

# Un pensamiento fantasma: Notas sobre el trasfondo schopenhaueriano de nuestro mundo\*

Louis Ucciani

Université de Franche-Comté  
lucciani@univ-fcomte.fr



Fecha de recepción: 6-4-2015  
Fecha de aceptación: 31-5-2015

## Resumen

Los últimos trabajos dedicados a Schopenhauer, entre ellos los de Francois Félix, plantean la centralidad del sujeto en el proceso de representación. De otro lado, la apertura contemporánea iniciada por Michel Henry, Clemente Rosset, y aun Deleuze, Debord y Baudrillard, hace hincapié en el hecho de que la representación no domina lo real. Es como si la contemporaneidad hubiera redescubierto la observación schopenhaueriana sobre el poder distorsionante de la representación. El sujeto schopenhaueriano como origen de formas, pero también como una crítica de sus propias formas, puede aparecer como un modelo operativo para revitalizar la dimensión crítica en un universo teórico encerrado en la aceptación sumisa.

**Palabras clave:** Schopenhauer; Francois Félix; sujeto; representación; contemporaneidad.

**Abstract.** *A ghost thought. Notes on the Schopenhauerian background of our world*

The latest work on Schopenhauer, including that by Francois Felix, examine the centrality of the subject in the representation process. Meanwhile, the contemporary opening initiated by Michel Henry, Clement Rosset and even Deleuze, Debord and Baudrillard, emphasizes the non-mastery of representation over reality. It is as if contemporaneity has rediscovered Schopenhauer's observation of the power of representation to distort reality. The Schopenhauerian subject as an initiator of forms, but also as a critique of its own forms, may appear to be an operative model for reinvigorating the critical dimension in a theoretical world encased in submissive acceptance.

**Keywords:** Schopenhauer; Francois Felix; subject; representation; contemporaneity.

\* El presente artículo ha sido entregado a *Enrahonar: Quaderns de Filosofia* en francés y traducido al castellano por Luis González Mérida. La traducción ha sido revisada por Jordi Riba.

A Michel Henry, le debemos una relectura de Schopenhauer que lo resitúa como un autor fundamental en la historia del pensamiento y en la génesis de nuestra contemporaneidad. Ciertamente, recuerda «sus incertidumbres, sus incoherencias y las debilidades teóricas de su doctrina»<sup>1</sup>, pero todo eso no impide que, con Schopenhauer, «surja lo que será la paradoja del pensamiento moderno: cuanto más se someterá a crítica la representación y más contestada será su pretensión de identificarse con la realidad, así como su capacidad para ello, más se definirá nuestra época contra ella y se entenderá a sí misma como la era de la sospecha»<sup>2</sup>. Esto que, según Henry, es determinante, ha sido asumido por la historia del pensamiento, lo cual ha impuesto una «ruptura radical, a saber, el rechazo explícito y decisivo de la interpretación del ser como representatividad»<sup>3</sup>. La fórmula puede parecer paradójica, en efecto, pero si hay una noción unida al nombre de Schopenhauer es la de representación. Y su fórmula fundacional «el mundo es mi representación» reina en el panteón filosófico. Michel Henry reconoce su lugar, que remite a una tradición kantiana, y su impacto en tres puntos esenciales. La fórmula enuncia: *a)* que la representación es el modo de toda experiencia; *b)* que reduce su propio ámbito a devenir objeto para un sujeto, y *c)* que este sujeto que conoce todo se zafa él mismo de ser conocido. Pero, precisa Henry, esta constitución del mundo «en tanto que representabilidad»<sup>4</sup> se apoya en una intuición de «la identidad del ser sujeto del sujeto y del ser objeto del objeto» que Schopenhauer formula así: «El sujeto es puesto al mismo tiempo que el objeto y viceversa»<sup>5</sup>. Ahora bien, esta relación entre sujeto y objeto, sobre la que se construye la representación, será, aunque fundacional, la que rechaza Schopenhauer<sup>6</sup>. Esto acaba en una «desvaloración» de la representación, para el pensamiento filosófico, que Michel Henry califica de absoluta cuando «ella significa la heterogeneidad primordial de la realidad y de la representación, que refluye en el dominio de la irrealidad, la designa y la define»<sup>7</sup>. La lectura emprendida por Michel Henry se enfrenta con «lo que habitualmente se entiende como uno de los mayores contrasentidos de Schopenhauer»<sup>8</sup>. Este contrasentido sería una mala lectura que reduce la tesis kantiana que enuncia que no conocemos más que fenómenos a un «fenomenismo», a partir del cual sería posible el desplazamiento en que Schopenhauer remite Kant a Platón y a su teoría de la apariencia, así como a las filosofías de la India, que consideran el mundo como una ilusión. Mien-

1. Henry (1985: 159).

2. Ibídem, 194.

3. Ibídem, 159. Por lo que respecta al término mismo de *representatividad*, ver, por ejemplo, Lambert Nieme (2006: 47): «La verdad siendo la representatividad del objeto, la objetividad sólo puede fundarse en la subjetividad, o mejor, en el re-presentar representándose».

4. Henry (1985: 160).

5. Ibídem, 194.

6. Henry (1985: 160): «Ahora bien, por otra parte, es justamente esta estructura del mundo de la representación la que Schopenhauer rechaza radicalmente como incapaz de abrazar lo que muestra la esencia de la realidad. Más bien ésta escapa de toda representación posible».

7. Ibídem, 160.

8. Ibídem, 160.

tras que Kant establece una distinción entre representación y fenómeno, Schopenhauer establece una identidad, dentro de ese «contrasentido», donde —apunta Michel Henry— «se revela el sentido de su reivindicación más extrema»<sup>9</sup>. Esta se apoya en aquel enunciado, que proponen las teorías de la ilusión platónicas e hindús, donde la representación sería «la esfera de la irrealidad»<sup>10</sup>. Dentro de este marco, la cuestión radica en comprender por qué «cada cosa que aparece en la apariencia sería diferente de sí misma, ¿por qué la realidad no se recubriría a sí misma con el contenido de la apariencia y no se definiría a sí misma por ella?»<sup>11</sup>. Los elementos de respuesta de Schopenhauer se sostienen, según Michel Henry, en dos afirmaciones. La primera anuncia que existe una realidad en sí irreducible a toda representación, la segunda, que esa realidad (la voluntad), al sernos accesible, nos muestra la irreductibilidad<sup>12</sup>. Michel Henry, en una lectura rigurosa y precisa, analiza la irreductibilidad. Él acabará reconociendo en Schopenhauer el vector de una «extraordinaria ruptura», donde el pensamiento se aparta de la representación y describe el objetivo de su búsqueda en lo que sería el rechazo<sup>13</sup>. Reconocerá, por otra parte, una filosofía de la vida, a partir de la cual trepida el ser<sup>14</sup>. Incluso si la empresa de Schopenhauer, finalmente fracasada, allí donde se manifiesta su principal laguna, a saber, en «la ausencia de todo estatuto fenomenológico positivo del concepto de voluntad, o más bien su negación»<sup>15</sup>.

Esta lectura de Schopenhauer, que, sin duda, le sitúa como esencial dentro de la génesis de nuestra contemporaneidad, parece, sin embargo, dejar la impresión de soslayar una conexión, sobre la que faltaría volver. Así, la condena de la representación no implica su exilio. En este sentido, la lógica de lo falso que parece llevar en su seno no puede tacharse con un golpe de lápiz. Es en este universo de lo falso que se desarrolla la vida donde, más precisamente, la vida

9. Ibídem, 161.

10. Henry (1985: 162): «La representación designa, en la obra de Schopenhauer, la esfera de la irrealidad y es así porque para él no hay una verdadera diferencia entre el fenómeno, sea científicamente determinado, la simple apariencia subjetiva e incluso el dominio del sueño».

11. Ibídem, 162

12. Ibídem, 163: «Existe una realidad en sí, totalmente extraña al mundo de la representación, es decir, que no se incluye en el modo de la presentación fenomenológica [...] Porque la realidad escapa al mundo de la representación, éste es el reino de la irrealidad y su apariencia. [...] Esta realidad en sí nos es accesible y en la medida en que tenemos acceso a ella en que se hace patente que este mundo de la representación es lo contrario a una mera apariencia».

13. Henry (1985: 199): «Se pone de manifiesto [...] la extraordinaria ruptura que ha llevado a término, dentro de esta historia de la verdad griega, un pensamiento que no busca más el fundamento de la realidad ni en la representación ni en su último apoyo estático, sino en su rechazo».

14. Ibídem, 195: «Hemos mostrado que la oposición a la representación de la fuerza cesa de ser ingenua y de alguna manera precrítica desde que se perfila detrás de la misma fuerza la cuestión de su esencia íntima, es decir, del aparecer que la ha hecho posible en tanto que fuerza, aparecer que es justamente la vida. Es entonces cuando el pensamiento de la representación y del ex-taxis que hacía de fundamento tiembla de verdad desde sus mismos cimientos, porque, con el aparecer, es el concepto mismo del ser el que vacila».

15. Ibídem, 193.

no se comprende más que mediante dicha falsificación. Y es de esta falsificación generalizada que nace la impresión dubitativa de Schopenhauer. En una obra más reciente, y sobre temática diferente, François Félix<sup>16</sup>, que también cuestiona el estatuto del sujeto schopenhaueriano, aborda la cuestión de la representación de un modo diferente. Apoyándose en el análisis de dos obras que preceden a *El mundo como voluntad y representación* (1818), a saber, la tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) y *Sobre la visión y los colores* (1816), François Félix ofrece un enfoque de tipo genético para la aparición de la representación como un concepto central en la filosofía schopenhaueriana. Aislando, en la tesis sobre el principio de razón suficiente (§16), él ve el primer enunciado de la inscripción del proceso del conocimiento en «la relación representativa»<sup>17</sup>. Esta primera tesis se enuncia así: «Nuestra conciencia, en tanto que se da como sensibilidad, entendimiento y razón, se descompone (*zerfällt*) en sujeto y objeto, y no contiene, hasta ahí, nada más. Ser objeto para un sujeto o ser nuestra representación, es lo mismo». Así, según François Félix, se pone la primera piedra de la fundamentación schopenhaueriana. Y le entendemos cuando muestra que, una vez establecida la equivalencia entre conocimiento y representación, y la equivalencia entre ser objeto y ser representado, la tesis de Schopenhauer quiere mostrar que nada se escaparía a la representación<sup>18</sup>. En esta extensión, se afirma el principio de una relación entre todas las representaciones, lo cual impide toda realidad objetiva singular o aislada. El corazón mismo de la tesis analiza la naturaleza de esta relación que estructura y fundamenta toda representación y que toma el nombre de *principio de razón suficiente*. Schopenhauer expresa así, en el mismo párrafo 16, la naturaleza de la relación y el alcance de este principio: «Ahora bien, él concluye afirmando que todas nuestras representaciones tienen entre ellas una relación regular que puede determinarse a priori, en lo que atañe a la forma, en virtud de cierta relación; no puede devenir nuestro objeto ni sola ni independiente, ni única ni suelta. Esta es la relación que expresa el principio de razón suficiente, en su generalidad». El principio de razón suficiente se proyecta así como el principio de toda representación<sup>19</sup>, es analizado por Schopenhauer a partir de cuatro clases de objetos que constituyen la unidad de las representaciones, que será el mundo como representación<sup>20</sup>. Estos cuatro tipos de objetos pueden ser enumerados aquí:

16. Félix (2007).

17. Félix (2007: 20): «En el §16 de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* se encuentra expuesto el fundamento de esta teoría del conocimiento, o dianología, de la filosofía. De entrada, Schopenhauer inscribe el conocimiento por entero en la relación representativa».

18. Félix (2007: 21): «Para el autor [Schopenhauer], se trata de mostrar que todas nuestras representaciones se entrelazan de tal manera que nada se sostiene por sí solo, que no pueden ser objeto para nosotros ni aisladamente, ni independientemente».

19. Ibídem, 21: «El principio de razón suficiente, expresión general de esta ley de la representación».

20. Ibídem, 21: «El principio de razón suficiente [...] se especifica según las diferentes clases dentro de las que se reparte la unidad de nuestras representaciones posibles, dicho de otro modo, según los diferentes modos o tipos de objetos para nosotros».

- a) Las representaciones intuitivas, o representaciones empíricas completas, representan el campo de la experiencia y se expresan bajo el principio de causalidad como principio del devenir.
- b) Los conceptos, o representaciones de representaciones, se inscriben bajo el principio de causalidad como principio de conocimiento. A estas dos clases, de las que François Félix recuerda que constituyen la nomenclatura clásica desde Descartes<sup>21</sup>, Schopenhauer añade otras dos.
- c) Las representaciones completas, sujetas al principio de razón bajo su forma de razón de ser, dibujan objetos tanto externos como internos, aprehendidos por la aplicación de dos formas a priori, que son el espacio y el tiempo.
- d) La última clase dentro de la que se encuentra «el objeto inmediato del sentido interno» o el sujeto del querer, él mismo objeto para el sujeto del conocimiento, remata la construcción schopenhaueriana.

François Félix completa así su definición: «Es el *principium agendi* el que prevalece para él en tanto que ley de motivación, relación necesaria en la decisión de actuar en la dirección de su motivo»<sup>22</sup>.

La presentación de François Félix, al insistir en la aportación de las dos clases de representaciones añadidas, abre una pista que permite valorar la aportación schopenhaueriana a la teoría de la representación y, además, considerar el impacto contemporáneo de esta teoría. La extensión schopenhaueriana, aunque torpe y confusa, traza, sin embargo, los contornos de lo que será un concepto clave. Con la representación, Schopenhauer lleva a término un distanciamiento de la concepción clásica y reduce, además del devenir y el conocimiento, la acción y el ser al rango de las representaciones. François Félix, en su ejercicio de aclaración, muestra la extensión en que se estructura *El mundo como voluntad y representación*<sup>23</sup>. Si bien insiste en una genealogía a través de Kant, Schelling y Fichte y en el estatuto del sujeto, no deja de señalar que, con Schopenhauer, se abre «un continente nuevo»<sup>24</sup>.

Este continente nuevo que abrirá el pensamiento de Schopenhauer se resalta a partir de una relectura y aparece como una continuación posible de su teoría, lo que entra en oposición, por ejemplo, con lo que ha podido ver Deleuze. En efecto, en *Nietzsche y la filosofía* (1962), desarrolla la idea según la cual Schopenhauer estaría más en una forma de acabamiento que en un

21. Ibídem, 22: «Hasta la presente disertación, solo habían sido aprehendidas estas dos formas del principio de razón suficiente».

22. Ibídem, 22. Siguiendo Schopenhauer, François Félix relaciona las otras tres aplicaciones del principio de razón suficiente con los siguientes enunciados en latín: 1, *principium fiendi*, 2, *principium cognoscendi*, 3 *principium essendi*, et entonces el 4. *principium agendi*.

23. Félix (2007: 82): «Un primer libro que pretende abordar la representación “bajo su primer punto de vista” y considerar “la representación sujeta al principio de razón suficiente”, o sea “el objeto de la experiencia y de la ciencia”, a partir del cual se articularán, en el mismo número de libros, los otros tres movimientos —la metafísica de la naturaleza, la metafísica de lo bello y la ética— que se muestran en la obra».

24. Ibídem, 100.

movimiento estrictamente. Y esta sería la perspectiva desde la que podría apreciar la naturaleza de la ruptura nietzscheana. Este es el caso del análisis respecto a Kant. Nietzsche, recuerda Deleuze, «no tiene, en relación con Kant, la misma posición que Schopenhauer»<sup>25</sup>. Ahí donde este intenta extirpar de Kant «sus avatares dialécticos» con el propósito de abrirle nuevos horizontes, Nietzsche —según Deleuze— considera que los «avatares dialécticos» no son injertos ajenos, una mala lectura. Al contrario —defiende Deleuze—, serán internos a la lógica kantiana y provendrán de las «insuficiencias de la crítica»<sup>26</sup>. En este sentido, Schopenhauer sería más un lector que un innovador. Podría considerarse el último lector del mundo anterior. Una temática que se retoma, un poco más adelante, cuando Deleuze considera lo que la Voluntad de poder podría deberle a la Voluntad de vivir schopenhaueriana: «Schopenhauer no instaura una nueva filosofía de la voluntad; al contrario, su genio consiste en llevar la antigua hasta consecuencias extremas, en empujarla hasta sus últimas consecuencias»<sup>27</sup>. Sobre esta orientación, se urde la separación nietzscheana, que se dirige con decisión a la ruptura. Pero incluso dentro de esta reflexión más centrada de la voluntad es la especificidad de la representación la que toma cuerpo: «Schopenhauer no se contenta con una esencia de la voluntad, él hace de la voluntad la esencia de las cosas, el mundo visto desde dentro. La voluntad deviene la esencia en general y en sí, pero tan pronto como desea (su objetivación) deviene representación, la apariencia en general»<sup>28</sup>. Sin duda, Deleuze lleva a cabo esta lectura desde una perspectiva rigurosa respecto de lo que Nietzsche se atribuirá, a saber, haber pensado la primera filosofía de la voluntad<sup>29</sup>. Y se descubre, con Nietzsche y Deleuze, a un Schopenhauer que se reduce a ser el último «formulador» de la voluntad «metafísica». En este sentido, si Schopenhauer cierra la filosofía clásica de la voluntad, preparando así la redefinición nietzscheana, ¿no opera él mismo la apertura hacia otra filosofía, a saber, esta vez, la representación? Y aquí sería otra pareja filosófica la que tomaría forma, en la que se reunirían Schopenhauer y Deleuze.

En la exposición que presenta Deleuze, aún está enunciada la tesis de la «contradicción original», que aparece así: «como esencia, ella [la voluntad] desea la apariencia en que se refleja»<sup>30</sup>. Deleuze señala lo contradictorio como una deriva mística de Kant, donde la renuncia de la separación metafísica entre un mundo sensible y un mundo suprasensible, hecha posible por la voluntad y que permite la visión del interior, se difumina repentinamente<sup>31</sup>. Deleuze

25. Deleuze (1967: 59).

26. *Ibíd.*, 59.

27. *Ibíd.*, 94.

28. *Ibíd.*, 94.

29. Félix (2007: 95): «La filosofía de la voluntad según Nietzsche debe reemplazar a la antigua metafísica: ella la destruye y la supera. Nietzsche considera que la suya es la primera filosofía de la voluntad y el resto son los últimos avatares de la metafísica».

30. *Ibíd.*, 95.

31. Félix (2007: 95): «Al hacer de la voluntad la esencia de las cosas o el mundo visto desde el interior, se rechaza en principio la distinción de dos mundos: es el mismo mundo el que es sensible y suprasensible. Mas al negar esta distinción de los mundos, se introduce sutilmente

plantea también el problema de la superación nietzscheana por la voluntad, en torno a la cuestión de la voluntad: «Al hacer de la voluntad la esencia del mundo, Schopenhauer sigue entendiendo el mundo como una ilusión, una apariencia, una representación. A Schopenhauer no le bastará entonces una limitación de la voluntad. Él hace que la voluntad se niegue, que ella se niegue a sí misma»<sup>32</sup>. En este esquema, Deleuze recuerda los grandes hitos que pueden acreditar el pensamiento de Schopenhauer, su crítica de la metafísica, «su sentido cruel de la realidad», su anticristianismo, su análisis de la mediocridad humana, su concepción del fenómeno como síntoma. La posteridad habría difuminado todo aquello al reconocer únicamente la necesaria supresión del querer vivir, pero el propio Deleuze refleja este olvido. Allí donde, precisamente, al hacer de Schopenhauer un pensador de la clausura, y en su consideración del rebasamiento nietzscheano, se olvidará la dimensión de apertura que radica en su concepción de la representación. Hemos visto como Henry y Félix, por ejemplo, abordan, años más tarde y bajo esta perspectiva, la contribución de Schopenhauer. Es, en definitiva, sobre esta proposición de Deleuze («hacer de la voluntad la esencia del mundo, Schopenhauer sigue entendiendo el mundo como una ilusión, una apariencia, una representación») que se interpreta el papel de la modernidad y se señala una parte de verdad. En efecto, a menudo, muy a menudo, la verdad nace del análisis de lo que se rechaza. En este caso, la representación. Para Deleuze, esta misma se desprende de la concepción «clausurante» de la voluntad, le impone sufrir la misma cualidad, la representación schopenhaueriana acaba con la teoría de la representación. Esta se reducirá a una reformulación que engloba la ilusión de carácter budista, la apariencia fenoménica y, finalmente, la formulación kantiana.

Una consideración de Clément Rosset, a propósito de Rimbaud, golpea esta percepción al abrir otro eje de lectura: «La ilusión fundamental que retoma constantemente Schopenhauer es [...] la idea de que la voluntad pueda ser viviente»<sup>33</sup>, de donde emerge esta idea de una doble ilusión, aquella constitutiva de la representación, ciertamente, y aquella que le es propia a la voluntad. Él la reencuentra en la fórmula rimbaudiana «la verdadera vida está en otra parte», que sería como una confirmación<sup>34</sup>. La tesis de Schopenhauer, según Rosset, pasa por una relectura de la voluntad que remite a un mecanicismo puro del que toda vida será evacuada. O incluso que la vida es un producto ilusorio de la mecánica, igual como lo es la individualidad:

---

la distinción entre el interior y el exterior, que se toman como esencia y apariencia, es decir como se tomaban los dos mundos mismos».

32. *Ibídem*, 95.

33. Rosset (1971: 103).

34. *Ibídem*: «Viviente, verdaderamente, sería una vida querida al margen de la voluntad que obra en la naturaleza; pero no hay nada semejante. Rimbaud es schopenhaueriano cuando dice, en *Une saison en enfer*, que «la verdadera vida está ausente: no está presente en efecto en ningún lugar».

No hay ni nacimiento ni desaparición verdadero, ni vida ni muerte, sino solamente una mecánica —la voluntad—, cuyos desplazamientos sucesivos dan a los que tienen conciencia de ser afectados (como los hombres) la ilusión de la autonomía, de la libertad, de la vida. Pero aquello que el hombre llama vida no designa más que a la capacidad de la voluntad para la repetición mecánica<sup>35</sup>.

Esta percepción de la voluntad conduce a Rosset a distinguir el pesimismo de lo trágico, pero, por otro lado, podemos ver el porqué de la actuación de la representación<sup>36</sup>. Esta no sería tanto comprendida como el límite y el marco de una fuerza que tiende a desbordarse, sino más bien como siendo ella misma una mecánica que se ajusta a la mecánica de la voluntad. En este punto se expresa a través de los canales de la razón, del lenguaje e incluso del arte, es decir, un trabajo con los códigos y los mecanismos, como signo de pertenencia y de fuerza.

En un texto reciente, Rosset idea un desplazamiento resuelto sobre Schopenhauer en el que subraya esto: «Expresándolo en términos schopenhauerianos, la estética de Schopenhauer descansa por entero sobre el postulado simple y evidente: la posibilidad para la representación de representar la voluntad»<sup>37</sup>. Cabe prestar atención a esta fórmula. La representación representa la voluntad, esta es la proposición fundamental. Por medio del arte, se opera una toma de distancia en la que la representación puede representar a sí misma su acción representativa. En este sentido, el arte sería el crisol experimental en que la representación se representaría a sí misma en su primer gesto representativo, en el que se permite ver lo que ella hace, pero, al mismo tiempo, un estrato intermedio emerge donde la representación se representa a ella misma en el proceso de representación. Con ello, se entra en un esquema hegeliano. Es en la mediación donde se perfila una posibilidad de distanciamiento y de denuncia, y puede que de subversión. El problema no es tanto el de la voluntad, sino el de la representación, pues, en definitiva, no trato con la voluntad, sino a través de ella. En sus escritos de Jena (1803-1806), más o menos contemporáneos a las primeras elaboraciones de Schopenhauer (1813), Hegel señala esto al abrir un aforismo bastante confuso y finalmente extraño: «La filosofía rige las representaciones, y éstas rigen el mundo»<sup>38</sup>. La fórmula, iluminada por lo que será la teoría hegeliana, aparece como lo que podría ser el punto de escisión entre Hegel y Schopenhauer. En efecto, la fórmula podría ser atribuida a Schopenhauer y describir el momento de «empoderamiento» de la representación. Para Hegel, la representación será remitida a una mediación superflua, teóricamente poco clara, e incluso equívoca<sup>39</sup>. Contra la dirección que tomará la

35. *Ibídem*, 103.

36. ¿Es una paradoja del pensamiento de Schopenhauer denunciar las imposturas de la representación, al reconocer que tanto la filosofía como la ciencia y el arte son vectores de la verdad? Estas rinden cuenta de la presencia subyacente de la voluntad.

37. Rosset (2013: 144).

38. Hegel (1991: 83).

39. Ver, por ejemplo, Gildas (2004: 3, 70): «La representación es el pensamiento que tiende a cosificar, que no consigue respetar plenamente el carácter fundamental mediato entre sus



filosofía con Hegel, Schopenhauer prolongará esta aproximación y, finalmente, la impondrá.

Si, como notó Deleuze, Schopenhauer es apropiadamente, como se ha visto, el filósofo que hace posible el desarrollo de Nietzsche y de Freud, a partir de su clarificación de la voluntad, su concepción de la representación o su consideración de la representación y su «empoderamiento», abre otro plano de la contemporaneidad. Los comentarios de Michel Henry, o de nuevo los de Clément Rosset, indican una línea consistente sobre la que se desplegarán las nociones de espectáculo (Debord) o de simulacro (Baudrillard). Respecto a esto, por ejemplo, el primer aforismo de *La société du spectacle* de Debord, puede leerse como el momento en que el rastro abandonado por Hegel y adoptado por Schopenhauer encuentra su plenitud: «Toda la vida de las sociedades en las que rigen las condiciones modernas de producción se anuncia como una acumulación de espectáculos. Todo lo que se vivió directamente se ha alejado en una representación»<sup>40</sup>. Si uno admite que la referencia es implícitamente una remisión a Schopenhauer, esto puede reforzar el título de la cuarta sección de la obra (*El proletariado como sujeto y como representación*). Esta es entonces la sombra del viejo pesimista de Fráncfort que traza el marco sobre el que se desliza el mundo. François Félix, al insistir en las dos aportaciones de Schopenhauer, en el *essendi* y el *agendi*, abre la puerta y asienta una centralidad del sujeto. La representación y la voluntad se concentran en él. Aunque, al mismo tiempo que la voluntad desborda y la representación deriva, marca los límites. El rebasamiento introduce la deriva de lo real y entonces la constitución del mundo de lo falso, que lleva consigo el sujeto fuera de sí. Como si lo que Schopenhauer halló alcanzase, con el mundo moderno y sus condiciones de producción, su plena verdad.

En todo caso, es un camino que se abre para los que quieran continuar los estudios schopenhauerianos, sobre todo si el punto de conexión entre voluntad y representación, la conciencia o el sujeto encontrase también en Schopenhauer las condiciones de liberación a partir de las cuales la autonomía se topa con su posibilidad, con lo cual se perfilarían los pasos de la reapropiación de sí y del mundo.

### Referencias bibliográficas

- DEBORD, Guy (1967). *La Société du Spectacle*. París: Buchet Chastel. Versión española: *La sociedad del espectáculo*. 2.<sup>a</sup> ed. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- DELEUZE, Gilles (1967). *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF. Versión española: *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971.

---

objetos y sus relaciones (Dios, La Trinidad de las personas divinas, el hombre...). Ella otorga una consistencia propia y confiere una realidad autónoma a aquello que, en verdad, solo posee sentido y efectividad en relación con otra cosa».

40. Debord (1967).

- FÉLIX, François (2007). *Schopenhauer ou les passions du sujet*. Lausanne: L'Age d'Homme. 434 p.
- GILDAS, Richard (2004). «Examen critique du jugement de Hegel sur la création ex nihilo». *Les Études Philosophiques*, 3 (70).
- HEGEL, G. W. F. (1991). *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*. París: Aubier, p. 83. Versión española: *Escritos de juventud*. Traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HENRY, Michel (1985). *Généalogie de la psychanalyse*. París: PUF. Versión española: *Genealogía del psicoanálisis*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Síntesis, 2002.
- NIEME, Lambert (2006). *Pour une éthique de la visibilité dans l'invisible*. París: L'Harmattan.
- ROSSET, Clément (1971). *La logique du pire*. París: PUF. Versión española: *Lógica de lo peor: Elementos para una filosofía trágica*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Barral, 1976.
- (2013). *Faits divers*. París: PUF.

---

**Louis Ucciani** es profesor de Filosofía en la Université de Franche-Comté, donde forma parte del Laboratorio de Lógica de la Acción. Ha escrito extensamente sobre Schopenhauer. Su libro más reciente es *Distance irréparable* (2011). Dirige los *Cahiers Charles Fourier*.

**Louis Ucciani** is a professor of philosophy at the Université de Franche-Comté, where he forms part of the Laboratory of the Logic of Action. He has written extensively on Schopenhauer. His latest book is *Distance irréparable* (2011). He is the editor of *Philosophique, Les Cahier Charles Fourier*.

---