

CAPÍTULO II

UNA FILOSOFÍA DE PERSPECTIVAS: ENTRE EL IDEALISMO Y EL MATERIALISMO

1. Una filosofía de perspectivas: entre el idealismo y el materialismo.

“En suma, una verdad muy grave, que hará pensar y aun temblar a cualquier hombre; a saber: que con el mismo derecho que dice: ‘el mundo es mi representación’, puede también decir: ‘el mundo es mi voluntad’ ”¹.

En el primer capítulo del presente trabajo he pretendido subrayar que la metafísica de Schopenhauer se presenta, por una parte, como una filosofía completamente nueva dentro de la tradición occidental y, por otra, como clausura de un periodo en la filosofía moderna e inicio de otro nuevo que, de algún modo, llega hasta el presente; la clave de una y otra afirmación reside en la doble consideración del mundo como Voluntad y Representación. En la formulación de ese pensamiento único, en cuyo desarrollo consiste toda la filosofía de Schopenhauer, juega un papel esencial la asunción por éste del idealismo trascendental kantiano, una vez depurado de aquellos errores que Kant, como consecuencia del apego a ciertos prejuicios, había cometido, entre los que no ocupa un lugar menor, junto a la revisión crítica de la intuición, la negación por contradictorias de la Ideas de la Razón. Todavía me parece conveniente insistir en estas cuestiones para centrar el objetivo que ahora me propongo: mostrar cómo se articula esta filosofía para cerrar una etapa en la filosofía moderna y, desde sus logros indiscutibles, abrir otra que se proyecta hasta el presente.

a) Filosofía nueva dentro de la tradición. Dentro de la tradición, porque considera que el tema central de la misma es el que ha constituido el núcleo central de ésta: la distinción entre apariencia (mundo como representación) y realidad (mundo como Voluntad). Nueva, porque da una respuesta original respecto a qué sea la esencia de la realidad, que, en su opinión, resuelve mejor los problemas que aquella tradición pretendía resolver: la realidad no es explicable, en último extremo, en términos de razón, sino de voluntad. Final de un capítulo en la filosofía moderna, porque asimila la apariencia al fenómeno kantiano y la realidad a la cosa en sí de éste, identificando la X que Kant había dejado como incognoscible con la Voluntad, resolviendo así los dos problemas fundamentales que se había planteado la filosofía moderna; para la citada asimilación ha sido preciso corregir la teoría del conocimiento de Kant, convirtiendo, por una parte, el fenómeno en mera representación del sujeto cognoscente y, por otra, entendiendo que lo que en el fenómeno aparece o se representa es la cosa en sí. Comienzo de otro capítulo nuevo, porque el entender lo real como Voluntad supone una alternativa tanto a la metafísica de la tradición occidental en general,

¹ W1, pp. 30-31 (26).

como a la moderna en particular, a la teoría de las tres sustancias cartesianas, cuyo último reducto son las Ideas kantianas de la razón, de importantes consecuencias en la configuración del pensamiento del presente: terrenalidad del mundo y del hombre; unidad de ser de la naturaleza; el hombre no es esencialmente cognoscente sino volente. Para todo ello, junto al carácter relativo, nota o característica sobresaliente de esta filosofía, resultaba imprescindible la negación de un objeto incondicionado como necesario a la razón y con él la negación de las tres Ideas o formas del mismo.

b) La discusión central de toda la metafísica moderna, desde Descartes a Kant, ha sido la discusión en torno a la tres sustancias -el alma, sujeto del pensamiento y ámbito de la libertad; la materia, objeto del conocimiento científico y ámbito de la necesidad; y Dios, explicación o razón de ser última de las otras dos sustancias- en que Descartes había estructurado la realidad. Kant niega la posibilidad de la metafísica, reduciéndola a *Crítica de la Razón*, por lo que niega la cognoscibilidad de las referidas sustancias, pero todavía las considera Ideas de la razón, más aún, en el fondo parece presuponerlas como subyacentes a su teoría del conocimiento, supuesto que se fortalece cuando las recupera como postulados de la razón práctica. Schopenhauer niega decididamente las tres sustancias, hecho de singular importancia, como se ha dicho, en la configuración de su propia metafísica y su proyección al presente. Negar la existencia de Dios significa simultáneamente, 1) negar la existencia de una mente infinita capaz de pensar o representarse el mundo, es decir, la imposibilidad de que exista un orden racional absoluto del mismo, lo que permite a Schopenhauer pensarlo en sí mismo como Voluntad ciega y sin sentido y entender el fenómeno como Representación del sujeto cognoscente, y 2) afirmar la absoluta terrenalidad del mundo y del hombre. Negar la existencia del alma significa, 1) negar la sustancialidad del sujeto cognoscente, lo que implica la imposibilidad para la epistemología de partir del sujeto, es decir, la imposibilidad del idealismo, y 2) afirmar la plena corporalidad del hombre y, con ella, la unidad de ser de toda la naturaleza. Negar la existencia de la materia como cosa en sí significa que el mundo de la experiencia empírica es representación, lo que implica para la epistemología la imposibilidad de partir del objeto, es decir, la imposibilidad del realismo, y para la ontología la incorrección del materialismo. Afirmar que la cosa en sí es Voluntad permite, por último, 1) romper con la tradición racionalista y entender al hombre no como esencialmente cognoscente sino como volente, lo que implica abrir el camino a una nueva antropología, y 2) elaborar una filosofía no del sentido sino de la tragedia. Entender, al mismo tiempo, que la

Voluntad no es la cosa en sí en sentido absoluto, sino sólo la cosa en sí relativa al fenómeno, determinará tanto el carácter relativo de esa filosofía como nota esencial de la misma, como su posición concreta respecto de las doctrinas filosóficas más sobresalientes de su tiempo. Todo ello resultaba esencial para la formulación de ese pensamiento único en cuyo desarrollo consiste toda la filosofía de Schopenhauer.

c) Ese pensamiento único, como ya hemos señalado en otras ocasiones, afirma que el Mundo es, por una parte, Voluntad y, por otra, Representación, lo que determina tanto el objeto o contenido como el método o forma de esta filosofía.

En cuanto al contenido, el objeto de la filosofía es el Mundo. Negada la posibilidad de un objeto incondicionado, si nos atenemos a los resultados de la crítica a la *Dialéctica trascendental* kantiana, mientras los vocablos Dios y alma carecen de toda significación, su contenido es contradictorio, el de Mundo sí es significativo, y parece designar, dado el desarrollo del sistema, la totalidad de lo real, la totalidad de lo que existe, y eso que existe es, desde una consideración, Representación y, desde otra, Voluntad. Recordemos que en la referida crítica se negaba por absurdo, en primer lugar, un objeto incondicionado como exigencia de la razón, para denunciar después el origen de la Idea de alma como un sofisma y la de Dios como consecuencia de una inversión metodológica, contradictoria con los propios principios epistemológicos establecidos por Kant, que hace del *ens realissimum* un concepto vacío, cuya única justificación es la de ser un prejuicio derivado del judaísmo, “la única religión puramente monoteísta”², pero que, sin embargo, la de mundo nace, sin que para ello haya que “cometer violencia alguna”, del juicio hipotético, y lo que se rechaza es el carácter de incondicionado que Kant le atribuye, que deriva “de la aplicación irreflexiva y absoluta” del principio de razón por lo que, en lo que a las antinomias se refiere, se niega el valor probatorio de las tesis, mientras que las antítesis caracterizan el mundo como representación, que en tanto que sometido a aquel principio radicado en el intelecto, remite al mundo como Voluntad, es decir, a lo que en la representación se muestra o aparece. El mundo es, así, el objeto de la filosofía porque precisa de una explicación, se nos presenta -recordémoslo- como un “enigma” que es preciso descifrar. Por todo ello, Schopenhauer define su filosofía como *dogmatismo inmanente*: dogmatismo porque, frente al escepticismo y al criticismo, pretende explicar la realidad del mundo; inmanente porque dicha explicación no se busca fuera del mundo sino en el mundo mismo: “Podría calificarse mi sistema -dice Schopenhauer- de *dogmatismo*

² P1, 143 (FHF, p. 174)

inmanente, pues sus doctrinas son muy dogmáticas, pero no van más allá del mundo dado en la experiencia, sino que tan sólo explican *lo que es éste*, al descomponerlo en sus últimos elementos”³, es decir, éste es, por un lado, Representación y, por otro, Voluntad, la consideración del mundo como apariencia y como realidad respectivamente. Lo que diferencia a este dogmatismo del prekantiano es la consideración del principio de razón como la forma del intelecto: “El principio de razón suficiente, bajo sus cuatro aspectos, es solamente la forma más general del intelecto, y únicamente en éste último, como verdadero *locus mundi*, es donde existe el mundo objetivo”⁴.

En cuanto a la forma, dado que esta filosofía pretende la exposición de un pensamiento único, el sistema no puede tener una unidad *arquitectónica* de manera que haya un principio como los cimientos del edificio y cada una de las siguientes partes se apoyen en la que le antecede, es decir, que el sistema no puede consistir en el desarrollo lógico a partir de un principio absoluto, sino que su unidad es *orgánica* de manera que cada parte sólo encuentra su significación precisa en relación con el todo, y éste se constituye por la mutua interrelación de todas ellas; por eso la división en partes, necesaria para su exposición, será siempre “artificial”, pues todas ellas son consideraciones distintas de lo que esencialmente es un “único pensamiento”, por lo que habremos de tener siempre en cuenta que tales consideraciones son complementarias entre sí, de manera que cualquiera de ella que contemplemos tendrá que tener presente todas las otras para su recta comprensión⁵; por esta razón advierte en el prólogo a la primera edición del *Mundo* que para comprender bien el pensamiento en él “desarrollado no hay otro recurso que leer dos veces el libro”⁶. En el *sistema orgánico* de Schopenhauer no hay,

³ P1, p. 148 (FHF, 180)

⁴ Idem

⁵ W1, p. 360 (316)

⁶ W1, p. 8 (6). En ese mismo lugar, en las líneas inmediatamente precedentes establece la diferencia entre su sistema y todos aquellos que tienen una estructura arquitectónica: “Todo *sistema de pensamiento* debe tener una relación arquitectónica, es decir, una disposición tal que cada parte sostenga a otra, pero no ésta a aquélla; que el cimiento lo sostenga todo sin estar él sostenido, y que la techumbre descansa sobre el resto sin servir de base a nada. En cambio, un pensamiento único, por vasto que sea, debe guardar la más perfecta unidad. Si por las necesidades de la exposición, se le descompone en partes, la relación entre ellas deberá ser orgánica, es decir, de tal naturaleza que cada parte sostenga al todo en la misma medida que el todo la sostiene a ella, que ninguna sea la última ni la primera, estando el pensamiento en su totalidad como interpretado y declarado por cada uno de los detalles, de modo que aúne más insignificante de éstos no podrá ser comprendido si antes no se comprende el conjunto. Pero un libro debe tener una primera y una última línea, por lo que diferirá mucho de un organismo, cualesquiera que puedan ser, por otra parte, sus semejanzas con éste, en lo que constituye su contenido; por consiguiente, habrá contradicción entre la forma y el contenido”, W1, pp. 7-8 (5-6).

en consecuencia, ningún principio absoluto a partir del cual y por deducción lógica se construya:

“Mis proposiciones, dice Schopenhauer, no se apoyan, en general, en una cadena de silogismos, sino directamente en el mundo intuitivo mismo, y su rigurosa consecuencia, tan visible en mi sistema como en cualquier otro, no se ha obtenido normalmente por un camino solamente lógico; más bien es esa concordancia natural de las proposiciones, resultante de que se apoyan todas en el conocimiento intuitivo, es decir, en la percepción intuitiva del mismo objeto sucesivamente considerado bajo aspectos diversos; en otras palabras, en el mundo real sometido, en todos sus fenómenos, a la conciencia en la que él se presenta. Por eso no me ha preocupado nunca la concordancia de mis principios, ni siquiera cuando algunos de ellos, como me sucedió durante algún tiempo, me parecieron inconciliables. Porque la concordancia exacta se estableció después por sí misma, a medida que se completaban numéricamente. En mí, efectivamente, esta concordancia es sencillamente la de la realidad consigo misma, que jamás puede fallar”⁷.

De todo lo dicho hasta aquí resulta que una nota esencial de la filosofía de Schopenhauer, tanto por el modo concreto como supera el kantismo como por el pensamiento único que constituye su intuición fundamental, es su carácter relativo, es decir, el carecer de un principio absoluto que pueda considerarse el fundamento o la base del sistema, sino que éste, teniendo por objeto el *mundo*, se constituye desde diversas perspectivas todas ellas relativas y complementarias al mismo tiempo. Es verdad que esta filosofía identifica la cosa en sí con la Voluntad, pero ésta, como hemos señalado más arriba, no es la cosa en sí en sentido absoluto, sino sólo en relación a la representación; desde luego no puede pensarse la Voluntad como un absoluto al modo como lo habían entendido los idealistas postkantianos - recordemos que afirmar la distinción entre fenómeno y cosa en sí, entender la esencia de la realidad como Voluntad y negar que ésta sea un Absoluto, porque no es pensable el Absoluto en cualquiera de las formas en que pueda presentarse, es la base de la dura polémica que mantiene con ellos. Precisamente por ello, porque no hay ningún punto de vista absoluto, cualquier punto de vista desde el que se parte es unilateral y deberá complementarse con el punto de vista opuesto. De hecho se parte del mundo como representación, pero el análisis de la representación conduce a la antinomia del conocimiento, por lo que el mundo como representación remite al mundo como Voluntad. Más en concreto, el sujeto del conocimiento, el sujeto de la representación, es el *portador* del mundo, pero negada no la cognoscibilidad sino la existencia real del alma, tal sujeto es el individuo que conoce y lo que determina el sujeto individual es su cuerpo: el cuerpo en tanto que objeto tiene como condición al sujeto cognoscente, pero al mismo tiempo el sujeto en tanto que individuo tiene como condición el cuerpo. Insistiendo en esa antinomia, en la segunda edición del *Mundo* se formula como *el mundo está en mi cabeza y mi cabeza está en el mundo*, que subraya la relatividad del punto de vista idealista, por lo que debe ser complementado con el punto de vista realista: el punto

⁷ P1, pp. 148-149 (FHF 181, la traducción ha sido modificada)

de vista idealista parte de la conciencia como lo dado, pero tiene a la inteligencia (cerebro) como presupuesto, es, pues, relativo, condicionado; el punto de vista realista toma a los seres naturales como dados, pero tiene como presupuesto un intelecto en el que se encuentran como representación, es, por tanto, igualmente relativo, condicionado. La antinomia del conocimiento no significa una contradicción insoluble del sistema, sino el carácter relativo del punto de partida, pues el mundo como representación presupone el mundo como Voluntad, pero la Voluntad es la cosa en sí sólo en relación al fenómeno por lo que, a su vez, el mundo como Voluntad presupone la representación en la que la Voluntad se expresa o manifiesta.

Ese carácter relativo que hace de la filosofía de Schopenhauer una filosofía de perspectivas complementarias es la base de las frecuentes acusaciones de contradictoria que ha recibido por muchos de sus comentaristas. Se le acusa, en primer lugar, de contradicción al afirmar el idealismo trascendental y al mismo tiempo pretender que la Voluntad es la cosa en sí, es decir, al desarrollar una metafísica en contradicción con los principios epistemológicos que defiende. Esta acusación se inicia en tiempos de Schopenhauer⁸ y llega hasta nuestros días; sin embargo, el carácter relativo de la Voluntad en el sentido de que no es la cosa en sí absoluta, sino en su relación al fenómeno, permite interpretaciones de ésta que pueden refutar dicha acusación y mostrar que Schopenhauer, efectivamente, pretendió siempre ajustarse en su metafísica a los límites que la epistemología kantiana había establecido y que ratificaba su propia teoría del conocimiento⁹. Se le acusa de sostener al mismo tiempo inconsistentemente un realismo ingenuo y un idealismo radical¹⁰. Se le acusa

⁸ Denunciando tales contradicciones en tiempos de Schopenhauer: Adolph Cornill, *Arthur Schopenhauer als Übergansformation von einer idealistischen in eine realistischen Weltanschauung*, o. cit.; Rudolf Seydel, *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt. Gekrönte Preisschrift*, Breitkopt & Härtel, Leipzig, 1857. Contra ellas y defendiendo que la filosofía de Schopenhauer es la única filosofía postkantiana que no está en contradicción con la *Crítica de la Razón Pura*: Carl Georg Bähr, *Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet*, Rudolf Kuntze, Dresden, 1857.

⁹ La ya citada tesis de José Planells Puchades, *Representación y Expresión en la filosofía de Schopenhauer (sobre el significado del fenómeno y la cosa en sí)*, es un claro ejemplo de ello.

¹⁰ Así, Johannes Volket, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart, 1900. 5. neu bearbeitete Aufl. Stuttgart, 1923; Herald Strohm, *Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie*. Diss. Tübingen, 1984. José Planells Puchades, sostiene en *Representación y Expresión en la filosofía de Schopenhauer (sobre el significado del fenómeno y la cosa en sí)*, o. cit., p. 272, que no es así, que es verdad que no hay en Schopenhauer una clara distinción entre el nivel empírico y el nivel metaempírico en su análisis del conocimiento, que ambos niveles se confunden en muchos de sus textos, pero hay que tener en cuenta que el primero presupone ya el segundo.

de contradicciones entre determinadas posiciones de corte claramente idealista y otras materialistas no menos rotundas que las primeras, hasta el punto de que hay algunos comentaristas que pretenden que el único modo de hacer coherente a Schopenhauer es reduciendo su filosofía a la perspectiva idealista¹¹, frente a otros que entienden justamente lo contrario, que esa coherencia la adquiere desde una interpretación materialista de la misma, poniendo al descubierto el materialismo soterrado que recorre todo el sistema y que se acentúa a partir de la redacción de *La Voluntad en la naturaleza*, materialismo que Schopenhauer nunca se atrevió a confesarse a sí mismo¹². Frente a los intérpretes que piensan que las citadas contradicciones son insalvables hay otros, sus más fieles seguidores, Frauenstädt¹³ o Hübscher¹⁴, entre otros muchos, que las niegan o minimizan; frente a aquellos otros que pretenden salvarlas reduciendo el sistema a uno de los puntos de vista que en él aparecen, Spierling¹⁵ entiende que tales posiciones reduccionistas desnaturalizan el pensamiento de Schopenhauer, cuya peculiaridad es el cambio de puntos de vista opuestos pero complementarios; el eje o recurso metodológico de esta filosofía, que le permite superar todo dogmatismo que afirme un absoluto, es lo que Spierling llama el *Kopernikanische Drehwende*¹⁶. Por no tener en cuenta la perspectiva que el *Drehwende* ofrece, la recepción schopenhaueriana, piensa Spierling, ha errado frecuentemente en la interpretación de su pensamiento, reprochándole que “la obra se enreda en elementales contradicciones”¹⁷.

¹¹ Cf. Robert V. Th. Lamers, *Berkeley und Schopenhauer*, 62. Jb. 1981, pp. 120-143.

¹² Cf. Helmut R. A. Primer, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, o. cit.

¹³ Julius Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Brockhaus, Leipzig, 1854; *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Brockhaus, Leipzig, 1876.

¹⁴ Arthur Hübscher en el capítulo XI -*Von Widersprüchen und vom Widerspruch*, pp. 254-265- del libro *Denker gegen den Strom*, Bouvier, Bonn, 3 edic., 1987, resume la historia de las contradicciones atribuidas a Schopenhauer, que, en su opinión, nacen de no tener en cuenta las diversas perspectivas desde las que se construye la filosofía de éste.

¹⁵ Los trabajos de V. Spierling -ya citados en la introducción- ofrecen una sugestiva interpretación del pensamiento de Schopenhauer que se esfuerza en mostrar cómo desde ese cambio de perspectivas puede superarse las más importantes de las contradicciones que se le atribuyen. Entre estos trabajos en relación con esta cuestión: *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis*, o. cit.; *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, en: *Materialen zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 14-83.; *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart, 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, o. cit. pp. 27-51; *Erkenntnis und Natur*, en el prólogo a la obra de A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur*, Vorl2, pp. 19-52.

¹⁶ V. Spierling, *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart, 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., p. 34. J. Planells Puchades traduce esta expresión como “giro copernicano reversible”.

¹⁷ V. Spierling, *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, en: *Materialen zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*, hrsg. von V.

Este carácter relativo, que hace de la filosofía de Schopenhauer una filosofía de perspectivas contrapuestas pero complementarias al mismo tiempo, le dota de una fuerte originalidad propia frente a las corrientes predominantes en su tiempo, el idealismo y el materialismo mecanicista, de manera que, situándose entre ambas, la proyectan al presente. Coincide con el materialismo en negar la existencia de Dios y del alma y, en consecuencia, en sostener que sólo existe este mundo material al que pertenece íntegramente el hombre, pero se aleja de él y lo combate con dureza porque la materia no es la cosa en sí, sino representación. Dice asumir la posición epistemológica del idealismo trascendental, desde cuya distinción entre fenómeno y cosa en sí critica el materialismo, pero el sujeto del conocimiento es el individuo que conoce, tal sujeto se individualiza mediante el cuerpo, lo que le permite añadir la “necesaria” complementación fisiológica del idealismo trascendental, pero esa complementación le lleva a identificar el sujeto con el cerebro y entender la representación como fenómeno cerebral, lo que suscita la pregunta por el carácter trascendental del citado idealismo. Ese cuerpo mediante el que el sujeto del conocimiento se individualiza, en cuanto conocido es también representación, pero en cuanto vivido es la llave que nos abre “la fortaleza” de la cosa en sí: la vivencia del cuerpo nos revela que mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa. En cualquier caso, el cuerpo juega un papel fundamental en la articulación de las diversas perspectivas que la filosofía de Schopenhauer desarrolla. La centralidad del cuerpo en el conjunto del sistema, el hombre es cuerpo y éste objetivación de la voluntad, es por eso otra de las características esenciales de esta filosofía.

Al eliminar el alma como la sustancia específicamente humana, asumiendo, al menos en principio, el idealismo trascendental y rechazando decididamente el simple materialismo mecanicista, el cuerpo adquiere un protagonismo impensado en la filosofía anterior¹⁸. La tematización del cuerpo, así como el lugar central que ocupa en la filosofía de Schopenhauer, es algo casi completamente nuevo en la historia de la filosofía moderna¹⁹. Ese lugar central se

Spierling, o. cit., p. 56.

¹⁸ “La filosofía Schopenhaueriana del cuerpo arrambla con el dualismo tradicional cuerpo-alma y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., p. 309. Todo el capítulo 16 (pp. 308-326) de este libro es una interesante exposición de la filosofía schopenhaueriana del cuerpo, desde una perspectiva distinta a la que aquí se hace, en la que plantea, entre otras cuestiones, que la centralidad del cuerpo en la metafísica de Schopenhauer no significa por ello la llamada al hedonismo o a la glorificación corporal, entre otras cosas porque el objetivo último de su reflexión filosófica es la negación de la Voluntad de vivir.

¹⁹ H. Schöndorf en su libro, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, o. cit., hace un estudio detenido sobre la doctrina del cuerpo en el pensamiento de los dos filósofos. La primera parte del libro

concreta: a) en el ámbito del mundo como representación, en el ámbito de la experiencia externa, el cuerpo es el *medium* del sujeto cognoscente en el conocimiento objetivo; en tanto cumple esta función, lo denomina *objeto inmediato*; b) en el ámbito del mundo como Voluntad, el cuerpo es la *clave* que permite descifrar el enigma del mundo, su vivencia en la experiencia interna me desvela que aquello que íntimamente soy, más allá de la representación, es Voluntad; por esa su identidad con la voluntad que soy lo denomina *objetividad de la voluntad*; c) la identificación del cuerpo con la voluntad conduce a entender el cerebro como voluntad de conocer objetivada y, en consecuencia, al intelecto como función del cerebro, todo lo cual le permite la citada complementación fisiológica del idealismo.

hace un breve repaso a la cuestión en la filosofía moderna y contemporánea a ambos autores. En esta última afirma (pp. 32-35), entre otras cosas, que en Schultze, maestro de Schopenhauer en Göttinger, encontramos algunos textos que se asemejan a determinadas formulaciones schopenhauerianas. La segunda parte del libro se dedica a Fichte, al que Schopenhauer leyó en su juventud, y a cuyas clases asistió en Berlín, y para quien el cuerpo juega un papel importante. Acaba esta sección del libro refiriéndose a la influencia de Fichte sobre Schopenhauer: “El resultado es que la influencia probada de Fichte en Schopenhauer por lo que se refiere al cuerpo es bastante pequeña, al menos no muy grande. Pues haciendo abstracción de que Schopenhauer conocía los trabajos fundamentales de Fichte -*Grundlage des Naturrechts* y *System der Sittenlehre*- en este campo, es muy probable que en sus estudios universitarios de Berlín se ocupara más de la enseñanza de Fichte que de lo que explícitamente contenían sus escritos (Nachschriften). Ya hemos señalado enérgicamente en otro lugar que la comprensión de Schopenhauer del cuerpo, a pesar de las posibles y probables influencias de Fichte, significa una visión del asunto nueva y propia”, p. 106. En la tercera parte de la obra realiza un detenido estudio sobre la doctrina schopenhaueriana del cuerpo y su evolución, desde los primeros hasta los últimos escritos de nuestro autor.

Julián Marrades, en su artículo *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*, pretende, según afirma textualmente, “destacar algunos aspectos de la teoría schopenhaueriana del conocimiento del propio yo, tal como aparece en el libro II de *El mundo como Voluntad y representación*, y extraer de ella algunas consecuencias lógicas y epistemológicas que recientemente han adquirido singular relevancia, al proyectarlas sobre la discusión de ciertos tópicos de la filosofía de la mente de inspiración wittgensteiniana”. Analiza aquí algunos textos de los capítulos 18, 19 y 20 de la segunda edición del *Mundo* en los que en función de ese objetivo realiza también, por lo que a nosotros respecta, interesantes reflexiones sobre el cuerpo como el lugar del autoconocimiento del yo. Julián Marrades, *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por Javier Urdanibia, o. cit., pp., 198-210.

Sergio Romeo Rábade, *El cuerpo en Schopenhauer*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 23, o. cit., pp. 135-147. Sergio Rábade hace en este artículo un recorrido por algunos de los aspectos más sobresalientes del tema del cuerpo en Schopenhauer, que “bastan -dice al final del mismo- para certificar a favor de nuestro filósofo el título de redentor de ese cuerpo devaluado u olvidado -da igual- en la historia del pensamiento occidental y, de modo particular, en la filosofía moderna. Su recuperación y defensa del cuerpo no cayó en terreno baldío. Una mirada a la cultura y a la filosofía de hoy así lo hacen ver. Más aún, su discípulo rebelde, Nietzsche, va a recoger el testigo e imprimir aceleración a la carrera en favor de la exaltación -no ya mera recuperación del cuerpo”. Cierra el artículo citando algunos párrafos de aquel famoso texto de Nietzsche, *De los despreciadores del cuerpo*, F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 60-62.

Mostrar que el hombre es cuerpo y éste objetivación de la Voluntad, así como el papel del cuerpo en la articulación de las diversas perspectivas en que la filosofía de Schopenhauer se constituye, de manera que, al resolver los problemas tradicionales, la proyectan al presente, es el objetivo del presente capítulo.

2. Cuerpo y Representación (consideración subjetiva).

2.1. La correlatividad sujeto - objeto.

“Das Subjekt weiter nichts ist als das, welches das Objekt vorstellt, und das Objekt weiter nichts als die Vorstellung jenes Subjekts”²⁰.

“El mundo es mi representación”²¹. Con esta afirmación, que repite en reiteradas ocasiones²², comienza *El mundo como Voluntad y representación* ¿Qué es el mundo? ¿Qué significa *representación*? ¿En qué sentido el mundo es *mi* representación? Digamos de antemano que la respuesta a estas preguntas presupone la adscripción de la epistemología de Schopenhauer al idealismo trascendental de Kant reinterpretado desde la crítica de aquél expuesta en el capítulo anterior.

El mundo es lo que hay o existe; eso que hay, existe, en primer lugar, como conocido -¿cómo podría ser de otro modo?- para alguien que conoce, es decir, existe como objeto para un sujeto. El punto de partida de la filosofía de Schopenhauer, aunque unilateral, es por eso la conciencia, la conciencia cognoscitiva, que necesariamente es conciencia de algo, es decir, representación, la representación de un objeto por un sujeto. Si queremos un punto de partida absolutamente indubitable, no puede ser otro que la representación, “cuya forma primordial y esencialísima es el desdoblamiento en sujeto y objeto”²³. Pero, ¿qué significa en este contexto *representación*?; significa que cuando cada cual conoce, “no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra”²⁴. De ahí que el mundo sea, en primera instancia, en cuanto conocido, *mi* representación. Esta es una verdad tan evidente, afirma Schopenhauer, que nadie que la considere atentamente se atreverá a rechazar:

²⁰ “El sujeto no es nada más que aquello que se representa el objeto, y el objeto nada más que la representación del sujeto”, Vor11, p. 130.

²¹ W1, p. 29 (25)

²² Entre otras: W2, p. 10 (570), Vor11, p. 126.

²³ W1, p. 63 (57)

²⁴ W1, p. 29 (25)

“No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. (...) Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación”²⁵.

La consideración del mundo en cuanto conocido, por tanto, y esta es una característica que Schopenhauer considera original de su filosofía frente a cualquier otra, no parte del sujeto ni del objeto, sino de la representación que los incluye a ambos²⁶. El mundo como representación, afirma con rotundidad, se escinde en “dos mitades”, el sujeto y el objeto, “inseparables aun para el pensamiento, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por y para el otro, nace y desaparece con él; y se limitan recíprocamente: allí donde el objeto empieza termina el sujeto”²⁷. De ahí la sentencia de Schopenhauer: *no hay objeto sin sujeto*, que igualmente puede formularse: *no hay sujeto sin objeto*²⁸. El no reconocer esta verdad, que ya Berkeley había formulado 100 años antes, fue, como vimos, “la primera falta de Kant”²⁹; desde ella como punto de partida se enfrentará polémicamente tanto con el realismo como con el idealismo. Sujeto y objeto son, pues, correlativos, se exigen mutuamente, no son ni siquiera pensables fuera de esa mutua relación. ¿Qué es el sujeto?, ¿qué el objeto? ¿cuáles son los límites comunes a ambos?

¿Qué es el sujeto? “El *sujeto* es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido. Es, pues, el portador (der Träger) del mundo, la condición supuesta de antemano de todo objeto perceptible, pues que nada existe sino para un sujeto. Cada hombre es un sujeto de esta especie, pero sólo en cuanto conoce, no en cuanto es conocido”³⁰. Se trata, pues, no de un sujeto sustancial, sino del sujeto del conocimiento, del sujeto de la representación, que, en cuanto tal, es, en primer lugar, el “portador del mundo”, por tanto, condición del conocimiento, y, consecuentemente, en segundo lugar, incognoscible; por eso cada hombre es sujeto “sólo en cuanto conoce”, en cuanto conocido es ya objeto. Porque no se trata de un sujeto sustancial sino sólo del sujeto del conocimiento, no es ni siquiera pensable un sujeto sin objeto, “una

²⁵ W1, p. 29 (25)

²⁶ La cuestión es lugar obligado en cualquier estudio de la obra de Schopenhauer. Un importante trabajo monográfico sobre el mismo: Otto Heisler, *Schopenhauers Satz vom Subjekt-Objekt*, Diss., Königsberg 1903.

²⁷ W1, p. 32 (27)

²⁸ “El mundo es representación ... La expresión filosófica para esa verdad es la tesis ‘ningún objeto sin sujeto’. Esa tesis puede también invertirse: pues allí sólo entendemos por sujeto el cognoscente, el sujeto de la representación (das Vorstellende) en cuanto tal, así se aclara por sí mismo que como tal es sólo pensable en tanto tiene representaciones, es decir, objetos”, Vor11, pp. 127-128.

²⁹ Vor11, p. 128

³⁰ W1, p. 31 (27, la traducción ha sido modificada)

conciencia sin objeto no es conciencia”³¹. De ahí que del mismo modo que diremos a continuación que el objeto está condicionado por el sujeto éste lo está por el objeto.

¿Qué es el objeto? “Objeto no quiere decir otra cosa que ‘representación de un sujeto’; por consiguiente, está condicionado por éste y por las formas generales de la representación, que dependen del sujeto, no del objeto”³². Ser objeto y ser representación son, en primer lugar, una misma cosa³³. El ser del objeto consiste y se agota, en cuanto objeto, en su ser representado por un sujeto: “El ser de la cosa es idéntico con su ser conocido. Las cosas existen, significa: son representadas”³⁴. El objeto, en segundo lugar, está condicionado por el sujeto y sus formas de representación. Precisamente por eso, tales formas, espacio, tiempo y causalidad, son las formas generales *de* todo objeto y constituyen la comunidad de límites entre ambos, pues “pueden ser halladas y completamente conocidas partiendo del sujeto y sin llegar al conocimiento del objeto”, por ello fueron llamadas *a priori* por Kant. “La forma común de todas esas formas del objeto conscientes *a priori*” es para Schopenhauer el principio de razón, por eso, su contenido “y lo que de él se sigue” constituye “todo lo que nosotros sabemos puramente *a priori*”³⁵. En el capítulo anterior establecimos que el principio de razón recibe cuatro modulaciones que rigen los cuatro tipos de objetos posibles para un sujeto y fueron objeto de una amplia consideración. De ahí que, como ya señalamos también entonces, la existencia de todo objeto es doblemente relativa, existe en relación a un sujeto y en relación con otros objetos como determinante y determinado³⁶.

Del hecho de que las formas generales, *a priori*, de todo objeto sean espacio, tiempo y causalidad se siguen una serie de consecuencias para cada una de aquellas dos mitades en las que se escinde el mundo como representación: a) una de ellas, el objeto, aparece bajo la forma de la multiplicidad, en cuanto sometida a las formas de espacio y tiempo -estos constituyen, como veremos más adelante, el *principium individuationis*-; la otra, el sujeto, se da toda e indivisa en todo ser capaz de representación, en cuanto que se halla fuera del tiempo y del espacio, con lo cual, del mismo modo que cada ser cognoscente completa con el objeto el mundo como representación, si todos los seres cognoscentes desaparecieran,

³¹ W2, p. 23 (581)

³² W2, p. 12 (571)

³³ G, p. 41 (59)

³⁴ Vorl1, p. 126

³⁵ W1, p. 32 (28)

³⁶ Idem

desaparecería todo el mundo como representación³⁷; b) la relación entre el sujeto y el objeto no es, no puede ser, en ningún caso una relación de causalidad, ésta se aplica sólo en la relación entre los objetos.

Porque el sujeto del conocimiento, como hemos señalado hace un momento, no es un sujeto sustancial, no podría serlo, una vez que Schopenhauer ha negado incluso la posibilidad de *pensar* la noción de alma -de ahí que afirmáramos en el capítulo anterior que éste, en último extremo, se reduce al conjunto de las facultades cognoscitivas que lo son, dada la correlatividad sujeto - objeto, en la medida en que conocen un objeto-, y porque el objeto consiste y en cuanto objeto se agota en su ser representado por el sujeto, ambos “no son, como dice Ana Isabel Rábade, sino ‘funciones de conocimiento’, es decir, son simplemente ‘papeles’ que se adoptan en la relación cognoscitiva”³⁸. Sujeto y objeto son, pues, los dos polos del mundo como representación.

En la segunda edición del *Mundo* esos dos polos, por lo que al mundo objetivo, al mundo de la intuición empírica, se refiere, se identifican con el intelecto y la materia bruta. Ambos son incognoscibles: “el sujeto, porque es quien conoce; la materia, porque sin forma ni cualidad no es posible que sea conocida. Pero ambos son las condiciones *sine qua non* para toda intuición empírica”³⁹, es decir, toda experiencia los presupone. El sujeto está fuera del tiempo, pues es una forma de la representación, por lo que la materia que se le opone es también eterna. “Todo lo demás nace y perece constantemente, mientras que aquellos dos son los dos polos inmóviles del mundo como representación. ... Ambos pertenecen al fenómeno, no a la cosa en sí. Pero son las bases fundamentales del fenómeno. Ambos son también producto de la abstracción; ninguno es dado directamente y en sí”⁴⁰.

Todavía una cuestión problemática en relación con el sujeto: hemos afirmado, por una parte, la insustancialidad del sujeto, que está al margen del tiempo y del espacio y que es, por tanto, ajeno a la multiplicidad; hemos afirmado, por otra, “que cada hombre es un sujeto de esta especie”. En la primera afirmación parece tratarse de un sujeto trascendental, en la segunda de un sujeto empírico. Schopenhauer insiste en esta doble consideración del sujeto:

³⁷ W1, p. 32 (27)

³⁸ Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, o. cit., p. 95.

³⁹ W2, p. 23 (582)

⁴⁰ W2, p. 24 (582)

“el sujeto no es el individuo, sino que se da en los individuos”⁴¹; pero al mismo tiempo, yo, como cualquier otro cognoscente, no soy “un sujeto absoluto, sino un individuo que conoce”⁴². Aquél sujeto se individualiza y, en definitiva, deviene empírico por su relación con el cuerpo.

2.2. El cuerpo *objeto inmediato*.

“Pero luego vemos que este sujeto tiene sus raíces en dicho mundo, es decir, se encuentra en él como individuo; su conocimiento, sostén indispensable del mundo entero, en cuanto éste es representación, está mediatizado por un cuerpo, cuyas afecciones, como queda demostrado, son para el entendimiento el punto de partida de la intuición de dicho mundo. Para el puro sujeto del conocimiento como tal, este cuerpo es una representación entre otras muchas, un objeto entre objetos”⁴³.

Ese texto resume la cuestión que pretendemos exponer: a) En el mundo como representación el propio cuerpo, en cuanto conocido, es objeto para el sujeto, sometido a las formas generales de todo objeto, espacio, tiempo y causalidad, es, pues, representación de éste, objeto entre objetos. b) Sin embargo, este objeto tiene además una relación muy *especial* con el sujeto en tanto que *portador del mundo*: sus afecciones, es decir, sus sensaciones, son el punto de partida para la intuición empírica, para la intuición por el entendimiento de dicho mundo; por la inmediata relación del sujeto con sus sensaciones, el cuerpo aparece como el *medium* del conocimiento objetivo, en este sentido, y sólo en este sentido, lo llama Schopenhauer *objeto inmediato*⁴⁴. c) Mediante esta su *íntima* relación con el cuerpo, objeto en el espacio y en el tiempo, fuera de la cual el sujeto del conocimiento, en cuanto tal, no es pensable⁴⁵, dicho sujeto se individualiza, se *enraíza* en el mundo, es decir, el sujeto puro del conocimiento deviene sujeto empírico cuyo correlato es el objeto empírico, el objeto intuido en el espacio y en el tiempo; esta especial relación del sujeto con el cuerpo es lo que permitía a Schopenhauer, cuando hablaba del sujeto como correlativo al objeto, decir que “cada hombre es un sujeto de esta especie”. Explicitando más ampliamente la cuestión, ahora en orden inverso.

⁴¹ Vorl1, p. 126

⁴² W2, p. (570)

⁴³ W1, p. 142 (125-126)

⁴⁴ Walter Brandt, *Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schopenhauer und seine Beziehungen zum Problem des Aussenwelt*, Güterlosh: Flöttmann (1907), Diss. Münster, 1907.

⁴⁵ “En el espacio y el tiempo sin principio ni fin, intuidos a priori, cada conciencia individual encuentra un centro de esa esfera infinita en la más cercana de sus representaciones, que es el *propio cuerpo* de cada uno; la conciencia está inmediatamente vinculada a él, es inseparable de él, proviene de él necesariamente, la representación de sus afecciones es lo primero en la representación, yo llamo por eso en este sentido al cuerpo *objeto inmediato*”, Vorl1, pp. 176-177.

c) La forma general del mundo como representación es la escisión en sujeto y objeto; sujeto y objeto son correlativos, es decir, no hay entre ellos una relación causal, ni del objeto sobre el sujeto ni del sujeto sobre el objeto; esa correlación recibe diversas modulaciones que, por lo que se refiere a la representación del mundo empírico, se concreta en el entendimiento, cuyo “único poder es conocer la causalidad”, “la materia o causalidad (ambas cosas son lo mismo)”⁴⁶. La manifestación concreta más sencilla de esta correlación es “la intuición del mundo real”⁴⁷; intuir es obra del entendimiento, cuya actividad consiste en aplicar la ley que le es propia, la ley de causalidad, es decir, referir un efecto a su causa; ahora bien, para que tal acción pueda darse el entendimiento precisa de un punto de partida, una cierta acción sobre la que aplicar la citada ley, este punto de partida es la afección sensible, que lo es de un cuerpo -la sensación no es otra cosa que el *sentir* autoconsciente los cambios operados en un cuerpo vivo-, sobre ella aplica aquél su ley, atribuyéndole una causa gracias a lo cual la sensación “es percibida como objeto”⁴⁸. Por esta mediación del cuerpo el sujeto y el objeto devienen empíricos, es decir, un hombre que conoce un objeto en el espacio y en el tiempo, lo que permite a Schopenhauer afirmar que “el mundo es *mi* representación”.

b) Schopenhauer entiende, por tanto, que en la intuición del mundo empírico se precisa del entendimiento y de la sensibilidad, ésta aporta los datos y aquél los refiere a un objeto en el espacio y en el tiempo como su causa⁴⁹. Las sensaciones consisten en el conocimiento inmediato de los cambios operados en un cuerpo vivo -precisamente llamamos cuerpo vivo (cuerpo animal) a ese sufrir autoconsciente tales cambios. Al entender esos cambios en los que consiste la sensación como la acción de unas partes del propio cuerpo sobre otras o de los otros cuerpos sobre el propio se produce la intuición. Es decir, la sensación no es todavía intuición,

⁴⁶ “El correlato en el sujeto, de la materia o causalidad (ambas cosas son lo mismo) es el entendimiento, que no es nada más allá de esta esfera. Su único destino, su único poder, es conocer la causalidad; ... Y a la inversa, toda causalidad, o lo que es lo mismo, toda materia y, por consiguiente, toda realidad, no existe más que para el entendimiento, y por él y en él”, W1, pp. 38-39 (33-34).

⁴⁷ W1, p. 39 (34)

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ “Por consiguiente, dos condiciones determinan la posibilidad del conocimiento del mundo intuitivo: la primera, si la enunciamos objetivamente, podrá definirse diciendo que es la propiedad que poseen los cuerpos de operar unos sobre otros, de producir mutuos cambios. Enunciada subjetivamente esta propiedad quiere decir que el entendimiento es base indispensable para la intuición, pues sólo de él procede y por él impera la ley de causalidad, la existencia posible de un efecto y una causa, y por consiguiente, sólo por él y para él existe el mundo visible. La segunda condición es la sensibilidad de los cuerpos animales, o sea la propiedad que ciertos cuerpos poseen de ser directamente objetos del sujeto”, W1, p. 48 (41-42). Subjetivamente consideradas -la perspectiva que aquí consideramos es la perspectiva idealista- esas dos condiciones son, por tanto, el entendimiento o capacidad de referir un efecto a su causa, sólo por él y para él existe la ley de causalidad, y la sensibilidad o capacidad de tener sensaciones.

pues es anterior a la aplicación de la ley de causalidad, por tanto, en sí misma, es un conocimiento inmediato. Cuando aplico esta ley a determinadas sensaciones aparece o me represento mi propio cuerpo y sus órganos sensoriales, representación que deriva de interpretar esas sensaciones como las acciones de unas partes de mi cuerpo sobre las otras; y cuando la aplico a otras determinadas sensaciones aparece a mi conciencia o me represento cualquier otro cuerpo, que resulta de interpretar esas otras sensaciones como la acción de ese cualquier otro cuerpo sobre el mío propio. La sensibilidad es, pues, el lugar donde el sujeto registra la actividad que subyace al mundo objetivo y, en cuanto es la sensibilidad de un cuerpo, de mi cuerpo y sus órganos sensoriales, llamo a éste el objeto inmediato:

“En tal sentido, el cuerpo es el *objeto inmediato* del sujeto, porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos. Los cambios operados en todo cuerpo vivo son conocidos inmediatamente, es decir, sentidos, y como a la sensación le atribuimos una causa, esta última es percibida como objeto”⁵⁰.

a) De lo dicho se infiere que sólo muy impropiamente corresponde al cuerpo la denominación de *objeto inmediato*. Las sensaciones no nos revelan el propio cuerpo como objeto, sino más bien la acción de otros cuerpos sobre él. El cuerpo propio como representación, como objeto, nos es conocido, como cualquier otro objeto, sólo *mediatamente*⁵¹, es decir, después del empleo de la ley de causalidad:

“De aquí que el cuerpo, como objeto propiamente dicho, es decir, como representación intuida en el espacio, sea conocido sólo mediatamente por la aplicación de la ley de causalidad a la acción de una de sus partes a las otras, es decir, en cuanto los ojos le ven y las manos le palpan. En su consecuencia, nosotros no conocemos la forma del cuerpo por el mero sensorio común, sino sólo por el conocimiento, sólo en la representación; es decir, que sólo en el cerebro se nos representa nuestro propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y de órganos”⁵².

En la *Cuádruple raíz* trata la cuestión en el parágrafo 22 que titula *Del objeto inmediato*, que por su claridad y concisión transcribo a continuación:

“Son, pues, las sensaciones de los sentidos del cuerpo las que suministran los datos de la aplicación absolutamente primera de la ley de causalidad, de que nace la intuición de esta clase de objetos, que por eso obtienen su esencia y existencia sólo en virtud de la función del entendimiento y del ejercicio en que se manifiesta.

En la primera edición de esta obra llamé al cuerpo orgánico *objeto inmediato*, en cuanto es el punto de partida, es decir, el intermediario para la intuición de los demás objetos. Sin embargo, esa expresión no puede valer más que muy impropiamente. Pues si bien la percepción de sus sensaciones es enteramente inmediata, no por ello el cuerpo se presenta él a sí mismo como objeto, sino que hasta ahí todo sigue siendo subjetivo, es decir, sensación. De ésta proviene ciertamente la intuición de los demás objetos como causas de tales sensaciones, causas que se nos

⁵⁰ W1, p. 39 (34).

⁵¹ El término “inmediato” resulta bastante ambiguo en la filosofía de Schopenhauer. Cuando hablábamos de la intuición en el capítulo anterior, señalábamos que ésta era una operación “completamente inmediata”, mientras que aquí se afirma su carácter mediato frente a la sensación que se califica de inmediata. En el primer caso se pretende subrayar que la intuición no es una operación discursiva en la que entre en juego el concepto, aquí el que la sensación es mero dato, completamente subjetivo, que previa a la aplicación por el entendimiento de la ley de causalidad no es todavía una cualidad del objeto, simplemente porque sin la aplicación de dicha ley no hay todavía objeto.

⁵² W1, p. 49 (42).

presentan como objetos; pero el cuerpo mismo no se presenta de esta manera, pues no suministra aún a la conciencia más que meras sensaciones. Objetivamente, es decir, en cuanto objeto, es conocido *mediatamente*, presentándose en el entendimiento o en el cerebro (que es lo mismo) al igual que todos los demás objetos, como causa reconocida de un efecto dado subjetivamente, y precisamente así se presenta *objetivamente*; lo cual puede suceder solamente si sus partes obran sobre sus propios sentidos: así el ojo ve el cuerpo, la mano lo toca, etc., y de estos datos el cerebro o entendimiento construye su figura y manera de ser en el espacio como uno de tantos objetos. -La presencia inmediata de las representaciones de esta clase en la conciencia depende, según esto, del lugar que ocupan en el encadenamiento de causas y efectos que lo vincula todo, con relación al cuerpo correspondiente del sujeto que lo conoce todo⁵³.

Todo cuerpo animal es en el sentido indicado objeto inmediato para el sujeto del conocer. Todos los animales, en consecuencia, por imperfectos que sean, tienen entendimiento, que, en cuanto tal, es igual en todos ellos, “conocimiento de la causalidad”⁵⁴, aunque “los grados de su agudeza y la extensión de su esfera de conocimiento son varios y múltiples”⁵⁵; todos ellos, por tanto, poseen representaciones intuitivas, que, como veremos más adelante, son medio de los motivos para sus acciones propias. Schopenhauer establece así una interesante caracterización de la animalidad que subraya la continuidad de la serie de la vida animal desde los organismos más simples hasta el hombre: “el conocer con el consiguiente moverse por motivos es el carácter propio de la animalidad”⁵⁶; al tiempo que establece un criterio de distinción entre las diversas especies e individuos: los diferentes grados de agudeza y de extensión de la esfera de sus conocimientos. El hombre, además de entendimiento, posee razón, lo que le capacita también para tener representaciones abstractas con su consiguiente repercusión en los motivos y en la acción.

Por último, dada la insustancialidad del sujeto que, en último extremo, se reduce al intelecto, al conjunto de las facultades cognoscitivas, éste, objetivamente considerado, como subrayaremos más adelante, se identifica con el cerebro, entendiendo el conocimiento como una función del mismo, de ahí que con frecuencia, sobre todo a partir de la redacción de *La Voluntad en la naturaleza*, y especialmente en la segunda edición del *Mundo*, se califique el mundo como representación de “mero fenómeno cerebral”⁵⁷.

La correlación sujeto - objeto nos permite entender tanto el radicalizado idealismo *trascendental* de Schopenhauer, que reduce el fenómeno kantiano a representación, como la

⁵³ G, pp. 100-101 (132-133).

⁵⁴ “De lo dicho se deduce que todos los animales, aun los más imperfectos, tienen inteligencia (Verstand, entendimiento), pues todos ellos conocen objetos y este conocimiento en cuanto motivo determina sus movimientos. La inteligencia (Verstand) es en todos los animales y en todos los hombres la misma, tiene en todos la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más”, W1, p. 50, (43).

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ W1, p. 49 (43).

⁵⁷ N, pp. 267-268 (122-123)

crítica de éste al realismo y al idealismo. El importante papel del cuerpo en la representación del mundo objetivo nos permite, a su vez, *adivinar* el camino que seguirá su pensamiento para llegar a la convicción de la necesaria *complementación objetiva* del citado idealismo. De ambas cuestiones nos ocupamos en la páginas que siguen.

2.3. La crítica al realismo y al idealismo: el idealismo de Schopenhauer.

El punto de partida de la epistemología schopenhaueriana es, como acabamos de ver, no el sujeto, tampoco el objeto, sino “la representación que contiene y presupone a ambos”⁵⁸, de ahí la correlatividad sujeto - objeto. Este punto de partida, que es consecuencia de su esfuerzo por hacer coherente el kantismo, diferencia esta epistemología de todas sus predecesoras que, o bien parten del objeto, realismo, haciendo derivar el sujeto del objeto mediante el principio de razón, o bien parten del sujeto, idealismo, haciendo derivar el objeto del sujeto, también mediante el mismo principio⁵⁹. Todas ellas cometen el mismo error: no caer en la cuenta de que el principio de razón, siendo a priori, es la forma de todo objeto, por lo que por el mero hecho de suponer el objeto se supone también el sujeto y viceversa; el citado principio sólo tiene validez entre objetos en tanto que representación, pero en ningún caso para establecer un puente entre la cosa en sí y la representación. Este es el fundamento o la razón última de su crítica tanto a una como a otra forma de plantear el problema epistemológico⁶⁰.

⁵⁸ W1, p. 55 (48, la traducción ha sido modificada)

⁵⁹ “Ahora bien, este método diferencia nuestra filosofía de todas las anteriores, que parten o bien del objeto o bien del sujeto, y por lo mismo tratan de explicar el uno por el otro y por cierto con ayuda del principio de razón, mientras que nosotros sustraemos al imperio de dicho principio las relaciones entre sujeto y objeto, dejándole sólo el objeto”, W1, p. 55 (48).

⁶⁰ A este respecto comenta Magee que, frente al realismo, que parte del objeto, y frente al idealismo, que parte del sujeto, “la razón que Schopenhauer considera más significativa es que todas estas explicaciones constituyen un intento de establecer una relación causal entre dos conjuntos de entidades, de las cuales se postula que al menos una existe independientemente de la experiencia; pero la conexión causal es uno de los rasgos estructurales de la experiencia, y puede caracterizar sólo a la experiencia; por lo tanto estas explicaciones son intentos de llenar un vacío que es inherentemente y, por su propia naturaleza, imposible de llenar, dado que al menos en una de las partes no hay nada con lo que pueda llenarse, B. Magee, Schopenhauer, o. cit., p. 122.

K. Dietzfelbinger expresa así la posición de Schopenhauer frente a materialismo e idealismo: ambos absolutizan el mundo de la representación, los materialistas acentúan el objeto frente al sujeto reduciéndolo a una manifestación suya, los idealistas, por el contrario, subrayan el sujeto, reduciendo el objeto a una pura actividad cerebral del sujeto: “Ambos no ven que con sus teorías se mueven en el mundo de la expresión (Ausdruck) de la Voluntad, que se ocupan sólo del rostro de la Voluntad, no con su ser: los unos consideran la realidad la cara del mundo, los otros concluyen del hecho, que esta cara está condicionada por la subjetiva y conceptual facultad del conocimiento, que la realidad sea plenamente, no sólo como representación, dependiente o condicionada por el sujeto”. Frente a ambos, Schopenhauer entiende que objeto y sujeto se condicionan mutuamente. La realidad está por debajo de ellos, es Voluntad, que se rompe en ambos en tanto que Voluntad de conocerse. Konrad Dietzfelbinger,

Los sistemas que parten del objeto, subraya en el párrafo 7 de la primera edición del *Mundo*, pueden ordenarse según el objeto, de las cuatro clases de objetos establecidos en la *Cuádruple raíz*, que toman como punto de partida: los jónicos, Demócrito, Epicuro y los materialistas franceses, que parten de la materia; los eleatas y Spinoza, que lo hacen partiendo del concepto abstracto; los pitagóricos y la filosofía china de Y-King, del tiempo, es decir, del número; los escolásticos, quienes, al admitir la creación de la nada, “parten del acto voluntario motivado por el conocimiento”. De todos ellos “el más lógico y el que conduce más lejos” es el materialismo propiamente dicho⁶¹. Precisamente por eso Schopenhauer centra en éste su crítica, que resumimos a continuación.

El realismo materialista constituye una “inmensa petición de principio”: parte de la materia como principio explicativo y concluye deduciendo el sujeto cognoscente como una modificación suya, sin caer en la cuenta de que el punto de partida presupone ya dicho sujeto. Más explícitamente: el materialismo parte de la materia como la cosa en sí, toma el espacio y el tiempo como realidades absolutas y la ley de causalidad como el orden en el que en sí las cosas existen; fijándose en un estado elemental de la materia, deduce y pretende explicar completamente desde él tanto la naturaleza inorgánica como la orgánica hasta llegar al sujeto cognoscente, pero llegado a este punto debería reconocer que la materia, que tan bien parecía conocer, le es absolutamente desconocida, que en realidad sólo conoce “al sujeto que se la representa o la piensa, el ojo que la mira, la mano que la palpa, el entendimiento, en fin, que la percibe”⁶², y que, por lo tanto, el conocimiento como condición de la existencia de la materia estaba ya en el punto de partida. Además, al considerar la materia como la cosa en sí, habría de explicar las relaciones causales desde las fuerzas elementales de la materia que, a su vez, quedarían como *qualitates occultae*, y por ello inexplicables⁶³. La raíz de esta petición de principio está en no reparar que la correlación sujeto - objeto es la forma primordial del mundo objetivo, de manera que no hay objeto sin sujeto y que todo objeto se haya, necesariamente, condicionado por el sujeto y sus formas de conocimiento⁶⁴:

Schopenhauers Vermächtnis, o. cit., p. 127.

⁶¹ W1, pp. 56-57 (49)

⁶² W1, p. 57 (50)

⁶³ W1, p. 189 (167)

⁶⁴ “El absurdo fundamental del materialismo consiste, pues, en tomar lo *objetivo* como punto de partida, como primer principio de explicación. Encuentra la realidad objetiva bien en la *materia en abstracto*, bien en la sustancia, es decir, en la materia determinada por la forma y dada empíricamente tal como la encontramos en los cuerpos simples de la física y en sus combinaciones elementales. Admite la existencia absoluta de esta materia como cosa en sí, deduciendo de ella toda la naturaleza orgánica y el sujeto cognoscente y explicándolos en su totalidad, siendo así que todo lo objetivo está variamente

Capítulo II

“El materialismo nació muerto, puesto que se desentiende del sujeto y de las formas del conocimiento implicadas en la materia en su forma más grosera, de donde aquél cree partir, y en los organismos a los cuales quiere llegar. ‘No hay objeto sin sujeto’; este principio hace radicalmente imposible el materialismo”⁶⁵.

Pero Schopenhauer rechaza el idealismo con la misma contundencia con la que rechaza el realismo materialista. El citado idealismo comete el mismo error que éste, pero en sentido contrario: si el procedimiento del primero consistía en partir del objeto para sacar de él al sujeto, el procedimiento del segundo consiste en partir del sujeto para sacar de él el objeto⁶⁶. En realidad, comenta Schopenhauer, este último procedimiento sólo se ha dado en la historia de la filosofía en la “pseudofilosofía de J. G. Fichte”⁶⁷, que, en cuanto tal pseudofilosofía, “no merece, por otra parte, ni siquiera que se la mencione, y sólo nos puede interesar como la contrapartida rezagada del viejo materialismo”⁶⁸. Fichte, exagerando a Kant, parte del sujeto, de quien, considerándolo la cosa en sí, hace depender completamente el objeto, sin caer en la cuenta de que del mismo modo que no es ni siquiera pensable un objeto sin sujeto tampoco es pensable un sujeto sin objeto, por tanto la *posición* del sujeto implica también la del objeto y viceversa, por lo que, dada la relatividad de ambos, la cosa en sí no está en ellos, sino que hay que buscarla fuera de ellos; ese error es, al mismo tiempo, consecuencia de no haber aprendido la enseñanza fundamental de Kant, que en el fondo es ésta: el principio de razón no es una *aeterna veritas*, “es decir, no tiene validez absoluta antes del mundo, fuera de él y sobre él sino una validez relativa y condicionada y sólo extensiva al fenómeno”⁶⁹; al pretender deducir necesariamente el objeto del sujeto no cae en la cuenta de que tal deducción implica la aplicación del principio de razón, que no es otra cosa que la forma general de todo objeto, por lo que el objeto se presupone ya en dicha aplicación. El idealismo comete, así, el mismo error que el materialismo, pero en sentido opuesto:

“Así como el materialismo olvidó que al suponer el más insignificante objeto suponía ya al mismo tiempo el sujeto, así olvidó Fichte que con el sujeto (cualquiera que fuese el nombre que le diese) no sólo suponía ya el objeto, porque sin él no hay sujeto posible, sino que olvidaba al mismo tiempo que todas las deducciones *a priori* y todas las pruebas en general se basan en una necesidad y toda necesidad a su vez en el principio de razón, porque ser necesario y seguirse de una razón dada son conceptos recíprocos; pero el principio de razón no es otra cosa que la forma general del objeto como tal, con lo cual el objeto ya es propuesto; que no puede tener validez antes ni fuera de éste y sólo con arreglo a su ley puede existir un objeto. Por consiguiente, tanto estableciendo el punto de partida en el sujeto como en el objeto caemos en la misma falta: la de admitir de antemano lo que se pretende deducir luego, el correlato necesario del punto de partida”⁷⁰.

condicionado, en cuanto objeto por el sujeto y sus formas de conocimiento, y la supone previamente, de modo que si con el pensamiento eliminamos el sujeto desaparece totalmente el objeto”, W1, p. 58 (50).

⁶⁵ W1, p. 60 (52)

⁶⁶ W1, pp. 62-63 (54)

⁶⁷ W1, p. 63 (54)

⁶⁸ W1, p. 65 (56)

⁶⁹ W1, p. 63 (55)

⁷⁰ W1, p. 65 (56-57).

En esta crítica hay, sin embargo, una diferencia, quizás sólo de matiz, pero significativa entre la primera edición del *Mundo*⁷¹ -la seguida aquí- y la redacción de las *Vorlesungen*⁷² -que reproduce y amplía aquélla- y la segunda edición de la obra principal⁷³. En el primer caso se afirma resueltamente, como se ha mostrado, la incorrección tanto del realismo como del idealismo, frente a ambos entiende que la única posición legítima es el idealismo trascendental que tiene en la correlatividad sujeto -objeto su punto de partida; en el segundo parece inclinarse por la corrección parcial del primero y de éste último: ambos serían aceptables, aunque teniendo en cuenta que son unilaterales. Lo que media entre una y otra matización, como se verá más adelante, es la distinta relevancia que se confiere a *la antinomia del conocimiento* y, en relación con ella, a la necesidad de una complementación objetiva del idealismo trascendental.

¿En qué se funda Schopenhauer para definir su posición epistemológica como idealismo trascendental? Hemos subrayado que la epistemología de Schopenhauer se caracteriza frente a la de sus contemporáneas por partir de la representación que se escinde en sujeto - objeto como su forma primordial, escisión que recibe diversas modulaciones o configuraciones relativas a las facultades cognoscitivas en el sujeto y a lo conocido por éstas en el objeto que se definen correlativamente. En lo que se refiere al conocimiento del mundo objetivo, su correlato subjetivo es el entendimiento: este mundo existe sólo por él y para él⁷⁴. Situados en esta correlación, esta epistemología se autodefine como idealismo trascendental: idealismo, porque el mundo, en cuanto conocido, es representación del sujeto; trascendental, porque esa representación no es *creación*, sino *construcción* del sujeto, construcción que éste realiza al aplicar a las sensaciones del cuerpo, que le son, por su privilegiada relación con él, inmediatamente conscientes, las formas a priori de todo objeto de la experiencia, espacio, tiempo y causalidad; esa construcción, no puede ser de otra manera, presupone una cosa en sí que aparece o se expresa en la representación⁷⁵. Entendida así la cuestión, que considera la consecuencia lógica de la asunción de los logros de la filosofía moderna, la epistemología

⁷¹ W1, parágrafo, 7, pp. 55 y ss. (47 y ss.).

⁷² Vor11, en el último apartado del capítulo 4, que titula: *Vom Verhältniss zwischen Subjekt und Objekt: demnach über Idealismus, Realismus, Materialismus*, pp. 498 y ss.

⁷³ W2, en el capítulo primero, titulado: *El punto de vista idealista*, pp. 7-27 (569-585).

⁷⁴ “Este mundo como representación existe sólo por el entendimiento y para el entendimiento”, W1, p. 39 (34, la traducción ha sido modificada)

⁷⁵ “Cada cosa tiene *dos clases de propiedades*: las que pueden ser consideradas *a priori* y las que pueden serlo *a posteriori*. Las primeras nacen del intelecto que las concibe; las segundas de la esencia en sí de la cosa, que es lo que encontramos en nosotros como voluntad, P1, nota a pie, p. 105 (FHF, p. 126).

Capítulo II

schopenhaueriana se propone explicar cómo el sujeto construye la representación, dotada, en cuanto construcción, de realidad empírica e idealidad trascendental, concluyendo que ésta no es sino una forma superior de expresar lo que la tradición había llamado *apariencia* por oposición al verdadero ser. Analicemos por separado cada una de estas afirmaciones.

El objeto es representación, cuya plena realidad empírica coexiste con su idealidad trascendental. Dos cuestiones a considerar: 1ª, ¿cómo y por qué se reduce el fenómeno a representación?; 2ª ¿cómo se entiende la coexistencia entre la realidad empírica y la idealidad trascendental?

1ª) El porqué debió quedar claro cuando al principio de este asunto señalábamos que para Schopenhauer no vemos “un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra”. En cuanto al cómo, también ha sido ya considerado ampliamente en diversas ocasiones, pero quizás sea pertinente explicitarlo una vez más en el contexto de idealismo de Schopenhauer con el objeto de resaltar sus importantes diferencias con Kant, su maestro y predecesor. La representación, como el fenómeno kantiano, es construcción del sujeto. Sin embargo, la corrección a Kant, en la interpretación que Schopenhauer hace de su doctrina, le lleva a afirmar que la sensación no es intuición, sino un proceso meramente subjetivo, que “no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea” y que no contiene, no puede contener, “nada que resida fuera de dicha envoltura”⁷⁶, que la citada sensación se convierte en intuición objetiva cuando el entendimiento aplicándole la ley de causalidad se la representa como objeto extendido en el espacio y en un momento de la sucesión del tiempo. El origen del objeto tanto por la forma como por el contenido es así totalmente subjetivo, depende en todo y por todo del sujeto, es su representación. En el texto que, a continuación copiamos, tomado de la segunda edición del *Mundo*, se muestra claramente este carácter subjetivo del origen de la totalidad del objeto:

“En la percepción intuitiva, el único dato realmente empírico es el nacimiento de una impresión en los órganos sensibles, y cuando admitimos, aunque sea de un modo general, que esta impresión tiene una causa obedecemos a una ley arraigada en la forma de nuestro cerebro, ley de origen tan subjetivo como la misma impresión sensible. La causa que en virtud de esta ley atribuimos a la impresión se nos presenta en la percepción como un objeto que se manifiesta en el espacio y en el tiempo. Pero, a su vez, estas formas son de origen subjetivo, puesto que consisten en la manera especial de nuestra facultad de la intuición”⁷⁷.

2ª ¿Cómo coexisten la realidad empírica y la idealidad trascendental del objeto? Reduciendo el objeto a su “ser percibido”, ésta es su realidad empírica, pero tal ser percibido

⁷⁶ G, p. 67 (91)

⁷⁷ W2, p. 18 (577)

es, al mismo tiempo, dependiente de las condiciones perceptivas del sujeto, de ahí su idealidad trascendental:

“*Objeto* y representación son una misma cosa; (...) el ser del objeto de la intuición es su obrar, (...) en este obrar consiste la realidad de las cosas, y la exigencia de la realidad del objeto fuera de la representación del sujeto y también un ser de las cosas reales distinto de su acción, son cosas que carecen de sentido y llevan al absurdo; (...) por consiguiente, el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en tanto es objeto, es decir, representación, puesto que fuera de él no queda nada para el conocimiento. Pero el mundo intuido en el tiempo y en el espacio y que se manifiesta en pura causalidad es perfectamente real, y es precisamente aquello mismo por lo cual se da y se da francamente como representación sintetizada y coordinada por la ley de causalidad. Esta es su realidad empírica. Mas, por otro lado, toda causalidad sólo existe en el entendimiento y por el entendimiento; por tanto, aquel mundo completamente real, es decir, activo, está siempre como tal condicionado por el entendimiento y sin él no es nada. (...) Todo el mundo de los objetos es siempre representación, y precisamente por esto está condicionado perpetuamente por el sujeto; esto es, tiene idealidad trascendental”⁷⁸.

Explicitando el texto citado: a) el objeto, en tanto que objeto de conocimiento, se reduce a su ser representado por el sujeto, representación que éste construye aplicando a las sensaciones del cuerpo la forma de todo objeto, sus condiciones cognoscitivas, espacio, tiempo y causalidad; b) mediante tales sensaciones el sujeto adquiere conciencia del modo específico de obrar o actuar el objeto, por lo que su ser consiste en su acción y conocer éste es conocer todo lo que el objeto en cuanto tal es; c) en todo objeto, consecuentemente, podemos distinguir dos partes, la forma general del objeto, las ya citadas condiciones que desde el sujeto -subjetivas, por tanto- constituyen todo objeto, y las cualidades específicas o propias de cada objeto de las que el sujeto sólo tiene noción por las sensaciones -también subjetivas: las sensaciones “no traspasan los límites de nuestra estructura cutánea” y por ello son “algo esencialmente subjetivo”⁷⁹-; d) lo que transforma las sensaciones subjetivas en percepción objetiva es la ley de causalidad, forma a priori del entendimiento, mediante cuya aplicación coordina y sintetiza las sensaciones con espacio y tiempo construyendo así el objeto, es decir, el entendimiento refiere las sensaciones a un objeto extendido en el espacio y que se despliega en un tiempo determinado, entendiendo aquellas sensaciones como la acción que el objeto, directa o indirectamente, a través de cualquier otro objeto, ejerce sobre la sensibilidad del sujeto; e) de lo dicho se sigue que “objeto y representación son una misma cosa”, es decir, el ser del objeto, “el ser de la cosa es idéntico con su ser conocido”⁸⁰, por lo que carece de sentido y conduce al absurdo preguntarse por una realidad del objeto distinta de su ser representado y con la que la representación se corresponda al modo de la fotografía y la cosa fotografiada; f) el mundo de los objetos intuidos en el espacio y en el tiempo y enlazados por el principio de razón que le es propio, la ley de causalidad, “es perfectamente real, ... ésta es su realidad empírica”; g) pero al

⁷⁸ W1, pp. 42-43 (36-37, la traducción ha sido modificada).

⁷⁹ G, p. 67 (91).

⁸⁰ Vor11, p.126.

mismo tiempo, ese mundo objetivo, que no es tal sino para un sujeto y por la ley de causalidad, que “sólo existe en el entendimiento” y sólo para él tiene significación, está perpetuamente condicionado por el sujeto, es decir, “tiene idealidad trascendental”.

Entendidas así las cosas resulta fácil contestar satisfactoriamente a las dos objeciones más importantes que al idealismo se le hacen: 1ª) niega la realidad empírica del mundo exterior; 2ª) no habrá objeto si no hay una conciencia que se lo represente y no ha habido mundo hasta que hubo una conciencia que fue capaz de representárselo e, igualmente, si desaparece el sujeto, con él desaparece también el objeto, sin embargo, la piedra con la que he tropezado continúa ahí después de haberme alejado del lugar.

1ª) Es desacertado -consecuencia de no haberlo entendido correctamente- acusar al idealismo trascendental de negar la realidad empírica del mundo exterior, no la niega, se limita a afirmar que tal realidad consiste en su *ser representada* por el sujeto, es decir, no niega la realidad empírica del objeto -es más, éste consiste, como ya había afirmado Berkeley, en su ser percibido-, lo que niega es su existencia independiente del sujeto del que la representación es representación; en otras palabras, lo que niega es que haya un mundo diferente pero paralelo a la representación con el cual ésta se corresponde.

2ª) La respuesta a la primera parte de esta segunda objeción, la más frecuente, y más ingenua al mismo tiempo, la que afirma que desde la tesis idealista se sigue que no habría existido nada antes de que apareciera la primera conciencia, es bastante simple, desde luego que no existía nada empíricamente dado, una realidad empírica, antes de la aparición de la conciencia. Esto no implica que el ser del mundo se agote en su ser objeto, sino que más allá de éste está lo *en sí* del mismo, pero “es claro que la existencia de las cosas en sí no puede ser objetiva, sino que ha de ser de otra naturaleza, es decir, metafísica”⁸¹. La Voluntad, como la cosa *en sí* que se expresa o aparece en la representación, no es, no puede ser por definición, objeto. La respuesta a la segunda parte de la objeción -¿si el mundo, las cosas, son mi representación, cómo es que permanecen ahí con independencia de que yo las perciba y me las represente y están ahí para cualquiera que se sitúe frente a ellas?- resulta obvia: los objetos empíricamente dados lo son a una conciencia, en el “aparecer” a una conciencia, pero no se agota su ser -aunque sí su ser empírico- en este aparecer; además, recordemos que tal conciencia, “el sujeto, no es el individuo, sino que sólo se da en los individuos”⁸².

⁸¹ W2, p. 14 (573-574).

⁸² Vor11, p. 126.

Reducido el fenómeno a representación, Schopenhauer pretende entroncar su filosofía con la tradición -recordemos que se presenta como el hallazgo “de lo que siempre se ha buscado”- y con lo que entiende que ha sido la cuestión central de toda su historia, la distinción entre ser y apariencia. En esta pretensión entiende la representación como una forma superior de la apariencia de la citada tradición, que, a su vez, remite a la sabiduría hindú, quizá porque la considera su remoto origen:

“Lo esencial de este punto de vista es muy antiguo: colocado en él, Heráclito lamentaba el eterno flujo de las cosas; Platón hablaba de lo que siempre deviene, pero nunca es; Spinoza, de puros accidentes de la sustancia, lo único que es y existe por sí; Kant opuso lo conocido de este modo, como mera apariencia, a la cosa en sí; finalmente, la antigua sabiduría de los indios se expresaba del siguiente modo: ‘es Maya el velo de la ilusión que cubre los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del cual no se puede decir que sea ni que no sea, pues aseméjase al ensueño, al reflejo del sol en la arena que el viajero toma como un manantial o el trozo de cuerda que toma por una serpiente’. (Estas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y de los Puranas.) Pues bien, de lo que todos ellos hablan y a lo que se refieren no es otra cosa que lo que nosotros estamos examinando: el mundo como representación sometido al principio de razón”⁸³.

Sorprende, quizás, a primera vista esa identificación de las formas del conocimiento con los *Velos de Maya* de los hindúes. Sin embargo, esa identificación refuerza la interpretación psicologista, a la que nos hemos referido anteriormente, que Schopenhauer hace de dichas formas y la interpretación del papel que juegan en la construcción del mundo de la experiencia: la cosa en sí es Voluntad ajena a toda razón y es en virtud del principio de razón que ésta aparece a un sujeto estructurada como mundo en el espacio y en el tiempo regido por la ley de causalidad. Por ello, las formas del conocimiento son, en la misma medida que condiciones de su aparición a la representación, formas de su ocultación como cosa en sí, de ahí que les cuadre la denominación de *Velos de Maya*: la escisión sujeto - objeto oculta la unidad absoluta de la Voluntad; espacio y tiempo como *principium individuationis* fragmentan las objetivaciones inmediatas de la Voluntad, las Ideas, en la multiplicidad de los individuos, apareciéndonos lo que en sí es uno e intemporal como múltiple y sometido a la caducidad del tiempo; la ley de causalidad, por último, nos presenta todos esos individuos actuando unos sobre otros, cuando en el fondo son una y la misma realidad absolutamente ajena a dicha ley, a toda razón. Todas ellas, tejidas por el entendimiento, constituyen el tejido de la ilusión, que enmascaran la cosa en sí. Este modo de concebir las formas del conocimiento permite a Schopenhauer, por una parte, asimilar *el sentido profundo* de la filosofía de Kant a la de Platón, y, por otra, entender la comprensión de la cosa en sí como un proceso de *desvelamiento*.

Schopenhauer afirma decididamente -algo, en principio, sorprendente- que el sentido de las doctrinas de Platón y de Kant, cuando el primero sostiene que el mundo sensible es simple

⁸³ W1, pp. 34-35 (29-30, la traducción ha sido modificada)

aparición y el segundo sostiene que es fenómeno, es el mismo: “Es evidente y no necesita demostración alguna que en el fondo el sentido de ambas doctrinas es el mismo. Ambas consideran el mundo visible como un fenómeno que en sí no es nada y que sólo por lo que en éste se expresa (para el uno la cosa en sí y para el otro las Ideas) tienen significación y realidad oculta”⁸⁴. La única diferencia estriba en que la cosa en sí de Kant se piensa libre de toda forma del conocimiento, mientras que las Ideas de Platón se hallan todavía bajo la forma general del conocimiento, la escisión sujeto - objeto, por lo que sólo son “la cosa en sí bajo la forma de la representación”⁸⁵. La doctrina schopenhaueriana de las *Ideas platónicas*, ocupa un importante lugar en el conjunto de su sistema, de ella nos ocuparemos ampliamente en los capítulos que siguen, baste ahora la siguiente observación: si ante un objeto de la intuición empírica hacemos abstracción del espacio y del tiempo, *principium individuationis*, y de la ley de causalidad que lo enlaza con otros objetos en la serie del tiempo, ¿qué nos queda?, un modo general de expresarse la Voluntad, “grado de objetivación” lo llama Schopenhauer, que sin mayor explicación se apresura a identificar con lo que Platón denominaba “Idea”, forma eterna o modelo con respecto a las cosas individuales⁸⁶. Las *Ideas platónicas* son incorporadas así a su filosofía como “la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí”⁸⁷.

La progresiva aproximación a la cosa en sí, como aquello que se expresa en la representación, exige *comprenderla* vivencialmente rasgando los *velos* que la ocultan, algo que será posible parcialmente en la experiencia estética y plenamente en la experiencia moral: por la primera, el artista, situándose más allá del espacio, del tiempo y de la causalidad, “las formas secundarias del fenómeno”, aunque todavía desde la escisión sujeto - objeto, “la forma primera y más general”⁸⁸, *verá* las objetivaciones inmediatas de la Voluntad, las citadas *Ideas* platónicas; por la segunda, trascendiendo también esta última forma, el sujeto moral *sentirá* la unidad metafísica de todo lo que existe.

Esta posición epistemológica es el resultado de la historia de la filosofía moderna; a este asunto ya hicimos referencia en el primer capítulo de este trabajo, pero desde un punto de vista distinto. En el primer capítulo de la segunda edición del *Mundo*, con una cierta distancia respecto de su posición inicial reflejada en el texto comentado en el párrafo que

⁸⁴ W1, p. 224 (200)

⁸⁵ W1, p. 228 (203)

⁸⁶ W1, pp. 177-178 (156)

⁸⁷ W1, p. 227 (203)

⁸⁸ W1, p. 228 (203)

precede, presenta Schopenhauer su idealismo como consecuencia de asumir los logros de Descartes, Berkeley y Kant.

¿Cómo amalgamar concepciones tan diversas⁸⁹?, sería quizás la primera pregunta que esta pretensión suscita. En realidad, no ocurre tal cosa; su punto de referencia es Kant, la particular lectura que hace de él. Tengamos en cuenta, como ya apuntamos en primer capítulo al referirnos a su interpretación de Kant, que Schopenhauer hace una lectura *interesada* de la historia de la filosofía con la pretensión -convencido de la corrección de su posición- de que todos los logros de ésta conducen y se integran en la suya; de otra manera, interpreta la historia de la filosofía desde la suya para concluir que dicha historia la confirma; este modo de proceder se pone mucho más de manifiesto, como es sabido, en su libro *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, cuyo propósito declarado es mostrar cómo los más recientes e importantes descubrimientos de las ciencias confirman la verdad de su metafísica⁹⁰. Si esto es así, ¿qué entienden aportaron cada uno de ellos?

Descartes aportó el correcto punto de partida, “la propia conciencia. Sólo ésta nos es dada de modo inmediato; todo lo demás, sea lo que sea, está condicionada por ella y de ella depende por completo”⁹¹. La referencia a Descartes, por tanto, no significa aceptar como correcta toda la problemática que éste plantea en relación con el mundo exterior a la conciencia, sino que el punto de partida cartesiano se asimila a la posición propia según la cual el objeto se haya condicionado por el sujeto. “Berkeley, dando un paso más en este camino, llegó al idealismo propiamente dicho, reconociendo que lo extenso, es decir, el mundo objetivo o material, no existe en cuanto tal más que en nuestra representación, siendo falso y absurdo atribuirle existencia fuera de la percepción e independientemente del sujeto que la percibe y, por consiguiente, admitir la existencia en sí, y de una manera absoluta, de la materia”⁹². La aportación de Berkeley consiste, por tanto, en afirmar que el ser del mundo empírico consiste y, en cuanto tal, se agota en ser nuestra representación, pero se hace

⁸⁹ Sobre todo si tenemos en cuenta que, como veremos a continuación, Schopenhauer pretende identificar la representación con la *apariencia* del pensamiento hindú y de la tradición filosófica occidental de raíz griega.

⁹⁰ El prólogo a la segunda edición de ese libro comienza señalando su importancia “porque en él, a partir de lo puramente empírico, de lo que han observado investigadores de la Naturaleza que, sin prevención alguna, seguían el hilo de su respectiva ciencia, he llegado desde luego al núcleo mismo de mi metafísica, mostrando así el punto de contacto de ésta con las Ciencias Naturales, y ofreciendo a la comprobación de mi dogma fundamental, la base más clara y más comprensiva que pueda darse”, N, p. 183 (23).

⁹¹ W2, p. 10 (570)

⁹² W2, p. 11 (571)

abstracción de lo que con ello Berkeley quería significar. “Kant demuestra que el conjunto del mundo material, con sus cuerpos extensos en el espacio y enlazados entre sí por el tiempo mediante la ley de causalidad con todas sus consecuencias, no existe independientemente de nosotros, sino que depende, como de un supuesto fundamental, de las funciones del cerebro, por medio de las cuales es solamente posible la ordenación objetiva de las cosas, que tiempo, espacio y causalidad, en los cuales se basan todos los procesos reales y objetivos, no son otra cosa que funciones del cerebro, y que, por lo mismo, el orden invariable de las cosas procede asimismo del cerebro, que es el único que da testimonio de él. Esto es lo que Kant demostró a fondo y detalladamente; sólo que él no dice cerebro, sino ‘facultad de conocimiento’⁹³. ¿La única diferencia entre él y Kant en la concepción de las formas a priori consiste en que éste no dice que sean *funciones* del cerebro, sino de la facultad de conocimiento? Seguramente no. Schopenhauer hace una lectura psicologista de la *Crítica de la Razón pura* desde la que pretende explicar cómo el sujeto cognoscente construye la representación, para lo cual entiende las formas a priori como formas subjetivas de percibir y entender del sujeto: el intelecto humano está dispuesto de modo que percibe y entiende las cosas como extendidas en el espacio, sucesivas en el tiempo y enlazadas por la ley de causalidad, pero tales notas, y las características que de ellas derivan, sólo tienen sentido en relación con el ser conocido de las cosas, pero no como propiedades de ellas, de ahí que el mundo fenoménico sea representación, apariencia, frente al mundo en sí mismo que es la auténtica realidad; realidad que, entendidas así las formas a priori, aparece a la conciencia *disfrazada* por ellas. Para la posición crítica de Kant, las formas a priori no tienen un sentido psicológico, sino meramente lógico, el problema no es cómo se origina el conocimiento, sino las condiciones lógicas necesarias para que haya conocimiento⁹⁴, por lo que el fenómeno es “el objeto real del

⁹³ W2, pp. 15-16 (575)

⁹⁴ García Morente, tratando esta cuestión en general, pero referida especialmente a Schopenhauer, afirma: “Lo *a priori*, en realidad, no tiene un sentido psicológico, sino meramente lógico. Los principios *a priori* no son, pues, modos de ser del organismo mental humano, sino las suposiciones más generales que tenemos que formular para poder establecer sobre ellas un sistema de la experiencia, un conocimiento objetivo demostrable. Entendido lo *a priori* de esta manera, derrúmbase por completo el concepto de fenómeno como apariencia, y tras él el concepto de la cosa en sí como verdadera, aunque incognoscible realidad. El fenómeno no es la apariencia de la cosa, sino la cosa aparente. Los principios lógicos del conocimiento son de tal suerte, que con ellos no podemos conocer más que los objetos aparentes; pero éstos los conocemos tal como son verdaderamente, sin engaños ni ilusiones de ninguna especie. Las formas de la sensibilidad y las categorías como condiciones de la experiencia -en los dos sentidos de esta palabra-, no significan, pues, que vayamos echando sobre las cosas velos espesos y cubriéndolas de espacio, tiempo y categorías, ocultándonos así la verdadera realidad para conocer fantasmas; significan sólo que el conocimiento teórico, si ha de ser exacto y verdadero, si ha de ser científico, deberá basarse en matemáticas y física, en el espacio, pues, en el número y en la medida, y, por tanto, que sólo serán objetos

conocimiento”, mientras que la cosa en sí tiene, desde el punto de vista del conocimiento, sólo un sentido negativo que señala el límite de la experiencia o del conocimiento.

Como resultado de esa lectura, Schopenhauer entiende que su idealismo, situándose en la línea marcada por Descartes, resulta de la síntesis de los logros de Berkeley y de Kant. Su comprensión de la filosofía moderna, en lo que a este asunto se refiere, puede resumirse así: El idealismo tiene su origen en Descartes, él fue el primero en caer en la cuenta de que en el ámbito del conocimiento había que partir de lo inmediatamente dado a la conciencia, las representaciones (ideas las llama Descartes) del sujeto, pero no avanzó más, sino que orientó, equivocadamente, su esfuerzo de investigación filosófica a justificar que ese mundo representado en la conciencia del sujeto se correspondía con otro mundo exterior a / y distinto de él, al menos en aquellas características que aparecían como claras y distintas a la representación. El paso siguiente lo dará Berkeley quien rechazará por absurda esa última pretensión cartesiana, afirmando que el ser de ese mundo consiste y se agota en su ser percibido, dando origen al idealismo en general del objeto, esto es, un objeto lo es en tanto que representación de un sujeto. Kant, al demostrar en su *Crítica de la Razón Pura* el carácter *a priori* de espacio, tiempo y causalidad, dará un nuevo e importante paso afirmando “el idealismo referido al modo de la existencia del objeto”⁹⁵, esto es, un objeto lo es siempre según las condiciones trascendentales del sujeto del cual es representación. A Schopenhauer ya sólo le queda realizar la síntesis entre ambos, la síntesis entre el idealismo de Berkeley y el de Kant, para completar el trabajo, dado que cada uno de ellos había caído en la cuenta de un aspecto distinto de los dos que la cuestión implica, es decir, todo objeto es representación de un sujeto y según las condiciones trascendentales de éste:

“El verdadero idealismo, por el contrario, no es empírico, sino trascendental. Este deja intacta la realidad empírica del mundo, pero hace hincapié en que todo objeto, es decir, toda realidad empírica en general, está doblemente condicionada por el sujeto: primeramente de un modo material, o sea como objeto en general, porque una existencia objetiva sólo se concibe en relación con un sujeto y como representación de éste; y luego, en cuanto a la forma, porque el modo de existir un objeto, es decir, de ser representado (espacio, tiempo y causalidad) se deriva del sujeto y en él está predeterminada. El idealismo de Kant, referido en particular al modo de la existencia del objeto, se enlaza con el de Berkeley, que se refiere, en general, al objeto”⁹⁶.

del conocimiento aquellos que puedan ser medidos, contados, relacionados entre sí, aquellos que sean aparentes, aquellos que sean fenómenos”, Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, p. 112).

⁹⁵ W2, p. 15 (574).

⁹⁶ W2, p. 15 (574). En este mismo sentido se expresa V. Spierling, en el prólogo al volumen de las Vorlesungen, *Metaphisik der Natur*, cuando afirma que la teoría del conocimiento de Schopenhauer no es un empirismo ingenuo, sino un *Idealismo trascendental* inspirado en Berkeley y Kant. En la afirmación básica de dicha teoría, según la cual *el mundo es mi representación*, y, por tanto, en la forma general de todo conocimiento, la división en objeto y sujeto, sigue a Berkeley; en las formas especiales que hacen posible el conocimiento, espacio, tiempo y causalidad, sigue a Kant y su giro copernicano, Vor12, pp. 25 y

La referencia a Berkeley pretende confirmar su rechazo, por absurda y sin sentido, de la problemática acerca de la existencia del mundo exterior que constituye el trasfondo de toda la epistemología moderna. Para Schopenhauer, como para Berkeley, ser empírico y ser percibido es lo mismo, pero, afirmémoslo una vez más, su acuerdo no va más allá. A partir de aquí, se apoya en Kant: el sujeto construye el objeto refiriendo las sensaciones del cuerpo a un objeto en el espacio y en el tiempo como su causa, objeto que es en todo y por todo para el sujeto, es decir, representación de éste: el análisis de las cualidades del objeto atribuidas a la sensación -las llamadas cualidades secundarias-, como ya demostró Locke, nos lleva a la conclusión de que, en cuanto tales, sólo tienen sentido para el sujeto, la sensación es una mera “función orgánica”; la misma conclusión se obtiene del análisis de todas las otras cualidades -las llamadas primarias-, como demostró Kant, derivan de las formas a priori espacio, tiempo y causalidad, que son “función del cerebro”⁹⁷. Entendida así la cuestión, el fenómeno kantiano se reduce a representación.

En este contexto matiza Schopenhauer su crítica al realismo materialista. Tras afirmar y justificar que la filosofía ha de ser idealista, es más, que “lo será si quiere ser sincera”⁹⁸, pues lo único inmediatamente dado es la conciencia, aunque el verdadero idealismo es el idealismo trascendental, concluye que la controversia entre materialismo e idealismo se juega, en último extremo, en el problema de la realidad o idealidad de la materia, en su existencia en sí o sólo como representación, añadiendo a continuación:

“Sin embargo, el materialismo está en parte justificado. En efecto, tan verdad es que el sujeto que conoce es un producto de la materia, como que la materia es una mera representación de aquél. Pero estas dos afirmaciones son incompletas, unilaterales. Pues el materialismo es la filosofía del sujeto que se olvida de sí mismo. Por esto, frente a la afirmación de que el sujeto es una mera modificación de la materia, hay que afirmar que la materia no existe más que en la representación del sujeto, y esta afirmación no es menos legítima que la primera”⁹⁹.

¿Qué subyace a este nuevo modo de plantear la cuestión? La identificación del sujeto con el intelecto que, objetivamente considerado, es una función del cerebro, asunto que será ampliamente tematizado en los comentarios al segundo libro de la primera que en esta segunda edición de la obra fundamental se hacen. De ahí que el mundo empírico pueda ser considerado

ss.

En el segundo aspecto del idealismo, también se expuso anteriormente, fue importante la contribución de Locke y de Hume. El primero apuntó la dirección correcta en el esclarecimiento de la cuestión, dirección que luego había de tomar decididamente la filosofía de Kant, y el segundo por su actitud escéptica ante la ley de causalidad, P1, 100-104 (FHF, pp. 120-124).

⁹⁷ tratando este asunto concluye Schopenhauer: “La filosofía de Locke nos suministra la crítica de las funciones sensible; la de Kant las de las funciones cerebrales”, W2, p. 19 (578).

⁹⁸ W2, p. 11 (571).

⁹⁹ W2, 21 (579-580)

desde dos puntos de vista igualmente justificados, el subjetivo y el objetivo, aunque unilaterales. Igualmente justificadas, porque tan verdad es que *el mundo es mi representación* como que *el mundo es materia, o todo lo que existe es materia*¹⁰⁰. Unilaterales, porque cada una parte de uno de los términos del problema: el materialismo, al partir de la materia, salta por encima de la conciencia ante la cual sólo existe aquélla, por lo que, aun suponiendo que pudiera reconstruir el mundo por medio de la materia y sus atributos, su explicación “sería siempre relativa y condicional”; el idealismo, aunque tiene la ventaja de partir de la conciencia, lo dado inmediatamente, sin embargo, si examinamos su punto de partida subjetivo, “veremos que su principio cardinal: *el mundo es mi representación*, contiene algo inadecuado, porque, en primer lugar, es una fórmula incompleta, puesto que el mundo es algo más que mi representación (la Voluntad, que es la cosa en sí), y hasta porque el ser representación no es para él más que un atributo contingente, y luego porque sólo quiere decir que el objeto está condicionado por el sujeto, sin indicar al mismo tiempo que el sujeto en cuanto tal está condicionado a su vez por el objeto. Pues tan falso es decir, como suelen decir los espíritus incultos: ‘el mundo, como objeto, seguiría existiendo aun cuando no hubiera sujeto’, como afirmar que ‘el sujeto sería un ser que conoce, aunque no hubiera objeto que conocer, es decir, ninguna representación’¹⁰¹.

¿Significa este nuevo modo de plantear la cuestión un cambio importante de posición respecto al planteamiento primero de la correlatividad sujeto - objeto y de la representación como punto de partida? Desde mi punto de vista, esencialmente no; prueba de ello es que la conclusión que de esa reflexión obtiene es la correlatividad del intelecto y la materia, cuyo desconocimiento constituye el error de todos los sistemas habidos hasta él:

“El error capital de todos los sistemas es el desconocimiento de esta verdad: que el intelecto y la materia son correlativos, es decir, que cada uno de ellos existe por el otro, que nacen y mueren juntos, que uno es sólo reflejo del otro y ambos una misma cosa mirada por la faz opuesta; y esta cosa, digámoslo por anticipado, no es sino el fenómeno de la Voluntad o de la cosa en sí. Ambos son, pues, secundarios; de aquí que el origen del mundo no pueda hallarse en ninguno de ellos. ... En mi sistema, por el contrario, la materia y el intelecto son dos términos correlativos e inseparables, que no existen más que el uno para el otro y, por consiguiente, son meramente relativos. La materia es representación del intelecto, y éste aquello en lo cual existe solamente la materia. Ambos reunidos forman el mundo como representación, que es precisamente el fenómeno de Kant, es decir, una cosa secundaria. Lo primario es lo que se manifiesta en el fenómeno, la cosa en sí, la Voluntad, como más adelante veremos, Esta en sí misma no es ni quien se representa las cosas ni las cosas ni las cosas representadas; es algo completamente distinto de su forma fenomenal”¹⁰².

¹⁰⁰ “En efecto, es un hecho que frente al punto de partida subjetivo que dice: *el mundo es mi representación* hallamos el punto de partida objetivo, igualmente justificado, que afirma: *el mundo es materia, o bien, sólo la materia existe absolutamente* (puesto que es lo único que ni nace ni muere) o *todo lo que existe es materia*”, W2, p. 22 (580-581).

¹⁰¹ W2, p 23 (581)

¹⁰² W2, pp. 24-25 (582-583)

Como resumen de todo este asunto escribe las dos páginas quizás más vibrantes de su exposición sobre el *mundo como representación*, un diálogo entre el sujeto y la materia¹⁰³, en el que, tras la afirmación unilateral de cada uno de ellos frente al otro y la discusión entre ambos, concluyen al unísono:

“Como partes indisolublemente unidas de un todo que nos abarca a ambos y que por nosotros subsiste, existimos. Sólo una mala inteligencia puede ponernos frente a frente como enemigos, impulsándonos a combatir mutuamente nuestra existencia, pues que la de cada uno persiste o sucumbe con la del otro”¹⁰⁴.

¿Qué significa entonces esa matización? Significa, en mi opinión, la necesidad de complementar el punto de vista subjetivo, idealista, con el punto de vista objetivo, realista, necesidad que es el resultado de desarrollar un aspecto potencialmente contenido pero no tematizado en la primera edición del *Mundo*: la consideración fisiológica de la inteligencia, consecuencia de entender que el sujeto, el intelecto, objetivamente considerado es el cerebro, uno de cuyos resultados es poner en primer plano la ya citada *antinomía del conocimiento*, pero para comprenderlo en todo su sentido se hace preciso previamente analizar la otra dimensión del cuerpo: el cuerpo como voluntad objetivada¹⁰⁵.

3. Cuerpo y Voluntad: el cuerpo objetividad (Objektivität) de la Voluntad.

“Así, pues, debemos aprender a comprender la Naturaleza partiendo de nosotros y no, a la inversa, comprendernos a nosotros partiendo de la Naturaleza”¹⁰⁶.

Si el cuerpo juega un papel fundamental en el ámbito de la experiencia externa, en el mundo como representación, ya que sin sus sensaciones no me sería posible dicha representación, en la experiencia interna se acentúa su relevancia, dado que ésta consiste precisamente en su vivencia íntima. En ella mi cuerpo y sus actos se me desvelan como querer, como voluntad. Tal revelación es, precisamente, la que me permite pasar del *Mundo como Representación* al *Mundo como Voluntad*: por ella comprendo que mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa, vista por su exterior y por su interior respectivamente, es decir, que mi cuerpo no es sino la objetivación en la representación de mi voluntad, y desde ahí, al

¹⁰³ W2, p. 27 (584-585)

¹⁰⁴ W2, p. 27 (585)

¹⁰⁵ El desarrollo de esta cuestión y su protagonismo en los dos primeros libros de la segunda edición del *Mundo*, que *complementan* a los respectivos de la primera, es el fundamento en el que se apoyan las lecturas materialistas de la filosofía schopenhaueriana a las que hicimos referencia al comienzo del capítulo: revelaría el progresivo, aunque inconfesado, acercamiento de Schopenhauer a las posiciones materialistas.

¹⁰⁶ W2, p. 229 (750, la traducción ha sido modificada).

comprender así mismo que no sólo mi cuerpo, sino todo cuerpo perteneciente al mundo como representación es objetivación de una Voluntad, de una y la misma Voluntad, concluyo que la Voluntad es la esencia íntima del mundo que cual representación aparece al conocimiento objetivo.

En relación con las dos formas de experiencias citadas, ya nos referimos a ellas en el apartado del capítulo anterior *La metafísica y su método*, conviene quizás realizar ahora una precisión: Schopenhauer, en el prólogo a la primera edición del *Mundo*, afirma haberse liberado, en relación con Kant, de conceptos tales como “sentido externo y sentido interno”¹⁰⁷; sin embargo habla de experiencia externa y de experiencia interna, a la cual se refiere frecuentemente como actividad del “sentido interno”; la primera se halla sometida a la forma general de todo conocimiento, la escisión entre el objeto y el sujeto, y a las formas del objeto, espacio, tiempo y causalidad, constituye, pues, la experiencia del mundo objetivo; la segunda, sometida también a la forma general del conocimiento, pero sólo al tiempo de entre las formas correspondientes al objeto¹⁰⁸, es la experiencia de la voluntad¹⁰⁹, la experiencia de aquel fenómeno más próximo a la cosa en sí, de aquello que más inmediatamente nos es conocido de lo en sí que se manifiesta en dicho mundo objetivo. En el enlace de estas “dos fuente indivisas de nuestro conocer ... brota la inteligencia de la Naturaleza y del propio yo, quedando así abierto lo interno de la Naturaleza a nuestro intelecto, al cual por sí sólo no le es accesible”¹¹⁰. A ambas formas de experiencia se refiere también, sobre todo en la segunda edición del *Mundo*, como *conciencia de las demás cosas y conciencia de sí mismo*¹¹¹. Esta precisión me parece importante porque, a pesar de que en las páginas siguientes hablaremos de la Voluntad como la cosa en sí, el conocimiento de la voluntad que yo alcanzo en la vivencia íntima de mi propio cuerpo, y que transfiero a los demás objetos, no es un conocimiento adecuado, en cuanto que todavía se halla sometida a ciertas formas del conocimiento.

Hecha esta precisión, parece obligado, en primer lugar, justificar que en la vivencia íntima de mi cuerpo éste se me desvela como voluntad, hecho que me abre el camino para descifrar el enigma del mundo, esto es, para pasar del mundo como representación al mundo como Voluntad.

¹⁰⁷ W1, p. 9 (7)

¹⁰⁸ W2, p. 46 (602)

¹⁰⁹ N, 264-265 (118-119)

¹¹⁰ N, p. 287 (145)

¹¹¹ W2, p. 286 (799)

3.1. La vivencia del cuerpo y el enigma del mundo.

“No nos basta saber que tenemos representaciones ... Queremos saber lo que significan dichas representaciones: nos preguntamos si este mundo no es más que representación”¹¹².

Todo objeto -también mi propio cuerpo en tanto que es objeto de la intuición- es representación del yo o sujeto cognoscente, que éste, según hemos visto, construye aplicando sus formas a priori (materialidad) a las sensaciones, que son entendidas como la acción de otros cuerpos sobre el cuerpo de dicho sujeto -en el caso de la intuición del propio cuerpo las sensaciones se entienden como la acción de unas partes del organismo sobre otras. Por eso para Schopenhauer todo objeto de la intuición es fenómeno, representación. Ahora bien, ¿tales objetos son algo más que representaciones?, ¿son también algo en sí mismos?, en caso de serlo, ¿podemos conocerlos de algún modo?, y, por último, si podemos conocerlos, ¿qué es este ser en sí de los objetos que aparecen en la representación? Intentaremos contestar a cada una de estas preguntas.

La consideración del mundo como representación es unilateral. “Por eso sentimos una resistencia invencible a admitir que el mundo no sea otra cosa que representación, aunque, por otra parte, nadie pueda negarlo”¹¹³. Si no lo fuera, el mundo “sería como una sombra o un fantasma pasajeros y no merecería nuestra estimación”¹¹⁴. El mundo es algo más que representación, en ésta aparece, se muestra o expresa necesariamente una *cosa en sí*, necesidad que resulta del carácter radicalmente relativo del mundo como representación: la representación, o es pura creación del sujeto, y entonces no cabe hablar de ninguna *cosa en sí*, o es la representación, el aparecer de *algo* -la cosa en sí- que se muestra o se expresa en él; no puede ser pura creación del sujeto, pues esto supone su ser absoluto, esto es, su ser independiente del objeto, cuando la verdad, como hemos visto en páginas anteriores, es que este mundo se levanta desde la correlatividad de ambos; no cabe, por tanto, otra opción que la de ser representación de “algo”, y este “algo” es la *cosa en sí*. En otras palabras, la convicción de que el fenómeno es fenómeno de una *cosa en sí* se asienta en la misma estructura del mundo como representación, que no es otra que su escisión en sujeto y objeto, de manera que sujeto y

¹¹² W1, p. 141 (125)

¹¹³ W1, p. 30 (26)

¹¹⁴ W1, p. 141 (125)

objeto se determinan recíprocamente¹¹⁵. Precisamente, esa cosa en sí, al pretender conocerse a sí misma se desdobra en sujeto y objeto como forma primordial de toda representación.

La argumentación expuesta podría complementarse con esta otra: La repugnancia que experimentamos a admitir que el mundo sea mera representación se acentúa, como el mismo Schopenhauer subraya¹¹⁶, en el caso del propio cuerpo, por cuya íntima relación con el sujeto cognoscente éste deviene un yo enraizado en el mundo. Ese yo no es, no puede ser mero sujeto cognoscente, mera función de conocimiento, sino que ha de ser, al mismo tiempo, una cosa en sí. Ha de serlo, pues, aún en el supuesto de que todas sus representaciones fueran fantasmales, tales fantasmas serían expresiones de algo o alguien, y si no lo fueran de algo, lo serían de él mismo, pero como el sujeto y el objeto son relativos el uno al otro, él no puede ser la cosa en sí; hay que concluir que ambos son expresión de algo distinto de ellos; su ser relativo nos remite necesariamente a un ser no-relativo, a un ser en sí.

Ahora bien, el que tenga que haber un fundamento del fenómeno no implica que pueda conocerse. Porque, ¿cómo conocerlo?; no podemos recurrir a la ley de causalidad ni a ninguna de las otras formas del principio de razón para conocer la *cosa en sí*, que es lo que han hecho todos los filósofos precedentes si exceptuamos a Kant, que por eso precisamente la declaró incognoscible, porque en la medida en que lo utilizemos la convertimos en fenómeno. Es uno de los grandes méritos de Kant, señalamos en su momento, el haber demostrado que las “leyes que rigen la experiencia” no pueden emplearse “para deducir y explicar la existencia misma”. A pesar de declararla incognoscible, Kant nos puso en el camino adecuado, nos enseñó a buscar la esencia, “el principio y el fin del mundo, no fuera, sino dentro de nosotros”¹¹⁷. Por eso Schopenhauer compara la actitud de aquellos filósofos que utilizan el principio de causalidad para conocer la cosa en sí a la de “aquél que para entrar en una fortaleza diese vueltas alrededor de ella buscando en vano una puerta y de vez en cuando dibujase las fachadas”¹¹⁸.

¿Cómo practicar el camino de la búsqueda interior? El yo, como sujeto cognoscente, es el que conoce y no es conocido, es el *portador* del mundo en la medida en que éste es su

¹¹⁵ Simmel, a partir de la relatividad del mundo fenoménico y del modo concreto en que se entiende, argumenta la exigencia lógica de un absoluto que sea el fundamento del mismo, absoluto que, por otra parte, en ello insistiremos más adelante, niega enérgicamente Schopenhauer, negación en la que, en su opinión, ha de verse “una expresión de su hostilidad hacia la filosofía contemporánea”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., p. 37.

¹¹⁶ W1, pp. 47-48 (41)

¹¹⁷ W1, p. 518 (453)

¹¹⁸ W1, p. 142 (125)

representación, el yo determina el mundo desde sus formas a priori, y éste determina al yo, que no es sino consciencia cognoscitiva de ese mundo que se representa. Si ese yo fuera sólo sujeto cognoscente, algo así como “una cabeza alada sin cuerpo”, todo intento de trascender el fenómeno, dice Schopenhauer, sería vano; pero no es así, éste se individualiza, enraizándose en el mundo, mediante su íntima relación con el cuerpo. Esta íntima relación del sujeto con el propio cuerpo es doble: como *lugar* de las sensaciones, es decir, como objeto inmediato de la intuición, y como vivido; por la primera, el cuerpo es *medium* del conocimiento objetivo, por la segunda, nos permite penetrar en la fortaleza de la cosa en sí. En efecto, por una parte, las afecciones del cuerpo, como ya señalamos, son el punto de partida de la intuición tanto de los demás objetos como del propio cuerpo como objeto, en este sentido denominamos el cuerpo *objeto inmediato*, pero en un sentido impropio, ya que, en cuanto objeto, el propio cuerpo es representación, objeto entre objetos, y en este sentido todos sus actos y movimientos, como los de cualquier otro cuerpo, se explican según la ley de causalidad o de la motivación, que a este respecto vienen a ser lo mismo, pero la esencia interior de esos movimientos, la fuerza que opera en ellos, así como la que opera en cualquier otro objeto, como también hemos señalado en otro momento, resulta inexplicable para el conocimiento objetivo porque es sobre ésta como presupuesto sobre la que se efectúa el conocimiento, sobre la que se aplica la relación de causalidad; pero, por otra parte, esos mismos actos y movimientos del cuerpo, en cuanto *vividos*, nos abren el camino para comprender, desde su interior, en la autoconciencia, eso inexplicable que opera en ellos, que no es otra cosa que aquello que cada uno conocemos inmediatamente en nuestro interior y expresamos con la palabra *voluntad*:

“Pero no es así, sino que, por el contrario, al individuo, como sujeto cognoscente, le es dada la clave del enigma en la palabra: voluntad. Esta y sólo ésta le proporciona la llave del propio fenómeno, le revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos. Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y que expresamos con la palabra voluntad”¹¹⁹.

Kant tenía razón cuando afirmaba que sólo podemos conocer los objetos materiales en cuanto fenómenos, esto es, sometidos al espacio, tiempo y causalidad, nuestras formas de conocer en versión schopenhaueriana, pero no cayó en la cuenta de que hay un objeto material excepción a esa regla general, el propio cuerpo. De éste, como de cualquier otro objeto, tenemos, efectivamente, un conocimiento empírico, pero, al mismo tiempo, tenemos de él un conocimiento totalmente distinto, desde su interior, desde su vivencia misma -Magee comenta

¹¹⁹ W1, pp. 142-143 (126)

al respecto, que es sorprendente que Kant no cayera en la cuenta de “un hecho tan elemental”, que hubiera tenido importantes repercusiones en su filosofía, pero así fue. Fue Schopenhauer quien lo hizo “y éste es verdaderamente el punto de partida de su contribución independiente a la filosofía, pues hasta este instante de nuestra discusión (en el ámbito epistemológico, este añadido es mío) no ha hecho más que ceñirse a Kant, aunque de un modo muy distinguido, mientras que a partir de ahora empieza a caminar por sí mismo”¹²⁰. De este modo, desde el interior, desde la vivencia del propio cuerpo, se hace posible penetrar en la fortaleza, cuya entrada nos había sido vedada en el ámbito del conocimiento objetivo, pues en ella la voluntad no se nos aparece como objeto, sino que llega a nuestro conocimiento “de un modo inmediato, es decir, *haciéndose ella misma consciente de sí*”¹²¹.

En resumen: al sujeto cognoscente le es dado su propio cuerpo de dos formas: como objeto, sometido, por tanto, al principio de razón, y como *vivido*; la vivencia del propio cuerpo nos posibilita penetrar en el interior de nosotros mismos, y descubrir la voluntad como nuestra verdadera esencia, como aquello que aparece, se expresa o se objetiva en la representación; esta voluntad, que de este modo se hace consciente de sí, se nos presenta, asimismo, como la clave del enigma del mundo.

Hasta ahora, hemos justificado, en primer lugar, que este mundo es algo más que representación, es decir, que ésta ha de serlo de una cosa en sí; hemos mostrado, en segundo lugar, el camino de acceso a esa cosa en sí, la vivencia interior de nuestro propio cuerpo; hemos apuntado, en tercer lugar, la solución al problema: mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa vista por su interior y por su exterior respectivamente, y que esa voluntad es la clave que nos permite descifrar el enigma del mundo. Ahora bien, ¿cómo, mediante qué trámite, se me evidencia mi propio cuerpo en mi vivencia íntima como mi voluntad de manera que puedo afirmar legítimamente que aquél no es sino la objetivación de ésta en la representación?, ¿por

¹²⁰ B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p.134.

¹²¹ “De todo lo dicho se infiere que partiendo del conocimiento objetivo de la representación no podemos salir de ella ni pasar del fenómeno; nos encontramos reducidos al aspecto exterior de las cosas sin poder penetrar en ellas para ver lo que son en sí mismas. Hasta aquí de acuerdo con Kant. Pero a partir de este punto he sentado como contrapeso esta otra verdad: que no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, *cosas en sí*, y que, en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e immanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía que parte de lo interior, un camino en cierto modo subterráneo, una comunicación secreta que nos introduce de pronto y como a traición en esa fortaleza que no podemos tomar por medio de ataques exteriores. La cosa en sí, en cuanto tal, no puede llegar a nuestro conocimiento más que de un modo inmediato, es decir, *haciéndose ella misma consciente de sí*; pedir que la conozcamos objetivamente es contradictorio. Todo conocimiento objetivo no es más que representación, puro fenómeno, imagen cerebral”, W2, p. 228 (749).

qué mi voluntad es la clave del enigma del mundo, es decir, cómo justificar que todos los otros cuerpos son, como mi propio cuerpo, objetivación de una voluntad? y, por último, ¿qué se entiende en este contexto por voluntad?

3.1.1. Mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa.

La respuesta a la primera cuestión puede argumentarse esquemáticamente así: a) todas las acciones de mi cuerpo conocidas por la experiencia externa son al mismo tiempo vividas en mi experiencia interna como voluntad; b) las afecciones de mi voluntad, vividas en la experiencia interna, se expresan siempre en algún movimiento corporal; ambos hechos me revelan que toda acción y todo movimiento por medio de los que soy consciente de mi cuerpo son objetivación o expresión de mi voluntad por lo que acción del cuerpo y acto de voluntad son una misma cosa vista desde su interior o desde su exterior respectivamente; c) más aún, mi cuerpo mismo, condición de cada uno de sus actos o movimientos, y mi voluntad, vivenciada en cada acto de mi querer, son una misma cosa, conocida de distinta manera.

a) Las acciones de mi cuerpo conocidas por la experiencia externa son vividas como voluntad en la experiencia interna y viceversa.

En el análisis de cualquiera de mis acciones conscientes puede observarse que se realizan en un lugar y un momento dado y que son movidas por un motivo, la causa que las explica; espacio, tiempo y causalidad son a priori, aparecen, por tanto, en todas ellas, dado que son características de su fenomenalidad, de su ser objeto de conocimiento; al mismo tiempo, cada una posee unas características propias, así, por ejemplo, en la acción de tomar un libro entre mis manos: el movimiento de la mano, la presión sobre el libro, que implica la tensión de sus músculos para lo que ha debido activarse el sistema nervioso de una determinada forma, etc. Conocer esa acción es descubrir el motivo que la desencadena y describir el mecanismo de su realización, así la entiendo o me la represento, ¿pero qué es en sí misma esa acción, de qué esa representación es representación? Si vuelvo la mirada hacia mi interior, al examinarla en mi experiencia íntima, comprendo esa acción como el aparecer o la representación de mi querer, de mi voluntad, es decir, me doy cuenta de que tal acción y todos los movimientos que ella implica no son sino la objetivación, el aparecer a mi consciencia cognoscitiva, por tanto, en el espacio, en el tiempo y según la ley de la motivación, de un acto de mi voluntad, en este caso mi querer coger el libro con el que la referida acción se identifica. Esa acción de mi cuerpo, que conozco en la representación, es vivida, por tanto, en mi conciencia íntima como un acto de mi

voluntad. Tal identificación entre acción exterior y acto de voluntad es aplicable igualmente a los movimientos o actos fisiológicos o no conscientes, dado que, como veremos más adelante, la diferencia entre unos y otros radica únicamente en la forma de la causalidad mediante la que me los represento, el motivo y la excitación respectivamente. De ahí que pueda afirmarse que toda acción del cuerpo, tanto si se trata de una acción de las tradicionalmente llamadas voluntarias como de las llamadas involuntarias, es la objetivación en la intuición de un acto de voluntad o, lo que es lo mismo, todo acto de voluntad es al mismo tiempo un acto del cuerpo, por lo que querer y hacer son sólo distintos para la reflexión, en la realidad son una y la misma cosa vista por su interior o por su exterior respectivamente¹²².

“Todo acto verdadero de su voluntad es al mismo tiempo y necesariamente un movimiento de su cuerpo; no puede realmente querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y unidos por la ley de causalidad, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras distintas: una vez inmediatamente y otra en la intuición del entendimiento. ... La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición. ... Sólo en la reflexión son cosas distintas querer y obrar; en la realidad son una misma cosa. Todo acto verdadero, auténtico, inmediato de la voluntad es al punto e inmediatamente también acto fenomenal del cuerpo, y correspondientemente todo influjo ejercido sobre el cuerpo es también al punto e inmediatamente influjo sobre la voluntad¹²³.”

No hay, pues, entre querer y actuar una relación de causa y efecto, sino que siendo una misma cosa son el interior y el exterior de dicha cosa, esto es, el querer es la acción vista desde dentro y la acción es el querer visto desde el exterior, en la representación; en otras palabras, la acción no es sino el fenómeno del querer, de la voluntad. Mi querer, mi voluntad es, en consecuencia, lo que aparece o se objetiva en todas las acciones o movimientos de mi cuerpo mediante los que me lo represento en la experiencia externa. Vistas así las cosas, se siguen dos consecuencias de gran importancia: 1ª) si no hay una separación entre el querer y la acción, sino que ambas son en sí una y la misma cosa, que la razón puede separar en la reflexión, pero que en la realidad se identifican, no podemos conocer verdaderamente lo que queremos mientras no lo realizamos; 2ª) si la acción no es sino fenómeno del querer, de la voluntad, el lugar de la libertad no puede radicar en el *operari*, sino en el *esse*.

b) Las afecciones de mi voluntad internamente vividas se expresan siempre en alguna modificación corporal.

La consciencia que tengo de mí mismo es más amplia que la correspondiente a mis acciones, incluye también los deseos y estados de mi cuerpo, tales como el hambre y la sed, entre otros, o la tensión nerviosa y el cansancio, respectivamente, así como el conjunto de

¹²² Vorl2, pp. 72, 73, 74

¹²³ W1, pp. 143-144 (126-127)

Capítulo II

afectos y pasiones que vivencio, los sentimientos de amor, odio, alegría, tristeza, esperanza, anhelo, etc. Unos y otros son también manifestaciones de nuestra voluntad que no siempre se traducen en acciones corporales, aunque sí tienen siempre una, más o menos perceptible, repercusión corporal.

Dos cuestiones nos interesa destacar en orden a nuestra argumentación: que todos esos deseos, estados o afectos son manifestaciones de la voluntad y que siempre tienen alguna repercusión corporal. Por lo que se refiere a los deseos o estados de mi cuerpo parece claro que son formas o actos concretos de querer o voluntad, que, aunque no siempre conduzcan a una determinada acción, sí influyen en mis acciones impulsadas por otros motivos y, sobre todo, que tienen repercusiones corporales perceptibles con las que se identifican, piénsese, por ejemplo, en el hambre o la sed. En cuanto a los afectos y pasiones ¿qué otra cosa podrían ser sino diversas expresiones o formas de nuestro querer, de nuestra voluntad?, “esos afectos y pasiones, dice Schopenhauer, son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos o impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento (Erdulden) o superación de lo rechazado”¹²⁴. Que las afecciones de la voluntad tienen siempre una repercusión corporal más o menos perceptible puede observarse directamente en múltiples ocasiones, sobre todo cuando tales afecciones son más fuertes o intensas, así “las rápidas palpitaciones cardiacas en el placer o el temor, el rubor en la vergüenza, la palidez en el terror y en el rencor disimulado, el llanto en la tribulación, la erección en las imágenes voluptuosas, la dificultad de respirar y la precipitación en la actividad intestinal en la angustia”¹²⁵, son, entre otros muchos que podrían citarse, ejemplos claros de la interrelación entre afecciones de la voluntad y actividad corporal¹²⁶. En consecuencia, “la

¹²⁴ E, p. 51 (45). En un mismo sentido se expresa en el cap. XX de la segunda edición del *Mundo*, p. 755. En ambos lugares cita asimismo el siguiente pasaje de S. Agustín: “En *De civ. Dei*, Lib. XIV, c. 6, Agustín habla de las *affectionibus animi* que en el libro anterior ha reducido a cuatro categorías, *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*, y dice: ‘La voluntad está ciertamente en todas o, más bien, todas ellas no son nada más que voluntades: ¿pues qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentimiento de aquello que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza más que voluntad en la desaprobación de aquello que no queremos?’”.

¹²⁵ N, pp. 227-228 (73)

¹²⁶ “La identidad de la voluntad y el cuerpo se muestra, además, en que cada movimiento impetuoso y desmesurado de la voluntad, esto es, cada afecto, asalto de la pasión, sacude de modo completamente inmediato al cuerpo y a su funcionamiento interno y perturba el curso de sus funciones vitales. Así el susto empalidece; el miedo hace temblar los miembros; la cólera violenta actúa haciendo que la sangre fluya hacia el corazón; la vergüenza, por el contrario, la impulsa hacia la cara. Todos estos afectos son fuertes e inmediatos movimientos de la voluntad. Cada afecto actúa al punto sobre el pulso. La cólera acelera la respiración y la refuerza, de ahí que en el estado de cólera se alce la voz hasta el gritar. ...”,

identidad del cuerpo y la voluntad se manifiesta también en que cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente al cuerpo y su mecanismo interior y perturba la marcha de sus funciones vitales¹²⁷.

c) Mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa vista por su exterior o por su interior respectivamente.

Hemos mostrado que todas las acciones de mi cuerpo son el aparecer en la representación de los actos de mi voluntad y que las afecciones de mi voluntad tienen siempre una manifestación corporal. Ambos hechos conducen a la identificación entre la actividad de mi cuerpo y la actividad de mi voluntad, es decir, no se trata de dos formas distintas de actividad, sino de una sola actividad vista desde dos puntos de vista distintos, desde su exterior y desde su interior respectivamente. Ahora se trata de mostrar que mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa, que mi cuerpo en su total realidad, supuesto y condición de cada uno de sus actos, es la objetivación de mi voluntad en general.

Hasta aquí hemos hablado de las acciones de *mi* cuerpo y de los actos de *mi* voluntad. Es verdad que no podemos separar realmente mi cuerpo de sus acciones, ya que sólo gracias a éstas adquiero conciencia de él y me lo represento, ni podemos separar la voluntad de los actos de voluntad, ya que éstos no son sino la aparición de aquélla en el tiempo¹²⁸. Sin embargo, sí me es posible distinguir en la reflexión, por lo que se refiere a la experiencia íntima, lo que yo soy como forma originaria y permanente de querer -utilizando una expresión kantiana, mi *carácter inteligible*-, de lo que acerca de mí adquiero conciencia en el tiempo a través de cada una de mis voliciones o actos concretos de querer según motivos -mi *carácter empírico*-, y que se corresponden en la experiencia exterior, en el mundo objetivo, con mi cuerpo y sus cambios o acciones en el tiempo. “Así, todo el cuerpo debe tener la misma relación con mi voluntad, con mi carácter inteligible, que la que cada acción del cuerpo tiene con todo acto de voluntad al

Vorl2, p. 75.

¹²⁷ W1, pp. 144-145 (128)

¹²⁸ Por eso Schopenhauer insiste con frecuencia en que la identidad entre cuerpo y voluntad se manifiesta, por una parte, en el hecho de que toda acción ejercida sobre el cuerpo es experimentada o vivida como dolor o placer, que interpreta como afecciones inmediatas de la voluntad contrariada o complacida respectivamente, y, por otra parte, en el hecho de que toda acción perceptible de la voluntad afecta al funcionamiento del organismo: “Es decir, todo el cuerpo no debe ser más que mi voluntad, que se hace visible; debe ser mi voluntad misma, en cuanto este objeto intuitivo es una representación de la primera clase. -En confirmación de esto debe recordarse que toda acción sobre mi cuerpo afecta también inmediatamente a mi voluntad, y en este sentido me produce dolor o placer o una sensación agradable o desagradable por pequeña que sea, y también que, a la inversa, cada movimiento vivo de la voluntad, es decir, cada afecto o pasión conmueve el cuerpo y perturba su funcionamiento”, W1, p. 151 (134).

Capítulo II

que ella representa. De ahí que la totalidad de mi cuerpo no deba ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, debe ser mi voluntad misma, en tanto que éste como objeto de la intuición es representación de la primera clase. Por esto llamo al cuerpo *Objektivität des Willens*¹²⁹. Expresado de otra manera: si todos los actos de mi cuerpo conocidos objetivamente son al mismo tiempo actos de mi voluntad, si las vivencias de todos mis actos íntimos de voluntad se expresan siempre en actos o movimientos, más o menos perceptibles, del cuerpo, y si, por otra parte, tenemos en cuenta que mi cuerpo es un objeto que me es dado en la representación, podemos concluir que lo que aparece o se objetiva en la representación de mi cuerpo, supuesto y condición de aquéllos, no es sino mi voluntad en general, esto es, que mi cuerpo, mi figura o mi ser material, y mi voluntad, mi carácter inteligible, son una y la misma cosa. Este fragmento resume la totalidad de la cuestión que consideramos:

“Puesto que la voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación (mera función cerebral de ésta), cual un cuerpo orgánico, resulta que tan sólo en la representación se le da a cada uno el cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico, no fuera ni inmediatamente en la misma conciencia. Así como las acciones del cuerpo no son más que los actos de la voluntad que se pintan en la representación, así su sustrato, la figura de este cuerpo, es su imagen en conjunto; y de aquí que sea la voluntad el *agens* en todas las funciones orgánicas del cuerpo, así como en sus acciones extrínsecas¹³⁰.”

De la identificación de mi cuerpo y sus acciones con mi voluntad y sus actos concretos de querer se siguen algunas consecuencias importantes:

1ª) Porque todo verdadero querer es al mismo tiempo una acción del cuerpo, también todo influjo o acción sobre el cuerpo lo es sobre la voluntad, que “se llama dolor, cuando a la voluntad es contrario; bienestar, placer, cuando es conforme a ella”. De ahí que dolor y placer no sean representaciones, “sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno¹³¹”. De esta vivencia como placer o dolor de las acciones sobre el cuerpo pueden exceptuarse y considerarse como representaciones aquellas afecciones de los sentidos puramente objetivos, vista, oído y tacto “y sólo en cuanto son afectados conforme a su naturaleza específica, que es una excitación tan sumamente débil de la sensibilidad, realizada y específicamente modificada de estas partes, que no afectan a la voluntad, sino que tan sólo el entendimiento no perturbado por ninguna excitación de la voluntad suministra los datos, de los cuales nace la intuición¹³²”. Cuando estas afecciones son demasiado intensas o se padece de debilidad nerviosa producen dolor al ser contrarias a la voluntad.

¹²⁹ Vorl2, p. 89

¹³⁰ N, p. 220 (63)

¹³¹ W1, p. 144 (127)

¹³² W1, p. 144 (127)

2ª) Schopenhauer nos aporta una comprensión nueva del cuerpo como organismo y su relación con el psiquismo propio de cada uno. Cada una de las partes del organismo que es mi cuerpo, en tanto que condición de sus actos específicos son objetivación de la voluntad, de ahí la perfecta adecuación de cada parte del organismo a sus actividades específicas y la contribución armónica de todas ellas a la vida del individuo. Por otra parte, si mi cuerpo en su conjunto, como cuerpo humano y en sus peculiaridades propias, es la objetivación de mi carácter inteligible, que conozco mediante sus actos concretos en el tiempo, mi carácter empírico, no soy psicológicamente así porque soy físicamente como soy, sino al revés.

“Dientes, esófago y canal intestinal son el hambre objetivada; las partes genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los rápidos pies, corresponden al esfuerzo ya menos inmediato de la voluntad que representan. Y como la forma general del cuerpo humano, así la forma particular del individuo corresponde a la voluntad modificada individualmente, al carácter del individuo que por eso se expresa de un modo característico en todos sus rasgos”¹³³.

Por todo ello podemos concluir que “el cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación. ... El cuerpo que en el libro anterior y en mi disertación sobre el principio de razón fue llamado, en consecuencia con el punto de vista allí elegido (el de la representación), el objeto inmediato, será denominado aquí, en otro respecto, la objetividad de la voluntad. Por esto se puede decir también, en cierto sentido, que la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad”¹³⁴.

3ª) El conocimiento de mi voluntad no puede desligarse de la forma fenomenal del tiempo, es, pues, *a posteriori*, de ahí que no pueda conocerla en su unidad y plena realidad, incluso que me equivoque tan frecuentemente sobre mí mismo¹³⁵, y de ahí también que tenga como condición de su conocimiento el cuerpo:

“Finalmente, el conocimiento que yo tengo de mi voluntad, si bien es inmediato, no se puede, sin embargo, separar de mi cuerpo. Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares; así, pues, en el tiempo que es la forma fenomenal de mi cuerpo como de todo objeto; de aquí que el cuerpo sea la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad”¹³⁶.

No conozco verdaderamente mi voluntad, sino mediante mis actos, por eso no puedo conocer mis actos futuros ni lamentarme de los pasados. Cuando a veces me lamento de no haber realizado tal o cual acción puedo estar seguro de no haberla querido suficientemente, o cuando proyecto un objetivo futuro no puedo estar nunca seguro de que se cumplirá, pues se

¹³³ W1, p. 153 (135)

¹³⁴ W1, p. 143 (127)

¹³⁵ W2, p. 229 (750)

¹³⁶ W1, p. 145 (128)

trata nada más que de un propósito que sólo existe abstractamente en la razón. Dicha lamentación sobre el pasado o esa seguridad respecto del futuro surge de no tener en cuenta que, como ya hemos apuntado, “sólo en la reflexión son cosas distintas querer y obrar; en la realidad son una misma cosa. Todo acto verdadero, auténtico, inmediato de la voluntad es al punto e inmediatamente también acto fenomenal del cuerpo, y correspondientemente todo influjo ejercido sobre el cuerpo es también al punto e inmediatamente influjo sobre la voluntad”¹³⁷.

A pesar de lo dicho, el conocimiento de nuestra propia voluntad no nos aporta un conocimiento pleno y adecuado de la cosa en sí, ya que no es un conocimiento verdaderamente inmediato de la Voluntad, sino que ésta para conocerse se crea un cuerpo y en él una inteligencia por medio de la cual “se reconoce como tal voluntad en su conciencia íntima”¹³⁸. De ahí que mi yo, aunque reconocido como voluntad, lo es por mi yo sujeto cognoscente para el que mi yo sujeto volente es objeto en el tiempo, de ahí también la opacidad en que se me presenta. Esto es, “este conocimiento interior (de mi yo como voluntad) está emancipado de dos de las formas inherentes al exterior, a saber: el espacio y la causalidad, condiciones de toda percepción sensible. Pero conserva aún la forma del tiempo y la de la posibilidad de *conocer* y *ser conocido*, en general”¹³⁹. A pesar de que la voluntad así conocida, ligada al tiempo y a la escisión general entre sujeto y objeto, no es la cosa en sí, sin embargo, es lo más próximo a la cosa en sí por lo que nos abre una nueva vía de comprensión del ser que cada uno somos y con él del ser que es todo otro objeto de la representación. De ahí que: 1º) la verdad de este conocimiento es distinta de todas las diversas formas de verdad correspondientes al mundo como representación; 2º) la identidad entre sujeto cognoscente, incognoscible por definición, y el sujeto volente, objeto de esta nueva forma de conocimiento es “el nudo del mundo” en la medida en que puede ser conocido por nosotros; 3º) es el nudo del mundo porque de ella deriva la identidad de nuestro cuerpo y nuestra voluntad, identidad que, así mismo, podemos extender a todos los demás cuerpos.

1º) La identidad establecida entre cuerpo y voluntad es indemostrable, dado su carácter absolutamente inmediato, lo único que puede hacerse es mostrarla, “elevantarla del estado de conocimiento *in concreto*, al de noción de la razón, o del conocimiento *in abstracto*”. Su verdad no se corresponde con ninguna de las establecidas al estudiar el principio de razón

¹³⁷ W1, p. 144 (127)

¹³⁸ W2, pp. 229-230 (750)

¹³⁹ W2, p. 230 (751)

suficiente del conocer, “a saber, lógica, empírica, metafísica o metalógica, pues no es como todas aquéllas la relación de una representación abstracta a otra representación, o a la forma necesaria del representar intuitivo o del abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación, el cuerpo, tiene con algo que no es representación, sino que difiere *toto genere* de la representación: la Voluntad”. Esta verdad distinta de todas las demás es la *verdad filosófica*, cuyo contenido dice fundamentalmente: “mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa”¹⁴⁰.

2º) El cuerpo, mi cuerpo, es la clave del enigma del mundo, pues en él se me muestra su aspecto interior y exterior: en él el sujeto, la voluntad, se convierte en objeto, en la medida en que quiere conocerse, y el objeto en sujeto mediante la vivencia del cuerpo. Es aquí donde se muestra la identidad del yo cognoscente con el yo volente, que es “el nudo del mundo”. El sujeto del conocer, el “yo pienso”, como hemos señalado, no puede, en cuanto tal, conocerse por definición, pero sí en cuanto sujeto del querer, el “yo quiero” que es a posteriori. En este contexto podemos entender con mayor precisión aquel fragmento de la *Cuádruple raíz* que citamos al hablar del principio de razón del querer:

“Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra “Yo” incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro *κατ’ ἐξοχήν*”¹⁴¹.

La forma de todo conocimiento es la escisión sujeto - objeto. En la experiencia exterior, en el conocimiento objetivo de mí mismo, el objeto de mi yo cognoscente es mi cuerpo y sus acciones, en la experiencia interior, en la autoconsciencia, el objeto de mi yo cognoscente es mi yo volente, cuya objetivación en la intuición es mi cuerpo y sus acciones. La identidad entre

¹⁴⁰ W1, pp. 145-146 (128-129)

¹⁴¹ G, p. 160 (206). En la segunda edición del *Mundo* intenta hacer comprensible la identidad entre el yo cognoscente y el yo volente mediante la siguiente comparación con la planta: “La planta ... tiene dos polos: la raíz y la corola; la una busca la oscuridad, la humedad, la frescura; la otra, la claridad, la sequedad, el calor; además, como plano de indiferencia, entre los dos polos tiene a flor de tierra el rizoma. La raíz es la parte esencial, primitiva, viva, cuya muerte lleva consigo la de la planta, pues es lo primario. La corola es la parte aparente, salida de la otra y que puede perecer aunque no muera la raíz, porque es secundaria. La raíz representa la voluntad, la corola la inteligencia, y el rizoma o punto de indiferencia será el yo, que como punto terminal común pertenece a ambas. Este yo es el sujeto, idéntico *pro tempore*, del conocimiento y la volición y cuya identidad ya indiqué en mi *Principio de razón* desde que el asombro filosófico se despertó en mí, como el milagro *κατ’ ἐξοχήν*. El encadena en el tiempo la totalidad de la experiencia, es decir, de la objetivación de la Voluntad, y es la condición del fenómeno, si bien, a su vez, está condicionado por ella”, W2, p. 236 (756).

sujeto cognoscente y sujeto volente es el “nudo del mundo” porque se sitúa al otro lado de toda forma de conocimiento, nos “es dada inmediatamente”, y porque tal identidad debe presuponerse para pensar la Voluntad como la cosa en sí, más allá de toda forma de conocimiento, lo que permite, entonces, pensar la escisión sujeto - objeto como el primer movimiento en el autoconocimiento de la Voluntad.

De esta consideración se siguen dos consecuencias de gran calado frente a la concepción tradicional del hombre: a) la voluntad precede al entendimiento, aquella es de carácter metafísico, dirá con frecuencia Schopenhauer, éste de naturaleza física, ya que no es sino el objetivarse del querer conocerse a sí misma de la Voluntad; b) el sustrato o sujeto de todas las actividades y procesos del ser humano, también los cognoscitivos, no es un alma espiritual, como afirmaba la tradición, sino que, en tanto aparecen a la representación, el sujeto de todos ellos es el cuerpo que, a su vez, no es sino el objetivarse de la Voluntad en general.

3º) Dentro de nosotros hemos encontrado la voluntad como lo más próximo a la cosa en sí, como clave que desvela el enigma de mi propio ser. Se trata ahora de ver si es posible extender este conocimiento de mí mismo a las demás cosas.

3.1.2. Todo otro cuerpo es también voluntad.

La doble experiencia que tenemos de nuestro propio cuerpo, como representación y como voluntad, se da únicamente en relación con él, todos los demás cuerpos se nos dan sólo como representación, pero o admitimos que por analogía con él tales cuerpos son también algo en sí mismos y, por tanto, igual que él, son voluntad, o que sólo nuestro cuerpo es real mientras que todos los demás no son sino meros fantasmas¹⁴². Sin embargo, para dar este paso es preciso resolver todavía dos problemas: 1º) ¿en qué podemos apoyarnos para considerar todos los demás cuerpos análogos al nuestro y, por ello, para entenderlos en sí mismos como voluntad?, 2º) ¿cómo justificamos, en último extremo, la realidad de tales otros cuerpos, si sólo nos son dados en la representación en la que todos sus elementos -tanto las sensaciones como las formas a priori- son subjetivos?, en otras palabras, ¿cómo podemos superar el solipsismo?

1º) No nos comprendemos a nosotros mismos desde las otras cosas, sino que comprendemos las otras cosas desde nosotros mismos. La experiencia de nosotros mismos y su comprensión es el modelo para toda comprensión del mundo que nos rodea. La experiencia de

¹⁴² W1, p. 147 (130)

nosotros mismos, negada la existencia del alma, es la experiencia de nuestro propio cuerpo. Este es, por tanto, para nosotros lo más real e inmediatamente conocido y, por ello, el punto de referencia para el conocimiento de las demás cosas y el modelo desde el que les atribuimos una realidad distinta de la representación. Si éste es voluntad, concluiremos que, por analogía con él, todo otro cuerpo es también voluntad. Esta argumentación podríamos estructurarla así:

a) En el análisis de nuestro cuerpo, como ya hemos señalado, si hacemos abstracción de aquello que en él se nos da como representación, esto es, como aquello que el sujeto cognoscente construye a partir de las sensaciones y mediante las formas a priori de espacio, tiempo y causalidad, no nos queda otra realidad que la voluntad, el querer, que se objetiva en sus actos.

b) Nuestro cuerpo es el *medium* de todo nuestro conocimiento objetivo: en cuanto conocimiento objetivo, el cuerpo es el objeto inmediato, sin sus sensaciones no podríamos representarnos ningún objeto, tampoco el propio cuerpo. Aquellas sensaciones por las que nos representamos el propio cuerpo son, por otra parte, vividas en la experiencia interior como voluntad en cuya experiencia se agota toda posibilidad de conocimiento de su realidad.

c) Del mismo modo que el cuerpo es el medio por el que nos representamos cualquier otro objeto ha de ser también el medio por el que lo comprendamos en su ser en sí. De ahí que atribuyamos a todo objeto material la misma realidad que a nuestro cuerpo, y si la realidad de éste se agota en su ser voluntad, habremos de afirmar que la realidad de todo objeto material es también voluntad.

“Cuando tratamos de asignar al mundo material que conocemos por la representación el máximo de realidad, le atribuimos la realidad que para cada uno de nosotros tiene nuestro cuerpo; pues es lo más real que conocemos. Y si analizamos la realidad de nuestro cuerpo y de sus actos, no hallaremos, aparte de nuestra representación, más que la voluntad; con ésta, su realidad está agotada. En parte ninguna podríamos encontrar otra realidad que podamos atribuir al mundo material. Si, pues, el mundo ha de ser algo más que mera representación nuestra, tenemos que convenir que además de la representación, es, en sí y en cuanto a su esencia íntima, lo mismo que hallamos inmediatamente en nosotros como voluntad”¹⁴³.

En resumen, la reflexión acerca del hecho íntimamente vivido según el cual la esencia del fenómeno que soy, que se representa tanto en mis actos como en su sustrato permanente, es voluntad, que este es el dato más inmediato de mi conciencia, pero que como tal voluntad no se me representa y, por consiguiente, está más allá de la escisión entre sujeto y objeto, ambos se confunden en ella, me lleva al convencimiento de que esa misma esencia lo es de todos los fenómenos, que es la fuerza que anima a los cuerpos animales, a las plantas, o la que se expresa

¹⁴³ W1, p. 149 (131-132)

como cohesión, atracción, repulsión, pesantez, etc. en todos los cuerpos naturales¹⁴⁴. Todo objeto de la experiencia cognoscitiva es, pues, fenómeno y, en cuanto tal, sólo representación. “Sólo la Voluntad es cosa en sí; y en cuanto tal no es representación sino algo diferente de ella *toto genere*. Es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la apariencia, la visibilidad, la objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, que en toda su diversidad sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no por la esencia del fenómeno”¹⁴⁵.

2º) Si nuestra experiencia lo es de nuestra representación de los objetos y de nuestro querer, ¿cómo salir de nosotros mismos?, ¿cómo superar el solipsismo¹⁴⁶? El escepticismo es lógicamente irrefutable, pero no vale la pena pensar demasiado en él, en filosofía sólo ha sido empleado como ficción, como convicción no se da en la filosofía, sino en el manicomio. Es cierto que estamos encerrados en nuestra individualidad, pero es precisamente la limitación que ésta nos impone la que hace necesaria la filosofía; y aunque si bien es cierto que nuestro conocimiento está ligado a nuestra propia individualidad, este hecho trae consigo, en cambio, que cada uno de nosotros, siendo uno, pueda conocer todas las demás cosas. “Por eso nosotros, que buscamos justamente con la filosofía un medio de ensanchar los límites de nuestro conocimiento, no consideramos este argumento del egoísmo teórico, que el escepticismo hace suyo, más que como un fortín de frontera, que no puede tomarse, pero cuya guarnición no puede salir tampoco, por lo cual podemos pasar junto a él y dejarle a la espalda sin el menor peligro”¹⁴⁷.

3. 2. ¿Qué se entiende en este contexto como voluntad? El doble sentido de la palabra Voluntad.

Si hacemos una consideración retrospectiva de nuestra argumentación nos será fácil extraer algunas notas que se desprenden de o se daban como presupuestas en el uso de la palabra voluntad. Nuestro punto de partida ha sido la consideración del propio cuerpo: el

¹⁴⁴ W1, p. 154 (136)

¹⁴⁵ W1, p. 155 (136-137)

¹⁴⁶ Sobre esta cuestión: Walther Rauschenberger, *Schopenhauer und der Solipsismus*, 24. Jb., 1973, pp. 3-19.

¹⁴⁷ W1, p. 148 (131). Comentando esta cita B. Magee dice que hay un argumento para él convincente, aunque no sea lógicamente concluyente: de ser cierto el solipsismo, tendría que aceptar que todas las obras culturales de las que disfrutamos, Shakespeare, Beethoven, Cervantes, Leonardo, etc. las habría creado yo, cosa bastante difícil de asumir para cualquier persona en su sano juicio, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 137.

cuerpo humano es un objeto material, que en tanto que objeto no es sino representación, y en cuanto tal, como se ha dicho, construcción del sujeto cognoscente, que entiende determinadas sensaciones como la acción de unas partes del organismo sobre otras o como la acción de éste sobre cualquier otro cuerpo; en tanto que material, el cuerpo es, por tanto, una forma concreta de acción, que se manifiesta en las acciones intrínsecas del organismo y en las acciones extrínsecas mediante las cuales se relaciona con otros cuerpos. Descubrir la causa, la excitación o el motivo que explican los movimientos o acciones por las que adquiero consciencia de mi cuerpo y me lo represento es objeto del conocimiento objetivo, pero tal conocimiento deberá presuponer siempre la fuerza o energía que en dichos movimientos o acciones se objetiva, es decir, la fuerza o energía que me mueve a y se expresa en el obrar y que es lo que en mi experiencia íntima designo como deseo, como querer, como voluntad. *Con el término voluntad hemos designado, pues, la fuerza o energía que se objetiva en todos los movimientos y actividades de mi cuerpo, porque es a eso, en la medida en que es consciente, a lo que llamo mi querer, mi voluntad.* Lo que Schopenhauer designa con la palabra voluntad cuando se refiere a mi voluntad difiere, como se ve, considerablemente de lo designado con esa misma palabra por la tradición filosófica con la que polemiza en cuanto a la correcta significación del término.

Así, afirma, en primer lugar, que “el rasgo fundamental” de su filosofía, que “la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre voluntad e inteligencia”, es decir, la plena independencia en su obrar de la voluntad respecto del entendimiento y el considerar que aquélla no es función de éste, sino al revés¹⁴⁸. La voluntad, aunque en determinadas acciones se ilumine con la inteligencia, no necesita en modo alguno de ella para actuar, las acciones inconscientes lo prueban de una manera sencilla y clara para cualquiera que reflexione sobre ello¹⁴⁹ -a este respecto, Schopenhauer realiza interesantes y

¹⁴⁸ “El rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento”. N, p. 219 (62-63).

¹⁴⁹ Schopenhauer argumenta desde muchos puntos de vista y en numerosas ocasiones la superioridad e independencia de la voluntad sobre inteligencia, pero en este momento me interesa resaltar sólo este aspecto de las acciones inconscientes. Así, en el capítulo XIX de la segunda parte del *Mundo*, cuyo tema específico es, precisamente, demostrar la primacía de la voluntad sobre el entendimiento nos ofrece algunos interesantes ejemplos: A veces la voluntad advierte que una representación le perjudica, “entonces prohibirá a la inteligencia ciertas representaciones; no le consentirá evocar esta o aquella serie de pensamientos, porque la misma inteligencia le ha enseñado que tales pensamientos la conducirían a uno de esos estados borrascosos antes descritos; por eso pone un freno a la inteligencia y la encauza en otras

Capítulo II

agudas observaciones psicológicas que anticipan el inconsciente freudiano. Es la voluntad como voluntad de conocer, como querer conocer, la que se expresa en cualquier acto de conocimiento: si el hombre es sólo cuerpo y éste objetivación en la representación de su voluntad, que se manifiesta en la actividad propia de cada uno de sus órganos, el conocimiento, fruto de la actividad del intelecto, función del cerebro, no antecede a la voluntad, sino que le precede.

Sostiene, en segundo lugar, que la distinción tradicional entre actos voluntarios y actos involuntarios es falsa. Todos los movimientos o acciones de mi cuerpo, mediante las que me lo represento, son o sus funciones orgánicas, consideradas tradicionalmente como involuntarias, o sus acciones extrínsecas, consideradas voluntarias. La diferencia básica entre ambos tipos de acciones consiste en que las primeras las entendemos movidas o provocadas por un excitante, mientras que las segundas las entendemos movidas o provocadas por un motivo. La diferencia, a su vez, entre excitante y motivo radica en que el primero mueve inmediatamente a la voluntad, mientras que el segundo necesita la mediación de un cerebro que se lo represente. Pero en ambos tipos de acciones presuponemos una fuerza, una energía que es lo que se materializa u objetiva en la acción y que es lo que íntimamente reconocemos como voluntad. La diferencia entre ambos tipos de acciones, el que las unas sean movidas por excitantes y las otras por motivos, no radica, entonces, en lo esencial, en lo primario, que en ambos casos es la voluntad, sino en lo secundario, en lo que provoca el movimiento de la voluntad. Esta reducción, en su opinión, se confirma con la explicación de la fisiología según la cual los llamados actos voluntarios dependen de una parte del sistema nervioso que tiene su centro en el

direcciones”, W2, p. 242 (761). La inteligencia muchas veces no conoce las resoluciones de la voluntad y “para descubrir las verdaderas intenciones de la voluntad debe sorprenderla en el acto de su manifestación”, como en este caso: “Tengo un plan, pero mantengo aún escrúpulos respecto de su realización; por otra parte, no tengo seguridad de si es realizable, pues su realización depende de circunstancias exteriores todavía inciertas, de suerte que es inútil por el momento adoptar resolución alguna sobre el particular, y así dejo en suspenso el negocio. Pero ocurre muchas veces que yo ignoro cómo me he aficionado secretamente a dicho plan y hasta qué punto deseo su realización, a pesar de mis escrúpulos; entiéndase bien, mi inteligencia es quien lo ignora”. Este deseo oculto se me desvela, repentinamente, en la alegría que me invade cuando por alguna razón me entero de su realizabilidad, W2, pp. 243-244 (762-763). Con frecuencia la inteligencia ignora nuestros deseos por la mala imagen que de nosotros mismos tendríamos si ésta los conociera. Por eso nos ocurre el abstenemos de una determinada acción, “a nuestro parecer por razones morales, pero más tarde advertimos que sólo el temor nos refrenaba, pues realizamos aquel acto cuando ya no ofrece peligro. En cierto caso, ni siquiera sospechamos el verdadero motivo de un acto, ni nos creemos capaces de movernos por un motivo semejante, cuando la verdad es lo contrario”, W2, p. 244-245 (763). Estos hechos refuerzan el que mis actos son manifestación de mi voluntad, sin que por ello tenga que mediar el entendimiento. Al mismo tiempo que muestran que no puedo conocer mi voluntad sino a través de mis actos.

cerebro, mientras que los involuntarios lo tienen en otra parte de este sistema que no se relaciona directamente con él; si en los primeros reconocemos a la voluntad como el principio que los impulsa, ¿por qué suponer otro origen a los segundos?:

“Así es como se explica por completo la diferencia entre lo consciente y lo inconsciente, y con ello lo que media entre lo voluntario y lo involuntario en los movimientos del cuerpo, sin que quede razón alguna para suponer los diversos orígenes del movimiento, puesto que *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Es todo esto tan luminoso, que mirando la cosa libre de prejuicios, desde este punto de vista aparece casi cual un absurdo el querer hacer del cuerpo el criado de dos señores, en cuanto se haga derivar sus acciones de dos fuentes fundamentalmente diversas, atribuyendo a la voluntad los movimientos de los brazos y piernas, de los ojos, de los labios, de la garganta, la lengua y pulmones, de los músculos, de la cara y del vientre, y por el contrario los del corazón, las arterias, los peristálticos de los intestinos, los de succión de las vellosidades intestinales y de las glándulas y todos los que sirven a las secreciones se hagan derivar de un muy otro principio, desconocido para nosotros y siempre oculto, al que se le designa con nombres tales como vitalidad, arqueo, *spiritus animalis*, fuerza vital, impulso formador ..., nombres que dicen tanto como una X”¹⁵⁰.

Todos nuestros actos son, pues, necesarios y voluntarios al mismo tiempo; si consideramos los actos o movimientos de nuestro cuerpo desde el punto de vista fenoménico, todos ellos se explican por un excitante o un motivo, son, por tanto, necesarios; pero entendidos como la objetivación o manifestación de esa fuerza interna que en los actos conscientes vivenciamos y que designamos con la palabra voluntad, todos ellos son voluntarios.

La distinción que la tradición mantiene entre actos voluntarios e involuntarios radica en que ésta confunde la voluntad (Wille) con el albedrío (Willkühr), cuando en realidad éste no es sino una forma de aquella, albedrío que, además, entiende erróneamente como libertad en el obrar. La citada tradición al identificar voluntad con albedrío ha considerado que ésta es una *potencia* estrictamente humana y que pertenece a su esencia el depender del entendimiento que le proporciona los motivos, atribuyéndole al mismo tiempo la característica de la libertad en el sentido de indiferencia ante los diversos motivos que éste le ofrece, lo que permitía imputar la responsabilidad moral por las acciones voluntarias y sus consecuencias a quien las ejecutaba. Ahora bien, las acciones movidas por motivos no son exclusivas del hombre, sino de todo ser vivo capaz de tener representaciones, por lo que también las acciones extrínsecas de los animales son provocadas o causadas por motivos, y también en ellos se da una cierta elección, que es debida a que el motivo no va ligado al contacto por lo que diversos motivos pueden influir sobre la voluntad en un momento dado, aunque el animal sólo es capaz de

¹⁵⁰ N, pp. 224-225 (69). De un modo semejante se expresa en el *Mundo*: Los movimientos involuntarios son los que no parten del cerebro ni se producen en virtud de motivos, sino de meras excitaciones que no llegan más que hasta la médula espinal o a la oblonga, desde donde parten las reacciones que producen los movimientos. Los movimiento voluntarios son, por tanto, los que pasan por el cerebro y se producen mediante motivos. “No obstante, el verdadero motor en estas dos clases de movimiento es la voluntad, lo cual es evidente, porque los músculos, que se mueven involuntariamente, son casi siempre los mismos que en otras ocasiones son movidos por la voluntad en los actos voluntarios, o sea en los que la conciencia íntima nos muestra que su primer motor es la voluntad”, W2, p. 301 (811).

representaciones intuitivas por lo que su elección se limita al estrecho marco que la inmediatez de tales representaciones establece, esto es, se haya atado al presente; en esa razón se habría apoyado el negar la libertad de acción y, por tanto, voluntad a los animales. El hombre, por el contrario, gracias a la razón y al concepto, el marco de elección es mucho más amplio, no se haya ligado a las representaciones intuitivas y, por tanto, al presente, sino que entran en juego experiencias pasadas y expectativas futuras, por lo que con frecuencia los motivos entran en conflicto, obligando al intelecto a deliberar, esto es, a presentar la atractibilidad de los diversos motivos a la voluntad, y como tal presentación o “deliberación” precede a la decisión electiva, induce a pensar, erróneamente, en la libertad de acción, cuando en realidad tal decisión electiva no consiste sino “en que el motivo *más poderoso* para un carácter individual dado venza a los demás determinando el acto, lo mismo que un choque es dominado por un contrachoque más fuerte, siguiéndose la consecuencia con la misma necesidad con que se sigue el movimiento de la piedra chocada”¹⁵¹. Albedrío no significa, pues, libertad de acción, sino simple deliberación entre motivos, que consiste exclusivamente en el juego mediante el que se impone el más fuerte¹⁵². La voluntad ni tiene por qué ser una potencia específicamente humana, no hay libertad en el obrar, ni se subordina al entendimiento, sino que éste como medio de los motivos es un mero instrumento al servicio de la voluntad.

Resumiendo todo lo anterior, éste me parece el proceso mental que en polémica con la tradición filosófica lleva a Schopenhauer a su concepto de voluntad. La citada tradición había diferenciado entre la actividad puramente corporal o fisiológica, que se explicaba por la fuerza vital, y la actividad anímica, que es consecuencia de lo que denominamos querer, diferenciando, a su vez, entre dos formas de querer, el deseo, apetito o inclinación, como respuesta inmediata a las demandas del cuerpo en relación con el medio en el que éste desarrolla su vida, y la voluntad, como aquel querer que, mediado por el conocimiento, era libre, fruto de una deliberación y decisión conscientes. Esta doble diferenciación se sostenía sobre la distinción en el hombre de dos sustancias distintas, el cuerpo, sujeto de la actividad

¹⁵¹ N, p. 222 (66)

¹⁵² “Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbró el intelecto, siendo, por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual, expresado objetivamente, quiere decir que la influencia exterior, que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*. Cabe definir el motivo diciendo que es un excitante exterior bajo cuyo influjo nace al momento una *imagen* en el *cerebro*, imagen por cuya mediación cumple la voluntad el efecto propio, que es una acción vital extrínseca. En la especie humana puede ocupar el lugar de esa imagen un concepto que se ha sacado de anteriores imágenes de esta clase, por remoción de diferencias y que en consecuencia no es ya sensible sino designado y fijado no más que con palabras”, N, p. 221 (65).

fisiológica, y el alma, sujeto del querer, que, en cuanto se determinaba por sí misma, constituía la voluntad y, en cuanto simplemente registraba las demandas del cuerpo, consistía en el deseo. Como el deseo, fruto de la inclinación, presiona sobre la voluntad, fruto del conocimiento, el ejercicio de la libertad consistía en controlar el deseo fortaleciendo la voluntad. Schopenhauer, en primer lugar, niega por incomprensible esa forma de libertad, toda acción, ya hicimos mención a ello en el primer capítulo, está necesariamente motivada, una acción sin motivo es tan incomprensible como un efecto sin causa, cae, pues, la diferencia establecida en nombre de la libertad entre deseo y voluntad¹⁵³, mi voluntad y mi querer son lo mismo; esa diferencia existe, pero radica no en el querer, sino en el motivo que ocasiona la acción, los motivos intuitivos, inmediatos, en el primer caso y los motivos abstractos, mediatos, en el segundo, pero unos y otros determinan la acción con igual necesidad. En segundo lugar, niega la existencia del alma, ¿qué razón hay para admitir la existencia de un alma espiritual distinta del cerebro como sujeto de la actividad intelectual y no admitir la existencia de un alma distinta del estómago como sujeto de la actividad digestiva?, el hombre, como cualquier otro ser natural, es cuerpo y toda su actividad es manifestación de la fuerza o energía que lo constituye y que es, como hemos dicho, lo que, en la medida en que es consciente, llamo voluntad, cae, asimismo, la diferencia entre la actividad corporal y la actividad anímica propiamente dicha en el modo en que había sido establecida; hay, efectivamente, una diferencia entre los movimientos fisiológicos y los anímicos, pero no radica en la fuerza que los impulsa, sino en la forma de la ley de causalidad que da ocasión a ellos, la excitación y el motivo respectivamente.

La palabra voluntad designa, pues, mi esencia íntima, es decir, aquello que constituye mi verdadero ser, que se me da de dos modos distintos: como cuerpo y sus acciones o movimientos determinados por la ley de causalidad en cualquiera de sus formas, en la experiencia externa, como querer y actos de querer, es decir, como voluntad, en la autoconciencia, en la vivencia de dicho cuerpo y de su actividad. Apoyándonos en la vivencia de nuestro cuerpo hemos supuesto que es también una voluntad la que obra en todos los organismos vivos, en los animales y en las plantas, y en la acción de todos los cuerpos naturales de la cual todos ellos son así mismo manifestación. El paso siguiente es considerar que es una y la misma Voluntad la que se objetiva en mí y en el resto de los seres naturales, que, por tanto,

¹⁵³ Schopenhauer distingue entre deseo y querer como dos momentos distintos del acto volitivo: el deseo es el momento del acto volitivo anterior a su cumplimiento, sólo cuando éste se consuma es propiamente querer: “mientras el querer no alcanza la causalidad hacia afuera, se llama *deseo*...; pero cuando el deseo alcanza la causalidad hacia afuera ... se llama querer en sentido estricto”, VorII, p. 467.

es la cosa en sí de Kant. Se trata, pues, de dos acepciones distintas de la palabra voluntad: la Voluntad como cosa en sí y mi voluntad como vivida en el tiempo. En el capítulo siguiente consideraremos detenidamente la noción schopenhaueriana de Voluntad, así como el sentido en que ella es la cosa en sí, baste ahora señalar que: a) todo cuerpo no es sino un acto intemporal de la Voluntad que se objetiva o aparece a la representación como cuerpo, de ahí la perfecta adecuación de los órganos de todo cuerpo a la función que realizan; b) mi voluntad, que conozco en sus actos sucesivos, es la vivencia en el tiempo de ese acto de Voluntad que se objetiva en mi cuerpo, que, a su vez, se objetiva en toda acción o movimiento corporal, mediante los cuales, y sólo mediante los cuales, adquiero consciencia de dicho cuerpo. Un tipo de estas acciones es el conocimiento, por eso el cerebro no es sino voluntad de conocer objetivada.

4. Cuerpo y Representación (consideración objetiva).

En el análisis de la vivencia íntima del cuerpo propio hemos concluido que éste es *la objetividad de la voluntad*, es decir, el organismo como un todo es la objetivación de una voluntad, y cada una de sus partes la objetivación de la forma de vida que lo define, lo que implica, según hemos subrayado allí, una nueva concepción del organismo y su teleología¹⁵⁴. A continuación nos vamos a ocupar de dos cuestiones que, aunque apuntadas, sobre todo la primera, en la primera edición del *Mundo*, se desarrollan ampliamente en la segunda edición y en *La Voluntad en la Naturaleza*¹⁵⁵: la consideración objetiva del intelecto y del conocimiento: el intelecto, que desde el punto de vista subjetivo aparecía como sujeto, aparecerá ahora, desde el punto de vista objetivo, como cerebro, voluntad de conocer objetivada; el conocimiento, que en nuestro primer análisis habíamos considerado desde el punto de vista subjetivo o idealista, es decir, partiendo de la conciencia como lo dado, será ahora considerado desde el punto de vista realista u objetivo, es decir, tomando el mundo como lo dado, para, desde el análisis de la función que cumple, llegar a la misma conclusión a la que habíamos llegado en la anterior

¹⁵⁴ “La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación, y, por consiguiente, fuera también de sus formas el tiempo y el espacio, un acto volitivo que no conoce, por lo tanto, ni sucesión ni coexistencia, sino que tiene unidad indivisible”, N, p, 254 (106)

¹⁵⁵ Estas dos cuestiones las desarrolla Schopenhauer muy brevemente en la 2ª mitad del párrafo 27 de la primera edición del *Mundo* y de un modo amplio, en algunos casos paralelo, en la segunda, capítulos XIX al XXII, y en *La Voluntad en la Naturaleza*, sobre todo en la 2ª mitad del capítulo *Fisiología vegetal*.

consideración, que el mundo en cuanto conocido es fenómeno, representación; convirtiéndose esta nueva consideración en el complemento fisiológico de aquélla.

4.1. Consideración objetiva del Intelecto: el cerebro voluntad de conocer objetivada.

“Lo que se manifiesta en la conciencia de sí mismo, o sea subjetivamente, como intelecto, en la conciencia de las demás cosas, o sea objetivamente, aparece como cerebro, y lo que en la conciencia de sí mismo aparece como voluntad está representado en la conciencia de las demás cosas por el conjunto de su organismo”¹⁵⁶.

Negada la sustancialidad del sujeto, intelecto y cerebro son la misma cosa considerada desde su interior y exterior respectivamente, es decir, aquello que en la experiencia interior, “en la conciencia de mí mismo”, vivencio como intelecto es lo mismo que yo, o cualquier otro cognoscente, capta en la experiencia exterior, “en la conciencia de las demás cosas”, como cerebro; el conocimiento es, pues, desde la perspectiva objetiva, función del cerebro¹⁵⁷. Schopenhauer rompe, pues, decididamente con el supuesto del alma como sujeto del conocimiento, y borra así la barrera infranqueable entre el hombre y el animal que aquélla significaba. En su opinión, el alma ha sido supuesta por no encontrar una explicación física al pensamiento, mientras se creía encontrar fácilmente la explicación a los demás fenómenos, explicación que, en último extremo, se funda en las llamadas fuerzas naturales, que en sí mismas resultan tan inexplicables como aquél, y como no hay ninguna razón para establecer diferencias de ser en la naturaleza, habría, entonces, que aceptar que todas esas fuerzas naturales son producidas por un alma, de cuyo absurdo se sigue el absurdo de la existencia de aquella alma supuesta en primer lugar. Frente a ese absurdo, argumenta Schopenhauer, “cada uno de nosotros puede convencerse por experiencia propia que la conciencia está en dependencia completa y absoluta con el cerebro y que tan difícil es concebir una digestión sin estómago como un pensamiento sin cerebro”¹⁵⁸. No hay, pues, más razón para admitir la existencia de un alma como sujeto de la actividad cerebral, el pensamiento, que como sujeto de la actividad estomacal, la digestión. A esta objeción a la idea tradicional de alma contestarían, quizá, sus seguidores afirmando que la actividad del pensamiento es de orden distinto a la digestiva, mientras ésta es claramente física, puede explicarse mediante reacciones químicas, aquélla es de carácter espiritual; el pensamiento, por tanto, no es susceptible de una explicación física porque no lo es su contenido. A lo que Schopenhauer podría contestar que: 1º, las neuronas son algo

¹⁵⁶ W2, p. 286 (799, la traducción ha sido modificada).

¹⁵⁷ “el intelecto no es más que una función del cerebro”, W2, p. 252 (770)

¹⁵⁸ W2, p. 233 (753)

físico y el pensamiento es producto de ellas, ya que si se daña el cerebro no hay pensamiento, del mismo modo que si se daña el estómago no hay digestión, lo que ocurre es que desde el punto de vista físico las células que componen el cerebro y el estómago son distintas y por tanto su actividad es distinta; 2º, lo que subyace a ambas físicamente inexplicado es la fuerza, la energía que es condición para la actividad del cerebro o del estómago y del mismo modo que nunca se ha recurrido a la existencia de un alma para explicar la última tampoco es necesario hacerlo para la primera. La fascinación que nos produce la consciencia, el pensamiento, dada la inmediata inexplicabilidad de la misma, sería la que nos ha conducido a esa descabellada suposición¹⁵⁹.

Por otra parte, como ya ha quedado suficientemente constatado, aquello que en la experiencia exterior yo, o cualquier otro sujeto cognoscente, capto como mi organismo, como mi cuerpo, es lo que en la experiencia interior capto como mi voluntad; el cerebro, en tanto es una parte de mi cuerpo cuya función es el conocimiento, es voluntad de conocer objetivada: “Si fisiológicamente debemos considerar el intelecto como la función de un órgano corporal, desde el punto de vista metafísico, es obra de la voluntad, cuya objetivación visible es el cuerpo entero. Por tanto, la voluntad de conocer, considerada objetivamente, es el cerebro, como la de andar son los pies; la de coger, la mano; la de digerir, el estómago; la de procrear, las partes genitales”¹⁶⁰. Suprimir el alma como sujeto del intelecto y entenderlo “fisiológicamente” como función del cerebro, objetivación de la voluntad de conocer, supone un vuelco en la concepción tradicional del hombre: éste no es ya un ser esencialmente cognoscente, sino, como cualquier otro, volente; el conocimiento es un fenómeno *secundario*, que nace al servicio de los intereses vitales del organismo.

“Establezco, pues, primeramente la *Voluntad* como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como una mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento”¹⁶¹.

¹⁵⁹ Desde el punto de vista físico, afirma Schopenhauer en la 2ª edición del *Mundo*, tan inexplicable es el pensamiento como la gravedad. “Pero como para éste lo inexplicable se manifiesta desde el primer momento, se ha pasado inmediatamente de la Física a la Metafísica, y dando una fórmula hipostática a una sustancia de especie diferente por completo de las cosas corporales, se ha supuesto que existe un alma en el cerebro. Si los hombres no fueran tan obtusos que sólo les choca el fenómeno aparente, igualmente hubieran explicado la digestión por un alma en el estómago; la vegetación por un alma en las plantas; las afinidades químicas, por un alma de los reactivos y hasta la caída de una piedra por un alma alojada en su interior. Tan misteriosas como la vida de un ser animado son las propiedades de un cuerpo inorgánico, porque la explicación física viene a chocar siempre con un obstáculo metafísico, ante el cual se estrella, es decir, ante el cual deja de ser explicación”, W2, pp. 203-204 (727-728).

¹⁶⁰ W2, p. 302 (812)

¹⁶¹ N, p. 220 (64)

La cosa en sí es la Voluntad. Todo hombre es su cuerpo, objetivación de un *acto* intemporal de esa Voluntad, uno de cuyos órganos, el cerebro, y su actividad, el conocimiento, es objetivación de la voluntad de conocer, en cuanto en aquél acto intemporal de Voluntad se ha querido de manera que necesita del conocimiento para su forma de vida, acto que determina la capacidad y el grado de conocimiento que cada uno de ellos posee y alcanza. Todo lo cual conduce a Schopenhauer a afirmar la absoluta prioridad de la voluntad sobre el intelecto, ésta es metafísica, aquél, al ser función de un órgano, un mero fenómeno físico, subrayando así la contraposición de su concepción del hombre con la mantenida por la tradición¹⁶². A partir de aquí se impone una doble tarea: a) mostrar que es posible una comprensión fisiológica de todo el fenómeno del conocimiento, b) explicar por qué ha surgido el intelecto y cómo cumple su función de servicio a la voluntad¹⁶³. Por lo que se refiere a la primera cuestión, ese esfuerzo adquiere especial relevancia cuando se dirige a mostrar que el cerebro, como centro en el que

¹⁶² El largo capítulo XIX de la 2ª edición del *Mundo*, está dedicado a mostrar con hechos u observaciones psicológicas *El primado de la voluntad en la autoconciencia*. Comienza con una interesante introducción, en la que afirma que la voluntad es la cosa en sí y, en cuanto tal, inconsciente y que el intelecto es función del cerebro, que casi podría decirse que es parásito del organismo porque no contribuye directamente a su conservación, mientras que el organismo es la voluntad encarnada tal y como se refleja en el cerebro según la forma del conocimiento. Tras esta introducción concluye:

“Según esto, podemos decir: el intelecto es un fenómeno secundario; el organismo, el primario, a saber: la manifestación inmediata de la voluntad. La voluntad es metafísica; el intelecto, físico. El intelecto es, como su objeto, mero fenómeno; sólo la voluntad es cosa en sí. Y en una acepción cada vez más figurada podemos añadir: la voluntad es la sustancia del hombre; la inteligencia, el accidente; aquélla, la materia; ésta, la forma; aquélla el calor; ésta, la luz”, W2, p. 234 (754).

¹⁶³ Schopenhauer mostró siempre un gran interés por las ciencias naturales. Cuando comenzó sus estudios en Gotinga, 1809-1811, cursó, durante el primero y segundo trimestres, ciencias naturales y medicina, de modo especial con el naturalista y médico Blumenbach, fue a partir del tercer trimestre de ese primer año de estudios cuando se decidió por la filosofía. A pesar de esa decisión, como dice Safranski, “Schopenhauer seguía concienzudamente el desarrollo de las investigaciones científicas de su tiempo, sobre todo en el ámbito de la fisiología y de la anatomía comparada, y había llegado a la convicción de que las observaciones de la conducta instintiva de los animales en especial, y el análisis de las relaciones funcionales de los organismos, corroboraban sus interpretaciones”, *R. Safranski, Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., p. 403.

La discusión con los fisiólogos de su época salpica su obra, especialmente en *La Voluntad en la Naturaleza* y en la segunda edición del *Mundo*, sobre todo buscando una *confirmación* de su metafísica desde la fisiología. En este sentido destaca su encendida alabanza a Bichat a quien cita en reiteradas ocasiones. Al final del capítulo 21 de la segunda edición del *Mundo: Objetivación de la Voluntad en el organismo animal*, hace un extenso comentario de Bichat y su obra *Recherches physiologiques sur la vie* en el que, entre otras cosas afirma: “Sus juicios son el comentario fisiológico de los míos, y éstos el comentario filosófico de los de Bichat; unos y otros se comprenden mejor después de haberlos leído juntamente”, W2, p. 305 (814, la traducción ha sido modificada).

Dos trabajos sobre la influencia de la fisiología francesa del conocimiento, especialmente Cabanis y Bichat: *Paul Janet, Schopenhauer et la Physiologie Française (Cabanis et Bichat), Revue des Deux Mondes*, tom. 39, 1 Mai 1880, pp. 35-39; *Wolfgang Kloppe, Die Bestätigung der Philosophie Schopenhauers durch das Werk des Physiologen Xavier Bichat*, Medizinische Monatschrift, 22. Jahr, Juli 1968, 306-313.

converge toda la actividad cognoscitiva, es el lugar de la conciencia, haciendo una interpretación fisiológica del yo y de la unidad sintética de la apercepción kantiana:

“El organismo ha menester, pues, a ese efecto -dada su creciente complejidad y el aumento de sus necesidades-, de una conciencia dotada de conocimiento, es decir, de una inteligencia que sirva de intermediaria de los motivos. Este intelecto percibido objetivamente es el cerebro, con la médula espinal y los nervios. En el entendimiento, con ocasión de las impresiones exteriores, es donde se forman las representaciones de las cuales nacen los motivos para la volición. Cuando la inteligencia va acompañada de la razón estas representaciones sufren además una reelaboración más profunda por la reflexión y el juicio. Esta clase de inteligencia debe, ante todo, concentrar esas impresiones modificadas del dicho modo, ya en vistas de la percepción intuitiva, ya en vistas de los conceptos en un sólo punto, a modo de foco de sus rayos, a fin de que resulte esa unidad de la conciencia que constituye el *yo teórico*; este es el sostén de la conciencia total, en la cual se identifica con el *yo volente* y al cual sirve como función del conocimiento. Este centro de unidad de la conciencia y *yo teórico* es lo que Kant llama unidad sintética de la apercepción, sobre la cual se unen todas las representaciones como las perlas en el hilo de un collar y por virtud de la cual el *yo pienso* -que es el hilo- debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Este punto de reunión de los motivos en donde se opera su ingreso en el foco unitario de la conciencia es el cerebro”¹⁶⁴.

Complementando lo dicho en la cita anterior, añade unas páginas más adelante que el cerebro y sus funciones no es sólo la condición de la “conciencia de las demás cosas”, de las cosas que constituyen el mundo exterior, sino también de *la autoconciencia*, de la conciencia de nosotros mismos. La Voluntad es inconsciente en la mayor parte de sus manifestaciones y ha necesitado del mundo secundario de la representación para llegar a ser consciente de sí por lo que la autoconciencia está condicionada por el cerebro. Una y otra consideración permiten una interpretación fisiológica de la diversidad entre el yo cognoscente y el yo volente y de la unidad profunda de ambos, pues ese yo es simple, pero no sustancia, alma, sino estado de algo otro, la voluntad, que no puede conocerlo, en cuanto tal, inmediatamente, sino mediata o reflexivamente; ahora bien, como es sólo estado, cuando éste cesa, aquello de lo que es estado, la voluntad, permanece. La consecuencia que de todo ello se sigue es que el yo no es un fenómeno primario, sino terciario, “en cuanto que supone el organismo, y éste la voluntad”:

“La voluntad necesita darse cuenta de sus relaciones con el mundo exterior, y a este efecto crea el cerebro en el individuo; así se produce la conciencia íntima en el sujeto que conoce, que percibe los objetos exteriores como reales y su propio yo como entidad volente. En efecto, la sensibilidad, elevada a su mayor altura en el cerebro, aunque esparcida por toda la superficie del cuerpo, debe empezar por concentrar todos los rayos de su acción en un foco situado, no fuera, como el de los espejos cóncavos, sino dentro, como el de los espejos convexos. Con este punto describe primeramente la línea del tiempo, sobre la cual debe aparecer cuanto en el tiempo se representa; esta dirección es la forma primera y esencial del conocimiento, la forma del sentido interior. Este foco, colector de la actividad cerebral, es lo que Kant llama “la unidad sintética de la apercepción” (V. 284). Por él la voluntad consigue conocerse a sí misma; dicho foco de la actividad cerebral o cognoscitiva, percibe su identidad con la base de la cual nace, es decir, con la voluntad, produciéndose de este modo el yo. Pero, ante todo, es sujeto puro de conocimiento, y como tal espectador frío y desinteresado de la voluntad, su guía y consejero, llegando a ser capaz de concebir el mundo exterior, fuera de toda consideración de agrado o disgusto de la voluntad. Pero al volverse al interior, reconoce que la voluntad es el principio que le produce y se funde con ella en la consciencia de un yo. Dicho foco de actividad cerebral (sujeto que conoce) es simple, como indivisible que es, pero no por ello es sustancia (alma), sino estado. Aquello de que es un estado, no puede conocerlo más que mediata y reflexivamente y la cesación del estado no implica, en modo alguno la cesación de la cosa cuyo estado es. El yo que conoce y es consciente está con la voluntad en la misma relación que la imagen focal con el espejo cóncavo; y como esta imagen tampoco tiene más que una realidad condicional y, propiamente hablando, aparente. Muy lejos de ser lo

¹⁶⁴ W2, p. 293 (804-805).

absolutamente primero (como, por ejemplo, enseña Fichte), no es, en realidad sino un fenómeno terciario, en cuanto supone el organismo, y éste la voluntad”.

Ahora bien, Schopenhauer es consciente de las limitaciones de su especulación, no pretende por ello que ésta sea una demostración, sino un intento de comprender aquello que por su propia naturaleza se halla en los límites mismos del conocimiento. Por eso continúa el párrafo citado: “No dejo de reconocer que cuanto llevo dicho no es más que imagen y comparación, y, en cierto modo, hipótesis; pero ha de tenerse en cuenta que tratamos de un asunto al cual apenas puede llegar el pensamiento, y al que, por tanto, no puede llegar la demostración.”¹⁶⁵.

La primera y esencial consecuencia que de la tesis expuesta se sigue es que por la actividad del intelecto, que es función del cerebro, una víscera, aparece el mundo como representación, por lo que todo ese mundo material tan diverso y tan rico en todo tipo de matices no es más que un *fenómeno cerebral*. La expresión, hemos tenido ocasión de verlo, se usa frecuentemente en la segunda edición del *Mundo*, aunque tiene aquí su plena justificación. Por otra parte, de esa identificación del intelecto con el cerebro y de éste con la voluntad de conocer se sigue, ya hemos hecho referencia a ella, otra consecuencia de gran trascendencia que rompe con la tradición y proyectan el pensamiento de Schopenhauer al presente: se borra la frontera hasta ahora infranqueable entre la vida humana y la vida animal y se afirma positivamente la continuidad ascendente de la serie de la vida. Sorprende el modo tan resuelto como Schopenhauer afirma la semejanza, en lo esencial, entre el cerebro humano y el cerebro de cualquier otro animal, por lo que la diferencia, desde el punto de vista fisiológico, entre el conocimiento humano y animal es sólo de grado ¿Qué es la masa encefálica, se pregunta?:

“Yo digo resueltamente: esa masa en forma de papilla, es, como todo el resto de la materia vegetal y animal una formación orgánica semejante a sus congéneres de más humilde condición, alojadas más modestamente en los cráneos de nuestros hermanos no dotados de razón y hasta aquellos que, ocupando un grado mucho más bajo en la escala, sólo poseen un destello de percepción. No obstante, esta masa orgánica es el último producto de la naturaleza, el que supone todos los demás como anteriores a él. Pero en sí, y fuera de la representación, el cerebro es voluntad, como todo lo demás. *Si para los demás es ser representado, ser en sí es querer* (Denn für-ein-Anderes-daseyn ist Vorgestelltwerden, Ansichseyn ist Wollen); de ahí que no lleguemos nunca a la esencia de las cosas por la vía objetiva”¹⁶⁶.

La sustitución del alma por el cerebro como sujeto de la actividad cognoscitiva y la semejanza del cerebro en toda la serie animal permite afirmar la continuidad de toda ella. Dicha continuidad significa que no hay cortes en la línea ascendente de los organismos vivos, pero sí grados -ellos conforman esa línea ascendente- en las formas de vida, en los organismos, y en

¹⁶⁵ W2, pp. 324-325 (829-830)

¹⁶⁶ W2, p. 320 (825)

este sentido toda forma orgánica superior *supone* la totalidad de la serie de formas inferiores, por lo que el cerebro humano es la forma más refinada de la materia, el fenómeno supremo de la Voluntad¹⁶⁷. Ello no significa que Schopenhauer infravalore o menosprecie el conocimiento, muy por el contrario, considera que el conocimiento, en cuanto que es fruto de la actividad de la más elevada de las objetivaciones de la Voluntad, el cerebro, es el más excelente de sus productos:

“Según la consideración objetiva, el cerebro es la floración del organismo. ... Por consiguiente, la representación y el pensamiento pueden ser considerados como la florescencia de la Voluntad en cuanto brotan de la más alta perfección y elevación del organismo, pues éste, en sí mismo y fuera de toda representación, es la Voluntad”¹⁶⁸.

Cabe, pues, una comprensión fisiológica del conocimiento, que ha de completarse con la reflexión acerca de su origen y la función que cumple en los organismos animales y en el hombre, reflexión que nos conducirá a lo que Schopenhauer denomina *la complementación fisiológica del idealismo trascendental*.

4.2. El intelecto instrumento de la voluntad: el complemento fisiológico del idealismo trascendental.

“Está, por consiguiente, determinado el intelecto no más que al servicio de la voluntad y acomodado en donde quiera a ella”¹⁶⁹.

La posición de Schopenhauer acerca del origen y función del cerebro y del conocimiento puede resumirse así: la Voluntad se ha dotado en los animales, también en el hombre, dada la complejidad de sus organismos, de un cerebro, por cuya actividad aparece el mundo como representación, para atender a sus necesidades, de manera que su función no es otra que la de ser, gracias a dicha representación, el *medio* de los motivos de sus acciones; precisamente la ley de la motivación es la forma que reviste la ley de causalidad en los seres vivos dotados de cerebro.

El cerebro, y con él el conocimiento, ha nacido en todos los animales por la misma razón y cumple la misma función, atender a las necesidades vitales del organismo, básicamente las de nutrición y reproducción. La naturaleza, es decir, la Voluntad objetivada, “ha provisto a cada animal de los órganos indispensables para su conservación y de las armas necesarias para la

¹⁶⁷ Más adelante, en el próximo capítulo, trataremos los grados de objetivación de la voluntad y, con ocasión de esa cuestión, aludiremos al pretendido *evolucionismo* de Schopenhauer.

¹⁶⁸ W2, p. 322-323 (827-828, la traducción ha sido modificada). Más aún, en el conocimiento residirá, como veremos en el último capítulo, cuando se desliga del servicio de la voluntad individual, la única posibilidad de salvación.

¹⁶⁹ N, p. 246 (95)

lucha”; por la misma razón, “pues sin necesidad, la naturaleza no crea nada”, les ha provisto de un cerebro tanto más complejo cuanto mayor es la complejidad de su organismo, que hace más determinadas sus necesidades y de “más difícil y eventual satisfacción” por lo que exigen mayor claridad en la percepción de las relaciones de los hechos y de las cosas del mundo exterior, por eso, a medida que ascendemos en la escala de los seres, observamos que se perfeccionan las facultades del conocimiento y el sistema cerebral con lo que “la conciencia del mundo exterior se hace más clara, variada y perfecta”¹⁷⁰. El grado máximo de desarrollo del cerebro y del conocimiento se da en el hombre, dado que sus necesidades son mayores que las de los demás animales, al tiempo que está desprovisto de otras defensas que aquéllos poseen, por lo que la inteligencia procurará cubrir unas y sustituir a las otras. Sin embargo, también en él como en el resto de los animales, la inteligencia tiene una función eminentemente práctica, es decir, suministrarle los medios para la subsistencia, y no, como frecuentemente se cree, descubrirle “la esencia misma de las cosas y del mundo”:

“De este estudio objetivo de la inteligencia y sobre su origen, resulta que su misión es suministrar los datos indispensables para la vida individual y la propagación de la especie, pero no revelarnos lo que es independiente del sujeto conocedor, es decir, la esencia de las cosas y del mundo. ... En todos ellos -los animales- la percepción es un mero darse cuenta de sus relaciones con los demás seres y no representarse la esencia propia, absolutamente real de las cosas. Antes bien, el intelecto, como procedente de la voluntad, sólo existe para el servicio de ésta, y su tendencia es, por consiguiente, exclusivamente práctica. Y si pasamos a la significación metafísica de la vida, esto sigue siendo verdad; también en este sentido vemos que la inteligencia le ha sido concedida al hombre para que dirija su conducta. Tal facultad, exclusivamente propia para fines prácticos, no podrá nunca, por su misma naturaleza, comprender más que las relaciones mutuas de las cosas y no la esencia de éstas, lo que son en sí”¹⁷¹.

El conocimiento, por tanto, no alcanza nunca la verdadera esencia de las cosas, se limita a establecer las relaciones entre ellas, mediante las cuales suministra al individuo “los datos indispensables para la vida individual y la propagación de la especie”. La función del conocimiento, que, como se ve, no es otra que servir a los intereses vitales del individuo, se cumple constituyendo “el *medio de los motivos*”; éstos no son sino representaciones del intelecto que mueven a la voluntad a obrar; desde este punto de vista, el moverse por motivos en los seres animales es equivalente a la receptividad para la excitación en las plantas y a la reacción ante las demás causas en los seres inanimados. El presentarse del conocimiento como *medio* de los motivos quiere decir, por tanto, “de la causalidad sobre seres cognoscentes, y por lo tanto, como lo que recibe la alteración de fuera a la que ha de seguir la de dentro, como

¹⁷⁰ W2, pp. 324-329 (830-833).

¹⁷¹ W2, p. 333 (836-837). En otro momento anterior ha subrayado Schopenhauer: “Si reparamos en el origen y destino de la inteligencia no nos sorprenderá que sea tan deficiente su naturaleza. La inteligencia ha sido creada para el servicio de una voluntad individual; por consiguiente, está destinada a conocer los objetos sólo en cuanto suministran motivos para esa voluntad, y a no profundizar en dichos objetos ni a descubrir su íntima esencia”, W2, p. 165 (697).

mediadora entre ambas¹⁷²; en otras palabras, la motivación es, como ya hemos señalado, la forma de la ley de causalidad que rige a los seres dotados de conocimiento.

Que la motivación es la forma que reviste ley de causalidad en los seres dotados de cerebro -nos referimos a aquellas funciones que como tales o cuales individuos específicos les corresponden, no en cuanto seres materiales o seres vivos en general- se nos evidencia si observamos el cómo la causa, la excitación y el motivo mueven a lo seres en tanto que materiales, vegetales y animales respectivamente, de manera que no entendemos ninguno de esos movimientos hasta que no descubrimos dicha causa, excitación o motivo que los explica. Es decir, si tales seres son en sí mismos voluntad, en los animales provistos de intelecto es el motivo lo que mueve a la voluntad, en las plantas es la receptividad para la excitación y en los seres inorgánicos la reacción a determinadas influencias. La diferencia estriba en que en el primer caso el motivo se da separado del acto volitivo, “mientras que en la mera receptividad para la excitación no cabe distinguir la recepción del excitante del querer por éste provocado, fundiéndose ambos procesos en uno solo. En la naturaleza inorgánica, por último, cesa hasta la receptividad a la excitación, cuya analogía con la inteligencia no cabe desconocer, quedando en ella la especial reacción de cada cuerpo a especiales influencias, mostrándose también ésta cual sustituto de la inteligencia para nuestro examen de marcha en orden descendiente de arriba abajo¹⁷³. Esta identificación de fondo entre causa, excitación y motivo de manera que constituyen tres formas diferentes de una sola ley, la ley de causalidad, se nos hará más clara si atendemos a las dos observaciones siguientes:

1ª) Hay una singular analogía entre el conocimiento, la excitación y la causa, pues si el conocimiento es aquella actividad del cerebro mediante la cual existen los demás seres para el sujeto cognoscente -para ningún sujeto existe lo que en absoluto conoce-, también la excitación y la causa son formas rudimentarias o prefiguradas de conocimiento, dado que mediante ellas existen de alguna manera unos seres para otros. En el mundo inorgánico no encontramos vestigio de conciencia alguna del mundo exterior por lo que los diversos seres que lo conforman no existen, desde este punto de vista, los unos para los otros, pero el actuar de unos sobre otros, provocando cambios, por ejemplo, de posición y de movimiento, es ya un “primer paso hacia la conciencia¹⁷⁴, en la medida en que estos hechos les hacen existir unos para otros. En las plantas encontramos un análogo de conciencia perceptiva ya que observamos que hay un

¹⁷² N, p. 267 (122)

¹⁷³ N, p. 266 (121).

¹⁷⁴ N, p. 272 (128).

“enlace entre su ambiente y sus movimientos (buscan la luz, etc.), aun cuando no se toquen inmediatamente, al cual podemos considerar como un débil análogo de percepción”¹⁷⁵, para las plantas existe su ambiente como, de algún modo, distinto de ellas. En los animales aparece ya la conciencia del mundo exterior, aunque en muy diversos grados, que dependen del grado de inteligencia, que a su vez depende de las necesidades del animal, por lo que el mundo que para ellos existe se reduce al de sus necesidades. Por último, esta conciencia del mundo exterior alcanza en el hombre su punto más alto, “manifestándose en él, por tanto, el mundo más distinto y completo que en cualquier otra parte”¹⁷⁶.

2ª) La diferencia esencial entre causa, excitación y motivo radica en la progresiva separación entre la causa y el efecto. En la medida en que se perfecciona el intelecto se produce la separación entre “el motivo que entra cual representación y el acto volitivo que le sigue”¹⁷⁷. Así en las plantas en las que es la mera excitación la que provoca el acto todavía no se da tal separación; en las formas animales más elementales su intelecto no proporciona sino la conciencia de una sensación de hambre o de percepción de su presa, “siendo todo eso el primer albor del mundo como representación”¹⁷⁸; conforme ascendemos en la escala animal se perfeccionan los sentidos, el cerebro y su función, el entendimiento, ampliándose correlativamente el mundo de la representación, pero siempre ligado a sus necesidades, a la voluntad que son en sí; “ni aun los animales más sagaces ven en los objetos más que lo que les importa, esto es, lo que se refiere a su voluntad”¹⁷⁹, sólo alguna vez en animales domesticados encontramos algún indicio de cierta comprensión desinteresada del entorno; “en el hombre es donde primero se separan netamente el motivo y la acción, la representación y la voluntad”¹⁸⁰-gracias, sobre todo, a que éste es capaz también de representaciones abstractas, el animal sólo lo es de representaciones intuitivas-, aunque no por ello se suprime la servidumbre del intelecto respecto de la voluntad, sólo en el caso excepcional del genio se da una cierta liberación de ese servicio a los fines, al menos a los fines inmediatos, de la voluntad. En el hombre la conciencia adquiere, en función de la inteligencia de cada uno, diversos grados en relación con la inmediatez de esa servidumbre, desde los más bajos, en los que el conocimiento sólo alcanza a los deseos, necesidades o intereses del individuo, hasta el genio en quien el conocimiento

¹⁷⁵ N, p. 272 (129).

¹⁷⁶ N, p. 273 (129).

¹⁷⁷ N, p. 270 (125).

¹⁷⁸ N, p. 270 (126).

¹⁷⁹ N, p. 271 (127)

¹⁸⁰ N, p. 271 (127).

alcanza su plena objetividad. “La completa redención y separación del intelecto de la servidumbre en que se mantiene bajo la voluntad, es privilegio del genio”¹⁸¹.

En resumen, el cerebro y el conocimiento han nacido al servicio de los intereses vitales del individuo, es decir, de la voluntad que en su organismo se objetiva, como lo demuestra el hecho de que, en general, en la serie ascendente de la cadena animal, el cerebro correspondiente a cada grado o forma de vida se haya desarrollado tanto más cuanto mayor es el grado de perfección o complejificación del organismo y, por ello, mayores son sus necesidades; y que tal servicio consiste en ser el medio de los motivos se manifiesta, a su vez, por el hecho, constatado por los naturalistas, de que el cerebro en cada una de las diversas formas de vida animal sólo es capaz de representarse, por un principio de economía de la naturaleza, aquello cuyo conocimiento necesita para su sobrevivencia. El presentarse como *medio* de los motivos quiere decir, como hemos señalado antes citando a Schopenhauer, “de la causalidad sobre seres cognoscentes, y por lo tanto, como lo que recibe la alteración de fuera a la que ha de seguir la de dentro, como mediadora entre ambas. Sobre esta sutil línea -continúa la cita- oscila *el mundo como representación*, es decir, todo el mundo corporal extendido en espacio y tiempo, que no puede existir, *como tal*, en otra parte más que en un cerebro, del mismo modo que no existen los sueños, como tales, en el tiempo que duran, sino en el cerebro (so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn)”¹⁸².

La comprensión del mundo como representación como medio de los motivos nos sitúa en la línea divisoria entre representación y voluntad, aquélla es la causa, el motivo, ésta la fuerza que se objetiva en la acción, aquélla, en cuanto tal, sólo puede existir en el cerebro, ésta es lo verdaderamente real. Ha de ser así, pues si atendemos a que, como se ha dicho, la inteligencia es algo secundario que surge y trabaja al servicio de la voluntad, servicio que cumple iluminándola mediante la representación, la imagen del mundo en el espacio y en el tiempo, que precisamente por ello es función suya, y que como ocasión de su querer se presenta cual motivo, resulta temerario suponer que ese mundo representado en y por el cerebro

¹⁸¹ N, p. 271 (127). Además de esta forma de conocimiento subordinado a las necesidades de la voluntad objetivada en un cuerpo, cabe para Schopenhauer un conocimiento puramente objetivo, que descubre la esencia de las cosas y del mundo, nacido de la liberación del intelecto de la servidumbre de la voluntad, obra del genio en la experiencia estética o del santo en la experiencia moral. Pues la Voluntad ha debido darse un cerebro también para su pleno autoconocimiento que le permitirá afirmarse o negarse en su fenómeno: cuando la Voluntad liberada de la individualidad se haga consciente de sí y descubra su verdadera naturaleza, se producirá su afirmación o preferentemente su negación. De todo ello nos ocuparemos en el último capítulo de este trabajo.

¹⁸² N, p. 267 (122).

-“siendo como es mero fenómeno cerebral”- constituye el verdadero ser en sí de lo real, como entendieron todos los dogmatismos hasta Kant¹⁸³.

Schopenhauer pretende haber llegado de este modo, por el camino del análisis *realístico-objetivo*, es decir, por “el examen *empírico-fisiológico*” para descubrir el nacimiento, desarrollo y función del intelecto, de la conciencia, al mismo resultado al que había llegado Kant por el camino *idealístico-subjetivo*, por el examen *trascendental-crítico*, es decir, por el análisis del intelecto y de las condiciones que desde él hacen posible el conocimiento, a saber, que no conocemos sino fenómenos, que el mundo conocido no es sino representación, mostrando, al alumbrarlo por ambos lados, la plena verdad del gran descubrimiento kantiano:

“Estamos ya, empero, en nuestro camino realístico-objetivo, esto es, que partiendo del mundo objetivo cual algo dado, hemos llegado al mismo resultado a que llegó Kant por el camino idealístico-subjetivo, es decir, por el examen del intelecto mismo y de cómo constituye la conciencia. Y nos ha resultado que el mundo, como representación, oscila en la débil línea que media entre las causas externas (motivos) y el efecto provocado (acto volitivo) en los seres cognoscentes (animales), siendo donde empieza la clara distinción entre ellos. *Ita res accedent lumina rebus*. Por esta consecución del mismo resultado, a partir de dos caminos opuestos, es como adquiere el gran descubrimiento de Kant su plena evidencia, apareciendo claro su sentido todo al ser alumbrado por dos lados”¹⁸⁴.

El intelecto, por tanto, puede ser considerado de una manera subjetiva, trascendental, y de una manera objetiva, fisiológica, ambas llegan al mismo resultado y se complementan; el fallo de Kant fue considerar sólo la primera¹⁸⁵. Esta primera consideración parte de la conciencia y establece el mecanismo del conocimiento, formas a priori y sensaciones, hasta construir la intuición y muestra la insuficiencia del conocimiento para descubrir la esencia de las cosas, pues lo así intuitivo es fenómeno. La segunda es empírica, situándose en el lado opuesto, parte del estudio de la serie animal y el desarrollo del cerebro cuya función es el conocimiento, mostrando el carácter secundario y subordinado del conocimiento, medio de los motivos, llega al mismo resultado, que tal conocimiento “es insuficiente para revelarnos la esencia de las cosas”, complementándolo, pues “para conocer por completo una cosa es preciso haberla recorrido y observado totalmente, volviendo al punto de partida por su lado opuesto. Por eso no basta ir de la inteligencia al conocimiento del mundo; como hizo Kant, sino que hay que ir del mundo, admitido como un hecho, a la inteligencia. Así mis consideraciones fisiológicas completan las ideológicas, como dicen los franceses; hablando más exactamente,

¹⁸³ N, pp. 267-268 (122-123).

¹⁸⁴ N, p. 269 (124-125)

¹⁸⁵ “Una doctrina filosófica como la de Kant, que no tiene en cuenta esta manera de considerar la inteligencia, es unilateral, y, por tanto, insuficiente. Deja entre nuestro conocimiento filosófico y nuestro conocimiento fisiológico una vasta laguna que impide la plena satisfacción del espíritu”, W2, p. 319 (825)

las consideraciones trascendentales¹⁸⁶. Esta complementación era tanto más necesaria cuanto que uno y otro punto de vista están mutuamente condicionados, es decir, se presuponen mutuamente: el punto de vista objetivo presupone un intelecto del cual es representación y el punto de vista subjetivo presupone el cerebro del cual el intelecto es función:

“Nuestro punto de vista objetivo es realista, y, por lo tanto, condicionado, en cuanto tomando como dados a los seres naturales, deduce de ahí que su existencia objetiva presupone un intelecto en que se hallan desde luego cual representación; pero el punto de mira subjetivo e idealista de Kant es igualmente condicionado, en cuanto parte de la inteligencia, que tiene a su vez a la Naturaleza cual presupuesto, a consecuencia de cuyo desarrollo puede entrar hasta en los seres animales¹⁸⁷.”

¿Este recíproco condicionamiento de uno y otro punto de vista no parece, sin embargo, encerrar a Schopenhauer en un círculo, en una antinomia, que se presenta, en principio, como insalvable? Por otra parte, tras esta consideración objetiva del conocimiento, ¿puede todavía en rigor calificarse esta filosofía de idealismo trascendental o, más bien, de materialismo camuflado de idealismo, o, quizás, no es ya ninguna de las dos cosas, pero las dos al mismo tiempo?

4.3. La relatividad del mundo como representación: la antinomia del conocimiento.

“En verdad, el espacio existe sólo en mi cabeza; pero empíricamente mi cabeza está en el espacio¹⁸⁸.”

¹⁸⁶ W2, p. 339 (841, la traducción ha sido modificada). A. I. Rábade Obradó, en *Conciencia y dolor*, o. cit., pp. 177 y ss., realiza un interesante estudio de este asunto, la consideración objetiva del conocimiento, desde un punto de vista distinto del que aquí hemos adoptado, a partir de las insuficiencias de la consideración idealista o subjetiva.

¹⁸⁷ N, p. 269 (125). Un razonamiento paralelo en la 2ª edición del *Mundo* -Cap., XXII- concluye de modo semejante: “Resulta en efecto de estas mis reflexiones sobre la inteligencia que el mundo como representación, tal como existe en el tiempo y el espacio y tal como se desarrolla según las leyes rigurosas de la causalidad, es, ante todo, un fenómeno fisiológico, una función del cerebro que éste desempeña a impulsos de ciertas excitaciones venidas de fuera, pero con arreglo a sus propias leyes. Según esto, se comprende, desde luego, que lo que se produce en esta función misma, es decir, por ella y para ella, no puede ser pensado como la esencia en sí de las cosas, sino únicamente como la forma de esta función, sometida tan sólo a una modificación muy subordinada por parte de lo que existe fuera del cerebro; esta modificación es la excitación que pone en actividad las funciones. Y así como Locke vindicaba para los sentidos orgánicos todo lo que la sensación suministra a la percepción, Kant, persiguiendo el mismo fin por el mismo camino fue más lejos y demostró que todo lo que se hace posible por la percepción intuitiva, a saber, el tiempo, el espacio y la causalidad, no es más que una función cerebral, si bien no empleó este término de fisiología, que nos es impuesto porque nosotros consideramos el lado real, opuesto al trascendental del problema. Kant llegó por la vía analítica a este resultado, que no conocemos más que fenómenos. Mis reflexiones enseñan lo que significa esta expresión enigmática: los *fenómenos* son los motivos para uso de la voluntad individual, tales como se representan en la inteligencia (que aparece objetivamente bajo la forma de cerebro), creada a este fin por la voluntad: estos motivos forman con la totalidad de sus relaciones el mundo objetivo existente en el espacio y en el tiempo y que yo llamo el mundo como representación”, W2, pp. 334-335 (837-838).

¹⁸⁸ W2, p. 28 (586)

El problema de la citada circularidad puede resumirse en estos términos: el mundo objetivo, al que el cerebro como órgano material pertenece, está condicionado por el sujeto y sus formas de conocimiento, espacio y tiempo y causalidad, el cerebro, por tanto, presupone un sujeto del cual es representación, pero, a su vez, el sujeto y sus formas de conocimiento presuponen un cerebro del cual son función, ¿no hay aquí un círculo que invalida el planteamiento epistemológico schopenhaueriano?¹⁸⁹. Schopenhauer rechaza la circularidad de su pensamiento en lo que a este punto se refiere, aunque reconoce la antinomia, cuya significación no es otra que traer a primer plano la relatividad del mundo como representación.

En la primera edición del *Mundo* se plantea ya esta, en su opinión *aparente*, contradicción. Aquí aparece en el contexto de la justificación de que el punto de partida del conocimiento ha de ser no el objeto, tampoco el sujeto, sino la representación que los incluye a ambos. Al final de su crítica a “los sistemas que parten del objeto” aparece el problema, que se plantea en los siguientes términos: si nos situamos en el plano objetivo y nos atenemos a las ciencias naturales y a la ley de causalidad que en ella impera, habremos de admitir que a las formas de vida más desarrolladas han debido preceder en el tiempo las menos desarrolladas e, igualmente, que al estado más complejo de la materia ha debido preceder el más simple, es decir, la materia inorgánica ha debido ser antes que la orgánica, la vida vegetal antes que la animal y la animal antes que la humana; a la aparición del primer ser consciente, en definitiva, ha debido preceder una larga cadena de causas y efectos; pero al mismo tiempo, situándonos en el plano subjetivo, ese mundo objetivo no es nada sin un ser consciente que se lo represente. “Por consiguiente, el mundo entero depende del primer ser consciente, por rudimentario que sea; y por otra parte, vemos también necesariamente que ese primer ser consciente depende de una larga serie anterior de causas y efectos, de la cual es un eslabón insignificante”¹⁹⁰. Esta

¹⁸⁹ El asunto, conocido como *Der Zellersche Zirkel*, es tema de frecuente discusión entre los comentaristas de Schopenhauer. Se pronuncian a favor de la circularidad: Eduard Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1873, p. 885, Théodule Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, París, 1874; Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1893; Johannes Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, Stuttgart, 1900; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft de neueren Zeit*, Bd. 3, Darmstadt, 1971, Kap. 6, S. 411-446 (La traducción española, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, Volumen III, pp. 490-531); En contra, Julius Frauenstädt, *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, o. cit.; Gustav F. Wagner, *Transcendental-Idealismus*, Ulm, neue deutsche Schopenhauer-Gesellschaft, 1934; Hartwig Kuhlenberg, *Schopenhauer Satz “Die Welt ist meine Vorstellung” und das Traumerlebnis*, en, *Von der Aktualität Schopenhauers, Festschrift für Arthur Hübscher*, 53. Jb., 1972, p. 379; Volker Spierling, cuyos trabajos ya citamos al comienzo del capítulo.

¹⁹⁰ W1, p. 61 (53).

contradicción a la que la lógica nos conduce, comenta Schopenhauer, puede considerarse como una antinomia de nuestras facultades cognoscitivas, cuyo significado no es otro que evidenciar el carácter relativo del mundo como representación que, en cuanto tal, remite necesariamente al mundo como Voluntad.

“Es verdad que esta contradicción a que nos vemos conducidos por una necesidad de lógica inexorable puede ser considerada como una antinomia de nuestras facultades cognoscitivas ... Pero la clave de esta contradicción que se nos presenta aquí a nosotros como necesaria, está en que para hablar en el lenguaje de Kant, tiempo, espacio y causalidad no corresponden a la cosa en sí, sino solamente al fenómeno cuya forma son; lo cual, en mi lenguaje, quiere decir que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único, sino uno de los aspectos, el aspecto exterior del mundo que tiene otro lado, su esencia interior, su médula, la cosa en sí^{191c}”.

Lo que esa antinomia significa es la relatividad del mundo como representación. La solución a la antinomia no está por eso en partir del objeto, pues, como señalamos en su momento, este punto de partida presupone ya el sujeto del cual éste es representación, sino en la consideración de que la representación lo es de una cosa en sí, es decir, no es sino un aspecto del mundo, su aspecto exterior, en tanto aparece a un sujeto en el tiempo, el espacio y la causalidad, pero hay además otro aspecto, el aspecto interior, su ser en sí, la Voluntad, que, al otro lado de la escisión del sujeto y del objeto, es ajena al tiempo y al espacio, y, por tanto, a la multiplicidad. Sólo cuando aparece el primer ser consciente, aparece el mundo como representación, y sólo cuando aparece un ser consciente dotado de razón que pretende comprender el mundo, conoce su ser fragmentado en el tiempo y en el espacio y encadenado a la ley de la causalidad cual representación. La antinomia se disuelve, así, remitiendo el mundo como representación al mundo como Voluntad.

En la segunda edición del *Mundo* y en los trabajos posteriores la referida antinomia alcanza una mayor relevancia, consecuencia del cambio de actitud en su crítica al realismo materialista del que, como señalamos, afirma que está en parte justificado y que es, a su vez, consecuencia de la consideración objetiva del intelecto, entendido desde esa perspectiva como función del cerebro, concretando la antinomia en la fórmula “la cabeza está en el mundo y el mundo está en la cabeza”. El significado aquí de la antinomia es doble, por una parte, manifiesta el carácter unilateral tanto de la consideración trascendental del intelecto, perspectiva idealista, como de la consideración objetiva del mismo, perspectiva realista o materialista, por lo que, en consecuencia, ambas son complementarias, remiten la una a la otra; pero, al mismo tiempo, conserva la primera significación, según la cual esa doble remisión de ambas perspectivas subrayan el carácter esencialmente relativo del mundo como

¹⁹¹ W1, p. 61 (53)

representación, por lo que éste remite, a su vez, al mundo como Voluntad como aquella realidad en sí de la que la representación es representación. Aquí el problema aparece al considerar que el cerebro, la cabeza, como órgano perteneciente al mundo material está en el espacio y es fruto de la historia temporal de ese mundo; pero al mismo tiempo ese mundo material es representación y, en cuanto tal, está condicionado por el cerebro y sus funciones de conocimiento, espacio y tiempo, el espacio y el tiempo están, por tanto, en la cabeza, en el cerebro. La aparente contradicción se disuelve si tenemos en cuenta:

a) Que ese cerebro que es condición y condicionado al mismo tiempo no lo es las dos cosas a la vez desde el mismo punto de vista, sino desde dos puntos de vista distintos, que remiten el uno al otro y viceversa: punto de vista objetivo, desde la experiencia exterior, el cerebro es un objeto material, cuya función o actividad específica es el conocimiento, el representarse el mundo y así mismo, y, como todo objeto material, es decir, como representación, es en el espacio y consecuencia de la historia temporal del mundo material, se halla, pues, condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad; punto de vista subjetivo, desde la experiencia interior, el cerebro es vivido como intelecto, yo o sujeto cognoscente, como sujeto de ese representarse el mundo desde sus formas de representación, espacio, tiempo y causalidad y, por tanto, como el condicionador del mundo objetivo y con él del cerebro considerado desde el anterior punto de vista; ambos puntos de vista se complementan porque el sujeto, el yo, sólo puede pensarse, negada el alma, como *objetivado* en el cerebro, y el cerebro como *representado* por el yo: “Que la cabeza esté en el espacio no le impide comprender que el espacio existe sólo en la cabeza”¹⁹².

b) Que la representación lo es de la Voluntad. Esta, en su querer conocerse se representa a sí misma y constituye la unidad que llamamos yo; en la representación aparece ante sí misma como mundo corporal, y aquel querer conocerse como cerebro, de ahí que el mundo corporal en su conjunto no es sino el autoconocimiento de la Voluntad y que el cerebro, que aparece a la experiencia externa como órgano material perteneciente a ese mundo, sea vivido en la experiencia interna como yo cognoscente. Schopenhauer explicita más ampliamente toda esta cuestión en el largo párrafo de la segunda edición del *Mundo* que copio a continuación:

“Si fisiológicamente debemos considerar el intelecto como la función de un órgano corporal, desde el punto de vista metafísico, es obra de la voluntad, cuya objetivación visible es el cuerpo entero. Por tanto, la voluntad de conocer, considerada objetivamente, es el cerebro, como la de andar son los pies; la de coger, la mano; la de digerir, el estómago; la de procrear, las partes genitales. Claro que toda esta objetivación no existe, en último término, más que para el cerebro, como intuición cerebral, pues en ésta es donde la voluntad se manifiesta como

¹⁹² P2, p. 54.

Capítulo II

cuerpo organizado. El cerebro, en cuanto conoce, no es conocido él mismo, pero es el sujeto del conocimiento. En cuanto es conocido en la intuición objetiva, es decir, en la conciencia de las cosas exteriores, o sea secundariamente, pertenece como órgano del cuerpo a la objetivación de la voluntad. Todo este proceso no es más que el conocimiento de la Voluntad por sí misma, que parte de la voluntad y vuelve a ella, constituyendo lo que Kant llamó fenómeno, en oposición a la cosa en sí. Lo que es conocido, lo que se hace representación, es, pues, la voluntad, y esta representación es lo que llamamos el cuerpo, que, siendo extenso en el espacio y móvil en el tiempo, no existe más que en virtud de las funciones cerebrales y solamente en el cerebro. Lo que conoce, por el contrario, lo que posee aquella representación, es el cerebro, el cual no se conoce así mismo ni tiene conciencia de sí más que como intelecto, es decir, subjetivamente, como sujeto conocedor. Lo que, percibido interiormente, es facultad de conocer, visto desde fuera es cerebro. Esta es una parte del cuerpo como objetivación de la voluntad, es decir, porque el querer conocer de la voluntad, o sea su dirección hacia el mundo exterior, se objetiva en él. Según esto, el cerebro y, por tanto, el intelecto, está condicionado por el cuerpo y éste, a su vez, por el cerebro, si bien sólo de una manera mediata, a saber: como objeto material y extenso en el mundo de la representación, pero no en sí, o sea como voluntad. En último resultado, todo ello es la voluntad, que se constituye su propia representación y forma la unidad que llamamos yo. El mismo cerebro, en cuanto representación, o sea en cuanto parte del conocimiento exterior, o sea como cosa secundaria, no es más que representación. Pero en sí y en cuanto es él quien posee la representación, es voluntad, pues ésta es el *substratum* real de todo fenómeno, y su *querer conocer* se objetiva bajo la forma de cerebro y de las funciones cerebrales¹⁹³.

En resumen, el conocimiento, considerado desde la experiencia externa, es función de un órgano material, el cerebro, es decir, el cerebro es para la experiencia externa el órgano corporal cuya actividad específica es conocer, representarse el mundo empírico; considerado desde la experiencia interior, ese mismo cerebro es vivido como intelecto, como sujeto, como yo cognoscente, para el cual y sólo para el cual el cerebro es objeto, órgano corporal, y en cuanto objeto, como todo otro objeto, representación. Ambos puntos de vista se complementan y se *suponen* mutuamente, el uno remite al otro, de manera que el cerebro presupone un sujeto para el que es cerebro y el sujeto necesita de un cerebro en el que se objetiva. Por otra parte, nos situemos en uno o en otro punto de vista el resultado es el mismo: el mundo conocido es representación; ahora bien, la representación -recordemos que Schopenhauer no parte ni del sujeto ni del objeto, sino de la representación que los incluye a ambos-, lo es de una cosa en sí, la Voluntad, por lo que el mundo como representación remite al mundo como Voluntad, desde cuyo punto de vista el yo cognoscente no es sino el resultado del querer conocerse de la Voluntad, que se expresa u objetiva en el cerebro, y el mundo como representación en su conjunto la objetivación de aquélla en el acto de su autoconocimiento.

En esta controvertida cuestión se fundan tanto la posición de aquellos que piensan que sólo es posible una lectura coherente de la filosofía de Schopenhauer reduciéndola al idealismo como la de aquellos otros que piensan que ello sólo es posible reduciéndola al materialismo; a ambas hicimos referencia al comienzo de este capítulo. Ninguna de ellas es, en mi opinión, fiel al pensamiento de Schopenhauer. El problema es conocido y discutido por él, y se esfuerza en mostrar una interpretación del mismo que, como se ha visto, permite superarlo disolviendo la aparente contradicción en su consideración desde diversas perspectivas complementarias.

¹⁹³ W2, pp. 302-303 (812-813).

Frente a esas posiciones reduccionistas, habría que señalar que esta filosofía es más compleja, que hay en ella un momento idealista, más decidido en la primera edición de su obra principal, y un momento materialista, que se acentúa con la maduración de su pensamiento en la segunda edición de aquella y, en general, en las obras posteriores, pero en ningún caso renuncia conscientemente al idealismo de la primera época, en todo caso se matiza desde el desarrollo de las consecuencias materialistas de la segunda que ya estaban implícitas en la primera. Lo que sí cabría discutir, discusión que no es objeto de este trabajo, es si ese idealismo que él define como idealismo trascendental en el sentido kantiano, puede continuar denominándose así tras la interpretación fisiológica del intelecto con la que pretende complementarlo¹⁹⁴. Probablemente, se ajusta más a los textos schopenhauerianos una interpretación de su filosofía que cifre su peculiaridad en una posición situada a medio camino entre el idealismo y el materialismo, como puente entre uno y otro, que es puente entre una y otra época, resultado de las obvias limitaciones del materialismo mecanicista de su tiempo y de una visión pesimista del mundo y de la vida que se empeña en comprender el mal, el dolor y la muerte.

En cualquiera de los casos nuestra lectura de la posición epistemológica schopenhaueriana puede resumirse así: hemos partido del punto de vista subjetivo, de la

¹⁹⁴ Sobre esta cuestión: V. Spierling, *Schopenhauers transcendentalidealistisches Selbstmissverständnis*, Diss. München, 1977. Más radical se muestra E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, o. cit. pp. 490-531 (en la edición castellana), quien concluye su análisis sobre la cuestión: “lo que en verdad nos ofrece Schopenhauer no es, en último resultado, una teoría trascendental ni una teoría psicológica, sino una teoría puramente física” (pp. 513-514). Este resultado se debe a la complementación objetiva o fisiológica del idealismo que Schopenhauer pretende. La cuestión básica de tal complementación, como ya hemos señalado, consiste en entender el yo, sujeto de la representación, físicamente como cerebro, de ahí que el análisis del intelecto, el análisis trascendental, deba complementarse con el análisis de la fisiología cerebral. Ello ha supuesto desplazar el centro de interés del problema del conocimiento, si para Kant era la justificación de la objetividad de la verdad científica, para Schopenhauer es iluminar el paso de la sensación subjetiva a la percepción objetiva, por lo que dicha explicación del conocimiento no es ya, en último extremo, trascendental, ni tampoco psicológica, sino física: no es psicológica porque no se limita a lo dado inmediatamente a la conciencia, sino que recurre a los datos que le suministra la investigación fisiológica, datos que, como no puede ser de otra manera, presuponen las condiciones trascendentales, por lo que no es ya trascendental, sino simplemente física. Por eso añade, además, Cassirer: “Schopenhauer trata de perseguir hasta en sus últimas raíces el ser del mundo de la representación; pero lo que en realidad nos aporta no es, en último resultado, más que la explicación empírica de un proceso que se mantiene y desenvuelve por entero dentro de este mundo” (p. 515). La dificultad esencial que la citada complementación objetiva de la filosofía trascendental plantea estriba en que es el cerebro el que establece las condiciones que a él mismo como tal cerebro lo hacen posible. De ahí la consecuencia que el mismo Schopenhauer extrae de dicha complementación, *el espacio está en mi cabeza y mi cabeza está en el espacio*, y que sólo vea “en ello una antinomia que inevitablemente lleva consigo todo intento de expresar y resolver el problema del conocimiento” (p. 512). Ahora bien, tal antinomia es más bien, en opinión de Cassirer, el resultado de la ilegitimidad de su pretendida superación del kantismo, porque la fundamentación objetiva del idealismo trascendental ha de hacerse necesariamente desde el mismo principio que se trata de fundamentar.

conciencia, no podía ser de otro modo, pues la conciencia es lo único que no es inmediatamente dado: el mundo que en ésta aparece no es sino la representación de un objeto por un sujeto. En el análisis del conocimiento, desde este punto de partida, el cuerpo se nos presentó como el medio de la experiencia externa gracias a la cual el sujeto construye el mundo como representación, descubriéndonos la íntima relación del sujeto con el cuerpo propio -por ella éste se individualiza enraizándose en el mundo-, descubrimiento que nos condujo a la vía de entrada al interior del mundo, a la clave para descifrar el significado de lo que como representación aparece al sujeto del conocimiento: en la vivencia del cuerpo se nos ha desvelado la esencia íntima de nuestro ser, así como la de cualquier otro cuerpo, como voluntad, es decir, ese cuerpo, que se expresa en cada una de sus acciones, se nos ha desvelado como la objetivación en el espacio y en el tiempo de una voluntad; de ahí hemos concluido que todo el cuerpo humano en su conjunto, también todo otro cuerpo, es objetivación de la Voluntad, y cada uno de los miembros del organismo y su función correspondiente se ordenan al cumplimiento de ese acto intemporal de Voluntad del cual la totalidad del mismo es objetivación. Ganada esta perspectiva, nos ha sido posible adoptar un nuevo punto de vista en el análisis del conocimiento, el punto de vista objetivo o fisiológico: el sujeto o intelecto, no es sino voluntad de conocer, cuya objetivación es el cerebro, y, en cuanto tal, nace al servicio de los intereses de la voluntad toda, es decir, de los intereses vitales del organismo, servicio que se cumple mediante el conocimiento, que es el medio para los motivos, lo que nos revela que ese mundo conocido no es sino fenómeno; al llegar desde este nuevo punto de vista a las mismas conclusiones a las que habíamos llegado desde el punto de vista idealista, que el mundo conocido es fenómeno, se nos ha evidenciado como su complemento. Schopenhauer entiende que esta complementación fisiológica del idealismo trascendental es su aportación más importante a esa forma de idealismo y lo más peculiar de su epistemología.

5. La crítica al materialismo y al espiritualismo: Schopenhauer entre el idealismo y el materialismo.

“El nombre a que aspira mi filosofía es al de filosofía del porvenir, de la época que no se satisfaga ya con hueca palabrería, frases vacías y paralelismos de juego, sino que exija a la filosofía contenido real y explicaciones serias, eximiéndola de la absurda e irracional exigencia de que haya de ser una paráfrasis de la religión dominante en el país¹⁹⁵.

La filosofía de Schopenhauer aparece así como ajuste de cuentas con la tradición y como una alternativa a la ontología moderna, con la pretensión de resolver mejor todos los problemas, *sin dejar ningún resto*, que una y otra se habían planteado, alternativa que abre

¹⁹⁵ N, pp. 205-206 (47)

nuevas vías de reflexión que se proyectan al presente. El primer aspecto de la cuestión fue ampliamente tratado en el capítulo anterior, el segundo ha sido también aludido, aunque no de forma temática, por lo que nos quedaría ahora precisar cómo se concreta esa alternativa que se proyecta al presente.

La ontología cartesiana es la forma más depurada de resolver la larga discusión en nuestra cultura en torno a la materia y al espíritu como dos realidades distintas y contrapuestas. La vida frente al cuerpo inerte, la presencia de la razón que separa al hombre del resto del mundo natural, el miedo a la muerte y el deseo de inmortalidad tan arraigado en cada uno de nosotros, el bien y el mal y la necesidad de una justicia eterna, son formas concretas de experiencia que han llevado al hombre de nuestra cultura a pensar en un alma distinta del cuerpo mediante la que se dé alguna razón que permita comprenderla. La idea de esa alma, de naturaleza espiritual, unida al hecho de la radical limitación humana o su impotencia para controlar los acontecimientos, ha generado, a su vez, la otra idea, la de un Dios trascendente que sea la explicación, la solución última y definitiva de todos los problemas. El largo viaje de la ontología occidental, desde Platón hasta Kant, ha sido el intento de dar consistencia a esa hipótesis, restañando cada una de las grietas que en el continuo repensar la experiencia humana se iban abriendo en cada una de sus diversas etapas históricas. Frente a ella, la propuesta de Schopenhauer es la consideración de este mundo, el único que hay, desde dos puntos de vista complementarios: a) desde su exterior, como representación, así considerado este mundo es un mundo material, sometido a la más rigurosa necesidad; b) desde su interior, como cosa en sí, desde este otro punto de vista ese mundo es Voluntad, y, en cuanto tal, perfectamente libre, es decir, ajeno a toda razón de ser; todo ello aportará, como veremos más adelante, una nueva visión del hombre y de la vida que romperá definitivamente con la tradición. Esta propuesta es el resultado de llevar a Kant hasta su final, es decir, mostrar que aquellas tres sustancias, reducidas por éste a Ideas de la razón en la filosofía teórica, pero recuperadas como postulados en la filosofía práctica, son absolutamente inconsistentes y que, por eso, en lugar de resolver los problemas que pretenden resolver, *taponan* cualquier salida racional a los mismos:

“Las tres suposiciones criticadas por Kant en la *dialéctica trascendental*, bajo el nombre de Ideas de la razón, y dadas de mano, en su consecuencia, en la filosofía teórica, hasta la total transformación de la filosofía por ese grande hombre, hacen, en todo tiempo, costosa la profunda visión de la Naturaleza. Para el objeto de nuestra consideración presente, el obstáculo era la llamada Idea racional del alma, esta esencia metafísica, en cuya absoluta simplicidad se unían y fundían eterna e inseparablemente el conocer y el querer. Mientras subsistiese tal Idea no era posible fisiología filosófica alguna; tanto menos, cuanto que con ella había que establecer necesariamente su correlativa, la material real y puramente pasiva, en cuanto material del cuerpo, como una esencia subsistente en sí, como un ser en sí”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ N, p. 218 (61-62)

La propuesta de Schopenhauer significa el fin de toda forma de teísmo filosófico, que es, en último extremo, el fin de toda metafísica de la razón; el fin de toda forma de espiritualismo, y con él el fin del carácter ontológicamente *privilegiado* del hombre en el mundo natural; al tiempo que permite, en su opinión, resolver el contencioso del materialismo que indomablemente ha reaparecido siempre en el seno de nuestra cultura. La polémica que Schopenhauer sostiene a lo largo de su obra contra el dualismo espiritualista y contra el materialismo pretende mostrar tanto la inconsistencia de ambos como la superior solución a todos los problemas que, frente a ellos, ofrece su alternativa.

La polémica schopenhaueriana con el teísmo filosófico es una de las formas que reviste su polémica con toda metafísica de la razón. El teísmo filosófico ha presupuesto la existencia de Dios como vía para dar razón de la existencia del mundo, de su esencia y, en consecuencia, de su sentido. Desde el punto de vista filosófico poco importa que ese Dios se piense según la tradición cristiana o como una razón o principio inteligente del orden del mundo, porque esa razón o principio ordenador hay que pensarlo, como lo hizo Anaxágoras o Platón, como distinta del mundo y, al menos lógicamente, anterior a él. Ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior a que para Schopenhauer la presencia del mal en el mundo es incompatible con la existencia de Dios y fue el esfuerzo por comprenderla lo que le condujo a la metafísica de la Voluntad, desde la que, al situarse esta Voluntad más allá del principio de razón, resulta imposible siquiera preguntarse por el ser o por el sentido de lo real.

Para dar mayor consistencia a esa propuesta se hace preciso mostrar no sólo que Dios no existe, sino que, incluso, su misma noción resulta impensable para una mente sana. Por eso, aunque la refutación Schopenhaueriana de las pruebas de la existencia de Dios sigue, en líneas generales, el camino trazado por Kant, radicaliza su argumentación desde su propia epistemología, mostrando no sólo que las citadas pruebas no concluyen, sino que, además, resulta imposible pensar coherentemente a Dios. Así, en diversos momentos de su obra, refuta las tres pruebas básicas a las que Kant había reducido las diversas formas que la demostración de la existencia de Dios había revestido a lo largo de la historia de la filosofía, la prueba ontológica, la prueba cosmológica y la prueba físico-teleológica, y, como él, entiende que la tercera se apoya en la segunda y ésta en la primera¹⁹⁷. La primera de las pruebas es un sofisma,

¹⁹⁷ En el parágrafo 13 del primer volumen de *Parerga*, que titula *Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana*, con motivo de resaltar “el mérito de Kant en la *teología especulativa*”, resume, ordenadamente y desde su punto de vista, la refutación de éste a las tres pruebas, señalando, entre otras cosas, que la prueba ontológica depende de la cosmológica y que la físico-teológica es “explicación y

la segunda es contradictoria¹⁹⁸ y la tercera, aunque en principio no sea ni una ni otra cosa, es ambas cosas al mismo tiempo en la medida en que se apoya en ellas. La argumentación de Schopenhauer, desde el sentido y la correcta aplicación del principio de razón, base de su epistemología, puede resumirse como sigue:

a) El principio de razón como forma cognoscitiva a priori del sujeto hace impensable el concepto mismo de Dios como el ser absolutamente necesario, ya que lo necesario sólo es pensable como consecuencia de una razón dada. “Según esto, toda necesidad es *condicionada*; necesidad absoluta, esto es, incondicional, es una *contradictio in adjecto*”¹⁹⁹. Así podemos hablar de necesidad lógica, necesidad física, necesidad matemática y necesidad moral, dependiendo de la forma del principio que a lo calificado como necesario se le aplique, pero en ningún caso de un ser absolutamente necesario, que es el asunto en el que, en último extremo, van a parar todas las citadas pruebas.

b) La prueba ontológica es un sofisma que resulta de confundir causa con razón de conocimiento, esto es, confundir el orden real con el orden conceptual. Descartes, siguiendo a Anselmo de Aosta, viene a afirmar: en el concepto de Dios no puedo separar la esencia de la existencia, no puedo pensarlo como no existiendo, luego Dios existe realmente²⁰⁰. Es en este *luego Dios existe realmente* donde se da el paso en falso. En la primera parte del argumento, *en el concepto de Dios no puedo separar la esencia de la existencia, no puedo, por tanto, pensarlo como no existiendo*, el *por tanto* es, en todo caso, una razón de conocimiento y su verdad una verdad lógica, esto es, la existencia es una propiedad lógicamente necesaria del concepto de Dios, pero que nada dice acerca del origen de dicho concepto. Si el concepto deriva de la experiencia, el objeto correspondiente no necesita ninguna otra prueba de su existencia, pero si tal concepto es creación mía, entonces no hay ninguna razón de conocimiento que pueda demostrar la existencia real de un objeto al que el concepto se refiera. Aristóteles había demostrado ya “en el capítulo 7 del libro II de los *Analytica Posteriora* que la definición de una cosa y la prueba de su existencia son dos materias distintas y que nunca deben confundirse, pues por la primera de ellas sabemos *lo que* se menciona, y por la otra *que* esta cosa existe” y como había dicho textualmente: “la existencia no forma parte de la esencia:

ampliación” de la cosmológica, P1, pp. 121 y ss. (FHF, pp. 146 y ss.).

¹⁹⁸ En la obra de Manuel Suances Marcos, *Religión y metafísica de la Voluntad*, se hace una pormenorizada exposición de la refutación a estas dos pruebas, o. cit., pp. 32-45.

¹⁹⁹ G, p. 170 (218).

²⁰⁰ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, o. cit., pp. 158 y ss.

el existir de las cosas no pertenece a su quiddidad”²⁰¹. El panteísmo de Spinoza y el Absoluto de Schelling o Hegel no son sino ampliaciones insostenibles del argumento ontológico.

c) La prueba cosmológica pretende demostrar la existencia de Dios como causa primera del mundo y extrínseca, esto es, distinta de él. Afirmar una causa primera sólo es posible desde una incorrecta interpretación de la ley de causalidad, aquélla que entiende que un objeto, la causa, produce otro objeto, el efecto. Pero la ley de causalidad no se refiere a la producción de un objeto por otro, sino que se refiere a y explica únicamente los cambios de estado de la materia, regula, por tanto, en una cadena ininterrumpida e indefinida el sucederse de sus mutaciones en el tiempo, por ello “se aplica a todo lo que pasa en el mundo, pero no al mundo mismo”²⁰². Precisamente de la correcta interpretación de la ley de causalidad deriva el principio de permanencia de la sustancia o materia: no podemos concebir la generación o desaparición absolutas de la materia porque nuestro intelecto carece de una forma capaz de pensarlas, de ahí la certeza con que afirmamos su permanencia. No son, pues, comprensibles, ni la noción de causa primera ni causa extrínseca al mundo productora o creadora de él²⁰³. Las formas del principio de razón que en las pruebas cosmológica y ontológica se aplican son el principio de razón del devenir o ley de causalidad y el principio de razón del conocer respectivamente. En la primera se produce una dejación injustificada en la aplicación de la ley de causalidad, principio de razón del devenir, para concluir en una causa primera, y para cubrir esa dejación injustificada de la misma se apoya en la segunda en la que, como ya hemos señalado, produce la confusión entre causa y razón de conocimiento²⁰⁴.

d) El contenido esencial de la prueba físico-teleológica no es un sofisma como la ontológica ni contradictoria como la cosmológica. Su apariencia de verdad es tal que grandes pensadores, como Voltaire, no han podido deshacerse de ella²⁰⁵. Su origen se halla en la

²⁰¹ G, p. 24 (41). Tras este comentario, hace una breve referencia a los idealistas y su aceptación del argumento ontológico que concluye: “Hegel, cuya filosofastrería es una monstruosa ampliación del argumento ontológico”.

²⁰² “La ley de causalidad se aplica a todo lo que pasa en el mundo, pero no al mundo mismo, porque es una ley immanente y no trascendente; con ella nos es dado el mundo y con ella desaparece”, W2, p. 56 (610)

²⁰³ G, pp. 51 y ss. (70 y ss), W2, pp. 54-55 (608-609).

²⁰⁴ G, p. 173 (221).

²⁰⁵ “Pero esta prueba no es un mero sofisma de escuela como la ontológica; no lleva en sí misma un infatigable y natural contradictor, como la cosmológica; la tiene en la ley misma de la causalidad, a que debe su existencia; sino que es esta prueba, en realidad, para los doctos lo que para el pueblo es la keraunológica, teniendo una apariencia tan poderosa y grande, que se han dejado caer en ella las cabezas más eminentes y a la vez más libres de prejuicios, como v. gr., Voltaire, que después de varias dudas de toda clase, vuelve siempre a ella, sin ver posibilidad alguna de traspasarla y hasta asentando cual

evidente adaptación de todo organismo animal a su forma de vida y al medio en que se desarrolla, así como “la exuberante perfección artística de su organización”, que conduce a pensar, con toda razón, que tal organismo es obra de una voluntad. El error se comete cuando se piensa, como ha ocurrido hasta ahora, que toda voluntad está movida por una inteligencia, lo que ha conducido a considerar una inteligencia exterior al organismo que lo ha concebido claramente antes de su existencia y cuya voluntad consecuente lo ha producido. Frente a tal interpretación del asunto, aparte de que para concluir en una inteligencia creadora distinta del mundo ha de apoyarse sucesivamente en las otras dos pruebas, Schopenhauer entiende que todo organismo es, efectivamente, obra de una Voluntad, pero que esta Voluntad no es extrínseca al mundo, sino el ser real del mismo, que la Voluntad no precisa de ninguna inteligencia para actuar, sino que, por el contrario, la inteligencia, como lo demuestra el hecho de que sólo el hombre la posee, siendo éste la forma última de manifestación de la Voluntad, surge como un medio al servicio de ésta, por lo que, en definitiva, existe el organismo antes de que pueda ser concebido²⁰⁶. La metafísica de la Voluntad schopenhaueriana comprende la perfecta ordenación teleológica de organismo, así como su adecuación a las formas de vida propias y al medio en que se desarrolla, al pensar al viviente en sí mismo como un acto de la Voluntad, que, en cuanto tal, es independiente del espacio y el tiempo, formas a priori de la intuición, por lo que medios y fines aparecen separados en el espacio y sucesivos en el tiempo sólo en la medida en que ese individuo es objeto de conocimiento. No hace falta, pues, recurrir a una inteligencia externa al mundo que sea causa del orden y armonía del mismo²⁰⁷.

matemática su evidencia”, N, p. 236 (83)

Jörg Salaquarda, en *Schopenhauers Kritik der Physikotheologie*, realiza un detenido estudio acerca de la refutación schopenhaueriana de esta prueba de la existencia de Dios. Tres objeciones correlativas le opone Schopenhauer: la primera, que se inspira en Hume, afirma básicamente que la presencia del mal en el mundo desmiente el orden perfecto del universo, fruto de la plena adecuación de medios a fines en cada una de sus partes y la coordinación de todas ellas a la consecución de dicho orden, fundamento de dicha prueba; la segunda, que se inspira en Kant, deriva del idealismo trascendental, de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, según la cual la finalidad es introducida por el entendimiento en la naturaleza y, por consiguiente, conviene al fenómeno, no a la cosa en sí; la tercera, resulta de su doctrina de la voluntad metafísica, que desarrollamos a continuación. Jörg Salaquarda, *Schopenhauers Kritik der Physikotheologie*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 81-96,

²⁰⁶ N, pp. 235 y ss. (82 y ss).

²⁰⁷ Por eso Schopenhauer considera que su “antípoda directo entre los filósofos es Anaxágoras, que admitió arbitrariamente que el principio primero, el origen universal de todas las cosas es el νοῦς o inteligencia, el conocimiento; este filósofo pasa por ser el primero que sostuvo esta teoría. Según él, el mundo existió en la mera representación antes de existir en sí; mientras que, a mi juicio, la Voluntad inconsciente es la que ha producido el mundo real, cuyo desenvolvimiento ha tenido que ser muy lento antes de llegar, en la conciencia animal, a la representación y a la inteligencia, de manera que en mi doctrina el pensamiento es la cúspide. ... Toda la *Físico-Teología* no es más que el desenvolvimiento de

Pero si todas las pruebas de la existencia de Dios que ha elaborado la tradición filosófica son contrarias al proceder mismo de la razón, ¿cómo explicar el origen de la noción de Dios y el empeño de esa tradición en justificar su existencia? La respuesta de Schopenhauer es que dicha noción de Dios no surge del análisis del entendimiento sino de la voluntad, del miedo ante el desamparo e indefensión que el hombre sufre dada la precariedad de la vida, el acecho permanente de la muerte o el poder incontrolable de las fuerzas naturales. De ahí la tendencia popular a concebir a Dios antropomórficamente y de ahí también que la refutación de las pruebas “filosóficas” de la existencia de Dios deba completarse con la refutación de la prueba “keraunológica”, ya realizada por Hume, a la que hicimos mención al hablar de la crítica de Schopenhauer a la *Dialéctica trascendental* de Kant²⁰⁸.

En conclusión: Un Dios distinto del mundo, porque es incomprendible²⁰⁹ para la mente humana, no ha podido ser demostrado y es indemostrable. Incomprendible para la mente humana porque en la noción de ese Dios se consideran como propiedades esenciales suyas las de: a) ser creador, pero ¿cómo explicar el trámite mediante el cual ha producido un mundo distinto de sí?, dificultad que parece insalvable si tenemos en cuenta que la idea misma de creación es impensable para la razón humana dado el principio de permanencia de la sustancia, verdad a priori ligada a la misma estructura a priori del sujeto; b) ser infinitamente perfecto y, en consecuencia, bueno, ¿pero qué hacer, entonces, con el mal tan sangrante y descarnadamente presente en el mundo? Podría suponerse que Dios no es distinto del mundo, hipótesis panteísta, ¿pero qué virtualidad tendría ese Dios?, ¿qué significa Dios en esa hipótesis?, por otra parte, ¿cómo considerar Dios a un mundo transido por el dolor y por el mal?²¹⁰. Tampoco es verdad,

ese error, que consiste en admitir que el modo más perfecto de formación del mundo es debido a la intervención de un intelecto”, W2, pp. 315-316 (822).

²⁰⁸ J. Planells Puchades en un artículo sobre la filosofía de la religión de Schopenhauer, hablando sobre el ateísmo de éste comenta: “El rechazo de Dios se funda tanto en la destrucción de las pruebas tradicionales que pretenden acceder mediante el principio de causalidad a un *ens extramundanum*, como en el argumento moral que hace inconcebible la existencia de un ser *bueno* como fundamento de un mundo esencialmente corrupto”. Y más adelante: “Schopenhauer no se limita a criticar las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y a mostrar la incompatibilidad del concepto ‘Dios’ con los principios del idealismo trascendental sino que procede a lo que hoy llamaríamos una deconstrucción del mismo, esforzándose en mostrar el carácter antropomórfico del teísmo”, J. Planells Puchades, *Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión*, Documentos A, 6, o. cit., p. 133.

²⁰⁹ P2, p. 416.

²¹⁰ “El escollo del mal es en el que fracasa el teísmo, lo mismo que el panteísmo, pues ambos implican optimismo. Ahora bien, no pueden negarse el mal y el pecado en su terrible magnitud”, P1, p. 76 (FHF, p. 86). En otro lugar, reflexionando sobre el panteísmo, Schopenhauer afirma, entre otras cosas, que el panteísmo no explica nada, en todo caso pretende explicar lo desconocido por algo todavía más desconocido; o que ese Dios debe ser un malvado cuando se divierte transformándose en un mundo donde incontables millones de hombres sufren hambre, angustias, tormentos, necesidades, etc. sin medida

como piensa Kant, que Dios sea una Idea necesaria a la razón, ¿cómo va a ser una Idea necesaria a la razón algo que es contradictorio con su mismo proceder?, sino que es un prejuicio judío²¹¹, que genera nuevos problemas, al tiempo que no soluciona satisfactoriamente ninguno de aquellos para los que su hipótesis había sido introducida. Indemostrado porque, como acabamos de analizar, las supuestas pruebas de su existencia no concluyen. Indemostrable, porque su concepto mismo se halla en contradicción con la estructura cognoscitiva del sujeto. Frente a esa suposición descabellada, la propuesta de Schopenhauer ya nos es conocida: el mundo carece de razón de ser, es en sí mismo Voluntad, que en su querer conocerse se objetiva en el mundo como representación²¹².

En cuanto al alma, es consecuencia de dos errores consecutivos, pensar que la esencia del hombre es la conciencia cognoscitiva, subordinando a ella la volición, y presuponerla como una hipóstasis trascendente al yo, sujeto de tal actividad cognoscitiva y volitiva. Tal hipóstasis conduce al absurdo, además de ser epistemológicamente insostenible²¹³, al tiempo que la subordinación de la voluntad al intelecto, hace imposible comprender la libertad y condena al fracaso aquella secreta aspiración de todo ser consciente a la inmortalidad, hace, pues, imposibles las aspiraciones más inquietantes que, precisamente, han pretendido encontrar consistencia en ella a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Ya hemos visto el absurdo que representa el presuponer un alma como sujeto del conocimiento. El origen de tal absurdo hay que buscarlo en el “antiguo y extendido error”, sostenido por todos los filósofos anteriores a Schopenhauer, según el cual la esencia del hombre es la conciencia cognoscitiva, por lo que consideran “el yo (al cual atribuyen muchos una hipóstasis trascendente que llaman alma) como dotado esencialmente de conocimiento y de pensamiento, y sólo después, de modo secundario y derivado, le consideran dotado de voluntad”²¹⁴, cuando la verdad es que “la voluntad es siempre el hecho primario en nuestra

ni límite, P2, p. 112.

²¹¹ W1, pp. 594-595 (520-521).

²¹² El ateísmo de Schopenhauer no significa una oposición frontal contra el sentimiento religioso, más bien, como veremos en el último capítulo, su filosofía está imbuida de un profundo sentido religioso sin Dios. En este sentido, W. Weimer, *Schopenhauer und der Atheismus*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 363-373.

²¹³ En el capítulo anterior, al analizar *la crítica a la filosofía kantiana*, mostramos ya que esa hipóstasis resultaba de aplicar ilegítimamente el principio de razón, la forma de todo objeto, a lo que no es objeto, al sujeto del conocer y del querer.

²¹⁴ “Es tanto más necesario demostrar esto cuanto que todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, hacen consistir la esencia del hombre y en cierto modo su centro en la conciencia cognoscitiva; todos conciben el yo (al cual atribuyen muchos una hipóstasis trascendente que llaman

conciencia y conserva siempre preeminencia sobre el intelecto, que es cosa secundaria, subordinada y condicionada”²¹⁵. Este error puede “ser explicado en parte, sobre todo en los filósofos cristianos, porque todos ellos tendían a establecer la mayor distancia entre el hombre y el animal y a la vez comprendían vagamente que esa diferencia estriba en la inteligencia y no en la voluntad. De aquí, y quizá a despecho suyo, nació en ellos la tendencia a hacer de la inteligencia lo esencial y hasta de representarse a la voluntad como una mera función de la inteligencia. De aquí resulta que el concepto de un alma no sólo, como demostró la *Crítica de la Razón pura*, es inadmisibles como hipóstasis trascendente, sino que se convierte en fuente de errores irreparables”²¹⁶.

La primera consecuencia de aquel error es la imposibilidad de entender la libertad, pues al considerar la voluntad como atributo de un alma racional, sobre todo en la filosofía moderna²¹⁷, se sitúa en el obrar, resultando así de todo punto incomprensible; no se resuelve el problema radicando la decisión en el alma, porque el problema es el de la absoluta indeterminación de la voluntad y no de si ésta es atributo de una sustancia material o inmaterial; lo que hace insoluble el problema es subordinar la voluntad al entendimiento, de cuya subordinación resulta imposible pensar la libertad de la voluntad: sólo suponiendo la aseidad de

alma) como dotado esencialmente de conocimiento y de pensamiento, y sólo después, de modo secundario y derivado, le consideran dotado de voluntad. Este antiguo y extendido error, este enorme $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, este fundamental $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ debe ser desenmascarado, demostrando claramente la naturaleza de las cosas”, W2, p. 232 (752).

²¹⁵ Idem

²¹⁶ W2, p. 232 (753). En *Los dos problemas fundamentales de la ética* (E, pp. 191-195 (179-182)), resume la historia de la noción de alma en la filosofía moderna y afirma que esa noción se sostiene desde un doble error: a) suponer que el entendimiento antecede a la voluntad; b) distinguir entre una facultad cognoscitiva y volitiva inferior y otra superior, a la primera, en la que el alma actúa en unión con el cuerpo, corresponde el conocimiento intuitivo, confuso, y el obrar impulsado por estímulos sensoriales y por ello, frecuentemente, negativo, a la segunda, en la que el alma actúa independientemente del cuerpo, le corresponde el conocimiento abstracto, conocimiento superior, y el querer o la voluntad pura, movida únicamente por ese modo de conocimiento. Schopenhauer afirma, como hemos dicho ya repetidas veces, justamente lo contrario: la voluntad antecede al entendimiento y el conocimiento intuitivo al abstracto, por lo que no hay dos formas distintas de voluntad, sino una sola voluntad que puede actuar movida por motivos intuitivos o abstractos.

²¹⁷ “La afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *arbitrii indifferentiae*, está íntimamente relacionada con el hecho de que se coloque la esencia del hombre en un alma que sería originariamente un ser *que conoce*, esto es un ser abstracto que piensa, y sólo secundariamente un ser *que quiere* haciendo así de la voluntad una cosa de segundo orden, cuando en realidad lo secundario es el conocimiento. Se llegó a considerar la voluntad como un acto de pensamiento, identificándolo con el juicio, sobre todo en los sistemas de Descartes y Spinoza”, W1, p. 368 (323). Ya hicimos referencia al resumir los logros, en opinión de Schopenhauer, más importantes de la filosofía moderna a que la doctrina cartesiana que distingue entre sustancia pensante y sustancia extensa tenía como objetivo hacer compatible ciencia y libertad, el determinismo natural con la libertad humana

la voluntad, lo que implica su carácter absolutamente originario, puede comprenderse la libertad.

La segunda consecuencia es que hace imposible dar consistencia al anhelo de inmortalidad que todo hombre experimenta en lo más hondo de sí²¹⁸. Porque esa aspiración la experimenta todo ser humano, la inmortalidad ha sido tema de permanente discusión en la tradición filosófica desde Platón hasta Schopenhauer²¹⁹. En realidad tal aspiración es producto de la consciencia, cualquier ser que fuera consciente aspiraría a ella, ya que no es sino la consciencia del principio que mantiene a todo ser en la existencia. Schopenhauer concede que, a pesar de ello, debe justificarse de algún modo, pero que es justamente aquella identificación de la esencia del hombre con la consciencia cognoscitiva la que hace imposible toda justificación razonable. El planteamiento tradicional de la cuestión identifica la esencia del hombre con el pensamiento, que por su carácter espiritual lo entiende como actividad de una sustancia de la misma naturaleza, en cuya espiritualidad fundamenta la inmortalidad. Ahora bien, en primer lugar, la argumentación que a partir de este presupuesto se establece para probar la inmortalidad no concluye, pues se hace una transposición de argumentos aplicables al mundo corporal, condicionado por nuestro intelecto, a una pretendida realidad espiritual²²⁰; en segundo lugar, entender el pensamiento como la actividad de un alma espiritual distinta del cuerpo

²¹⁸ W2, pp. 323-324 y 316-317 (828-829 y 822-823).

²¹⁹ En la Antigüedad, Platón fundamenta el dualismo antropológico en su concepción dualista de la realidad para justificar desde él la inmortalidad del alma; Aristóteles al aplicar su teoría hilemórfica al hombre concluirá en el carácter corruptible del alma, aunque deja abierto el problema de la inmortalidad del Entendimiento, que planteará a sus comentaristas si esa inmortalidad es de carácter personal o colectivo. En la Edad Media tanto en la filosofía de raíz platónico-agustiniana como en la de raíz aristotélico-tomista se defiende con fuerza la inmortalidad, aunque aquí la cuestión viene condicionada por exigencias religiosas. En la Filosofía Moderna, ya nos hemos referido ampliamente a ello, el tema de la inmortalidad va unido a la polémica en torno al problema de la sustancia y que Kant resuelve reduciendo la inmortalidad, y con ello el del alma, a postulado de la Razón Práctica.

²²⁰ El argumento tradicional sobre la inmortalidad del alma, que, como es sabido, se funda desde Platón en la simplicidad de ésta, lo que implica su indestructibilidad, en opinión de Schopenhauer, no concluye, por lo que resulta vano esforzarse en sostener la existencia del alma para justificar la inmortalidad. Contra ese argumento alega: “En cuanto a las pruebas de la inmortalidad del alma por su supuesta simplicidad y la consecuente indisolubilidad, por la que se excluye la única manera de destrucción, la disolución de las partes; podemos decir, de una manera general, que todas las leyes relativas al origen, la desaparición, el cambio, la persistencia, etc., que conocemos *a priori* o *a posteriori*, no valen más que para el mundo corporal que nos es dado objetivamente, y que está condicionado en nosotros por nuestro intelecto. Por eso, desde que nos separamos de éste y hablamos de seres inmateriales, no estamos ya autorizados a aplicar estas leyes y estas reglas, a fin de sostener si el nacimiento y la desaparición de estos seres son posibles o no; sino que aquí nos falta toda dirección. Todas esas pretendidas pruebas de la inmortalidad por la simplicidad de la sustancia pensante, carecen, pues, de todo valor. Porque la anfibología consiste en que se habla de una sustancia inmaterial, y luego se interponen las leyes de la sustancia material para aplicar éstas a aquélla”, P1, p. 117 (FHF, p. 141).

atenta, como ya hemos visto, contra el sentido común y conduce al absurdo; en tercer lugar, identificar la esencia del hombre con el pensamiento, que indudablemente es un fenómeno físico, fruto de la actividad de un órgano corporal, el cerebro, que se descompone con la muerte, conduce al fracaso a todo intento de justificar la aspiración a la inmortalidad de la que hablamos. Sólo poniendo la esencia del hombre en la Voluntad, tal como lo hace la filosofía de Schopenhauer, puede encontrarse una salida coherente al problema: en ella lo que permanece no es la conciencia individual sino la Voluntad de la que esa conciencia es fenómeno²²¹:

“La consecuencia enojosa de este error de todos los filósofos -el error de priorizar la inteligencia sobre la voluntad, haciendo a ésta dependiente de aquélla- es el siguiente: siendo notorio que la conciencia cognoscitiva se aniquila con la muerte, deben admitir, o bien que la muerte es el aniquilamiento del hombre, hipótesis contra la cual se revuelve nuestra convicción interna, o bien la duración de esa conciencia; mas para aceptar esta idea hace falta una fe ciega, pues cada uno de nosotros puede convencerse por experiencia propia que la conciencia está en dependencia completa y absoluta con el cerebro y que tan difícil es concebir una digestión sin estómago como un pensamiento sin cerebro. De este dilema no podemos salir sino por el camino que yo indico en mi filosofía, que es la primera que ha venido a colocar la esencia del hombre, no en la conciencia, sino en la voluntad, que no se halla necesariamente ligada con la conciencia. La voluntad es a la conciencia, es decir, al conocimiento, lo que la sustancia es al accidente, lo que el objeto iluminado es a la luz, lo que el sonido al cuerpo en vibración que le produce. A la conciencia llega desde dentro como el mundo exterior llega a ella desde fuera. Y así comprendidas las cosas llegaremos a la convicción de que esta médula, esta sustancia íntima, es indestructible, a pesar del aniquilamiento cierto de la conciencia con la muerte y a pesar de su no existencia antes del nacimiento. La inteligencia es tan perecedera como el cerebro, del cual es producto, o, mejor, función. Pero el cerebro, como todo el organismo, es el producto o fenómeno de la Voluntad, lo cual es lo único inmortal”²²².

En resumen, el alma es un presupuesto insostenible, que, además, tiene su origen en un gravísimo error y que por ello es fuente de otros importantes errores. En lugar de suponer la existencia de un alma que, por otra parte, en la historia del pensamiento occidental se reduce a la existencia de un alma en el cerebro humano sujeto del pensamiento, produciendo así una extraña excepción en la naturaleza viva, Schopenhauer propone la distinción entre fenómeno y cosa en sí, siendo ésta, tanto en el hombre como en cualquier otro ser natural, eso que en nosotros mismos reconocemos en nuestra experiencia interior como voluntad, de la cual el organismo entero es objetivación. Esta propuesta da una respuesta coherente a todos los problemas planteados: el hombre no es un ser esencialmente cognoscente, sino volente; el conocimiento es función del cerebro, voluntad de conocer objetivada; la libertad no reside en el obrar, sino en el ser, cada ser es lo que ha querido ser, la objetivación de un acto libre de Voluntad, ajeno a toda razón; la inmortalidad, por último, es atributo de esa Voluntad de la que como cosa en sí cada ser vivo es objetivación.

No sólo no existe ni Dios ni el alma, sino que tampoco la materia es una sustancia en sí como pretendía la propuesta cartesiana, pretensión que, por otra parte, mantiene el

²²¹ W1, p. 356 (313). Más adelante nos referiremos al sentido de la muerte en la filosofía de Schopenhauer, en cuyo contexto veremos cómo se cumple la referida aspiración a la inmortalidad.

²²² W2, p. 233 (753-754).

materialismo, coincidente con Schopenhauer en la negación de la existencia de aquellas otras dos pretendidas sustancias. La materia no puede ser una cosa en sí por dos razones fundamentales: saltaría por alto la aportación definitiva de la filosofía kantiana, que el espacio, el tiempo y la causalidad son a priori; reduciría la explicación del mundo al mecanicismo fisicista, es decir, a choque y contrachoque, reduciendo la fuerza o energía que en el mundo se manifiesta a cualidades ocultas; nos explicaría en todo caso el cómo de los fenómenos, pero nada acerca del qué son; sería incapaz de explicar el orden y armonía existentes en el mundo, atribuyéndolo sin posibilidad de comprensión alguna al azar, a la casualidad, sopena de presuponer una razón absoluta como origen y rectora del mismo, lo que sería recurrir de nuevo a Dios con todas las consecuencias que tal hipótesis trae consigo y que es contradictorio con la misma posición materialista.

La filosofía de Schopenhauer coincide, pues, con el materialismo en su formulación clásica en negar la existencia de otra realidad distinta, superior y trascendente a este mundo terreno (llámese Dios al modo cristiano, mundo de las Ideas al modo platónico o como quiera llamársele), en el que de algún modo tenga su origen y explicación, y en negar la existencia de un alma alojada en el cuerpo humano, por lo que el hombre, como cualquier otro ser natural, considerados objetivamente, son cuerpo material, y, en cuanto tales se explican por las mismas leyes en el ámbito de las ciencias naturales; pero se diferencia del materialismo por entender que la materia no es la cosa en sí, ésta es Voluntad y aquélla la objetivación de ésta en la representación. A este efecto, rechaza el materialismo con la misma contundencia que rechaza el dualismo espiritualista por la insuficiencia de la física -ya hicimos referencia a ello en el capítulo anterior- para *comprender* el mundo y por reducir el orden moral al orden natural. La metafísica ha de complementar a la física, no interfiriendo con ella, sino tomando los problemas allí donde se agotan sus posibilidades de investigación; de ahí la atención y la profundidad con la que siguió los avances científicos de su época: siempre creyó necesario conocer las ciencias naturales para aventurarse en el terreno de la metafísica²²³.

En resumen, frente al dualismo antropológico en cualquiera de sus formulaciones históricas, Schopenhauer entiende que: 1º, el hombre considerado objetivamente, como cualquier otro ser natural, es cuerpo y nada más que cuerpo, por tanto, materia, y todas sus funciones o actividades, también sus acciones conscientes, están sometidas a la necesidad

²²³ “Hay que abstenerse de abordar la Metafísica si no se poseen nociones, aunque sean generales, pero claras y sistemáticas, sobre todas las ramas de las ciencias naturales, pues el problema ha de preceder a la solución”, W2, p. 209 (732)

Capítulo II

natural; pero considerado subjetivamente ese cuerpo, como también todo otro cuerpo es Voluntad y, en cuanto tal, toda su actividad específica es expresión temporal de un originario acto de Voluntad, en consecuencia, libre; 2º, la inteligencia es un fenómeno físico, función de un órgano material, el cerebro que, en último extremo, no es sino la objetivación del querer conocer de la Voluntad; la conciencia, por tanto, como todo fenómeno físico, es temporal, pero la Voluntad que en sí mismo constituye su ser, como cualquier otro, es intemporal y, por ende, indestructible. El hombre no es, por tanto, la inexplicada e inexplicable unión entre dos sustancias distintas, sino una sola sustancia que considerada objetivamente es cuerpo y en sí misma considerada es voluntad.

Frente al dualismo ontológico, Schopenhauer afirma que no hay un Dios trascendente al mundo distinto y productor de éste que sea su razón de ser ¿por qué habría de haberlo hecho?, ¿mediante qué trámite? Este mundo es la única realidad existente: considerado objetivamente, como representación, es un mundo material, sometido al principio de razón y, por tanto, a la más rigurosa necesidad; considerado en sí mismo es Voluntad, carente de toda razón²²⁴. El mundo como representación remite al mundo como Voluntad y éste puede ser pensado a partir de aquél. Materia y Voluntad son entonces dos caras de una misma moneda, dos consideraciones distintas de una misma y única realidad, que se asientan en la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Schopenhauer se sitúa así entre el materialismo y el idealismo²²⁵.

²²⁴ la ausencia de razón, paradójicamente, permite comprender la presencia del mal, del dolor y de la muerte como señores del mundo que resultaban absolutamente incompatibles con la existencia de Dios. El que el mundo pueda explicarse sin recurrir a Dios quita todo fundamento teórico a la creencia en su existencia, la injusticia sangrante que en él reina suprime su fundamento práctico. Kant había eliminado toda posible teologización de la filosofía demostrando la ilegitimidad de las pruebas racionales de la existencia de Dios, pero había dejado lugar para la fe. Schopenhauer da un paso más y cierra también esta apertura a la trascendencia al mostrar su absoluta inconsistencia.

²²⁵ Schopenhauer se sitúa, hemos dicho, entre el materialismo y el idealismo, ¿pero son ambos compatibles? Esta cuestión será objeto de discusión en el capítulo siguiente.