

Una aproximación a la intuición estética en Schopenhauer y Bergson

An approach to aesthetic intuition in Schopenhauer and Bergson

CLARA ZIMMERMANN*

Resumen. En este artículo buscamos mostrar que, tanto en la filosofía de Schopenhauer como también en la de Bergson, la experiencia estética se constituye como el paradigma del conocimiento intuitivo. A diferencia de lo que establece la teoría kantiana, para Schopenhauer y Bergson la intuición no sólo es la única forma de conocimiento inmediato, sino que no necesita de conceptos para aprehender aquello dado en la sensibilidad. Asimismo, puesto que actualmente no encontramos demasiada literatura sobre la influencia de Schopenhauer en la filosofía de Bergson, dicho análisis pretende contribuir al establecimiento de los posibles vínculos entre ambas teorías.

Palabras clave: intuición – experiencia estética – Bergson – Schopenhauer – Kant.

Abstract. In this article we intend to show that in Schopenhauer's philosophy as well as in Bergson's, aesthetic experience is the paradigm of intuitive knowledge. In contrast to the Kantian theory, for Schopenhauer and Bergson intuition is not only the unique form of immediate knowledge, but does not need of concepts to apprehend what is given in sensitivity. In addition, since we currently do not find much literature on the influence of Schopenhauer in Bergson's philosophy, this analysis aims to establish possible links between both theories.

Keywords: intuition – aesthetic experience – Bergson – Schopenhauer – Kant

Recibido: 29/11/2021. Aceptado: 25/01/2022.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora del CIF-INEO (Centro de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso). Su línea de investigación se centra en la dimensión estética y cognoscitiva del concepto de intuición en Kant, Schopenhauer y Bergson. Publicaciones recientes: "La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer" en *Logos, Revista de Filosofía*, n. 137 (2021), 6-29. ISSN 1665-8620 e "Intuición y emoción creadora en Henri Bergson" en *Boletín de Estética*, (en prensa), ISSN- 2408-4417. E-mail: clara.zimmermann91@gmail.com

La intuición a la luz de la experiencia estética¹

Distintos pensadores se han referido, a lo largo de la historia de la filosofía, a la “intuición” (*Anschauung*) como forma de conocimiento, superior tanto al conocimiento sensible como también al “conocimiento racional” o “abstracto”. Asimismo, se ha postulado un tipo de “intuición intelectual” o “intuición suprasensible” como sinónimo del conocimiento inmediato que, al trascender la experiencia, se encontraría más allá de las mediaciones del tiempo y del espacio. Dicha concepción de la intuición, según la cual ésta sería la única vía mediante la que podríamos ascender de lo sensible y condicionado hacia la idea eterna y universal, la encontramos ya presente en Platón. Con todo, como señalan Osbeck y Held (1995, 1-30), si bien después de mucho tiempo el interés por la “intuición” ha aumentado -no solo en el ámbito de la filosofía, sino también en áreas como las de la psicología y la ciencia cognitiva- no hay un consenso sobre el significado de la “intuición.” Ésta puede variar entre una condición para el conocimiento, una “visión” clara y distinta de las ideas innatas, un sentimiento confuso, o incluso un método. En efecto, la intuición oscila entre el final de una cadena de razonamientos –un punto más allá del cual no puede irse y que salvaría a los filósofos del regreso al infinito– y un estado interno e impreciso, absolutamente ajeno a la lógica (Osbeck y Held, 1995, 1-7).

Si Schopenhauer y Bergson han sido interpretados la mayoría de las veces como pensadores “irracionalistas”, en virtud de la preeminencia que le han otorgado a la intuición frente a la razón, demostraremos, por el contrario, que ambos filósofos realizan –al igual que muchos otros lo han hecho previamente, siendo Kant el principal representante– una crítica sobre los límites de la razón. En este sentido, la intuición no refiere a una facultad misteriosa del ser humano, ni tampoco a un instinto o a un impulso irracional. Por el contrario, ésta *no es más que un uso distinto de nuestra propia inteligencia, mediante el cual la realidad es aprehendida de forma directa, en lugar de asimilarla a partir de una recomposición de ideas preconcebidas*. Dejando atrás la dicotomía entre el conocimiento claro y distinto de la razón en oposición al conocimiento engañoso de los sentidos, Schopenhauer y Bergson plantean –en línea con Hume y Kant– que no hay conocimiento que no provenga de la intuición sensible, siendo esta última el fundamento de todo nuestro conocimiento.² En este sentido, las teorías gnoseológicas de Schopenhauer y de Bergson suponen una conciencia en la que la razón se encuentra en estricta dependencia con respecto a las cualidades afectivas del ser humano. La intuición es autosuficiente, es decir, no sólo es la única forma de conocimiento inmediato, sino que, contra lo que establece Kant, no necesita de conceptos para ordenar o sintetizar las impresiones dadas en las formas de la sensibilidad (Schopen-

1 Este artículo forma parte de una tesis titulada “La experiencia estética en Schopenhauer y Bergson”, defendida el 31/05/2021 en la Universidad de Buenos Aires. La misma se centra en el problema de la intuición estética como forma de conocimiento a partir de las teorías de Schopenhauer y de Bergson. No obstante, dada la extensión del presente trabajo, nos limitaremos aquí a establecer los puntos de contacto entre Schopenhauer y Bergson, teniendo en cuenta la bibliografía crítica actual. El análisis exhaustivo de cada teoría será expuesto en futuros trabajos.

2 Es importante aclarar que en Kant la intuición es solo *uno* de los fundamentos últimos del conocimiento, dado que además es necesaria la síntesis del entendimiento para ordenar, a través de las categorías, aquello dado en la intuición (*KrV*, AA III: 27-42).

hauer; 2003a, 118-119; Bergson, 2013, 183). Desde esta perspectiva, tanto la existencia de “hechos observables neutrales” como también de “conceptos universales” divorciados de la sensibilidad resulta inconcebible.

Asimismo, tanto para Schopenhauer como para Bergson la función del arte no se ciñe a la simple imitación de la realidad, ni tampoco se reduce al mero goce estético o a un capricho exclusivo de la fantasía y la imaginación. En efecto, el arte dejaría de cumplir su función al consagrarse únicamente a imitar o a reproducir técnicas preexistentes que no expresan ninguna nueva intuición de las cosas (Schopenhauer, 2003a, 276; Bergson, 1939, 123; 2013, 152-154). En este sentido, tanto la filosofía como la ciencia se distinguen del arte puesto que, si bien ambas parten de la experiencia sensible, también hacen uso de conceptos –es decir, de la reflexión racional y del pensamiento discursivo– para la formulación de sus propias teorías. Mientras el arte se orienta exclusivamente a la particularidad de la experiencia sensible, la filosofía y la ciencia aspiran a la universalidad del conocimiento (Schopenhauer, 2003a, 170-171; Bergson, 2013, 176).

Por otra parte, si bien para Schopenhauer la intuición es esencialmente estética, mientras que para Bergson ésta presenta distintos grados e incluso llega a constituirse como parte de un método filosófico (Bergson, 2013, 179-225), creemos que son diversos los puntos de contacto entre ambos filósofos. En efecto, por más de que Schopenhauer no haya fundado un método basado en la intuición, Roger (1999, 42) plantea que en *Parerga y Paralipómena* (1851) el filósofo alemán acaba por adoptar una concepción estética de la filosofía, puesto que considera la metafísica más próxima a la creación artística que a la práctica científica, lo que hace de la intuición estética el punto de partida del método filosófico. Janaway (1999, 2) señala que al haber asignado al arte un valor cognitivo más elevado que el de la ciencia, Schopenhauer ha despertado la desconfianza y la antipatía de una gran mayoría de filósofos. De hecho, las críticas de Schopenhauer a la historia (el haber retomado la tesis aristotélica según la cual la poesía tendría un valor cognitivo más elevado que el de la ciencia histórica)³ no han sido en modo alguno bien acogidas en el ámbito científico y filosófico, sobre todo frente a la influencia de la filosofía hegeliana y posthegeliana.

Con todo, acordamos con Foster (1999, 220) en que, más que una superioridad del arte por sobre la ciencia y la filosofía, Schopenhauer ha situado a todas en un mismo plano, puesto que arte, ciencia y filosofía implican distintas aproximaciones o distintas miradas sobre el mundo, siendo las tres igualmente necesarias para el pensamiento. Según Ferrari (2011, 24-25), lo que acerca a la filosofía y al arte en la teoría schopenhaueriana, al mismo tiempo que las opone a la ciencia, es la posibilidad de librarse del pensamiento condicionado por el principio de individuación impuesto por la voluntad. Aquí radica la verdadera diferencia de naturaleza entre la filosofía y el arte, por un lado, y la ciencia, por el otro: mientras la ciencia implica el conocimiento mediado del fenómeno, el arte y la filosofía intentan –o al menos deberían intentar– ir más allá de lo condicionado para proporcionar conocimiento sobre lo inmediato (Schopenhauer, 2003a, 170-171; 2003b, 376).

En la misma línea, Bergson afirma en *El Pensamiento y lo moviente* que mientras la ciencia –considerada el prolongamiento (o el perfeccionamiento) de nuestro sentido común–

3 Sobre el valor cognitivo de la poesía y la historia en la obra de Schopenhauer, véase: Schopenhauer, 2003a, 337-346.

dirige su conocimiento hacia la acción y, en consecuencia, sus cálculos y sus observaciones se encuentran determinados por la previsión y el dominio de la naturaleza, la metafísica –que aspira a un conocimiento *desinteresado* de la realidad– debe intentar “simpatizar” con ella. Lo que la ciencia es en relación con la percepción exterior –la prolongación de los sentidos a partir de una consideración más precisa y general– la filosofía lo sería en relación al arte: es decir, la prolongación inversa a la primera, dado que remonta la tendencia de la que la otra descende (Riquier, 2009, 178-179).

Por otra parte, cabe destacar que tanto Schopenhauer como Bergson establecen una diferencia entre la intuición de la “experiencia estética” y la intuición de la “experiencia mística” (Schopenhauer, 2003, 361-362; Bergson, 1962, 69): si el aspecto ético o moral de la última prevalece sobre la primera, lo que nos interesa destacar aquí es exclusivamente el aspecto cognoscitivo de la intuición, indudablemente superior en la experiencia estética. A diferencia de lo que ambos filósofos establecen entre el “conocimiento práctico” y el “conocimiento abstracto” o, en otras palabras, entre el “sentido común” y el “conocimiento especulativo” (Schopenhauer, 2003a, 101-108; Bergson; 2013, 17; 65), el saber proporcionado por la intuición en la experiencia estética –y en este punto coinciden con la teoría estética kantiana– es *desinteresado*.

Es decir, lo intuitivo no es condicionado ni por el hábito de la experiencia cotidiana, ni tampoco limitado por el uso de conceptos filosóficos establecidos previamente. *Sólo en este paréntesis, cuando la conciencia contacta directamente con las cosas y abandona los estrechos límites de la costumbre y de la razón abstracta, –y en esto se separan de Kant– el conocimiento se amplía.* Así, tanto Schopenhauer, como posteriormente Bergson, establecen la importancia del arte tanto para la filosofía como para nuestro conocimiento en general. Ciertamente la experiencia estética produce placer o goce, pero no solo eso, sino que además posee la particularidad de ampliar el conocimiento, de comunicar algo sobre el mundo (Schopenhauer, 2009, 435; Bergson, 2013, 156).

En este artículo analizaremos, en primer lugar, la valorización y las críticas que tanto Schopenhauer como Bergson han desarrollado a raíz del concepto kantiano de “intuición”. En segundo lugar, expondremos las críticas de Bergson y Schopenhauer a la “inteligencia” o el “entendimiento.” A nuestro modo de ver, son estas dos tesis –a saber, las críticas a la facultad de la “intuición” y las críticas a la facultad del “entendimiento” en Kant– las que unen a Schopenhauer y a Bergson en un proyecto en común. Por último, mostraremos en qué medida el aspecto cognoscitivo de la intuición no puede comprenderse si no es en el marco de la experiencia estética. En el caso de Schopenhauer, nos centraremos particularmente en *El mundo como voluntad y representación*, así como en algunos pasajes de *Parerga y Paralimpómena*. En el caso de Bergson, analizaremos principalmente su última obra (que conjuga una serie de textos y conferencias del filósofo) titulada *El pensamiento y lo moviente*, junto con otros trabajos, a saber, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *La risa*, y las *Lecciones de Estética y Metafísica*, en los que el filósofo desarrolla sus reflexiones sobre la estética. Al mismo tiempo, nuestro trabajo pretende introducir y sistematizar la bibliografía crítica más relevante sobre este tema.

Una reformulación de la teoría de la intuición kantiana

Como ya mencionamos previamente, si bien son numerosos los filósofos que han recurrido a la “intuición” para superar los límites de los sentidos y del entendimiento, Bergson sostiene que Kant es el único que –habiéndose despertado del sueño dogmático de la razón– ha postulado una forma de intuición sensible que es, al mismo tiempo, la condición necesaria de todo conocimiento. En otras palabras, Bergson afirma que el mérito de Kant reside en haber establecido que una metafísica verdadera no puede fundarse únicamente en conceptos, sino que, *si es capaz de aportar algún conocimiento sobre el mundo, solo puede hacerlo intuitivamente*. No obstante, según Bergson, el mérito de Kant constituye su propia limitación: dado que la intuición no puede acceder jamás a *la cosa en sí*, y existiendo esta última más allá de los límites de la primera, Kant concluye que el conocimiento metafísico es insostenible.

Es esta última tesis la que tanto Bergson como Schopenhauer (aunque por vías diferentes) intentarán derribar. En efecto, Bergson sostiene: “Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es esta: que si la metafísica es posible, es por una visión, y no por una dialéctica (...)”. No obstante, “habiendo probado que la intuición sería capaz de darnos una metafísica, (Kant) añadió: esta intuición es imposible” (Bergson, 2013, 157-158).⁴ Asimismo, Schopenhauer concede el mismo reconocimiento a Kant, al punto de conservar muchos de los conceptos introducidos por la filosofía kantiana. No sólo el de *la cosa en sí*, sino también la idea fundamental de todo el idealismo de Kant, a saber, que el sujeto es la condición necesaria de toda experiencia posible y, por consiguiente, que el espacio y el tiempo no existen independientemente de él, sino *por y para* él, como las formas puras de la sensibilidad que él mismo impone a la experiencia (Schopenhauer, 2003a, 85-86). Según Roger (1999, 31-32), el error de la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* reside –a la luz de la filosofía schopenhaueriana– en postular una *cosa en sí* radicalmente incognoscible, imposibilitando de este modo una metafísica empírica.

Ambas filosofías, entonces, parten de una crítica tanto a la metafísica tradicional como a la filosofía kantiana: la primera se refugia en ideas vacías y abstractas demasiado alejadas de lo sensible, y la segunda establece un principio metafísico que se hallaría más allá de los límites del sujeto (Schopenhauer, 2003b, 49-51; Bergson, 2013, 150-151). Recordemos que, ya al comienzo de la *Estética Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala: “Cualquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella manera por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible –al menos para nosotros, los humanos– en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera.” (*KrV*, AA III: 87).⁵ Así, ya en la *Introducción* de la

4 “Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* est celle-ci : que si la métaphysique est possible, c’est par une vision, et non par une dialectique (...) Seulement, ayant prouvé que l’intuition serait seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta ; cette intuition est impossible” (Bergson, 2014, 187-188).

5 “Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles denken als Mittel abzweckt, die Anschauung” (*KrV*, AA III: 49).

primera *Crítica*, Kant establece que todo conocimiento debe comenzar necesariamente por la intuición. En otras palabras, para conocer un objeto, es condición necesaria (aunque no suficiente) que éste nos sea dado en la sensibilidad.

La teoría gnoseológica de Kant establece dos formas de la intuición, a saber, las intuiciones *empíricas* y las intuiciones *puras* (o *a priori*): si las primeras son las sensaciones propiamente dichas, las segundas se constituyen como las condiciones de posibilidad de las primeras. Es decir, el espacio y el tiempo, también denominados por Kant como las formas puras de la sensibilidad del sujeto trascendental, son las intuiciones *a priori*, mediante las cuales el sujeto es capaz de reunir el caos de impresiones en un múltiple sensible (Caimi, 2017, 265). Correlativamente, las sensaciones dadas en las formas puras del tiempo y del espacio son intuitas de manera *inmediata*, mientras que todo lo que no nos sea dado previamente en la sensibilidad es lo que Kant denomina “cosa en sí”, a saber, aquello que trasciende los límites de la experiencia.

Ahora bien, si cómo establece Kant, hay un solo acceso inmediato a la realidad –a través de la *Anschauung*– dicho acceso nos está vedado: sabemos que para Kant todo conocimiento comienza por la experiencia, pero que no todo el conocimiento se deriva de ella. En otras palabras: que los conceptos sin intuiciones son vacíos, mientras que las intuiciones sin conceptos son ciegas (*KrV*, AA III: 74). Dado que la intuición sensible es exclusivamente receptiva, no puede –sin la ayuda de conceptos– proveer por sí misma ningún conocimiento. La intuición por sí sola no basta: lo que nos es dado debe ser posteriormente “ordenado”, “sintetizado”, es decir, conceptualizado por el entendimiento. Así, si la intuición es un contacto directo, a su vez, aquello que nos da a conocer es imposible de aprehender si ésta no es previamente auxiliada por el concepto: la intuición “es una representación que puede ser dada antes de todo pensar. Precede a toda acción de pensar. Por eso se dice que la intuición es ciega, ya que el pensar es lo que me dice qué es lo intuitado.” (Caimi, 2017, 264).

De este modo, identificamos una segunda tesis que tanto Schopenhauer, y luego Bergson, intentarán refutar; partidarios de Kant, dado que la intuición se basa en una forma de conocimiento sensible (y la única que proporciona una *visión* directa de las cosas), y opositores de Kant, en la medida en que la intuición no es únicamente pasiva.⁶ Bergson señala que el precio que la metafísica y la ciencia deben pagar a raíz de la teoría del conocimiento kantiano es demasiado alto: que el conocimiento no sea más que la forma impuesta por el sujeto implica que la ciencia estaría condenada, según Bergson, a la relatividad de las facultades de un sujeto trascendental, y la metafísica –en tanto conocimiento absoluto, y no relativo– a la absoluta imposibilidad (Bergson, 2013, 77-78).⁷ Worms enfatiza, con respecto a este último punto, la distancia entre Bergson y Kant: si para el último es la sensibilidad la que limita el campo de la inteligencia, para Bergson es al revés, puesto que es la función biológica de la inteligencia la que restringe el alcance de la intuición. De todas formas, dicha limitación

6 En relación con la doble pasividad y actividad de la intuición en Bergson y Schopenhauer, véase: François, 2008, 17-34, 48-73 y 179-216.

7 La afirmación de Bergson según la cual la teoría del conocimiento establecida por Kant en la *KrV* implicaría la condena de la ciencia al relativismo es problemática, en la medida en que el sujeto kantiano no es un individuo sino un sujeto que posee las mismas condiciones formales que el resto de los sujetos. Con todo, dado que el tema excede los límites de la presente investigación, el examen de estas cuestiones será abordado en futuros trabajos.

no es trascendental, sino que puede ser superada a partir de un esfuerzo cada vez mayor del intelecto (Worms, 2000, 53-54).

Por otra parte, en la *Doctrina de la representación intuitiva (Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung)* del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, Schopenhauer plantea que, si bien el análisis de las intuiciones puras brinda una explicación satisfactoria del conocimiento *a priori* impuesto por el sujeto, el examen de la intuición empírica es insuficiente y ha sido dejado de lado por Kant:⁸ “Entretanto Kant cometió el error de descuidar sobremanera la intuición empírica en aras de la intuición pura, como he analizado con detalle en mi crítica de su filosofía. Para mí la intuición es la fuente de todo conocimiento.” (Schopenhauer, 2003, 50).⁹ Así, Schopenhauer plantea tres sentidos fundamentales de la intuición: las intuiciones puras (o *a priori*) del entendimiento, las intuiciones empíricas y, por último, la intuición (o contemplación) estética. Si bien las primeras dos reproducen la teoría de la intuición tal como ha sido planteada en la filosofía kantiana, la última es de un orden del todo diferente al de las dos primeras.¹⁰ En efecto, esta última forma de la intuición es –para Schopenhauer– la verdadera fuente de conocimiento (Schopenhauer, 2003a, 268). Además, y en línea con la filosofía bergsoniana, Schopenhauer establece que, si bien es cierto que los conceptos son fundamentales para la expresión y la transmisión de las ideas filosóficas, de ningún modo encarnan su origen. Por el contrario, la intuición es el único punto de partida de la metafísica, es decir, la única fuente de conocimiento de la que surge toda idea filosófica: “Los conceptos universales deben ser el material en que la filosofía deposite su conocimiento, mas no la fuente *a partir* de la cual lo cree: es el punto de llegada y no el de partida. La filosofía no es, como Kant la definió, una ciencia *a partir* de conceptos, sino una ciencia expresada *en* conceptos.” (Schopenhauer, 2003, 50-51).¹¹

De este modo, frente a las críticas que tanto Schopenhauer como Bergson realizan a la teoría kantiana, ambos pretenden dar una respuesta al relativismo gnoseológico, ontológico y metafísico de la *KrV*, es decir, a la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. La solución de Schopenhauer se basa en el acceso directo a *la cosa en sí*: ésta ya no se encuentra fuera del alcance del sujeto sino que todos tenemos acceso a ella. Es decir, si hay conocimiento de *la cosa en sí*, este no puede ser dado sino es a través de la intuición. En Bergson, la *cosa en sí* es eliminada por completo: la intuición es el contacto directo con lo real, y, por ende, el conocimiento de un absoluto. En este sentido, ya no existe un *más allá*, algo que permanezca fuera de nuestro alcance.

8 Con respecto a la diferencia entre ambas formas de la intuición (*a priori* y *a posteriori*) en Kant, véase: Robinson, D. N., “Kant: intuition and synthetic *a priori*” en: Osbeck, L. M. y Held, 1995, 114-130.

9 “Inzwischen hat Kant darin gefehlt, daß er über der REINEN Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntniß.” (Schopenhauer, 1991, 56).

10 Sobre la teoría del conocimiento de la filosofía schopenhaueriana se puede consultar nuestro artículo: “La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer” en *Logos, Revista de Filosofía*, n. 137 (2021), 6-29. ISSN 1665-8620.

11 “Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, IN welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, AUS der sie solche schöpft: der *terminus ad quem*, nicht *a quo*. Sie ist nicht, wie Kant sie definiert, eine Wissenschaft AUS Begriffen, sondern IN Begriffen.” (Schopenhauer, 1991, 56).

Es necesario –según Bergson– reconocer el gran logro de Kant, a saber: llevar la metafísica a su verdadera fuente de conocimiento, la intuición. No obstante, Schopenhauer y Bergson señalan lo que para ambos sería la mayor limitación de Kant: la creencia de que la intuición, por sí misma, es incapaz de conocer.

Entre el instinto y la inteligencia

De acuerdo a Bergson, mientras el mecanismo natural de nuestra percepción consiste en realizar recortes sobre el fluir de la duración para poder actuar sobre ella, la intuición demuestra que la realidad es fundamentalmente más extensa que nuestra propia inteligencia, y que esta última no puede conocer si no es por una suerte de estrechamiento de la primera, en virtud de las necesidades que nuestra acción impone sobre un medio (Bergson, 2013, 45-46, 65). En otras palabras, mientras el concepto inmoviliza la duración –equiparándose a un recorte, a una traducción, o a la visión parcial de una cosa– la intuición se instala en la realidad, trascendiendo la estrechez propia del concepto. Por lo tanto, entre la intuición y el lenguaje hay una brecha infranqueable: así como no hay traducción que logre transmitir de forma acabada el significado original de un poema, tampoco habría un concepto que pueda aprehender y expresar la intuición directa de la duración. Es decir, mientras la traducción solo capta una parte o un fragmento del poema, la intuición se dirige a la experiencia del absoluto, al único original (Bergson, 2013, 182). En la misma línea, Schopenhauer afirma que la técnica de vincular conceptos es una tarea mucho más fácil que la de establecer relaciones entre los mismos hasta dar con una intuición (Schopenhauer; 2003a, 143-144). Como afirma González Ríos (2017, 39), “si bien los conceptos integrarían la caja de herramientas en la carpintería del filósofo, no constituirían la fuente a partir de la cual elabora su arte.”

Además, Schopenhauer demuestra hasta qué punto el querer más reflexivo del ser humano no se encuentra alejado de otros procesos biológicos que ponen al cuerpo en movimiento, como la reproducción, la alimentación y la supervivencia (Janaway, 2002, 34). Así, según Janaway (2002, 46), la noción de “voluntad” tiene como principal consecuencia, no solo el desmoronamiento del poder privilegiado de la razón como facultad de conocimiento, sino también el fin del estatus privilegiado de la humanidad por sobre el resto de la naturaleza, ya que el deseo de vivir propio de los seres humanos es el mismo que vegeta incluso en una planta o el que existe en un animal. Es decir, no hay una diferencia de naturaleza –sino, solamente de grado– entre los instintos y las funciones biológicas de los animales, y los deseos conscientes y reflexivos del ser humano (Schopenhauer, 2003a, 103). La capacidad de conocer ya no es el rasgo distintivo y superior de la humanidad, sino la forma en la que una especie particular manipula el medio en el que vive con fines de supervivencia. Dado que Schopenhauer identifica la percepción y el razonamiento con funciones determinadas del cerebro, y puesto que el cerebro es un órgano que –como todas las demás funciones biológicas– tiene por finalidad la propagación de la vida, el filósofo alemán concluye que el deseo de conocer es una manifestación más de la voluntad (Schopenhauer, 2003b, 353).

Al mismo tiempo, la separación entre ambas facultades de conocimiento (la intuición y el entendimiento) conlleva una división ontológica de lo real; en el caso de Schopenhauer, la del fenómeno y la *cosa en sí*, y correlativamente, la del mundo considerado como repre-

sentación (*Vorstellung*) y el mundo en tanto voluntad (*Wille*). Mientras los fenómenos se perciben únicamente por el principio de razón y, por consiguiente, solo existen en la forma de la representación, la *cosa en sí* es conocida de forma directa, es decir, intuitivamente (Schopenhauer, 2003a, 169). Con todo, como señala Wicks (2017, 34), *la cosa en sí* es una totalidad *multidimensional* que abarca todas las manifestaciones de la voluntad del mundo fenomenal. Es decir, no es idéntica a la voluntad, sino que comprende dentro de sí tanto a la voluntad como a la representación.

De forma similar, Deleuze (2017, 25) plantea que el dualismo ontológico de Bergson se basa en un dualismo provisorio. Si bien hay una división entre el espacio (lo dado en la representación a la inteligencia) y el tiempo (lo dado a conocer únicamente a través de la intuición), estos no conforman más que las diferencias de naturaleza, es decir, las bifurcaciones que se separan para unirse nuevamente en un único plano de la realidad. Dado que –según Bergson– la experiencia toma dos aspectos diferentes (de un lado, en la forma de hechos yuxtapuestos en el espacio, y del otro, en un progreso continuo en el que las partes se penetran entre sí), dicha división supone también dos formas diferentes de conocimiento. La atención puede fijarse o bien sobre la materia, bajo la forma de representaciones distintas y yuxtapuestas entre sí, o directamente sobre sí misma (Husson, 1947, 148).

Por otra parte, según François, tanto para Bergson como para Schopenhauer el principio metafísico (la *durée* bergsoniana y la *Wille* schopenhaueriana) se manifiesta como un impulso (*Drang*) o una fuerza que es, al mismo tiempo, incognoscible a través de las facultades del intelecto o de la razón, lo que inscribe a ambos filósofos dentro de una misma actitud o corriente filosófica (François, 2004, 2). En contraposición a la tradición filosófica intelectualista y racionalista, para Bergson y Schopenhauer el entendimiento no se dirige a la realidad de forma libre y desinteresada, sino más bien en virtud de un interés determinado y orientado a la acción (Schopenhauer, 2003a, 266-267; Bergson, 2013, 71).

Para Wicks (2017, 15), la originalidad de Schopenhauer no reside tanto en la caracterización del mundo como voluntad como en la concepción de una Voluntad más fuerte que el intelecto. Si bien no ha sido el primer filósofo en notar la prevalencia de la pasión sobre el juicio (o de la voluntad sobre la razón), Schopenhauer ha sido el primero en establecer la “supremacía de derecho” de la voluntad por sobre la razón, de modo que, en palabras de Rosset (2012, p. 40), “lo que era excepción se vuelve regla”. La metafísica schopenhaueriana representa el fin del racionalismo basado en la independencia y en la libertad del entendimiento dado que, a partir de Schopenhauer, es el trasfondo de la inteligencia (la potencia afectiva del sujeto) lo que determina la inteligencia, y no al revés. La voluntad, que se esfuerza permanentemente por superarse a sí misma, encuentra su punto cúlmine en la naturaleza humana, donde el entendimiento y la razón –instrumentos útiles para ejecutar sus deseos– se desarrollan plenamente (Schopenhauer, 2003a, 198, 255). La voluntad humana ya no persigue fines impuestos por la razón, sino que el entendimiento y la razón quedan a su servicio. El querer es, por consiguiente, el contenido latente de toda representación que resististe a ser reducido a su forma, el principio de razón.

Ahora bien, en correlación con esta primera tesis –la que hace referencia al entendimiento como a una facultad esencialmente pragmática y no estrictamente cognoscitiva– Jacoby (1912, 603) concluye que el *instinto* es aquella facultad privilegiada de acceso inmediato a la realidad. En efecto, el autor emplea el término “instinto” (*instinctive feeling*)

e intuición indistintamente. El instinto sería la única vía directa de conocimiento que referiría al conocimiento “interior”, a aquello con lo que estamos más íntimamente relacionados.¹² De este modo, habría una relación de oposición y de complementariedad entre el instinto y el entendimiento, puesto que el último sería tanto una herramienta para la vida práctica como para el conocimiento científico, mientras el primero se convertiría en la facultad idónea para la especulación filosófica y la creación artística. De hecho, el autor no solo identifica la intuición con el instinto (algo que tanto Bergson como Schopenhauer han intentado diferenciar) sino que, además, no hace una distinción entre los distintos tipos de intuición que ambos pensadores establecen.

Para nosotros, en cambio, identificar la intuición con el instinto y oponerla así a la ciencia es una simplificación y una interpretación sesgada de la teoría de la intuición planteada por Schopenhauer y Bergson. Como sostiene François (2008, 189-191), la intuición en Bergson se opone tanto al instinto como a la función natural de la “inteligencia”: en tanto estos últimos se dirigen a la acción de nuestro cuerpo sobre un medio, se encuentran absortos en las propias tareas, mientras que la intuición –por el contrario– invierte la pendiente natural de la inteligencia y del instinto para instalarse de forma directa en la duración (Bergson, 2013, 92). Así, se constituye como la única forma de conocimiento *desinteresado*, es decir, contrario a las funciones vitales –o biológicas– de nuestro organismo. Dado que las demás funciones de la mente están destinadas exclusivamente a la práctica, la intuición es para Bergson la única forma de conocimiento propiamente dicha. Con todo, si bien se opone al instinto y a la inteligencia en virtud de su inutilidad o de su carácter desinteresado, la intuición conserva algo de ambas, a saber: la inmediatez del instinto y la reflexión de la inteligencia (Husson, 1947, 105). En este sentido, consideramos que plantear una oposición tajante entre la intuición y la inteligencia, o entre la inteligencia y el instinto, sería impreciso a la luz del dinamismo propio de la filosofía bergsoniana (es decir, sería confundir las diferencias de naturaleza con diferencias de grado).

Asimismo, lejos de ser un “retorno al corazón”, Vieillard-Baron (2018, 31) establece que la intuición solo posee validez epistemológica en la medida en que eventualmente pueda ser verificada por la ciencia. A diferencia de la intuición clara y distinta de Descartes, la intuición bergsoniana no es bajo ningún punto de vista una intuición “triumfante”. Así, como sostiene Riquier, es necesario insistir sobre la oscuridad y la debilidad inherentes a la intuición a riesgo de recaer en la seguridad tranquilizadora de una inteligibilidad fácil, a la cual tanto se habría acostumbrado la filosofía y que ha sido, además, tan condenada por Bergson. De este modo, la intuición comenzaría por ser oscura, y solo después de un gran esfuerzo de la inteligencia, cobraría claridad y sentido (Riquier, 2009, 136-142).

Consiguientemente, acordamos con Husson (1947, 30-31) en que no hay en Bergson una oposición entre el intelectualismo y el misticismo (subordinando así el ejercicio de la inteligencia a la vida del espíritu), sino entre dos tipos de intelectualismo. El intelectualismo *falso* es aquel que inmoviliza las ideas a partir de conceptos abstractos, rígidos y acabados, y por consiguiente, termina haciendo del pensamiento un mero juego de palabras. Por el

12 “In fact, Schopenhauer’s Philosophy might well be headed “A Study of Instinct” as well as Bergson’s (...) It would be more just to say that to them instinct is the *living* of life; it is life itself; it is really as it is seen directly, while the knowledge of understanding is neither life nor reality but only an indirect way of preparing reality for practical use” (Jacoby, 1912, 603).

contrario, el intelectualismo *verdadero* es el que vive de las ideas y que, lejos de eliminar la inteligencia conceptual, emplea un uso diferente de la misma. En este sentido, la crítica de Bergson no se dirige a la facultad del entendimiento sin más, sino a su pretendida independencia con respecto a la intuición sensible, reduciendo el conocimiento a una mera composición de conceptos preexistentes (Bergson, 2013, 42-43).

En última instancia, no hay en Bergson un *anti-intelectualismo*, sino un *supra-intelectualismo*, puesto que la intuición –capaz de conocer el verdadero fondo de las cosas– no consiste en negar la inteligencia, sino en invertir el uso habitual de la misma para dirigirlo en otra dirección (Husson, 1947, 97-106). La intuición no elimina el uso de la inteligencia, sino que lo supone, puesto que el conocimiento de la primera es ininteligible sin la posterior elucidación de la segunda. Del mismo modo, la inteligencia sin intuición se reduce a la simple comodidad del pensamiento que solo copia y reproduce un saber preestablecido para aprehender las cosas únicamente en virtud del provecho que puede obtener de las mismas (Bergson, 2013, 104).

La experiencia estética en Schopenhauer y Bergson

Ahora bien, pareciera ser que el único vínculo entre el mundo de la representación y el mundo de la voluntad se da, para Schopenhauer, en la experiencia estética. Esta última se llevaría a cabo cuando el sujeto, en lugar de percibir los objetos de forma interesada (es decir, gobernado por el principio de individuación), se convierte por un instante en *puro sujeto del conocimiento*. De este modo, ya no percibe fenómenos, sino esencias, lo que Schopenhauer también denomina “Ideas platónicas” (Schopenhauer, 2003a, 268-269). A diferencia del fenómeno, que se encuentra sometido al tiempo, al espacio y al principio de causalidad, las Ideas son los únicos entes atemporales y universales del mundo de la representación.¹³

Más allá de la naturaleza de las ideas, y debido a la caracterización que realiza Schopenhauer de la experiencia estética, hay distintas interpretaciones sobre el lugar que ocupa el placer estético en la teoría schopenhaueriana. En primer lugar, en la experiencia estética se produce una liberación momentánea del intelecto; en palabras de Schopenhauer, es el fin de la rueda de Ixión o del sufrimiento inherente al *Samsara*, en el cual la ilusión de la individuación se suspende, al menos por un instante. En lugar de oscilar entre el placer y el dolor, el sujeto puro de la experiencia estética se encuentra libre de sus deseos y de su padecimiento (Schopenhauer, 2003a, 288-289). En esta medida, podemos distinguir, junto a Rosset (1989, 8) dos niveles o tipos de placer estético: el primero es el aspecto ético o palia-

13 El lugar que ocupan las ideas platónicas dentro del sistema metafísico schopenhaueriano presenta más de un problema, dado que, por un lado, existen dentro del mundo de la representación, y por el otro, poseen la universalidad y la atemporalidad de la voluntad. No podemos tratar este tema aquí ya que excede los límites del presente artículo. Simplemente nos limitaremos a señalar algunas de las interpretaciones que se han planteado con respecto a la naturaleza de las Ideas platónicas y el lugar que ocupan en la metafísica de Schopenhauer: por un lado, según Rosset (1989, 23-28), Ferrari (2011, 49-61), y Magee (1983, 440-454), las Ideas pertenecerían a un dominio ontológico separado de la realidad mientras que, para Foster (1999, 216-233), Shapsay (2018, 5-10) y Young (2005a, 77-78; 2005b, 81-99) la función de las Ideas platónicas es exclusivamente epistemológica, dado que delimitan el conocimiento fenoménico del objetivo. En este último sentido, las Ideas refieren únicamente el aspecto cognoscitivo de la experiencia estética, pero no poseen una realidad ontológica independiente.

tivo, mediante el cual el intelecto se libera de la voluntad, y en consecuencia, del sufrimiento ocasionado por esta, mientras que el segundo, el aspecto contemplativo o cognoscitivo, surge a partir de una “visión”. Es este último el que –a nuestro modo de ver– es esencial a la experiencia estética, tal como es tematizada por Schopenhauer.

Por otra parte, en las *Leçons d'Esthétique* del Liceo Clermont-Ferrand (1887), cuando Bergson aún no había desarrollado ni su teoría sobre la *durée* ni mucho menos una teoría estética, plantea –retomando la teoría kantiana– que el sentimiento de lo *bello* se diferencia de lo meramente *agradable*, puesto que si bien apela directamente a la sensibilidad, se distingue, no obstante, de la simplicidad de la sensación, e implica, necesariamente, cierto trabajo intelectual tanto por parte del espectador como por parte del artista genio (Bergson 2012, 49-52). Asimismo, afirma que si bien es necesario que la verdad y la belleza sean diferenciadas, la última no deja de ser una cualidad de la primera. Así como la belleza es independiente de la verdad, pero no obstante no deja de existir sin la primera, para Bergson el conocimiento racional –si bien se distingue de la sensibilidad– no es independiente de otros aspectos de la mente, como la imaginación y la invención propias del genio artístico: “Se dice que algunas verdades son bellas, por ejemplo, la ley de gravitación universal, pero se piensa entonces no en la fórmula abstracta que expresa esta ley, sino en el poder de imaginación desplegado por Newton y que tiene algo en común con el genio artístico.” (Bergson 2012, 52-53).¹⁴

Dos años después, en su tesis doctoral –*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)– Bergson se refiere a la emoción estética como a un efecto de sugestión producido en la conciencia del espectador que presenta cierta complejidad –caracterizada mediante los grados de elevación y los grados de intensidad– que lo diferencian por completo de la instantaneidad de la sensación (Bergson, 2016, 32-38). A diferencia de otras teorías estéticas, como las de Schelling y Hegel, para Bergson la experiencia estética tampoco se agota en la expresión o en la manifestación de una idea, sino que exige un esfuerzo de conversión o de imitación por parte del espectador (Bergson, 1939, 123). Como señala Kisukidi (2013, 121-122), la verdad del arte no sólo radica en la causa (es decir, en la complejidad de la emoción sugerida), sino que se evidencia –además– en sus efectos, a partir de la universalización de una visión singular (la del artista). En este punto hay una diferencia entre Schopenhauer y Bergson, ya que si para el primero la experiencia estética se produce por la aprehensión de una idea universal, para Bergson ocurre al revés. Siendo el contenido expresado siempre particular (una idea o una emoción expresada por un sujeto individual en un momento determinado), la universalidad yace únicamente en el efecto de conversión provocado en los espectadores (Bergson, 1939, 124).

Ahora bien, nos interesa destacar que, nuevamente en línea con Kant, para Schopenhauer y Bergson la experiencia estética reside en una forma de “contemplación desinteresada” (*ohne Interesse*) en la cual el sujeto descansa en la pura observación, al percibir el objeto sin pretensiones de poseerlo y sin reducirlo tampoco a una serie de categorías preexistentes. No obstante, la distancia que aparta a Schopenhauer y a Bergson de la teoría estética de

14 “On dit que certaines vérités sont belles, par exemple la loi de gravitation universelle, mais on pense alors non à la formule abstraite qui exprime cette loi, mais à la puissance d’imagination déployée par Newton et qui a quelque chose de commun avec le génie artistique.” (Bergson, 1992, 39).

Kant se basa en que, a diferencia de este último, ambos filósofos en cuestión concuerdan en que el arte no solo nos puede ayudar a pensar, sino también a conocer. Recordemos que para Kant el juicio estético es un juicio exclusivamente *reflexivo*, que –en oposición al juicio *determinante*– no es determinado por ningún concepto y, por consiguiente, no aporta conocimiento alguno sobre los objetos (KU, 2012, 260-261). Contra la tesis del juicio estético kantiano, para Schopenhauer y para Bergson la intuición estética es susceptible de extender la percepción sensible, proporcionándonos así conocimiento.¹⁵

Por consiguiente, la intuición estética se diferencia del juicio estético en dos puntos fundamentales: primero, al no ser un *juicio*, se basa en una experiencia sensible, y por lo tanto, pre-lingüística, y segundo, –tal vez lo que presenta el mayor contraste con respecto a la teoría kantiana– consta de una experiencia objetiva, en oposición a la subjetividad inherente al juicio estético kantiano. En efecto, tanto para Schopenhauer como para Bergson la intuición es la única forma de trascender las “categorías” que el sujeto impone sobre la realidad (algo que, como ya sabemos, es inconcebible para Kant) (Schopenhauer; 2003a, 123-124; Bergson, 2013, 183). Por este motivo, Janaway (1999, 13-14) señala que el verdadero iniciador de la actitud estética no habría sido Kant sino Schopenhauer, puesto que es este último quien no solo ha postulado un verdadero estado de conciencia independiente tanto de los intereses subjetivos como de los conceptos de la razón, sino que, además, ha hecho de dicho estado de conciencia una forma de conocimiento metafísico.

Por último, si bien la intuición no supone ni un don natural ni una facultad especial de conocimiento, y por consiguiente, cualquier individuo tiene acceso a ella, tanto Schopenhauer como Bergson enfatizan su carácter esporádico y anómalo. Si para Bergson se trata de un “accidente” de la naturaleza mediante el cual una de las facultades o de los sentidos del sujeto permanece *desligado* de la *atención a la vida* (Bergson, 2013, 155-156). Schopenhauer plantea la anormalidad (al punto de bordear la locura) de aquel que logra *desprenderse*, por un lapso de tiempo determinado, de la voluntad (Schopenhauer, 2003a, 284-285). Así, concordamos con Rosset en que la “contemplación estética” schopenhaueriana podría ser la verdadera antecesora de la teoría de la intuición planteada posteriormente por Bergson, puesto que la relación que este último establece entre la intuición y la inteligencia se encuentra, de forma similar, entre la contemplación estética y la razón (o el conocimiento abstracto) en la filosofía de Schopenhauer (1989, 31). En conclusión, podemos afirmar que más allá de las diferencias que podemos encontrar entre una y otra teoría, consideramos que ambas filosofías comparten un núcleo común: el de reivindicar el conocimiento intuitivo, y, por consiguiente, el de establecer la importancia del arte y sus posibles aportes a la filosofía y al conocimiento en general.

15 Con todo, nos parece importante señalar que, si bien el juicio estético kantiano es un juicio reflexionante, y en tanto tal, no proporciona conocimiento, tal vez sea posible reconstruir alguna función cognitiva de los juicios estéticos si atendemos sobre todo a la última parte de la primera sección de la tercera *Crítica* (véase, por ejemplo, §49 de la obra mencionada). Esperamos elaborar esta cuestión en un futuro trabajo.

Bibliografía

- Bergson, H. (1939), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Buenos Aires: Losada.
- Bergson, H. (1962), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bergson, H. (2012), *Lecciones de Estética y Metafísica*, Madrid: Siruela.
- Bergson, H. (2013), *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2014), *La Pensée et le Mouvant*, Paris: Flammarion.
- Bergson, H. (2016), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Buenos Aires: Prometeo.
- Caimi, M (2017). *Diccionario de filosofía kantiana*, Buenos Aires: Colihue.
- Deleuze, G. (2014). *Le bergsonisme*, Paris: PUF.
- Ferrari, J. (2011), *L'art dans Le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*, Mayenne: PUF.
- François, A. (2004), «La volonté chez Bergson et Schopenhauer», *Methodos*, 4, 2-11.
- François, A. (2008), *Bergson*, Paris: Ellipses.
- François, A. (2018). *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris: PUF.
- Foster, C. (1999), «Ideas and imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art» en: Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 213-252.
- González Ríos, J. (2017), *Schopenhauer*. Buenos Aires: Galerna.
- Husson, L. (1947). *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris: PUF.
- Jacoby, G. (1912), «Henri Bergson, Pragmatism and Schopenhauer», *The Monist*, vol. 22, No. 4, pp. 593-611.
- Janaway, C. (1999), «Introduction» en: Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 1-17. Janaway, C. (2002), *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1968), *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter. Kant, I. (2012), *Crítica del discernimiento*, trad. R. Aramayo y S. Mas, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2014), *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Kisukidi, N. Y. (2013), *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris: ENS éditions.
- Magee, B. (1983), *The philosophy of Schopenhauer*, Nueva York: Oxford University Press.
- Osbeck, L. M. & Held. B. S. (1995), «Introduction» en: Osbeck, L. M & Held B.S. (eds.), *Rational intuition. Philosophical roots, scientific investigations*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 1-30.
- Riquier, C. (2009), *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris: PUF. Riquier, C. (2012), «Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination» en: Riquier, C. (ed.), *Bergson*, Paris: Les éditions du cerf, pp. 81-104.
- Robinson, D. M. (1995), «Intuition and the Synthetic A Priori» en: Osbeck, L. M & Held B.S. (eds.), *Rational intuition. Philosophical roots, scientific investigations*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 114-130.

- Roger, A. (1999), *Le vocabulaire de Schopenhauer*, París: Ellipses.
- Rosset, C. (1989), *L'esthétique de Schopenhauer*, París: PUF.
- Rosset, C. (2012), *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Schopenhauer, A. (1991), *Die Welt Als Wille Und Vorstellung I und II*, Zürich: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2003), *El mundo como voluntad y representación, vol. I y II*, trad. R. Aramayo. Madrid: FCE.
- Schopenhauer, A. (2009), *Parerga y paralimpómena II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta.
- Shapsay, S. (2018), «Schopenhauer's Aesthetics», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Stanford, Summer 2018, pp. 1-33.
- Vieillard-Baron, J.L. (2018), *Bergson*, París: PUF.
- Wicks, R. (2017), «Arthur Schopenhauer», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Stanford, Summer 2017, 1-42.
- Worms, F. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses. Young, J. (2005), *Schopenhauer*, Nueva York: Routledge.