista, cuya experiencia creadora es, justamente, una experiencia estética, pero de carácter distinto a la del observador, el que meramente contempla. Segundo, que ese conocimiento que se obtiene en la experiencia estética, en su aspecto pasivo, es un conocimiento que, tal como indica Safranski (1991), no está orientado a una mejor *explicación* del mundo, pues eso compete a la ciencia (que se rige por la causalidad), sino a una mejor *comprensión* del mismo, es decir, tiene el carácter de un conocimiento no-científico, sino *hermenéutico* y, como se verá luego, existencial.

Retomando, queda ver qué es el arte mismo, y por qué puede significar una liberación del sujeto. Con el término *arte*, Schopenhauer se refiere a las producciones u obras artísticas que pueden llevar a una experiencia estética —téngase en mente que la naturaleza *también* es capaz de llevar a una experiencia estética, tanto de lo bello como de lo sublime, aunque en el segundo caso la experiencia estética cae en su vertiente subjetiva, no objetiva, por lo cual no implica una liberación para el sujeto—, en la que el sujeto se complace en el conocimiento puro de las ideas. O dicho de otra forma: «Por eso podemos caracterizar al *arte como la contemplación de las cosas independientes del principio de la razón*, en oposición al examen

a que conduce el camino de la experiencia y la ciencia» (Schopenhauer 2003a, p. 276). El arte reproduce las ideas eternas capturadas a través de la contemplación pura, lo esencial y fundamental de todos los fenómenos del mundo y, según el material con que los reproduzca, será arte plástico, poesía o música; no obstante, su único origen es el conocimiento de las ideas y su única meta la comunicación de dicho conocimiento, siendo notable el que siempre alcance su meta (siempre comunica el conocimiento de las ideas). Es notorio que el arte representa un cierto tipo de saber, el más importante, según Schopenhauer, pues es completamente objetivo –el principio de razón instrumentalizado por la voluntad está fuera, suprimido, suspendido–, sin reservar secretas intenciones, como el saber de la ciencia o el de la experiencia común. Empero, hay que puntualizar que, con todo, en la experiencia estética, el arte solo ofrece un conocimiento de *representaciones*, en este caso, las fundamentales: las *ideas*. En esto, Schopenhauer sigue estando cercano, en lo fundamental, a Kant: solo hay conocimiento de representaciones, del mundo como representación [*Vorstellung*]. No se *conoce* nada de la voluntad [*Wille*] por medio del arte: en la experiencia estética, la voluntad está suspendida; todo conocer estético es un conocer puro de la representación.

Ahora bien, surge la pregunta: ¿quién hace el arte? Schopenhauer dirá que es el *genio*, vale decir, el artista nato. En esto, se mantiene fiel a la idea kantiana del *genio* artístico. Para Schopenhauer, la esencia del genio consiste en que prevalezca, justamente, la aptitud para la contemplación estética, la cual exige olvidarse de la propia persona y de sus dependencias. Para el pensador de Dánzig, lo que se designa con el nombre de «genio» es la «capacidad preponderante para la forma de conocimiento [...] de la que nacen todas las obras auténticas de arte, la poesía y hasta la filosofía» (2005b, p. 423). Asimismo, Schopenhauer puntualizó lo siguiente:

Quien está dotado de talento piensa con más rapidez y corrección que los demás. En cambio, el genio intuye otro mundo que

los demás, si bien sólo en cuanto penetra con más profundidad el que se le ofrece a todos, porque en su cabeza se presenta objetivamente, o sea, más nítida y claramente (2003b, p. 365).

¿En qué consiste la genialidad? Es la más perfecta objetividad, es decir, la dirección objetiva del espíritu encaminado hacia la voluntad –en cuanto cosa en sí–, contrapuesta a la dirección subjetiva del espíritu que se encamina hacia la propia persona –la voluntad objetivada en el individuo: en el cuerpo del sujeto. La genialidad es el talento de mantenerse en la intuición pura⁸, de perderse en la intuición y de emancipar al conocimiento, que originariamente solo está al servicio de la *voluntad*; talento de perder de vista totalmente el propio interés, el querer y sus fines, abandonando completamente, por un tiempo, la propia personalidad, para así persistir como *puro sujeto cognoscente*, un límpido ojo del mundo. El *genio* posee estas cualidades, pero, además, tiene la ayuda de la *fantasía*, la que amplía sus horizontes por encima de los objetos que se le ofrecen en la realidad. Luego, será el *genio* el que produzca las obras de arte, las cuales son simplemente un medio para facilitar aquel conocimiento en el que consiste la *complacencia estética*. Su don es *reconocer* lo esencial, al margen de todas las relaciones que subyacen a la cosa, y su técnica es la propia técnica del arte: el estar en situación de prestar su don y hacer ver a otros a través de sus ojos (cf. 2005a, pp. 248 ss.).

Hasta aquí se ha expuesto, a grandes rasgos, la noción de *idea*, *puro sujeto cognoscente*, *arte* y *genio* (cf. Schopenhauer 2005a, pp. 230 ss.). A modo de resumen, puede verse que hay dos elementos indisociables en la contemplación estética: (i) el conocimiento del objeto como *idea*, esto es, como forma permanente de todo un género de cosas, y (ii) la autoconsciencia del que conoce como *puro sujeto avolitivo del conocimiento*. Ambos elementos se dan unidos en la contemplación estética, a condición de que

⁸ «Puesto que tiene como objeto las *ideas* (platónicas) pero estas no son captadas *in abstracto*, sino *intuitivamente*, la esencia del genio ha de hallarse en la perfección y energía del conocimiento *intuitivo*» (2005b, p. 423).

haya un abandono del principio de razón y de la individuación del sujeto que conoce.

5. Experiencia estética y liberación: hacia una libertad estética

En este punto del texto, puede surgir la gran interrogante: ¿cómo todo lo dicho y descrito puede significar una liberación del sujeto? ¿Qué significa esa liberación? ¿Se puede hablar de una libertad estética? Hay que ir por partes. Se trata de una liberación del sujeto en la experiencia estética, dado que este se desliga de su individualidad, se abstrae del principio de razón y con ello se *libera*⁹, momentáneamente, de la voluntad, dejando suprimida *toda* volición, todo querer, toda necesidad de su voluntad; por ello, deja de ser individuo para pasar a ser un *puro sujeto cognoscente avolitivo*. Esta liberación es central en la filosofía pesimista de Schopenhauer, dado que el mundo de la representación, para él, está regido por la estricta necesidad, más esta necesidad siempre es dada por la *voluntad* [*Wille*], en tanto es *cosa en sí* [*Dich an sich*], siendo esta última un principio irracional y, como tal, un puro deseo constante, ciego, una pulsión que no tiene freno; de ahí que Schopenhauer proponga el nombre de «voluntad» para esta fuerza cósmica que gobierna el ser.

Así las cosas, el mundo se le aparece al hombre como un sufrimiento constante, como un dolor que se perpetúa hasta su muerte, puesto que la vida implica un querer sin tregua, un desear sin fin; el ser humano nunca puede saciar sus deseos, el placer no es más que el fin o satisfacción de un deseo determinado, luego

del cual acecha otro nuevo deseo y así hasta la muerte. Los placeres son siempre lo negativo y el dolor lo positivo, esto es, el dolor es lo que gobierna el mundo, gracias a la *voluntad de vivir*, mientras que los placeres son la negación de lo que es estable (el dolor), por lo que el placer se revela como una mera satisfacción de una carencia o necesidad: no tiene un valor en sí mismo (cf. Schopenhauer, 2005a, pp. 368 ss.). El individuo desea beber una cerveza, y siente placer al hacerlo, pero ese placer es solo la satisfacción del deseo, que era el beber una cerveza; lo mismo que el hambre: una persona con hambre siente placer al comer algo sabroso, pero ese placer no se produce porque aquello sea sabroso, sino que manifiesta la satisfacción de una carencia; siente placer porque ha saciado su hambre, siendo este placer negativo y efímero a la vez.

El mundo se ha revelado, para Schopenhauer, como un malestar para el ser humano, la vida es dolor y sufrimiento, es un desastre, es una guerra constante de todos contra todos (cf. 2005a, p. 370). El dolor y sufrimiento del mundo tienen su fundamento en que la *voluntad* como cosa en sí es irracional: el mundo descansa en un principio ciego, en una pulsión, en un deseo sin fin; la vida es la manifestación de ese deseo que es la cosa en sí en cuanto *voluntad*. Ante esto, Schopenhauer busca una liberación del ser humano, del sujeto, de las garras de la voluntad, pero siempre *en* la existencia y *dentro* de la existencia, esto es, sin salir de la vida o existencia fáctica (muerte). Se podría pensar que un pensamiento tan pesimista sobre la realidad promulgaría el *suicidio*, pero no es el caso, ya que para Schopenhauer el suicidio no representa una salida real al *fatalismo* de hombre ni menos aún una *negación* de la *voluntad de vivir*, sino que la situación es tan desastrosa que el suicidio de un sujeto particular no es *nada* para la voluntad misma (como cosa en sí); además, en el suicidarse, no se produce una verdadera negación de la *voluntad de vivir*, sino que el sujeto solo niega la vida propia, en tanto esta no satisface sus aspiraciones, no sacia a su voluntad. En parte, el suicidio, desde la óptica de Schopenhauer, solo *reafirma* la

⁹ Este *liberarse* de la voluntad aparece en cursiva para remarcar el hecho de que no es una liberación total, una negación plena de la voluntad, sino que es una liberación momentánea, «relativa a», la cual dura lo mismo que dura la experiencia estética. De hecho, estrictamente, bajo la experiencia estética, el sujeto aún está inmerso en la *voluntad*, aún es regido por ella, solo que, en este caso, el sujeto se dirige a la voluntad en cuanto *cosa en sí*, por medio de sus objetivaciones directas: las ideas. El sujeto, al dejar y suprimir su individuación, junto al principio de razón, suspende también *su* voluntad, esto es, la voluntad objetivada en él como un singular, como individuo, a saber: suspende su *cuero*.

*voluntad de vivir*¹⁰.

Por ello, la salida de Schopenhauer será, en toda su obra, estética y ética, la salida ascética, que es tematizada por el autor del *MVR* y que comprende la negación de la voluntad de vivir por medio del ascetismo practicado por los budistas o los santos. Es dejada como una vía específica para quienes tienen ese carácter de santidad y no para todos los seres humanos, ya que se trata de una vía de negación más rotunda que la que acontece en la experiencia estética y en la vida ética; ahora bien, pese a ello, en el fondo tampoco se lograría ganar a la *voluntad* en ese ascetismo, ya que ella siempre gana; he ahí el fatalismo de la vida, el pesimismo profundo de Schopenhauer: la vida, la existencia, es un *fatalismo trascendental*.

Sin embargo, en cuanto a la salida estética¹¹, puede considerarse que Schopenhauer valora esta por sobre todas, tesis de lectura que es compartida por Safranski (1991), pese a que en muchas partes el autor del *MVR* pareciera afirmar lo contrario. Es sabido que Schopenhauer fue un gran admirador y amante del arte, sobre todo de la poesía y la música: es cosa de recordar sus menciones constantes a poetas romanos y a Goethe, así como su fascinación por Rossini y

¹⁰ Respecto del suicidio y de la voluntad de vivir, puede notarse que la salida de Schopenhauer (cf. 2003b) es intermedia en comparación con las salidas del asunto que ofrecen dos de sus discípulos indirectos: Nietzsche y Mainländer. El primero apela a una afirmación de la vida: pese a que esta sea una guerra constante, el hombre tiene que amar su destino (cf. Nietzsche, 2004, pp. 25-38); el segundo apela al suicidio como verdadera arma de negación en contra de la *voluntad de vivir*, haciendo referencia que el individuo siempre tiene latente en sí mismo una *voluntad de morir* o *voluntad de muerte* (cf. Mainländer, 2011). Schopenhauer aboga por un punto medio: no se afirma la vida, pero tampoco se la niega con el suicidio, ambos extremos caen en error, desde su concepción filosófica; la única salida viable para Schopenhauer es la negación de la *voluntad de vivir*, pudiéndose lograr de dos maneras o por dos vías distintas: una vía estética (contemplación pura) y una vía ética (ascetismo). La primera logra una *tregua* con la *voluntad* –mientras se está en la experiencia estética–, pero no es una negación como tal; la segunda logra una negación de la *voluntad* –a través de la práctica ascética y de levitación–, la cual realmente tiene el carácter de negación –no como la *tregua* de la experiencia estética–, sin embargo, a fin de cuentas, tampoco logra triunfar por *sobre* la *voluntad* misma (cf. 2003a). Para más detalles sobre la noción de *voluntad de morir* en contraposición a la *voluntad de vivir*, véase Baquedano (2007).

¹¹ Respecto de la salida ética, esta no puede ser abordada aquí por razones de extensión, puesto que requiere de todo un trabajo propio para ser descrita y expuesta de manera adecuada.

Beethoven.

Al respecto, bien señala Martín (1989): «A quien pretenda liberarse del dolor, no le resta otro camino que la negación de la voluntad. La vía que ha de recorrer para ello es la única que tiene a su disposición: el camino del arte como instancia salvadora» (p.115). La experiencia estética y el *arte* que la produce son una *tregua* con la *voluntad*, considerada como cosa en sí, no una *negación* plena de la voluntad como tal. El arte y sus obras, hechas por el *genio*, hacen, por medio de la experiencia estética que se lleva a cabo, un *como si* se negara la voluntad, pero realmente no la niegan, solo la *suspenden*. Se puede hablar, empero, de negación y liberación solo en el marco de un estudio que toma la experiencia estética como un absoluto aislado, como un fenómeno desconectado del orden causal, sin considerar lo anterior y posterior a ella, es decir se puede hablar de una *negación estética* y una *liberación estética*, esto es, de una negación «relativa a» y de una liberación «relativa a», al igual como de una *libertad estética*, puesto que en la experiencia estética el sujeto se libera de sus cadenas opresoras, deja fuera de juego al principio de razón, teniendo la *libertad*, en *plenitud*, de conocer *ideas* sin *necesidad* alguna que ejerza coerción sobre él. El sujeto tiene la libertad de contemplar la representación pura, de vivenciar el mundo como representación en su plano más objetivo. Esto supone una liberación de su espíritu, dejar atrás el conocimiento falso del mundo como representación sometida, al principio de razón y tener en su foco a la voluntad misma, no como objetivación en el reino de la necesidad, sino como cosa en sí, en su pura libertad. En síntesis:

Gracias a la contemplación estética, el hombre se sustrae a los innumerables deseos y necesidades y lo consigue con una satisfacción inmóvil y completa. Dicha satisfacción no se alcanza de otro modo. [...] Lo que ocurre en la contemplación estética es que la cadena de necesidades se interrumpe, porque el individuo, de alguna manera, queda anulado (Martín, 1989, pp.115-116).

La experiencia estética permite una liberación y una *cierta* libertad *para* conocer lo objetivo,

lo puro, y favorece una mejor *comprensión* del mundo como representación [*Vorstellung*], a partir de sus modelos arquetípicos, las *ideas*. Esta comprensión es un conocimiento libre que se adquiere por contemplación desinteresada, conocimiento que tiene un valor no explicativo, sino que, como comprender hermenéutico, su valor es existencial, vale decir, radica en que resuelve, de cierta manera, los problemas de la existencia humana. Señaló Schopenhauer al respecto:

No solo la filosofía, sino también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Pues en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración puramente objetiva del mundo, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia (2005b, p. 454).

6. Consideraciones finales: de la liberación a la libertad estética

De acuerdo con lo anteriormente descrito, y con especial énfasis en lo dicho al final del apartado precedente, pareciera legítimo hablar de una liberación *estética* que se da en el fenómeno privilegiado de la experiencia estética, tomada esta de manera aislada y como un fenómeno absoluto (en su desconexión de la trama causal de la representación). Al mismo tiempo, además de haber dado con la formulación de una lectura interpretativa, de corte hermenéutico, que aboga por la plausibilidad de una liberación a partir del arte en la filosofía schopenhaueriana, se llegó a la formulación, embrionaria, de un cierto estado que es propiciado por dicha liberación: la denominada *libertad estética*.

La *libertad estética* sería expresión de la *liberación estética* que se da en la experiencia estética misma, quedando el sujeto ajeno a toda volición, pues pasa a ser un «límpido ojo del mundo», un *sujeto puro avolitivo del conocimiento*. Por medio de la *libertad estética* que se produce en la *liberación estética*, el sujeto lleva a cabo una *negación estética* de la *voluntad de vivir* –dado que la voluntad de vivir

tiene como herramienta principal al principio de razón y a la estricta necesidad–, la cual es plena en su *darse* fenoménico y efectiva en su cometer, pues el sujeto queda libre de las cadenas de la necesidad, al tiempo que también se libera de sus dolores y sufrimientos; el ser humano escapa al mundo como representación regida por la necesidad imperiosa de la *voluntad de vivir* y del *principio de razón*, ateniéndose a una experiencia del mundo como representación que es pura y que le permite experimentar una cierta *libertad dada en plenitud* que no tiene en su vida común, que no posee como fenómeno del mundo de la representación *regido por la necesidad*: una *libertad estética*, vale decir, meramente propia de la experiencia estética en su durar. Podría decirse, por lo mismo, que la libertad estética no es solamente una *expresión*, sino que, más bien, apunta a un *momento* propio de la experiencia estética, un momento que se actualizaría en el clímax de dicha experiencia.

La libertad estética se asoma como un calmante para el ser humano, ya que muestra su *en sí*, el cual, en tanto es *voluntad*, como cosa en sí, tiene el privilegio de la libertad; si bien el hombre es el fenómeno de la voluntad como cosa en sí, en él mismo hay algo de la cosa en sí, pues él mismo es voluntad (*cf.* Schopenhauer, 2005a, pp. 385 ss.). Por ello, si la voluntad es lo único libre, el ser humano, en cuanto toma conciencia de sí como voluntad y está inmerso en la experiencia estética que le muestra y le hace experimentar la libertad, como *libertad estética*, en un proceso de *liberación estética* y de *negación estética*, se revela a sí mismo como *libre en un cierto respecto*: estéticamente es libre, esto es, goza de una libertad estética, cuya característica positiva más clara es la no coerción a la hora de contemplar las *ideas*; con ello, parece ser que el hombre se revela como libre respecto al *conocimiento* estético: la libertad estética, en tanto experienciada, sería una libertad epistémica o cognoscitiva, aunque de carácter hermenéutico-existencial (comprensión existencial).

Dicha revelación o autorrevelación solo acontece en la experiencia estética y en el arte, pues solo en el estado de contemplación estética el sujeto toma conciencia de sí como voluntad,

a la vez que experimenta la *libertad plena* como *libertad estética* producida en una liberación, la *liberación estética*, que se da en la experiencia misma en la cual el sujeto está inmerso, y que lleva a una negación, la *negación estética* de la *voluntad de vivir* por parte del sujeto, un *puro sujeto avolitivo del conocer* (cf. Schopenhauer, 2005a, pp.230ss).

Por ende, parece evidente que el arte sí cumple una función liberadora para el sujeto, para el ser humano: este se libera metafísica y existencialmente, al tiempo que epistémica y cognoscitivamente. Lo primero ocurre en cuanto se desliga del deseo propio de la *voluntad de vivir* y de la necesidad metafísica; lo segundo, en tanto se suspende el principio de razón, el cual condiciona el conocimiento objetivo del mundo como representación (ejerce coerción al sujeto que conoce en tanto que conoce algo). Por ello, el arte y la reflexión estética tienen una importancia fundamental para Schopenhauer y su propuesta filosófica: son un punto crucial, en el cual se juega la posibilidad de la liberación y de la experiencia de una cierta libertad estética, la que, en su positividad, se muestra, por ahora, como libertad epistémica o cognoscitiva (libertad de conocer).

Con todo lo anterior, el concepto y la noción de *libertad estética* parecen ser aplicables a la obra schopenhaueriana, siempre y cuando se atiende al hecho de que ambos (concepto y noción) son, propiamente, tanto existenciales como epistemológicos y cognoscitivos. Si se comprende de esta forma la libertad estética, en cuanto momento de la experiencia estética, momento que se sitúa en el clímax de dicha experiencia, se abre un camino que, a primera vista, parece ser bastante provechoso para interpretar la obra schopenhaueriana, sobre todo la estética y filosofía del arte del pensador alemán.

Este nuevo camino promete dar con una mejor comprensión de los textos del filósofo de Danzig, tomando como hilo conductor la experiencia estética, revalorizándola y volcando el centro de la reflexión hacia su particularidad y relevancia. Este cometido surge como innegable para todo el que intente llevar a cabo una lectura

adecuada, esto es, interpretativo-comprensiva, de la *obra* de Schopenhauer. El nuevo camino que abre la noción de *libertad estética* promete facilitar la labor hermenéutica en torno al texto del filósofo aquí tratado, por lo que suscita, ciertamente, investigaciones posteriores que aborden más profundamente esta noción y sus connotaciones.

Conflicto de intereses

El autor no incurre en conflictos de intereses.

Rol de los autores

MARV: Conceptualización, Investigación, Escritura-Preparación del borrador original, Redacción-revisión y edición.

Fuentes de financiamiento

Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de ninguna agencia de financiación, sector gubernamental ni comercial o sin fines de lucro.

Aspectos éticos / legales:

El autor declara no haber incurrido en aspectos antiéticos ni haber omitido normas legales.

ORCID y correo electrónico

| | |
|-----------------------------|---|
| Mitchel Angelo Rojas Valdés | mitchelrojasv@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-2775-7161 |
|-----------------------------|---|

Referencias bibliográficas

- Baquedano, S. (2007). *¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer*. *Revista de Filosofía* 63, 117-126.
- Baquedano, S. (2010). Despersonalización como metafísica vivencial de la voluntad de vivir. *Revista de filosofía* 66, 145-162.
- Baquedano, S. (2011). *¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?* *Revista de*

filosofía 67, 109-121.

Trotta.

- Cardona, L. (2012). La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer. *Universitas philosophica* 29(58), 217-249.
- Illanes, A. (2006). Schopenhauer: entre la libertad y la necesidad. *Revista Estudios: filosofía, historia, letras* 78, 49-78.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Editorial Colihue.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer*. Editorial Catedra.
- Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención. Selección*. Fondo de Cultura Económica.
- Martín, M. (1989). Arte y liberación en Schopenhauer. *Revista Taula* (11), 109-125.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.
- Rábade, A. (1995). *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Editorial Trotta.
- Rodríguez, P. (2011). El mundo como arte: una reflexión en torno a la estética schopenhaueriana. *Revista de filosofía y teoría política* (42), 95-121.
- Safranski, R. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Editorial Gredos.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Editorial Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2003a). *El mundo como voluntad y representación I*. Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2003b). *El mundo como voluntad y representación II*. Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2005a). *El mundo como voluntad y representación I*. Editorial