

LOS SUEÑOS DE UN IDEALISTA EXPLICADOS POR LOS SUEÑOS DE LA PARAPSICOLOGÍA

THE DREAMS OF AN IDEALIST
EXPLAINED BY THE DREAMS OF PARAPSYCHOLOGY

ABEL FERNÁNDEZ RIVERA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN: Este artículo trata de estudiar la visión que tenía Schopenhauer acerca de ciertos hechos que hoy catalogaríamos con el nombre de paranormales o sobrenaturales, dentro del objeto de estudio de la pseudociencia llamada parapsicología. Observaremos que el filósofo da una casi absoluta credibilidad a dichos fenómenos e interpretará las teorías en torno a ellos como estrictamente científicas, llegando incluso a afirmar que estas suponen una confirmación de su metafísica de la voluntad.

PALABRAS CLAVE: parapsicología, magnetismo animal, sueños, proyección astral, clarividencia, fantasmas, Schopenhauer.

ABSTRACT: This article aims to study the vision Schopenhauer had on certain facts that we would categorise today as paranormal or supernatural, classifying them as the object of study of the pseudoscience called parapsychology. We will see that the philosopher gives almost complete credit to those phenomena, interpreting the theories about them as strictly scientific ones, even reaching the point of stating that these theories are a confirmation of his metaphysics of the will.

KEYWORDS: parapsychology, animal magnetism, dreams, astral projection, clairvoyance, ghosts, Schopenhauer.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía pocos autores se han dedicado, al menos públicamente, al estudio de los fenómenos que desde hace apenas un par de siglos reciben la denominación de *parapsicológicos* o *paranormales*. Dichos fenómenos han sido atestiguados durante siglos y podemos hallarlos, en efecto, en los testimonios orales y escritos de prácticamente toda cultura conocida hasta ahora, dándose por hecho su existencia e incluso, en algunos casos, hasta su cotidianidad. No es hasta el auge de las ciencias empíricas y de la Ilustración, ya bien entrado el siglo XVIII, que la totalidad de estos sucesos en apariencia contrarios a las leyes conocidas de la naturaleza son puestos en duda e incluso directamente rechazados como meros fraudes.

Precisamente contra el positivismo y el materialismo acrítico del siglo XIX surge la corriente comúnmente conocida como espiritismo, que despertará el interés de aquellos intelectuales que, viendo insatisfechos sus anhelos metafísicos por el científicismo dominante, buscan sobreponer los límites que un —tal vez excesivo— afán de racionalizar hasta el último recoveco de la realidad había impuesto al mundo cognoscible.

El objetivo del presente artículo es analizar las ideas de Arthur Schopenhauer acerca de temas que a día de hoy englobaríamos en la parapsicología. Debemos ser conscientes de que, a pesar de ser vista actualmente —y en el mejor de los casos— como una pseudociencia, Schopenhauer muestra en numerosos fragmentos la consideración de que algunos fenómenos denominados mágicos o sobrenaturales constituyen hechos reales que probarían empírica y experimentalmente aspectos de su sistema filosófico, llegando incluso a ningunejar a aquellos que niegan la existencia de fenómenos tales como los sueños premonitorios, la acción curativa del magnetismo animal o las visiones de fantasmas:

Por una parte, no es mi tarea contar ni exponer los hechos, sino teorizar sobre los mismos; y por otra, tendría que escribir un grueso libro si quisiera repetir todas las historias de magnetismo sobre enfermos, sueños, apariciones, etc. —la materia subyacente a nuestro tema—, y que han sido narradas en muchos libros. Por último, tampoco tengo ninguna pretensión de combatir el escepticismo de la ignorancia, cuyos ademanes, perspicaces en exceso, cada día pierden más crédito y pronto solo tendrán curso en Inglaterra. Quien ponga en duda hoy en día los hechos del magnetismo animal y de clarividencia no ha de ser tachado de incrédulo, sino de ignorante.¹

Los fenómenos que analizaremos a lo largo de nuestra argumentación de la mano de Schopenhauer —el magnetismo animal, el mundo onírico y las visiones de fantasmas— son tratados por él extensamente, mostrando un especial interés en ellos, en *Sobre la voluntad en la*

¹ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Valdemar: Madrid, 1998, p. 24. También en *Parerga y Paralípómena I*, Valdemar: Madrid, 2009, p. 250. Para facilitar las búsquedas al lector se incluirá la paginación de los *Parerga*, junto a su fecha de publicación, separada de la de la 1^a edición por el símbolo /.

naturaleza (1836) y *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* (opúsculo inserto originalmente en *Parerga y Paralípómena*, de 1851), donde desarrolla una tentativa de explicación de estos hechos sobrenaturales a partir de su distinción entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. En ellas, obras ya tardías del alemán, nos centraremos. Dichos textos y este artículo presuponen necesariamente un dominio riguroso, que ambos autores dan por supuesto, de la totalidad de la filosofía schopenhaueriana, y especialmente de los dos primeros libros de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1818) y los complementos correspondientes de la segunda (1844).

Por último conviene comentar que, siendo este un trabajo que además pretende apuntar las posibles relaciones existentes entre el pensamiento schopenhaueriano y la parapsicología pasada y actual, se encontrará a menudo terminología típica de esta pseudociencia que, en algunos casos, no se corresponderá completamente con la utilizada más de un siglo antes por Schopenhauer. En estos casos se avisará con antelación de cuál es el uso que se está realizando de dichas palabras, matizando sus diferentes significados.

1. MAGNETISMO ANIMAL: LA MAGIA DE LA VOLUNTAD

1.1. *El mesmerismo o magnetismo animal*

Franz Anton Mesmer (1734-1815) escribe en 1766 *Sobre el influjo de los planetas en el cuerpo humano*, obra fundacional del mesmerismo o —como todavía lo conoce Schopenhauer— teoría del magnetismo animal. En ella sostiene que todo el universo está atravesado por un fluido magnético (principio vital y alma universal de todos los seres) que, pese a ser transversal a todo el cosmos, no es empírico. «Fluido universal en que todos los cuerpos están inmersos»², afirma Mesmer que toda patología humana se da cuando este es obstruido o reprimido. Ahora bien, dicho fluido metafísico (imposible de captar mediante los cinco sentidos) puede ser controlado por un médico o «magnetizador», que lo manipulará de cara a acabar con la enfermedad del paciente. Dichas teorías y prácticas ya eran conocidas en el antiguo Egipto y, en el siglo XVI, Paracelso llevaba a cabo prácticas médicas basadas en el influjo de ciertos minerales sobre la salud del hombre.

Pese a que en sus inicios el mesmerismo se basaba en la ingesta de preparados de hierro y el uso de imanes por parte de enfermo y curandero respectivamente, muy pronto el «magnetismo mineral» se torna magnetismo animal: es el magnetizador el que, con su propio flujo magnético, puede controlar a través de ciertos rituales —en los que actúa como polo— el magnetismo del paciente. A través de ciertos movimientos de las manos que el magnetizador transmitía a una varilla de hierro el otro sujeto, suggestionado, era inducido a un «sueño magnético» o «trance mesmérico» de índole catártica que lograba calmar sus síntomas. Tras

² Mesmer, F. A., *Los fundamentos del magnetismo animal*, Indigo: Barcelona, 2006, p. 115.

adquirir gran popularidad en Viena³ y París, donde Mesmer incluso será subvencionado por el Marqués de Lafayette, la Academia Real de Ciencias francesa negará la existencia del magnetismo animal y su condición terapéutica. En 1785, tras siete años establecido en la capital francesa, Mesmer dejará Francia y su vida quedará en el ostracismo. Aun así, sus teorías germinarán y, años después, llegarán a ojos y oídos de nuestro autor.

1.2. *Sobrenaturalidad de la voluntad*

En 1836 Schopenhauer publicará *Sobre la voluntad en la naturaleza* (*Über den Willen in der Natur*) pronunciándose por vez primera, en su sexto capítulo («Magnetismo animal y magia») acerca de la teoría del magnetismo animal planteada y practicada por Mesmer y sus seguidores. La visión que la mayoría de los occidentales podemos tener en nuestras sociedades escépticas, secularizadas y científicas de dichas teorías —similares en cierto modo, pero en el plano mesocósmico, a la astrología, que cree que las energías astrales pueden controlar e influir en los seres humanos— es sin duda altamente peyorativa. En efecto, la propuesta teórica y práctica de Mesmer nos parece absolutamente surrealista o como mínimo «parapsicológica» (si por parapsicología entendemos la pseudociencia que pretende investigar supuestos hechos paranormales que no se rigen por las leyes naturales conocidas por el paradigma científico actual), hasta el punto de observar a todos sus seguidores y creyentes como un atajo de supersticiosos, crédulos e ignorantes. Mas no es este ni por asomo el caso de Schopenhauer, que desde el comienzo del citado capítulo da por hecho que el magnetismo animal es una confirmación de su propia filosofía:

Cuando apareció en 1818 mi obra capital, hacía poco aún que apareciera el magnetismo animal. [...] Tanteábase en todos los principios de explicación material que se hallaba a mano el éter cósmico que lo penetraba todo, como Mesmer, o la evaporación de la piel del magnetizador, tomada cual causa, como Stieglitz, y otras así. [...] Apenas había quien empezase a aclarar la verdad ateniéndose a la práctica de los iniciados. Por mi parte estaba yo muy lejos todavía de esperar que el magnetismo diese una confirmación directa a mis doctrinas.⁴

Según el filósofo el agente de los fenómenos mesméricos no es otro que meramente la voluntad del magnetizador. Siendo el cuerpo la objetivación de la voluntad, encontramos que los movimientos realizados en el ritual o pase magnético no son más que formas de enfocar la misma de cara a hacer más fácil su aplicación y más potentes sus efectos: «lo propiamente operativo en el magnetizar es la voluntad, no siendo todo acto externo nada más que un

³ La relación entre el mesmerismo, el hipnotismo y Freud serían objeto de un estudio aparte, pero podemos afirmar que no es casual que la *alma mater* del creador del psicoanálisis fuera la Universidad de Viena.

⁴ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial: Madrid, 1979, pp. 152-153.

vehículo»⁵. El cuerpo está excluido —o es un mero añadido—, pues, de la acción que propicia el control del magnetismo animal, pero también la mente consciente (el entendimiento y la razón), que pertenece de igual manera a lo fenoménico, al mundo como representación. Afirma nuestro autor que todo en estos procesos está encaminado a hacer la acción magnética lo más inconsciente posible (el uso de luces tenues, el silencio absoluto por parte del magnetizador y del paciente, la exclusión de cualquier otra persona en la sala, etc.) hasta el punto de que se prohíbe expresamente todo pensar y reflexionar. Excluidas por tanto la acción física como la psicológica —es decir, todo fenómeno espacial y todo fenómeno mental— solo cabe señalar como agente a la voluntad misma, fundamento metafísico de todo lo real en principio solo cognoscible en nuestra propia interioridad *qua* sujetos volitivos (y luego ya atribuible por analogía a toda la naturaleza).

Pero sucede algo extraño o imprevisto en los fenómenos que aquí analizamos con Schopenhauer: estamos observando cómo la voluntad actúa directamente, sin mediación de cuerpo alguno o causalidad física, para alterar la voluntad de otro ser humano —lo que podría tratarse de sugestión— e incluso efectuar cambios en cuerpos inanimados. Es en este último aspecto, especialmente, donde podemos afirmar que se da un claro ejemplo de la afinidad entre Schopenhauer y lo que a lo largo del siglo XX se ha llamado parapsicología, pues aquí está afirmando tajantemente la realidad, con otro nombre, de la telekinesis (literalmente movimiento a distancia: la capacidad de mover objetos sin intervención física):

Vemos, pues, que la voluntad, que he establecido como la cosa en sí, lo único real en la existencia, el núcleo de la Naturaleza, a partir del individuo humano, en el magnetismo animal y por sobre éste, cumple cosas que no cabe explicar, según el enlace causal, esto es, conforme a la ley del curso de la Naturaleza, y que llega a suprimir, en cierto modo, esta ley, ejerciendo una efectiva *actio in distans*, mostrando con ello un dominio sobrenatural, esto es, metafísico, sobre la naturaleza. No sé qué confirmación más fehaciente puedo encontrar para mi doctrina.⁶

El alemán no tiene problema alguno en denominar sobrenatural (*übernatürliche*) al dominio que muestra el magnetismo animal sobre la naturaleza cuando se manifiesta fenoménicamente moviendo objetos sin la intervención de causas físicas (el ejemplo al que se ha referido anteriormente es el de una mujer, Prudence Bernard, que fue capaz ante varios testigos de que la aguja de una brújula imitara los movimientos de su cabeza). Pero, además, en su *Essay sobre las visiones de fantasmas* (parte de *Parerga y Paralipómena*), Schopenhauer detallará su absoluto convencimiento de que en el magnetismo animal, cuando el magnetizador sume en un sueño magnético profundo (o trance mesmérico) al magnetizado, este último puede llegar en rarísimos casos a alcanzar un estado de clarividencia donde también se da la telepatía

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ *Ibid.*, p. 158.

(literalmente pasión a distancia: fenómeno consistente en la transmisión de contenidos psíquicos entre individuos por medio de la mente, sin intervención alguna de agentes físicos conocidos por la ciencia):

En los grados superiores del sonambulismo, la relación (la comunión con el magnetizador) puede llegar tan lejos que la sonámbula participe de todos los pensamientos, conocimientos, lenguas e incluso de todas las sensaciones del magnetizador; es decir, está presente en su cerebro, mientras que, por el contrario, su *voluntad* [la del magnetizador] ejerce una influencia directa sobre ella, y está tan sometida que aquél puede hechizarla por completo.⁷

Tanto la *actio in distans* (o telekinesis) como la *passio in distans* (o telepatía) muestran empíricamente para Schopenhauer cómo la voluntad, cosa en sí de la naturaleza, es capaz de romper el *principium individuationis* (espacio y tiempo) y la ley de la causalidad que rige lo natural. El poder inmediato de la voluntad puede ejercerse sobre los objetos físicos o sobre otras voluntades a través de los principios del magnetismo animal. Por ello, el filósofo no dudará a la hora de caracterizarlo como una metafísica práctica o experimental:

Preséntasenos, pues, desde luego, el magnetismo animal como la *metafísica práctica*, concepto en que la designaba ya, llamándola *magia*, Bacon de Verulam, en su clasificación de las ciencias (*Instauratio magna*, lib. III); es la metafísica empírica o experimental. Como quiera que en el magnetismo animal surge a primera línea la voluntad como cosa en sí, vemos achicado al punto el *principium individuationis* (espacio y tiempo) perteneciente a la mera fenomenalidad; rómpense los límites que separan a los individuos; entre el magnetizador y la sonámbula no establece el espacio separación alguna, apareciendo comunidad de pensamientos y de movimientos volitivos; el estado de clarividencia suplanta al que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lontananza, presente y futuro.⁸

Observamos, pues, que para el Buda de Frankfurt estos fenómenos sobrenaturales (la telekinesis y la telepatía), que hoy clasificamos sin duda como paranormales o parapsicológicos, no son asunto baladí. En ellos descubrimos una confirmación empírica, experimental o práctica de su metafísica de la voluntad. Metafísica de la voluntad que abre una brecha en el seno de su epistemología de los fenómenos naturales regidos por el principio de individuación. Solo nos es posible abismarnos en esa grieta de la mano de nuestro pensador. Pero antes analizaremos brevemente su concepción de la magia, metafísica práctica de los pueblos que nos acompaña desde los albores de la civilización.

⁷ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, pp. 75-76/2009, p. 284.

⁸ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, *op. cit.*, p. 159.

1.3. *La magia de la voluntad*

Aunque la magia como tal no entra estrictamente dentro del campo de la parapsicología, sí es cierto que muchos de los fenómenos que se han creído a lo largo de la historia paranormales han sido relacionados con la magia. A pesar de que Schopenhauer afirma que lo único que salva el pensamiento mágico es la realidad del magnetismo animal y las curas por simpatía, dedicará un apartado relativamente extenso a su caracterización como «metafísica práctica» de todas las épocas y pueblos en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, obra en la que —conviene recordarlo— Schopenhauer trata de las relaciones existentes entre su filosofía y la ciencia (dejando colegir, pues, que considera que la magia es cierta ciencia o, cuanto menos, protociencia). La magia es el arte secreto de influir en la naturaleza sin recurrir a sus leyes físicas (es decir, al *nexus physicum* de la ley de la causalidad), sino mediante el control de sus principios metafísicos o sobrenaturales (*nexus metaphysicum* que para Schopenhauer consiste en la voluntad)⁹. Por ello el concepto de «magia natural» encierra tanta contradicción como el de «física sobrenatural»: mientras que la física trata de comprender lo fenoménico, la magia lidiá con la cosa en sí que lo fundamenta. Todo ritual o acción mágica que los pueblos hayan realizado —hechizos, actos simbólicos, etc.— no son más que vehículos físicos —como la varilla de hierro o los pases del magnetizador— cuyo único fin es concentrar y dirigir la acción de la voluntad. Pues «en la magia, enteramente lo mismo que en el magnetismo animal, el agente propio no es más que la voluntad»¹⁰:

A todos los ensayos de magia que ha habido, hayan obtenido o no éxito, sirve de base una anticipación de mi metafísica [...] Si se quisiera considerar la magia, según la clasificación de Bacon, como la metafísica práctica, sería lo cierto que la metafísica teórica que mejor se adaptaba a su relación habría de ser mi [...] resolución del mundo en voluntad y representación.¹¹

2. LOS SUEÑOS DE UN IDEALISTA

2.1. *El mundo onírico en la filosofía preschopenhaueriana*

Pocos pero importantísimos filósofos se han hecho cargo de un *factum* universal: los seres humanos (rasgo que, como es fácilmente comprobable, compartimos con un buen número de especies animales) soñamos al dormir. Que los pensadores occidentales hayan evitado reflexionar, por regla general, acerca del mundo onírico es especialmente destacable teniendo en cuenta que una de las obras fundacionales de la filosofía —el *Poema de Parménides*— relata,

⁹ *Ibid.*, pp. 166-167.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹¹ *Ibid.*, p. 183.

precisamente, una experiencia onírica en la que su protagonista vive una suerte de revelación divina que le mostrará la vía de la verdad (o de «lo que es»).

A partir del giro cartesiano que supone el comienzo de la modernidad filosófica (al menos en el aspecto epistemológico) los sueños se convierten en una metáfora harto común y peyorativa para designar, por ejemplo, aquellas experiencias tan subjetivas que no pueden ser corroboradas en la experiencia y que por lo tanto carecen del fundamento necesario para consistir en un conocimiento objetivo y contrastable. Célebre es la caracterización del sueño que encontramos en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes:

¡Cuántas veces me ha sucedido soñar durante la noche que estaba en este lugar, vestido, cerca del fuego, aunque estuviese desnudo dentro de mi lecho! Paréceme ahora que es con ojos dormidos con los que miro este papel; que esta cabeza que yo muevo no está adormecida, que es con deseo y propósito deliberado como extiendo esta mano y la siento: lo que sucede en el sueño no parece tan claro ni tan distinto como todo esto. Pero, pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haber sido engañado durmiendo por semejantes ilusiones; y deteniéndome en esta idea, veo tan manifiestamente que no hay indicios ciertos por los cuales se pueda distinguir claramente la vigilia del sueño, que me espanto; y mi espanto es tal, que es casi capaz de persuadirme de que duermo.¹²

Como podemos observar en el texto, el buscador por autonomía de la claridad y la distinción siente espanto ante la idea de que la vigilia pueda engañar tal y como le engañan los sueños con sus ilusiones¹³. Tanto el racionalismo como el empirismo, que tienen en Descartes a su fundador, compartirán en cierta medida este horror ante los sueños, ejemplo supremo de en qué no puede consistir un conocimiento que tenga pretensiones de ser tal. Muestra de ello es que Kant aún se refiera en cierta medida a la mencionada metáfora cuando agradece a Hume haberle despertado de su «sueño dogmático»¹⁴ y, por supuesto, cuando escribe *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*.

Podemos caracterizar esta aversión al mundo onírico como rasgo característico de la filosofía moderna. En efecto, toda la filosofía anterior había otorgado, en mayor o menor medida, un sentido a los sueños y a su contenido. Grandes autores como Platón, Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona... tuvieron algo que decir acerca de este fenómeno. Recordemos, a modo de ejemplo, que Sócrates comienza a escribir poesía, unos días antes de su muerte,

¹² Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial: Madrid, 2009, p. 83.

¹³ Es curioso, aun así, que Descartes decida dedicarse plenamente a la filosofía a raíz de una serie de sueños que tuvo una noche de noviembre de 1619. Él mismo los interpretó como una suerte de mensaje divino, pudiendo buscar similitudes entre estos extraños sueños y otros como los de Parménides o Sócrates. Para más información acerca de los tres sueños de Descartes véase la biografía de R. Watson, *Descartes: el filósofo de la luz*, S. A. Ediciones B: Madrid, 2003, pp. 108-110.

¹⁴ Vid. Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo: Madrid, 1999, p. 29 (AA. IV, 260).

porque en numerosas ocasiones a lo largo de su vida había tenido una visión en sueños que le exhortaba a componer música¹⁵; o que muchos mitos platónicos consisten precisamente en una especie de visión onírica del más allá (por ejemplo, el mito del carro alado o el de Er). No menos conocidos son el sueño de Escipión que encontramos en *Sobre la república* de Cicerón o el sueño lúcido que plasma san Agustín en una carta del año 415.

Es digno de mención el intento de Platón de explicar los sueños de una manera que preludia los planteamientos de Freud. Aunque a menudo defienda la hipótesis mítica (a saber, que algunos sueños proceden de la divinidad¹⁶ o que nos ponen en contacto con el destino del alma en el más allá) tiene un interesante pasaje (*Rep. 571c-d*) en el que plantea que el origen de algunas fantasías oníricas debe ser la desinhibición de la parte inferior del alma, que da rienda suelta así a la realización irreal de sus deseos.

Es sin duda, sin embargo, Aristóteles el autor que se encargará de realizar un estudio riguroso y «académico» acerca de los sueños y sus mecánicas, especialmente en *De somno et vigilia* (obra a la que se harán varias referencias en el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*), donde defenderá que la causa principal del sueño es la digestión de los alimentos y que la producción de los sueños tiene por causa cierto movimiento de la fantasía, que crea imágenes a partir de las impresiones sensibles recibidas durante la vigilia. A lo largo de *De divinatione per somnum* Aristóteles racionalizará (y humanizará) los supuestos sueños adivinatorios, esto es, proféticos. Se niega que estos tengan un origen divino, pero un ser humano puede, efectivamente, interpretar sus sueños para comprender su significado. Comprobaremos que nuestro autor también tendrá algo que decir al respecto.

La explicación de los sueños platónica resulta —como es lógico— demasiado apegada a la tradición mítica como para considerarla seriamente a día de hoy. La aristotélica, por su parte, peca de ser demasiado mecanicista y pasiva. Schopenhauer, pese a recibir ideas de ambos, propondrá una formación de los sueños donde el sujeto y, especialmente, una facultad suya no tratada en obras anteriores a *Parerga y Paralipómena* tendrán un papel mucho más activo y central que en las reflexiones filosóficas anteriores acerca del mundo onírico.

2.2. *El órgano de los sueños: una enigmática facultad*

En los filósofos de la antigüedad, mucho más proclives que los medievales y modernos a posar su atención en los sueños y en su contenido, encontramos respuestas de índole más o menos racionales a la causa de que el ser humano sueñe. Aun así, dichas explicaciones todavía están muy condicionadas por una metafísica tradicional: en ellas siempre intervienen factores como la voluntad de los dioses, la distinción entre alma y cuerpo, su existencia como dos sustancias independientes, etc. Será Schopenhauer el primero que intente proporcionar una

¹⁵ *Vid.* Platón, *Fedón*, Alianza Editorial: Madrid, 2009, p. 38 (60e-61c).

¹⁶ El ejemplo anterior del *Fedón*, pero también *Apología de Sócrates* 33c y *Critón* 44a dan muestras de ello.

explicación puramente fisiológica y material de los sueños a partir del mero funcionamiento del cuerpo y, en concreto, del cerebro.

Debemos aquí recordar que según Schopenhauer (que no dejará de insistir en este punto) la intuición del mundo es siempre intelectual: nuestros sentidos, por sí mismos, no otorgan conocimiento alguno de los objetos externos, sino que solo gracias a la acción del entendimiento sobre la materia de las sensaciones nos es dado un mundo corporal repleto de objetos en un espacio-tiempo regido por el principio de razón suficiente (en forma de ley de causalidad) que nuestra facultad de conocer contiene *a priori*. Así, es el cerebro, como órgano que hace posible la capacidad de recibir y ordenar las sensaciones, el que forma el mundo que nos representamos. En el estado habitual de vigilia el estímulo para estos actos de intuición del mundo procede, sin duda, de la sensación, de los datos que recibimos a través de los cinco sentidos y a los que el entendimiento señala como causa.

Ahora bien, se pregunta nuestro autor, «¿por qué no sería posible que un estímulo procedente de otro lado, es decir, del interior, del propio organismo, llegue al cerebro alguna vez y pueda ser elaborado por este, exactamente igual que uno exterior?»¹⁷. Por supuesto que es posible: es, de hecho, lo que ocurre a todo ser humano —y quién sabe si a todo ser viviente y cognosciente cuando abandona la vigilia— cuando sueña. A lo largo de la extensa parte dedicada a los sueños de su *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Schopenhauer va a intentar delimitar el lugar y la función de estos poniéndolos en relación con varias facetas de nuestro conocimiento y con la realidad misma.

a) Los sueños, la imaginación y la realidad

En primer lugar se trata de demostrar que los sueños no tienen el mismo origen que las imágenes de la fantasía, es decir, que no proceden de nuestra facultad de imaginar. Un examen poco riguroso de los mismos podría, efectivamente, parecer revelar un origen común con lo imaginado: pues tanto los sueños como las fantasías de nuestra mente poseen un carácter ilusorio. Mas «en los sueños, nuestra facultad de representación supera sin medida la de nuestra imaginación»¹⁸: las imágenes de la fantasía siempre son débiles y efímeras, capaces de desaparecer ante el más mínimo estímulo externo, pero ¿cuántas veces a lo largo de nuestra existencia despertamos sobresaltados ante el imponente «realismo» de una pesadilla? A menudo hemos de realizar un esfuerzo intelectual para volver al mundo corpóreo tras un despertar: ello da muestra del carácter no solo ilusorio, sino también objetivo, de nuestros sueños. Además, afirma el alemán, nuestras fantasías tienen como hilo conductor ciertos motivos y asociaciones de ideas que, pese a su aparente arbitrariedad, somos capaces de reconstruir y comprender. Sin embargo, pese a lo ilusorio de los sueños, estos muestran ciertas

¹⁷ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, p. 23/2009, p. 248.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25/p. 250.

características comunes con nuestras capacidades cognitivas en estado de vigilia (esto es, objetivamente, con nuestro conocimiento de la realidad empírica). En efecto, los objetos que nos representamos en los sueños se nos imponen con la misma fuerza, nitidez y exactitud que la realidad externa y, a menudo, incluso contrariando nuestra propia voluntad (piénsese de nuevo, por ejemplo, en lo inoportuno de una pesadilla que nos desvela justo cuando al día siguiente tenemos una importante reunión laboral).

Para Schopenhauer esta «fenomenología onírica» muestra claramente que los sueños, pese a su condición ilusoria, suponen una función cerebral diferente de la imaginación, más cercana a la representación de los objetos en el espacio-tiempo según la ley de la causalidad.

b) Los sueños, la memoria y la locura

Pese a su similitud con nuestras representaciones de la realidad es innegable también que los sueños tienen cierto parecido con la locura. Aunque nuestro entendimiento se represente, cuando soñamos, situaciones espaciales regidas por la ley de la causalidad, es obvio que la relación causa-efecto no es la misma que la que rige la naturaleza. Soñamos situaciones extraordinarias e imposibles, soñamos con personajes que ya no existen o que jamás han existido, nos soñamos con otra edad o realizando actos que nunca seríamos capaces de llevar a cabo realmente, etc. Estos estados de cosas pueden ser explicados, al igual que la locura¹⁹, por una actividad anómala de la memoria, que turba nuestra capacidad de conocer incluso cuando el resto de facultades actúan con normalidad: «No hay ninguna facultad intelectual que en los sueños no se muestre activa en alguna ocasión. Sin embargo su desarrollo, así como nuestra manera de proceder en ellos, muestra una falta extraordinaria de juicio y, como ya se ha dicho, de memoria»²⁰.

c) El órgano de los sueños

Los sueños (al igual que todo lo que existe en el mundo visto como representación) han de regirse por el principio de razón suficiente. Lo complicado es establecer de qué modo su producción se relaciona con dicho principio. Todas nuestras representaciones, por lo general, tienen como causa o bien una impresión exterior recibida por los sentidos o bien un pensamiento anterior que nos afecta según las leyes de la asociación de ideas.

Empero, la *conditio sine qua non* de los sueños es, precisamente, que el sujeto del conocer se encuentre en el estado que llamamos (en castellano) también sueño, que consiste en el cese

¹⁹ En su fenomenología de la locura, que podemos encontrar en el parágrafo 36 del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* y en el capítulo 32 del segundo, postula Schopenhauer que la locura es fruto de la ruptura inconsciente con el hilo de la memoria que realiza el espíritu ante un recuerdo extremadamente traumático, llenando con ficciones lo «borrado» de la memoria consciente.

²⁰ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, p. 38/p. 259.

de la actividad normal del cerebro y de los sentidos que se da en la vigilia. Así, las representaciones oníricas nos presentan un problema aparentemente irresoluble, pues no pueden proceder ni de las impresiones exteriores de los sentidos ni, tampoco —según Schopenhauer— de la asociación de ideas. El primero de los casos es imposible debido a que solo soñamos cuando «apagamos» la receptividad sensorial al dormir. En el segundo de los casos nuestro autor discurre así: cuando dormimos profundamente el cerebro está prácticamente en un estado total de reposo y descanso, por lo que estas imágenes tienen que ser inconscientes y no guardar, por tanto, correspondencia alguna con ideas conscientes; cuando nos estamos quedando dormidos, por otra parte, podemos observar a menudo, si volvemos a la conciencia plena desde esa pseudoconciencia que se da entre la vigilia y el sueño, que las imágenes oníricas que se nos presentaban recientemente no tenían nada que ver con las ideas que se apoderaban de nuestro pensamiento antes de caer en dicho estado. Además, estas primeras imágenes oníricas son incoherentes, aisladas, azarosas, etc., por lo que Schopenhauer niega que se puedan producir por asociación de ideas.

Descartadas, pues, las sensaciones externas y las asociaciones de ideas como origen de los sueños, Schopenhauer resolverá la cuestión proponiendo una facultad que denomina «órgano de los sueños» (*Traumorgan*) que tendría la capacidad de formar intuiciones sin recurrir a estímulo externo alguno. Intuiciones intelectuales que, al igual que las provocadas por las sensaciones externas, ocuparían espacio según las tres dimensiones y se moverían en el tiempo siguiendo el principio de causalidad, pues esta es la función del cerebro. Dicha facultad formaría imágenes oníricas a partir no ya de influjos externos, sino de cierta excitación fisiológica interna del propio organismo. En la vigilia el cerebro es incapaz de percibir estos estímulos internos: está demasiado atareado y sumido en operar con las impresiones exteriores que causan las intuiciones y los pensamientos. Empero, cuando dormimos la actividad cerebral está suspendida de cara al exterior quedando expuesto por completo a las débiles impresiones que el sistema nervioso que posibilita la vida orgánica le transmite, excitando alguna de sus partes y produciendo los sueños. Resulta entonces —aunque la denominación *Traumorgan* podría resultar ambigua y confundirnos al respecto— que el órgano material de los sueños es, como no podría resultar de otra manera, el mismo cerebro, pero cuya actividad se enfoca esta vez al interior del organismo, teniendo así por fundamento un intercambio de estímulos entre el cerebro y el sistema nervioso:

La visión onírica, en cambio [en contra de la mera fantasía], no solo está en el cerebro, sino también en los nervios sensoriales y se produce como consecuencia de una excitación material —activa en ese momento— de aquellos, que viene del interior y penetra en el cerebro. El órgano de los sueños es, por tanto, el mismo que el de la conciencia despierta y de la intuición del mundo externo, solo que, por decirlo de alguna manera, cogido por el otro extremo y usado en orden inverso, y los nervios sensoriales que actúan en ambos pueden ponerse en funcionamiento tanto por su cabo interno como externo, algo así como una bola hueca puede llegar a arder tanto por dentro como por fuera. Como en este proceso lo último que se pone en actividad son los nervios sensoriales,

puede suceder que esta haya comenzado y continúe cuando el cerebro ya está despierto, esto es, sustituye la intuición onírica por la habitual; entonces percibiremos, recién despiertos, sonidos: por ejemplo, voces, golpes en la puerta, disparos, etc., con una claridad y objetividad que se equiparan con la realidad a la perfección y netamente y creeremos con firmeza que son sonidos de la realidad, procedentes del exterior, que nos han despertado, o también, lo que es más raro, veremos figuras con una realidad empírica completa.²¹

La capacidad para soñar es, dice nuestro autor, una segunda vista, la *second sight* de los escoceses (término que, muy a su pesar, rechaza para el *Traumorgan* por estar históricamente asociado a la percepción extrasensorial o sobrenatural). Tanto es así que la relacionará con los más diversos fenómenos: el sonambulismo, la clarividencia, el sueño magnético, etc., dando una muestra de erudición en casos y relatos de este tipo de sucesos y lindando, a menudo, con explicaciones que ahora consideraríamos abiertamente parapsicológicas. Prueba de ello es que el párrafo recién citado termine haciendo alusión a una posible explicación de las visiones fantasmales, razón de este opúsculo. Pero antes de pasar a examinar estas visiones estudiaremos los tipos de sueños que nos presenta este *Traumorgan*.

2.3. Tipología schopenhaueriana de los sueños

En consonancia con lo recién expuesto encontramos en el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* una tipología o categorización de los sueños por parte del idealista, que una vez más se adelantó a su tiempo²² proponiendo diferentes fases o clases de sueño (como estado de un ser que duerme) y de sueños (como serie de contenidos representacionales que se presentan al sujeto en dicho estado) que exponemos a continuación.

a) Las imágenes del sueño ligero

En el «tránsito de la conciencia despierta al sueño»²³ que podemos llamar, en contraposición al segundo tipo de sueño que el alemán presenta, «sueño ligero» (término que, sin embargo, se utiliza hoy en día técnicamente para referirse solo a la segunda fase del sueño, pero que en Schopenhauer incluiría también la primera, el adormecimiento), se presentan al sujeto imágenes que se caracterizan por su incoherencia y por no tenernos a nosotros mismos como actores de dichas imágenes. Son, así, «un espectáculo puramente objetivo, consistente en

²¹ *Ibid.*, pp. 57-58/p. 273.

²² El interés por parte de la psicología de clasificar e investigar las etapas del sueño no tiene lugar hasta bien entrado el siglo XX. Prueba de ello es que la Asociación Estadounidense de Trastornos del Sueño es presentada por William Charles Dement en 1975.

²³ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, p. 30/p. 254.

imágenes aisladas que surgen súbitamente cuando uno se queda dormido»²⁴ que, como todo fenómeno, debe estar regido por la causalidad, por el principio de razón suficiente. Mas no es posible, aunque sepamos que ha de existir necesariamente, determinar cuál es la causa de estas figuras oníricas, al no guardar estas relación alguna con los pensamientos de los últimos momentos de vigilia.

b) La clarividencia del sueño profundo

Frente al espectáculo habitualmente objetivo de figuras oníricas del sueño ligero observamos que en el sueño profundo (consistente en la calma mental más absoluta y en el verdadero descanso del cerebro²⁵) se desarrollan imágenes que a menudo muestran un nudo dramático donde nos vemos inmersos a nosotros mismos como protagonistas. Postula a causa de ello que en esta fase del sueño la excitación procedente del interior debe ser considerablemente más fuerte que la recibida a lo largo del sueño ligero.

En opinión de Schopenhauer «estos sueños son los que, en casos aislados y muy raros, tienen un significado profético y fatídico»²⁶. Los sueños proféticos (o teoremáticos), afirma, dan cuenta del estado de salud del soñador y suelen anunciar una desgracia en dicho estado, como enfermedades e incluso la muerte. Menos importancia se otorga en este ensayo a los sueños fatídicos (o alegóricos). Dichos sueños, mucho más habituales que los genuinamente proféticos —que muestran el futuro directamente— nos muestran alegorías que debemos interpretar y que casi siempre poseen un contenido agradable, que por ello mismo suelen acceder al sueño ligero y ser, por tanto, más fáciles de recordar al poder estar todavía recientes en el momento del despertar. El propio Schopenhauer tuvo en 1831 un sueño —en el que se le aparecía su fallecido amigo Gottfried— que interpretó como un augurio de muerte. Fue entonces cuando, dándole credibilidad, abandonó Berlín librándose de la epidemia de cólera que acabaría (o al menos esta es la versión más extendida) con su archienemigo Hegel. Estos sueños tienen su causa en la ya mencionada intensificación orgánica interior que estimula el *Traumorgan* hasta el punto de llegar a la clarividencia. El problema, seguramente, es que lo que soñamos —que suele ser desagradable— durante el sueño profundo no suele llegar a la conciencia una vez despertamos. La clarividencia que presentan algunos sonámbulos constituye, precisamente, la confirmación de esta regla:

Lo delirantemente portentoso y lo absolutamente increíble de la clarividencia del sonámbulo (confirmada hasta ahora por el acuerdo de cientos de testimonios dignos de fe), ante la cual se

²⁴ *Ibid.*, p. 31/p. 254.

²⁵ Aun así, ha quedado demostrado por las investigaciones actuales que la etapa de sueño a la que se refiere Schopenhauer —la fase REM o MOR—, exclusiva además de los mamíferos, es en la que el cerebro tiene mayor actividad electroquímica, similar incluso a la de la vigilia (razón, tal vez, por la que efectivamente en esta fase soñamos con situaciones que siguen el hilo de la causalidad y no solo con imágenes inconexas).

²⁶ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, p. 34/p. 257.

abre lo oculto, lo ausente, lo lejano, incluso lo que todavía dormita en el seno del futuro, pierde al menos su incomprensibilidad absoluta si nos atrevemos a aceptar, como ya he dicho en tantas ocasiones, que el mundo objetivo es un mero fenómeno cerebral, pues el orden y su regularidad, que se fundan en el espacio, el tiempo y la causalidad (como funciones del cerebro) son suprimidos en cierto grado en la clarividencia del sonámbulo. Gracias a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y del tiempo comprendemos que la cosa en sí, es decir, lo único verdaderamente real en todos los fenómenos, libre de esas dos formas del intelecto, no conoce la diferencia entre lo cercano y lo lejano, entre lo presente, lo pasado y lo futuro.²⁷

El fenómeno de la clarividencia, en tanto que conocimiento directo o alegórico de los acontecimientos futuros (conocimiento, a todas luces, paranormal), al que Schopenhauer otorga —como vemos— una completa credibilidad, solo se puede defender desde un punto de vista idealista. El realismo propio del «sano entendimiento común» (ese *bon sens* cartesiano presente en la filosofía tradicional hasta Berkeley, en cierta medida, y ante todo hasta Kant) es incapaz de siquiera comprender la mera posibilidad de la clarividencia. En efecto, si el tiempo y el espacio son propiedades de las cosas independientemente de la percepción de los sujetos cognoscentes es totalmente imposible que algo que no ha sucedido todavía, ubicado además en otro punto del espacio, sea capaz de ser percibido por una conciencia cuyas únicas facultades de conocer son los sentidos y la razón. Mas ¿por qué no iba a ser posible que tuviéramos conocimiento de algo futuro o lejano si tiempo y espacio no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino a nuestras facultades de conocer? Ahora bien, como hemos dicho, para ello necesitamos postular una nueva facultad, el *Traumorgan*, capaz de tener conocimiento de objetos en el espacio y en el tiempo (conocimiento, en este sentido, idéntico al que nos proporcionan sensibilidad y entendimiento en estado de vigilia) pero no necesariamente de objetos en el espacio y tiempo presentes (liberado, en este sentido, del marco del tiempo presente que sí se impone a sensibilidad y entendimiento), sino incluso de objetos en el espacio-tiempo pasado o futuro.

Gracias a este enigmático órgano de los sueños (que conocemos simplemente por sus efectos: los sueños y ciertos fenómenos parapsicológicos como la clarividencia) Schopenhauer se verá capaz, en último término, de explicar las visiones de fantasmas. Pero antes hemos de dar cuenta de un tipo de sueños que confirma, de manera más concluyente si cabe, la posibilidad y existencia fáctica de las percepciones extrasensoriales.

c) *El misterio de los sueños reales*

Una de las revelaciones más impactantes y pasadas por alto del *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* es la caracterización de lo que Schopenhauer denomina sueños reales o verdaderos (*Wahrträumen*). El rasgo distintivo de estos sueños es que no soñamos imágenes de objetos

²⁷ *Ibid.*, pp. 76-77/p. 285.

ilusorios sino la realidad empírica, el mundo fenoménico. Pese a lo extraño de esta afirmación, el Buda de Frankfurt es totalmente cristalino en sus definiciones, que reproducimos a continuación pese a su longitud por la claridad de las mismas:

Estamos acostumbrados a considerar los objetos que esa capacidad [de soñar] nos presenta en los sueños comunes como totalmente ilusorios, ya que desaparecen en cuanto nos despertamos. Sin embargo, no siempre es así; y es muy importante, en relación con nuestro tema, conocer la excepción a ello por propia experiencia, de lo que tal vez todos serían capaces si prestaran la atención suficiente al asunto. Hay, en efecto, un estado en el que dormimos y soñamos; sin embargo, solo soñamos la propia realidad que nos rodea. Según esto, vemos nuestro dormitorio con todo lo que contiene, también percibimos que entran personas, sabemos que nosotros mismos estamos en la cama, todo con exactitud y precisión. Y, sin embargo, dormimos con los ojos bien cerrados: soñamos, solo que lo que soñamos es verdadero y real. Es como si nuestro cráneo se hubiera vuelto transparente, de modo que el mundo exterior accede directamente al cerebro, en lugar de hacerlo por la estrecha puerta de los sentidos dando un rodeo.²⁸

[Estos sueños] es lo que se llama el duermevela, no porque sea un estado intermedio entre el sueño y la vigilia, sino porque puede caracterizarse como un estar en vela estando dormido. Por eso prefiero llamarlo un sueño real. Es verdad que la mayoría de las veces solo se reparará en él por la mañana temprano y por las noches, poco tiempo después de dormirse. Esto se debe a que solo cuando el sueño no es profundo el despertar sobreviene con la suficiente facilidad como para dejar un recuerdo de lo soñado. Indudablemente, esta clase de sueños tiene lugar mucho más a menudo durante el sueño profundo, según la regla de que el sonámbulo, cuanto más profundamente duerme, se vuelve más clarividente, pero entonces no queda ningún recuerdo.²⁹

Como podemos ver, Schopenhauer afirma, por propia experiencia, que nuestro órgano de los sueños es capaz de percibir la realidad aun cuando dormimos. Esta experiencia, según él, podría ser corroborada por todo ser humano. Aquí observamos los hechos que suceden a nuestro alrededor incluyendo, por ejemplo, el movimiento de ciertas personas e incluso nuestro propio cuerpo. Todo esto es percibido directamente por el cerebro, libre por unos momentos de las barreras que impone el cráneo. Nos hacemos conscientes de dichos sueños principalmente tras el período de sueño ligero, si bien en el sueño profundo debemos tener muchos más sueños reales que, empero, no llegamos a recordar.

Si en nuestro análisis del sueño profundo en general afirmábamos que en él se daba la clarividencia en uno de sus sentidos (la visión de acontecimientos futuros) en los sueños reales —que de todas formas se dan más a menudo en dicho sueño— encontramos la clarividencia en el segundo sentido del término: la facultad de percibir cosas que quedan fuera del alcance de nuestros sentidos. Ambas facultades, claramente paranormales, son absolutamente

²⁸ *Ibid.*, pp. 39-40/p. 261.

²⁹ *Ibid.*, p. 41/p. 262.

incomprensibles para una epistemología de corte realista o empírista. De hecho, el propio Schopenhauer es incapaz de explicar cómo se pueden captar fenómenos lumínicos (representaciones visuales) sin la intervención de nuestros ojos. Y más cuando él mismo reconoce que se pueden llegar a traspasar, en el sueño real, límites físicos infranqueables para los cinco sentidos, como la presencia de paredes o cortinas. En efecto, si en la clarividencia profética del sonámbulo se liberaba el conocimiento de la condición del tiempo, parece que en la clarividencia de este soñador se libera de la del espacio:

Esta clase de sueños, cuya particularidad consiste en que se sueña la realidad presente más cercana, acrecienta a veces su carácter enigmático debido a que el horizonte del que sueña se amplía más, extendiéndose más allá del dormitorio; en ese momento, las cortinas y las contraventanas dejan de ser obstáculos para la vista, y se percibe con nitidez lo que está detrás de ellas: el patio, el jardín o la calle con las casas de enfrente.³⁰

De nuevo, solo el enigmático órgano de los sueños, en este caso no aprisionado por el espacio inmediato perceptible por nuestra sensibilidad, podría darnos alguna respuesta.

2.4. *Apéndice. Los sueños reales y la proyección astral*

Es de notar que, especialmente tras la publicación de *Viajes fuera del cuerpo* (1971) de Robert Monroe, ha surgido entre ciertos sectores —minoritarios— del mundo occidental una fascinación por las experiencias extracorporales (OBE o EFC) que ciertos autores defienden con denuedo como posibles e incluso habituales —inconsciente y— universalmente. Muchos de los relatos de esta supuesta separación de la conciencia del cuerpo parten de experiencias cercanas a la muerte o, cuanto menos, de enfermedad grave. Pero hay un tipo, en concreto, de EFC (experiencia fuera del cuerpo) que destaca sobre el resto por, según sus defensores, producirse cotidianamente: la proyección o el viaje astral. Según los teóricos de dichas experiencias esta se da todas las noches mientras dormimos y consiste en la separación del supuesto «cuerpo astral»³¹ que se separaría del cuerpo físico. Este cuerpo astral, que todos poseemos, tiene según Monroe las siguientes características:

El Segundo Cuerpo tiene peso tal como lo entendemos. Está sujeto a la atracción gravitatoria, si bien mucho menos que el cuerpo físico. [...] [E]ste Segundo Cuerpo es visible en ciertas condiciones. [...] [E]l sentido del tacto del Segundo Cuerpo parece ser muy similar al del físico [...] [E]l Segundo Cuerpo es muy plástico, por lo que puede adoptar cualquier forma conveniente o deseada por la persona en cuestión. [...] [C]abe la posibilidad de que el Segundo Cuerpo sea el

³⁰ *Ibid.*, pp. 41-42/p. 262.

³¹ En su *El cuerpo astral* de 1993, Emilio García Bazán realiza un interesante estudio de la creencia en este vehículo, intermediario entre cuerpo y alma, especialmente presente en los oráculos caldeos.

reverso del cuerpo físico [...] [L]as investigaciones directas suelen abonar la tesis de que hay una «cuerda» de enlace entre el cuerpo físico y el Segundo Cuerpo. [...] [L]a relación entre el Segundo Cuerpo, la electricidad y los campos electromagnéticos es muy significativa.³²

El cuerpo astral, según las experiencias de Monroe, es capaz, además, de visitar durante el sueño diversos planos o dimensiones, que Monroe denomina Escenario I (el Aquí y Ahora), Escenario II (que relaciona con lo que las diversas religiones han creído acerca del cielo y el infierno) y Escenario III (básicamente lo que ahora denominaríamos un universo paralelo). El que más nos interesa en el presente artículo es sin duda el Escenario I, el Aquí y Ahora que consiste, básicamente, en el mundo fenoménico con todos sus soles y galaxias. Monroe afirma que sus primeras experiencias extracorporales se limitan a su entorno cercano. En ellas es capaz de visualizar su habitación, su casa, sus alrededores, etc., paulatinamente, con la salvedad de que los percibe a través del cuerpo astral, sin los límites físicos que impone el mundo corpóreo. Es notable, también, que dicho segundo cuerpo sea capaz de atravesar objetos sólidos con solo ejercer algo de fuerza sobre los mismos, no existiendo por tanto límites al movimiento por este plano, pudiendo volar y atravesar tabiques, ventanas, puertas y demás barreras espaciales. Es de notar, asimismo, que Monroe siempre percibe en estas proyecciones lo que está sucediendo ahora: sus experiencias relatan a menudo acciones o situaciones que, según sus cálculos y la comprobación empírica que realiza una vez despierto —como llamar a la persona que había visitado con su segundo cuerpo—, se llevaron a cabo a una hora en la que su cuerpo físico dormía.

Como acabamos de ver, Schopenhauer afirma haber tenido experiencias similares —si bien no ofrece informes tan detallados como los del norteamericano— a lo largo de sus sueños reales, si bien en ningún momento habla de la existencia de un supuesto cuerpo fluido que le permitiera desplazarse en dichos sueños. Aun así, sí que es sugerente el hecho de que, aunque en cierto momento defina la percepción en dichos sueños como un «volverse el cráneo transparente», unas páginas más adelante diga —como hemos reproducido en el último texto del apartado anterior— que en ocasiones esta percepción se amplía más allá de los límites de la habitación y por lo tanto de los objetos sólidos que lo impedirían. ¿Hemos de postular que Arthur Schopenhauer realizó a lo largo de su vida «proyecciones astrales» a las que se refirió como sueños reales? Sería aventurado dar una respuesta definitiva a esta cuestión, pero es cierto que, dejando a un lado todo lo que puede haber de fantasioso en las supuestas experiencias extracorporales de los viajeros astrales y en los supuestos sueños reales del idealista alemán, podemos encontrar ciertos elementos comunes que podrían inclinar la balanza hacia una respuesta afirmativa.

Aun así, debemos también remarcar que, por lo que respecta a la proyección astral y a su posible conexión con la metafísica de la voluntad, Schopenhauer negaría en principio que la

³² Monroe, R., *Viajes fuera del cuerpo*, Palmyra: Madrid, 2008, pp. 190-192.

conciencia pueda de algún modo desenvolverse sin la intervención del cerebro, sostén físico que permite todo tipo de conocimiento. Lo que el filósofo entiende por voluntad parece tener mucho peso en las experiencias de Monroe (por ejemplo, en el cuerpo astral la inclinación sexual y los impulsos instintivos tienen un papel predominante respecto a lo racional)³³, pero es innegable que es muy difícil e incluso imposible explicar el papel del pensamiento consciente más allá del cuerpo físico. El enigma que aquí se nos presenta no sería tal si no fuera porque el propio Schopenhauer plantea, aun inconscientemente y sin proporcionar una solución, esta misma cuestión al afirmar la existencia de los sueños reales.

3. LA HORA DE LOS FANTASMAS

3.1. *Los fantasmas de la filosofía*

Llegamos en este último apartado al final de nuestro periplo a través de las relaciones entre Schopenhauer y la parapsicología. Ha llegado la hora, pues, de medianoche: aquella en la que las danzas macabras de los espectros usurpan el espacio asignado a los mortales como en un siniestro carnaval en el que no se distingue la vida de la muerte. Llega la oscuridad frente a la hoguera: el momento idóneo para relatar historias de otros tiempos y de otras edades; el momento de hacernos cargo, al fin, de la teoría schopenhaueriana acerca de las visiones de fantasmas. Dejando de lado los tópicos, es cierto que hay razones para afirmar que «la creencia en los fantasmas es innata en el hombre»³⁴: a lo largo de la historia y de todo el globo terráqueo la creencia en las apariciones de los muertos en el mundo de los vivos ha sido común e incluso central entre los seres humanos. La mayoría de culturas, si no todas, han sostenido sin atisbo de duda en algún momento de su existencia una creencia en los espíritus o, al menos, en que tras la muerte del cuerpo existe otro tipo de existencia descarnada, más allá del orden de la naturaleza. La creencia en fantasmas, es decir, en espíritus que se aparecen a los vivos, se ha mantenido viva incluso hasta nuestros días (ya sea en el plano de lo real o en el imaginario cultural), en los que la ciencia y la razón —supuestamente— dominan con puño de hierro nuestras cosmovisiones. Y, si se nos permite hacer conjeturas, no parece que vaya a desaparecer jamás por completo.

Empero, parece que la filosofía no se ha encargado del asunto tanto como la literatura. Platón, lógicamente influido por la tradición homérica, realiza una pequeña alusión a los fantasmas en el *Fedón*, dando una explicación moral al fenómeno de las apariciones:

Un alma de esa índole [apegada a las pasiones y placeres corporales] es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar visible, por miedo de lo invisible y del Hades, según se dice, y da vueltas alrededor

³³ *Vid.*, por ejemplo, Monroe, R., *Viajes fuera del cuerpo*, *op. cit.*, p. 195.

³⁴ Schopenhauer, Arthur, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, *op. cit.*, p. 82/2009, p. 289.

de monumentos fúnebres y sepulturas, en torno a los que se han visto algunos sombríos fantasmas de almas; imágenes esas que es lógico que produzcan tales almas, que no se han liberado con purezas, sino que participan de lo visible, por lo cual se ven.³⁵

Son las almas de los hombres inmorales —según la ética platónica—, apegadas al cuerpo y al mundo corpóreo, las que corren el peligro de ser castigadas a permanecer errantes y visibles en el reino de los mortales. Estas almas vagan en pena hasta que, debido al apego que sienten por el cuerpo, encarnan según su anterior vida y talante en asnos, lobos, halcones, etc. Hasta entonces pueden ser vistas vagando allá donde habita la muerte.

Platón ni siquiera se pregunta por la existencia de fantasmas: los da por existentes debido al testimonio de la tradición y de aquellos que los han visto. La visión platónica de las apariciones de fantasmas como sombras o imágenes de un alma será continuada por Orígenes y san Agustín. Este último negará que haya intencionalidad por parte del muerto a la hora de aparecerse a los vivos, afirmando por el contrario que es o Dios o el diablo el que permite este fenómeno sobrenatural de la comunicación entre vivos y muertos.

Después de san Agustín el fantasma desaparecerá de la filosofía. El afán moderno de acercar filosofía y ciencia o, incluso, de crear una filosofía científica motivó un escepticismo entre los pensadores que, aun así, no logró doblegar este tipo de creencias entre el pueblo. Kant parecerá sentenciar a muerte, en su crítica a las supuestas visiones espirituales de Swedenborg en *Los sueños de un visionario*, la posibilidad de que los espíritus se aparezcan, pues es absurdo que algo que no es cuerpo pueda actuar y ser visible en el mundo corpóreo. Ahora bien, el ilustrado no contó con que uno de sus seguidores propusiera casi un siglo después una respuesta no realista, sino idealista a las visiones de fantasmas.

3.2. *La propuesta idealista*

A la hora de abordar la problemática de las visiones de fantasmas, Schopenhauer se ve en una tesitura de aparente difícil resolución. Ante dichas visiones parece que solo existen dos soluciones posibles: o la credulidad espiritualista acrítica que defiende fervientemente que los muertos pueden aparecerse a voluntad a los vivos o el escepticismo ignorante que no admite otro orden natural que el derivado del materialismo mecanicista. El filósofo alemán niega rotundamente que la explicación del mundo pueda ser materialista o naturalista, afán de aquellos que quieren situar a la física en el trono de la metafísica: «La *física* no puede sostenerse sobre sus propios pies, sino que requiere de una *metafísica* sobre la que apoyarse, por muy ufana que se muestre frente a ella»³⁶. Ahora bien, tampoco puede caer en la superstición espiritualista que da por hecho que las apariciones de fantasmas son la manifestación de un

³⁵ Platón, *Fedón*, *op. cit.*, p. 78 (81cd).

³⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Alianza Editorial: Madrid, 2010, p. 227 (191).

espíritu que podría presentársenos como lo hace un objeto corpóreo, pues el concepto mismo de espíritu indica que este se nos revela de un modo totalmente heterogéneo a como se nos presentan los cuerpos en la intuición sensible. Lo que aquí se busca, en contra de estas dos posturas que —cada una a su manera— tienen por fundamento una noción realista del conocimiento (es decir, que creen que captamos las cosas en sí) es una explicación idealista de las apariciones de fantasmas.

Dicha explicación girará, en principio, en torno al *Traumorgan*, del que tanto Schopenhauer como nosotros hemos hablado ya a estas alturas de manera más que suficiente. En efecto, el órgano de los sueños muestra ser capaz, en fenómenos como la clarividencia y los sueños reales, de quebrantar los límites del tiempo y el espacio (es decir, del *principium individuationis*) mientras dormimos. Pero, además, parece ser también capaz de actuar en ciertos estados de conciencia despierta:

Además la experiencia nos enseña que la función del *órgano de los sueños*, que por regla general tiene como condición de su actividad el sueño ligero, o el sueño magnético profundo, puede llegar a funcionar, de forma excepcional, con el cerebro despierto, lo que quiere decir que el ojo con el que vemos los sueños también puede abrirse en la vigilia.³⁷

Es en estos momentos en los que el sujeto del conocimiento puede representarse figuras o hechos que solo provienen, como los sueños, del estímulo interior del organismo y confundirlos con los que acaecen en el mundo exterior. ¿Por qué las visiones de fantasmas suelen suceder durante la noche? Precisamente porque la oscuridad, el silencio y la soledad, que suprimen las sensaciones externas propias de la sensibilidad ocular y auditiva, permiten que entren en juego las impresiones nerviosas que afectan en sueños al cerebro:

En la sociedad ruidosa, al resplandor de muchas velas, no es la medianoche la hora de los fantasmas; pero la medianoche oscura, silenciosa y solitaria sí lo es, porque tememos instintivamente en ella la llegada de apariciones, que se presentan como algo totalmente exterior, a pesar de que su causa más próxima resida en nosotros, es decir, que nos tememos a nosotros mismos. Por eso quien teme la llegada de las apariciones busca la sociedad.³⁸

En efecto, la causa más próxima de todas las visiones (fantasmales o no) que aquí vamos a analizar con Schopenhauer es, sin duda, el estímulo que recibe el *Traumorgan* del interior. Ahora bien: ¿hay acaso una causa «más lejana» de algunas de estas visiones? Eso es lo que trataremos de determinar en los siguientes subapartados: cuál es la causa interna de las visiones de fantasmas (es decir, el aspecto puramente epistemológico de las apariciones), en primer lugar; y si es posible acaso, desde el punto de vista de la metafísica de la voluntad, que haya

³⁷ Schopenhauer, A., *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, op. cit., p. 91/ 2009, p. 294.

³⁸ *Ibid.*, pp. 92-93/p. 295.

además de dicha causa interna una causa externa de las apariciones (esto es, la posibilidad de que haya un correlato objetivo y metafísico de dichas percepciones).

a) La causa interna de las visiones de fantasmas: deuteroscopia retrospectiva

Hemos mostrado de qué modo, según Schopenhauer, los sueños pueden proporcionar una visión clarividente de la realidad: los sueños proféticos y alegóricos nos revelan, de diferentes maneras, lo que realmente está por llegar en el mundo fenoménico rompiendo el velo espacio-temporal de maya. El *Traumorgan* es capaz de sobrepasar las facultades «normales» de conocer proporcionando un conocimiento «paranormal» o sobrenatural de los sucesos ocultos todavía en el seno de la pura voluntad sin objetivizar, de la naturaleza futura. Ahora bien, dichos sucesos solo han alcanzado la conciencia por medio de ese ojo interior, no sujeto al principio de individuación, que abrimos en el mundo onírico. Lo reseñable en lo que concierne a las visiones de fantasmas, como se ha expuesto hace escasas líneas, es que este ojo parece poder abrirse, en extrañas ocasiones, durante la vigilia.

A lo largo del estado de vigilia completa nuestro cerebro se representa el mundo por medio de los estímulos externos que nos son dados a través de la sensibilidad y el entendimiento. Pero hay ocasiones en las que dicho estado de vigilia es solo parcial, pues el *Traumorgan*, facultad propia del estado de sueño, está activa. Existe, en estos casos, cierta «conciencia onírica» de la realidad. Es en estas circunstancias en las que las visiones de fantasmas hacen acto de presencia: «durante una aparición de este tipo, la conciencia, aunque despierta efectivamente, está recubierta en cierto modo por un velo muy fino que le proporciona un tono onírico, aunque suave, resistente»³⁹, por lo cual afirma Schopenhauer que este estado, que se diferencia de los sueños por estar sin duda percibiendo claramente el mundo empírico, no es empero una vigilia total en sentido estricto.

Resulta obvio que algunas intuiciones producidas en el cerebro desde el interior bien pueden ser meras alucinaciones sin correlato empírico alguno. Este es el caso de las fantasías febres o de las alucinaciones propias de la locura, cuya causa es únicamente el mal funcionamiento del organismo o del cerebro. Pero dichas intuiciones pueden darse también, como hemos visto, en la forma de sueños reales o premonitorios, visiones significativas cuyo origen es el *Traumorgan*, facultad no restringida por el espacio-tiempo y, por tanto, en cierto modo potencialmente omnisciente. Es obvio que, de admitir su realidad, estas no pueden tener solo su causa en el organismo, sino que deberán tener una relación problemática con el mundo exterior, pues de no ser así su significado no podría hacer referencia alguna a algo que acontece realmente en el espacio y el tiempo. Cuando dichas visiones no tienen relación con nuestra propia vida y se nos representan a lo largo de la vigilia podemos hablar estrictamente de la *second sight*, segunda visión o deuteroscopia (también segunda vista, literalmente, en griego

³⁹ *Ibid.*, p. 93/ p. 296.

clásico). En estas visiones encontramos la verdadera clarividencia que a veces, según Schopenhauer, es asimismo simbólica; si bien sus símbolos son, curiosamente, iguales para todos los videntes. Por último, y contra esta *second sight* dirigida hacia el futuro, encontramos lo que Schopenhauer denomina *retrospective second sight*, o deuteroscopia retrospectiva (facultad del *Traumorgan* igual de misteriosa, si no más, que la propia clarividencia futura) cuyas visiones son «las que presentan al órgano de los sueños, que se abre a la vigilia, el pasado, en especial las figuras de personas que han vivido en tiempos pasados. Es bastante seguro que pueden estar ocasionadas por los restos de cadáveres que se encuentran a los alrededores»⁴⁰:

Como los acontecimientos, que aún no han entrado en nuestra realidad empírica, pueden actuar, desde la noche del futuro, sobre estas personas [los clarividentes] y caer en su percepción, así acontecimientos y hombres que un día fueron reales, aunque ya no lo sean, pueden actuar sobre ciertas personas particularmente dispuestas a experimentarlos, y ejercer también un efecto anterior, un efecto posterior. Sí, esto es menos comprensible que aquello, sobre todo cuando una concepción semejante es provocada por algo material realmente existente, como los restos corporales de las personas percibidas o las cosas que han estado en estrecha relación con ellas.⁴¹

La creencia en que las visiones de fantasmas están asociadas a ciertos objetos o condiciones materiales se pierde en la noche de los tiempos y llega hasta la actualidad. En *Hécuba* ya encontramos al fantasma de Aquiles solicitando honores y sacrificios fúnebres, queriendo Polidoro por su parte ser sepultado; ya hemos mencionado que Sócrates atribuye a los sombríos fantasmas deambular alrededor de cementerios; en la cábala judía se establece un plazo de unos siete a treinta días en los que el recién difunto puede aún aparecerse habitualmente; el fantasma de la casa encantada que retrató Plinio *el joven* en una carta es también un espíritu errante debido a que sus huesos no han recibido sepultura apropiadamente; en la novela de terror *La casa infernal*, de Richard Matheson, dicha casa está embrujada debido a la presencia, todavía física, del cadáver de Belasco, el antagonista; lo mismo sucede con los fenómenos paranormales de la película *Poltergeist*, con el añadido de que la casa en la que se desarrolla la acción está construida nada menos que sobre un cementerio de nativoamericanos. Los ejemplos, en fin, son absolutamente innumerables, y....

Dicho esto, es obvio que no se puede atribuir a un fantasma que se aparece de esta manera la realidad inmediata de un objeto presente; sin embargo, tiene por fundamento una realidad mediata. Lo que aquí se ve no es en manera alguna al difunto en persona, sino un simple *ειδωλον*, una imagen del que una vez fue, que se forma en el órgano de los sueños de un hombre predisposto, con ocasión de unos restos, de una huella dejada.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104/p. 304.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 107-108/p. 306.

⁴² *Ibid.*, p. 109/p. 308.

De este modo, según Schopenhauer, la mayoría de las visiones de fantasmas, si bien objetivas y reales (en el sentido de que efectivamente se está percibiendo esa figura), son nada más —y nada menos— que la captación, por parte del *Traumorgan*, de acontecimientos reales pasados que se entremezclan, debido a la incompletud del estado de vigilia, con la realidad empírica que captamos en vigilia completa. La realidad, por tanto, que corresponde a estas apariciones es una realidad pasada, casi en ningún caso una realidad presente y objetiva. Como hemos apuntado en el primer párrafo del presente apartado esta propuesta idealista es una solución imposible de sostener desde posturas realistas: el espiritualista, que supone que las cosas en sí se dividen en espíritu y materia, explica las visiones de fantasmas como si fueran cuerpos, situándolos en el espacio y en el tiempo presentes; el materialista, que supone que lo que nos presenta la naturaleza son las cosas en sí y que nada hay más allá de lo físico, niega directamente la posibilidad de que exista dicho fenómeno (y otros como el magnetismo animal), rechazando las múltiples pruebas que demuestran lo contrario.

Schopenhauer ha mostrado así que es al menos posible defender la existencia de estas visiones fantasmales en tanto que fenómeno cerebral tan real como la representación de los objetos de la naturaleza en el estado de completa vigilia: reduciendo el mundo objetivo a la idealidad cabe pensar que ciertos procesos que tienen su origen más cercano en nuestro interior puedan afectar a nuestra percepción de dicho mundo. Como el mundo y los sueños, las visiones de fantasmas no son más que pura representación. A partir de esta idealidad podemos explicar epistemológicamente y físicamente —pues estas visiones provienen de los procesos fisiológicos mencionados— la causa próxima de un fenómeno sobrenatural que ha sido objeto de debate durante milenios. Ahora bien, ¿es posible explicar su posible causa lejana metafísicamente? Es decir, ¿podemos saber si hay un fantasma fuera de nosotros?

Si una intuición de este tipo tiene que referirse —como se admite en los sueños reales, las visiones proféticas y las visiones de fantasmas— a algo realmente exterior, que existe empíricamente [...] entonces esa existencia exterior ha tenido que entrar en comunicación con el interior del organismo, desde el que se ha provocado la intuición. Pero esa intuición no puede demostrarse empíricamente en absoluto, ya que se supone que no debe ser intuición espacial que viene de fuera, ni siquiera es pensable empíricamente, es decir, físicamente. Sin embargo, si tiene lugar, solo se puede entender metafísicamente y debe pensarse, por tanto, como independiente del fenómeno y de todas sus leyes, en la cosa en sí [...] Ahora bien, una intuición de este tipo es la que se conoce con el nombre de acción mágica.⁴³

b) ¿Una causa externa? Los residuos de la voluntad

El penúltimo texto citado se cierra con una afirmación algo enigmática. Los fantasmas son *eidola* formados en el órgano del sueño de una persona que, diría la parapsicología, posee

⁴³ *Ibid.*, p. 135/p. 326.

cierta sensibilidad extrasensorial, que está predispuesta a las visiones al tener el ojo interior más abierto o desarrollado que el común de los seres humanos. Pero —y esto es lo más misterioso— la posibilidad de captar dichos *eidola* tiene, además de una condición subjetiva (a saber, que el sujeto en cuestión sea médium o sensitivo), una condición objetiva: la presencia de unos restos o un objeto del difunto que sirva como huella. Estos objetos o lugares materiales parecen conservar algo del difunto, pues si no fuera así no podrían actuar como catalizadores o medios de la aparición. Empero, más allá de estos objetos inanimados, que ciertamente parecen tener algo que ver en la visión pero no pueden ser su causa material, ¿podemos encontrar una causa externa de las visiones?

Si un solo sujeto ha visto un fantasma, se explicará dicha visión de una manera puramente subjetiva —aunque sea realmente una visión objetiva—, pero si son dos o más sujetos los que han percibido el fenómeno de la aparición encontramos un grave problema a la hora de explicarlo. Aun así, Schopenhauer, en su empeño por no caer en la credulidad, dirá que es perfectamente posible que el órgano de los sueños pueda realizar exactamente la misma actividad en dos personas diferentes en estado de vigilia, con lo que podrían ver un fantasma simultáneamente de una forma tan objetiva como la visión de un cuerpo.

Parece imposible salir de la subjetividad que nos aporta la propuesta idealista, parece imposible pasar de lo epistemológico —el fantasma como visión otorgada por el *Traumorgan*— a lo metafísico. Pero esto es meramente atenerse al mundo como representación: queda aún la segunda vía, explorar qué puede ser el fantasma desde la perspectiva del mundo como voluntad. Ya hemos mostrado en el primer apartado que el magnetismo animal o la magia son metafísica práctica: la posibilidad de una acción directa y a distancia sobre la voluntad de otro e incluso sobre objetos inanimados, es decir, la posibilidad de la telekinesis y la telepatía. Schopenhauer trae a colación sus demostraciones acerca de ambos fenómenos al final del *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* precisamente para postular una posible solución metafísica —y no meramente epistemológica— al problema que le da título. En efecto, si los vivos pueden actuar a distancia, ¿por qué no iban a poder los muertos?

Puesto que para nosotros es cierto que la *voluntad*, en tanto que cosa en sí, no queda destruida ni aniquilada por la muerte, no se puede negar *a priori* la posibilidad de que una acción mágica de la clase antes descrita no pueda proceder también de un ser ya muerto. Pero esta posibilidad tampoco puede admitirse claramente ni afirmarse positivamente; aunque no sea inconcebible en general, ofrece sin embargo, al considerarse de cerca, grandes dificultades que voy a exponer.⁴⁴

Estas dificultades son las siguientes: en primer lugar, tal y como sucedía con lo expuesto en el apartado acerca de la proyección astral y su relación con los sueños reales, solo la voluntad, como cosa en sí, sobrevive a la muerte del cuerpo. Parece imposible explicar que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 140/p. 329.

no solo la voluntad individual —algo ya de por sí problemático— del difunto, sino incluso su intelecto, sobrevivan a la muerte del cuerpo, puesto que el intelecto depende enteramente, según la teoría schopenhaueriana, del cerebro. Que los fantasmas se aparezcan a los vivos implica que estos sean capaces, sin cuerpo, de actuar en el mundo corpóreo alterando factores físicos según la ley de la causalidad que afecten tanto a la sensibilidad como al entendimiento del sujeto vivo que los percibe. Esta acción fantasmal implica también que el muerto en cuestión conozca el mundo de los vivos sin pertenecer ya a él, encontrándose de nuevo ante la imposibilidad de que el intelecto sobreviva a la muerte cerebral. Recordando a Platón, Schopenhauer escribe que, si hemos de admitir la verdad de los testimonios acerca de las apariciones que actúan en el mundo fenoménico, tendríamos que explicarlas de la siguiente manera: «en estos casos, la voluntad de un muerto seguiría dirigiéndose apasionadamente hacia los asuntos terrenales y al estar ahora privada de todo medio físico para actuar sobre ellas, recurriría entonces al poder *mágico* que le corresponde a su naturaleza original, es decir, metafísica, y por tanto, en la muerte como en vida»⁴⁵. Así, postularíamos que cierta voluntad individual residual sería capaz, en condiciones tan complicadas de cumplir y por tanto en extrañísimas ocasiones, de actuar mágicamente en el mundo de los vivos. Esto, sin embargo, es una mera hipótesis secundaria e indemostrable:

En cualquier caso, una aparición de un fantasma, en primer lugar e inmediatamente, no es más que una visión en el cerebro del visionario; que un moribundo pueda provocarla desde fuera es lo que la experiencia ha venido demostrando a menudo. Que un ser vivo pueda hacerlo igualmente, ha sido atestiguado de buena fuente en varios casos. La cuestión se limita a saber si también lo puede hacer un muerto.⁴⁶

Por tanto, hemos de aferrarnos, ante todo, a la solución meramente epistemológica de las visiones de fantasmas, puramente idealista —sin intervención de la voluntad—, natural y explicativa de la causa interna de dichas apariciones. La segunda solución, en la que ya intervendría la metafísica de la voluntad para explicar la causa externa o lejana de dichas visiones, puede ser apuntada, mas no definitivamente demostrada, pues pone en juego mecánicas y entidades que solo podrían estar fuera de la naturaleza —lo único científicamente cognoscible—, en el terreno sobrenatural o metafísico: será una sombra más que quedará vedada, al menos hasta la muerte, para la débil luz del conocimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial: Madrid, 2009.
 GARCÍA BAZÁN, Emilio, *El cuerpo astral*, Obelisco: Barcelona, 1993.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 142/p. 304.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145/p. 332.

- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo: Madrid, 1999.
- , *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza Editorial: Madrid, 1987.
- MESMER, Franz Anton, *Los fundamentos del magnetismo animal*, Indigo: Barcelona, 2006.
- MONROE, Robert, *Viajes fuera del cuerpo*, Palmyra: Madrid, 2008.
- PLATÓN, *Fedón*, Alianza Editorial: Madrid, 2009.
- QUEVEDO, Amalia, *Fantasmas. De Plinio el joven a Derrida*, Eunsa: Navarra, 2014.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial: Madrid, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Alianza Editorial: Madrid, 2010.
- , *El mundo como voluntad y representación II*, Alianza Editorial: Madrid, 2010.
- , *Parerga y Paralipómena*, Valdemar: Madrid, 2009.
- , *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial: Madrid, 1979.
- , *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Valdemar: Madrid, 1998.
- SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, *El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles*, Cuadernos de filología clásica: Madrid, 1973.
- WATSON, Richard, *Descartes: el filósofo de la luz*, S. A. Ediciones B: Madrid, 2003.

