

CAPÍTULO III

MATERIA Y VOLUNTAD. NOMINALISMO Y PLATONISMO.

HACIA UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA.

Materia y Voluntad. Nominalismo y Platonismo. Hacia una nueva antropología.

En el primer capítulo del presente trabajo hemos situado la metafísica de Schopenhauer en su época, en la encrucijada que en la primera mitad del siglo XIX, como consecuencia de la *Crítica* kantiana, se encuentra la filosofía, y hemos mostrado en qué sentido se considera a sí mismo el verdadero *continuidor* de Kant, así como su pretensión de *pensar a éste hasta el final*. En el segundo capítulo hemos intentado precisar la peculiar posición que esa metafísica instituye en el seno de la citada encrucijada, situándose entre el idealismo y el materialismo al asentar firmemente, por una parte, la radical terrenalidad del mundo y, por otra, que la materia no es la cosa en sí, sino que ésta es Voluntad. En ambos hemos pretendido apuntar que la respuesta que la metafísica schopenhaueriana da a los problemas planteados por la tradición la proyectan al presente. En los capítulos tercero y cuarto nos proponemos reconstruir el sistema de Schopenhauer desde la perspectiva -ya adoptada al comienzo- de la quiebra que éste significa frente a la tradición del papel de la razón, tanto en la comprensión del mundo como de su significado y función en la vida humana. En este tercer capítulo partimos, en concreto, de la conclusión establecida al final del anterior: este mundo, el único que hay, es, fenoménica o físicamente considerado, sólo materia y nada más que materia, pero considerado en sí mismo, metafísicamente, es Voluntad y nada más que Voluntad; procederemos de abajo a arriba: caracterizaremos, en la primera sección, la materia y la Voluntad como la *sustancia* del mundo como representación y del mundo como Voluntad respectivamente, es decir, del mundo *construido* desde la experiencia externa -desde la intuición empírica- y del mundo *comprendido* desde la experiencia interna; en la segunda sección, avanzando hacia arriba, nos ocuparemos, por una parte, de la razón y del mundo conceptual, como el universal construido por ésta, y, por otra, de los diversos grados de objetivación de la Voluntad, como comprensión de la diversidad en la unidad de la naturaleza, en cuyo contexto hablaremos de *nominalismo* y *platonismo* como dos notas que, paradójicamente, caracterizan el sistema; en la tercera sección, por último, centraremos nuestra atención en la antropología de Schopenhauer, que, indudablemente, avanza algunas de las más relevantes notas de la antropología del presente.

1. Materia y Voluntad.

“Lo que en el fenómeno, es decir, para la representación, es materia, en sí mismo es Voluntad”¹.

La metafísica de Schopenhauer se presenta -esto ha quedado suficientemente claro en los capítulos precedentes- como una alternativa tanto a toda otra forma de metafísica anterior como al materialismo, alternativa que, situándose entre el idealismo y el materialismo, pretende una respuesta genuinamente nueva al problema del Ser y, en consecuencia, al problema del mundo, así como a los viejos contenciosos largamente discutidos por la tradición filosófica entre ser y apariencia, unidad y pluralidad, libertad y necesidad, física y metafísica: el ser del mundo -no hay más que un mundo, este mundo-, en cuanto conocido, es decir, desde el punto de vista físico, es materia, y el mundo en su totalidad un mundo de cuerpos materiales; pero lo conocido es representación, la representación de un sujeto según sus propias condiciones, el principio de razón, por lo que, por una parte, tales cuerpos materiales se hallan sometidos en su actividad a la más estricta necesidad, y, por otra, ese mundo material es *apariciencia*, el aparecer a la representación de una cosa en sí, cosa en sí que se deja comprender metafísicamente como Voluntad, constituyendo esta Voluntad una el verdadero ser del mundo, que, en cuanto ajena al principio de razón, se piensa como libre.

Materia y Voluntad constituyen, pues, la *sustancia* del mundo considerado subjetiva y objetivamente. Ahora bien, ¿son materia y Voluntad la misma realidad vista desde dos puntos de vista distintos? En cierto modo sí, pero sólo en cierto modo. La materia en cuanto tal no es objeto de percepción, lo que percibimos, los objetos de la intuición empírica, son los cuerpos materiales concretos, es decir, la materia configurada por la forma; la materia así configurada consiste en el aparecer a la intuición, en el aparecer a la experiencia de un sujeto cognoscente, de la Voluntad, de una determinada forma de objetivación de la Voluntad, de una determinada forma de aparecer la Voluntad como objeto para un sujeto; materia, así entendida, y voluntad son la misma cosa física y metafísicamente considerada, hecha la restricción de que en cada cuerpo material no se manifiesta la Voluntad plenamente, sino la voluntad según una de sus diversas formas de manifestación. En este sentido, recordemos que nuestro cuerpo se nos presentaba como el modelo de comprensión de cualquier otro y que en el análisis de aquél concluíamos que nuestro cuerpo y nuestra voluntad, nuestra voluntad *individual*, eran la misma realidad considerada respectivamente desde los dos puntos de vista señalados. ¿Si en la materia concreta, en cada cuerpo material, no aparece plenamente la Voluntad sino la voluntad según

¹ W2, p. 361 (859, la traducción ha sido modificada).

una de sus formas de manifestación, podemos pensar que en la materia en general, constitutivo común de todos los cuerpos, aparece plenamente la Voluntad por lo que materia y Voluntad se identifican? No, no constituye la materia la aparición plena de la Voluntad, sino la totalidad del mundo material, la totalidad de los cuerpos materiales que constituyen dicho mundo. La materia como constitutivo común de tales cuerpos no es, según hemos señalado, objeto de la intuición, es, por tanto, no puede ser otra cosa, un concepto y, en cuanto tal, no es representación de una cosa en sí, sino representación de una representación, de ahí que la materia genéricamente considerada no pueda pensarse como el aparecer de la Voluntad y, en consecuencia, identificarse con ella. No obstante, el concepto de materia constituye un concepto muy especial; para Schopenhauer, de ello nos ocuparemos ampliamente en la sección segunda de este capítulo, los conceptos derivan siempre de las intuiciones, nacen, por tanto, en nosotros a partir de las intuiciones, pero el concepto de materia designa “aquello que presuponemos en todo objeto de la intuición como su fundamento”, no deriva, pues, de ninguna intuición empírica, sino que, al menos lógicamente, las precede a todas; tal concepto, como veremos enseguida, deriva de la estructura *a priori* del sujeto cognoscente por lo que habremos de entenderla no como la aparición plena de la Voluntad, sino como el *marco* o condición necesaria de cualquiera de las formas de manifestarse la Voluntad.

Materia y Voluntad constituyen, respectivamente, la *sustancia* del mundo como representación y del mundo en sí mismo considerado, pero de un modo totalmente distinto: del primero, en cuanto *es* representación; del segundo, en cuanto *es* en sí mismo. Precisamente por ello, la materia existe sólo para el entendimiento mientras que la Voluntad como cosa en sí es, por definición, incognoscible. De su sentido y de su función en la doble articulación del mundo es de lo que nos ocupamos en las próximas páginas.

1.1. Sobre la Materia.

1.1.1. Materia y Representación.

Dos son las notas esenciales que, según lo dicho hasta ahora, caracterizan para Schopenhauer el *mundo como representación*: a) es un mundo construido por la actividad cognoscitiva del intelecto; b) es un mundo material, de objetos materiales.

Representación y objeto material no son, sin embargo, términos equivalentes, el primero es más amplio que el segundo. En el ámbito de la representación caben cuatro diversas clases de objetos o representaciones, como vimos al analizar someramente su obra “prólogo”, ***De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente***, a saber: las representaciones *intuitivas, completas, empíricas*; los conceptos o *representaciones abstractas*; las intuiciones *a priori*, formas del sentido externo e interno, *espacio y tiempo*; por último, *el sujeto del querer* que es objeto para el sujeto cognoscente. Lo que todas ellas tienen en común es el serlo de un sujeto que se las representa gracias al principio de razón, principio que adopta una modulación propia para cada tipo de objetos o representaciones. Sólo la primera clase de objetos son materiales; ellos y sus relaciones mutuas configuran el mundo empírico o material. Este tipo de objetos o representaciones, dice Schopenhauer, se caracterizan, como ya hemos apuntado, por ser:

“*intuitivas*, considerándolas en oposición a lo meramente pensado, es decir, a los conceptos abstractos; *completas*, en cuanto, según la distinción de Kant, no sólo contienen lo formal, sino también lo material de los fenómenos; *empíricas*, en parte porque no brotan de meras vinculaciones de pensamientos, sino que tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo, al que se refieren siempre para atestiguar su realidad, y en parte porque, conforme a las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, tomados en su conjunto, se ligan a aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica”².

El texto es suficientemente explícito: las representaciones que constituyen lo que llamamos objetos materiales son intuiciones, no son ni derivan de los conceptos; intuiciones completas, se diferencian así de las intuiciones meramente formales, espacio y tiempo; empíricas, es decir, son intuiciones que poseen un contenido, lo dado en la sensación, que, además, gracias a las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad en su conjunto, se insertan en “aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica”; lo que significa que tales representaciones son *reales*, no puramente imaginarias, al aparecer en un lugar del espacio y en un momento del tiempo, simultáneas a unos objetos y sucesivas a otros, con los cuales se relacionan según la ley de causalidad³.

² G, p. 43 (61).

³ Precisamente ese integrarse en ese “complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica” es lo que permite a Schopenhauer distinguir entre la “percepción inmediata” de un objeto y el objeto real, distanciándose también en este punto de Berkeley. La cuestión es tratada detenidamente en el párrafo 19 de ***La Cuádruple raíz***, que titula, ***Presencia inmediata de las representaciones***, G, pp. 46 y

El mundo constituido por los objetos de la intuición empírica y sus relaciones mutuas es un mundo construido por la actividad del sujeto cognoscente, dado que espacio, tiempo y causalidad son *a priori*. A la construcción por el entendimiento del mundo material ya nos hemos referido anteriormente al exponer el principio de razón, en el primer capítulo, y la concepción schopenhaueriana de la intuición empírica, también en ese primer capítulo y, sobre todo, en el segundo. Establecimos entonces que la intuición empírica es obra del entendimiento, que éste realiza refiriendo las sensaciones a un objeto como su causa, objeto que el sujeto se representa, como acabamos de remarcar, ayudado por las formas *a priori* de espacio y tiempo, simultáneo a unos y sucesivo a otros objetos con los cuales se relaciona según la ley de causalidad, forma del principio de razón que es propia de este tipo de objetos o representaciones⁴. Ahora bien, ¿en qué consiste la *materialidad* de dicho mundo?, en otras palabras, ¿qué entiende Schopenhauer por materia?

El concepto schopenhaueriano de materia, a pesar de su importancia dentro del sistema, no aparece en sus textos con suficiente claridad y precisión, hasta el punto que ha dado lugar a varios estudios monográficos y diversas interpretaciones, hallándose en la base de la polémica sobre el pretendido materialismo de dicho sistema⁵. Entendemos por materia la sustancia común constitutiva de todos los seres materiales, ahora bien, ¿en qué consiste? En primer lugar, como constitutivo común de tales seres, es representación, pero, en cuanto representación, dichos seres lo son de una cosa en sí, de ahí que pueda considerarse, en segundo lugar, desde dos puntos de vista: a) punto de vista subjetivo, “en cuanto es nuestra representación”, es decir, en relación con las formas del intelecto, en este sentido consiste en la proyección objetivada de la estructura *a priori* del sujeto, espacio, tiempo y causalidad entrelazados; así considerada la define Schopenhauer como *la causalidad que se ha vuelto objetiva y la perceptibilidad del tiempo y del espacio*, ambas definiciones, aunque distintas, son, como veremos, complementarias; b) punto de vista objetivo, “según es en sí misma”, es decir, en su relación con la cosa en sí, en este sentido la define como la *visibilidad (Sichtbarkeit) de la Voluntad*⁶. ¿Pero son compatibles ambos puntos de vista, es decir, dado

ss. (64 y ss.).

⁴ “En la clase de objetos para el sujeto expuestos ahora, el principio de razón suficiente entra en escena como *ley de causalidad*, y lo llamo como tal *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiendi*”, G, p. 49 (68).

⁵ Entre tales estudios: H. A. Primer, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer*, o. cit.; Emil Schill, *Das Problem der Materie bei Schopenhauer*, Diss. Freiburg i. Br. 1940; Otto Weide, *Die Materie bei Schopenhauer*, Diss. Giessen 1904.

⁶ W2, p. 356 (855).

que la materia no es objeto de la intuición sino un concepto, en qué sentido puede hablarse de la materia en sí misma, y de ésta como la visibilidad de la Voluntad? Ya aludimos antes al carácter privilegiado de este concepto, quizás de su análisis obtengamos alguna luz que nos permita interpretar adecuadamente a Schopenhauer. A continuación desarrollamos cada una de estas tres cuestiones.

1.1.2. Consideración subjetiva de la materia.

“La materia es la representación del intelecto, y éste aquello en lo cual existe solamente la materia”⁷.

La *materia*, entendida como la sustancia común que subyace a todos los objetos materiales, se define por aquellas características que son comunes a todos ellos, y que, precisamente por ello, conocemos *a priori*, y se distingue del objeto material concreto, objeto de la intuición empírica, que posee, además de las características comunes a todo ser material, las características propias del tipo de materia al que pertenece, y que se halla individuada, es decir, constituyendo un objeto único, individual, distinto de cualquier otro. La materia no es, pues, en primer lugar, un objeto de la intuición, sino un concepto; sólo la materia determinada por la forma, es decir, por las cualidades específicas, constituyendo un objeto concreto individual es objeto de la intuición. Si tales cualidades específicas son “lo que en nosotros se corresponde con la sensación”, ¿qué es la materia en general?, no puede ser otra cosa que lo que el entendimiento presupone en todo objeto de la intuición empírica como su fundamento. La materia así entendida no es, como hemos dicho, objeto de la intuición, sino un concepto, pero un concepto muy especial, pues, como tal presupuesto, no deriva de ninguno de los objetos de la intuición empírica, sino de la misma estructura *a priori* del sujeto. Ahora bien, ¿cómo nace en nosotros dicho concepto?, ¿qué contenido encierra? Schopenhauer afirma que la materia no es otra cosa que la capacidad de obrar en general, la causalidad en general pensada objetivamente, cuyo concepto nace de la fusión del tiempo con el espacio.

La materia, su representación -en esta consideración subjetiva la materia no es sino representación del intelecto- nace, en primer lugar, de la unión del tiempo con el espacio. Las formas generales de todo objeto de la intuición son espacio y tiempo, en cuanto tales formas son vacías, su contenido es “lo que en nosotros se corresponde con la sensación”⁸, lo que así, mediante ellas y la actividad de los sentidos, aparece es la materia. En cuanto formas vacías,

⁷ W2, p. 25 (587).

⁸ Vor11, p. 161

espacio y tiempo no son perceptibles, son “objetos de construcción matemática por medio de la pura intuición *a priori*”⁹, sólo en cuanto llenos pueden ser percibidos, lo que llena el espacio y el tiempo, y a ambos al mismo tiempo, es la materia. “La *materia* es así la *perceptibilidad* del espacio y del tiempo y, por cierto, de ambos al mismo tiempo”¹⁰. Un breve inciso antes de continuar con el desarrollo de esta cuestión.

El tratamiento que Schopenhauer hace del espacio y el tiempo como formas *a priori* de la intuición empírica e intuiciones puras en sus obras publicadas presupone, al menos formalmente, la aceptación de la doctrina kantiana al respecto y su conocimiento por el lector¹¹. Que espacio y tiempo son intuiciones puras y formas *a priori* de toda intuición empírica es, dice Schopenhauer, “un gran descubrimiento de Kant”. Como intuiciones puras espacio y tiempo son el objeto de las matemáticas, como formas o condiciones *a priori* de la intuición empírica sus notas o propiedades, “tal como las conoce la intuición, es decir, *a priori*, tienen el valor de leyes de toda experiencia posible”. Ahora bien, Schopenhauer añade que tan importante como ese descubrimiento kantiano es el suyo propio, según el cual como espacio y tiempo constituyen un tipo específico de objetos les corresponde una forma, también específica, del principio de razón, forma que denomina “razón de ser y que es, en el tiempo, la serie de sus momentos, y en el espacio la situación de sus partes, que se determinan recíprocamente hasta el infinito”¹². Una y otra afirmación explican tanto sus frecuentes alabanzas a la *Estética Trascendental*, “esa joya de la corona de Kant”, y su reiterada denuncia de la incoherencia cometida por éste al no sustituir en la geometría el método demostrativo de Euclides por el método intuitivo¹³. Del espacio y del tiempo como objetos matemáticos, así como del principio de razón del ser, ya nos ocupamos en el primer capítulo, sólo una última

⁹ Idem

¹⁰ “Espacio y tiempo vacíos son en verdad objetos de construcción matemática por medio de la pura intuición *a priori*, pero no verdadera percepción: sólo como llenos son perceptibles. La *materia* es así la *perceptibilidad* del espacio y del tiempo y, por cierto, de ambos al mismo tiempo: pues ella llena a ambos al mismo tiempo, da contenido a ambos”, Vor11, p. 161.

¹¹ Sólo en la *Vorlesung über die gesamte Philosophie* de Berlín hace una exposición amplia y detallada del modo de ser intuitivo y *a priori* del espacio y del tiempo, lo que no es de extrañar al tratarse de un texto de carácter escolar, y lo hace siguiendo las diversas exposiciones y los argumentos kantianos, Vor11, pp. 132-156.

¹² W1, pp. 33-34 (28-29).

¹³ En la *Crítica a la filosofía kantiana* señala: “De la doctrina de la *Estética Trascendental* no puedo, pues, rechazar nada y sólo añadiré una cosa. En efecto, es singular que Kant no haya sido consecuente consigo mismo rechazando completamente el método demostrativo de Euclides, cuando dice en la p. 87, V, 128, que todo conocimiento geométrico trae su evidencia inmediata de la abstracción”, W1, p. 538 (471). La argumentación de esa denuncia aparece de manera destacada en W1, pp. 110 y ss. (97 y ss.), W2, pp. 152 y ss. (686 y ss.), G, pp. 150 y ss. (193 y ss.).

observación que me parece de interés respecto de aquella última cuestión.

La referida denuncia de incoherencia en el método de la geometría significa una concepción distinta del espacio, a pesar de la pretendida fidelidad a Kant. La clave del problema está en que mientras para Kant la intuición pura es el espacio tridimensional ya constituido, para Schopenhauer -como pormenorizadamente expone en la *Cuádruple raíz* al explicar el proceso de la intuición empírica¹⁴- en la representación de este espacio tridimensional interviene constructivamente la actividad del entendimiento¹⁵. Schopenhauer no tiene en cuenta esta diferencia cuando se ocupa del espacio como forma *a priori* de la sensibilidad, sino que dice seguir y, de hecho, formalmente, sigue a Kant, pero en el fondo de la cuestión se aleja de él, pues esta cuestión, como acabamos de apuntar, se haya íntimamente ligada a la del carácter intelectual de la intuición, lo que implica que la construcción del objeto se realice a nivel de la *Estética* -haciendo de algún modo coherente su reivindicación de Berkeley- y no de la *Lógica trascendental*, como pretendía Kant, y que, en consecuencia, las condiciones del verdadero saber, frente a éste, no son condiciones lógicas, sino intuitivas¹⁶, lo

¹⁴ G, pp. 68 y ss. (94 y ss.). La actividad del entendimiento es especialmente notable para producir la intuición a partir de lo aportado por el sentido de la vista, G, pp. 72 y ss. (98 y ss.); sus momentos fundamentales son: 1º, “enderezar la impresión del objeto que hiere la retina de forma invertida”, G, p. 73 (99) y situarla en el espacio exterior; 2º, “hacer una vista simple de lo que ha sentido dos veces”, G, p. 74 (100), puesto que cada uno de los ojos es afectado por una sensación diferente; 3º, “añadir la tercera dimensión”, G, p. 78 (106) a las superficies obtenidas mediante la sensación; 4º, proporcionar “el conocimiento de la distancia del objeto respecto de nosotros”, G, p. 80 (108). Al final de su exposición concluye:

“He declarado tan por menudo todo este proceso de la visión, para demostrar palmariamente e irrefutablemente que la actividad del *entendimiento* es en él predominante, pues, aprehendiendo toda mutación como *efecto* y relacionándola con una causa, sobre la base de las intuiciones fundamentales apriorísticas del espacio y del tiempo, realiza el fenómeno cerebral del mundo objetivo, para lo cual la sensación de los sentidos no le suministra más que algunos datos. Y ciertamente el entendimiento consume este trabajo sólo por medio de su propia forma, que es la ley de causalidad, y, por tanto, de una manera completamente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir, del conocimiento abstracto, hecho de conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, esto es, del *pensar*, y, por consiguiente, de la razón”, G, p. 85 (115-116).

¹⁵ “El punto fundamental de divergencia está sobre todo en el estatuto que se conceda al espacio, porque para Kant el espacio tridimensional es la forma *ya constituida* de la intuición pura, y no se pregunta si las sensaciones sonoras, gustativas, etc., vienen a incluirse en él. Schopenhauer, por el contrario, insiste sobre la parte de construcción y deducción que interviene en la percepción del espacio: ... Todo esto supone una prodigiosa actividad del entendimiento, que razona siguiendo la ley de causalidad”, Michel Piclin, *Schopenhauer*, o. cit., p. 35.

¹⁶ Philonenko, en una interpretación afín, afirma que el secreto del intento de abandonar la lógica en la demostración de la geometría es que para Schopenhauer “saber es saber ver”, como había enunciado Leonardo en su *Tratado de la pintura*, añadiendo poco después: “La verdad es que Schopenhauer tiene una comprensión “artística” -no podemos encontrar a este nivel un término más apropiado- del espacio. En esta orientación puede comprenderse que concuerde con Kant, haciendo del espacio algo distinto de un concepto. Pero en este acuerdo se encuentra algún desacuerdo: Kant no habría afirmado que saber es

que, por otra parte, es acorde con la interpretación tan típicamente schopenhaueriana del mundo fenoménico como *aparente*, como la *realidad* envuelta por los *velos de maya*, que son las formas generales de todo objeto: la escisión sujeto-objeto, el espacio, el tiempo y la causalidad¹⁷.

Hemos señalado, volviendo de nuevo a la cuestión planteada, que la materia, en tanto llena *a la vez* el espacio y el tiempo, constituye, por una parte, la perceptibilidad de ambos, cuya noción, por otra, nace de la unión, de la fusión del uno con el otro, de la fusión del tiempo con el espacio. Cuando pensamos la materia, la pensamos como el constitutivo común de todos los objetos de la intuición empírica, y, en cuanto tal constitutivo común, la pensamos como algo permanente (la sustancia) capaz de sufrir lo más diversos cambios (los accidentes). Por otra parte, estos objetos y el mundo constituido por ellos son representación, cuyo único elemento a posteriori son las sensaciones, las notas específicas de cada objeto de la intuición, del modo específico de ser material de cada objeto de esta clase, la materialidad en general, la materia como constitutivo común, es entonces aquello que el entendimiento presupone como fundamento de tales notas o características propias de dichos objetos. ¿De donde nace ese presupuesto? No puede nacer de otra cosa que la estructura *a priori* del sujeto cognoscente, concretamente, de la fusión del espacio, permanencia, con el tiempo, sucesión, mediante la ley de causalidad: pensamos la materia como la sucesión de estados de algo permanente según una regla.

Si en la intuición de los objetos materiales presuponemos sólo el tiempo, no conoceríamos coexistencia (simultaneidad) alguna, sólo sucesión, no podríamos, en consecuencia, representarnos la permanencia ni la duración, los objetos intuidos nos los representaríamos sucediéndose indefinidamente unos a otros; si presuponemos sólo el espacio, no conoceríamos la sucesión, sólo simultaneidad, no podríamos representarnos el cambio, los objetos intuidos nos los representaríamos unos al lado de otros en un espacio infinito; la permanencia de un objeto sólo podemos conocerla o representárnosla en relación con el cambio sufrido por otro simultáneo al primero lo que implica la conexión del tiempo (cambio) y del espacio

saber ver", A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., pp. 92-93.

¹⁷ Ya hicimos mención en el capítulo anterior a la interpretación psicologista que de los *a priori* kantianos, en opinión de M. García Morente, realiza Schopenhauer. Según esta interpretación espacio, tiempo y causalidad son meras formas innatas y subjetivas de percibir y de entender del sujeto, por eso lo que éste percibe y entiende es sólo representación, apariencia, de una cosa en sí que precisamente se representa o aparece por medio de ellos, M. García Morente, *La filosofía de Kant*, o. cit., pp. 111-112.

(coexistencia, simultaneidad)¹⁸. En consecuencia, duración y cambio, permanencia y modificación sólo pueden ser representados por la *unión* de espacio y tiempo. La unión de esas formas sólo puede aparecer en un tercero que llene a ambos a la vez, de manera que siendo en uno lo es también en el otro, por lo que ha de llevar necesaria e inseparablemente las propiedades de ambos, ese tercero es la materia. La materia es permanente, llena el espacio inmóvil haciéndolo perceptible, pero se halla en continuo cambio, pues la materia consiste en el obrar y el obrar implica cambio, es decir, el tiempo, por ella, por el cambio, concebimos el tiempo: la rígida inmutabilidad del espacio aparece en la permanencia de la materia (la sustancia), la fugacidad del tiempo aparece en el cambio de formas y cualidades (los accidentes), y así como espacio y tiempo son infinitamente divisibles, así lo es también la materia¹⁹.

La materia como producto “del tiempo por el espacio” no es representable sin ambos factores a la vez, de ahí que no podamos representárnosla sin una figura, que es una determinación del espacio, y sin una cualidad, que es una determinada forma de acción, es decir, de cambio, que es una determinación del tiempo. Ahora bien, ¿cómo se produce la unión entre el espacio y el tiempo? Esa unión -dado que lo es de una parte del tiempo con una parte del espacio y que, por tanto, exige una regla conforme a la cual se produzca la unión entre una determinada parte del espacio y una determinada parte del tiempo- es obra de la ley de causalidad, ella es la que une una determinada parte del espacio con una determinada parte del tiempo, en cuya fusión aparece la materia individual objeto de la intuición empírica, pues la causalidad implica cambio, pero no como sucesión de estados en un tiempo puro, “sino la sucesión en el tiempo con relación a un determinado espacio, como tampoco la existencia de estados en un lugar cualquiera, sino en un mismo lugar en un tiempo dado. El cambio, o sea la variación producida por la ley de causalidad, refiérese en cada caso a una determinada parte del espacio y a una parte determinada del tiempo conjuntamente. Por consiguiente, la causalidad pone en relación el tiempo y el espacio”²⁰. De aquí se sigue no sólo que la materia nace de la

¹⁸ “En el puro espacio el mundo sería rígido e inmóvil; no habría sucesión, ni cambio, ni acción; pero si suprimimos la acción suprimimos la representación de la materia; en el puro tiempo, en cambio, todo sería pasajero; no habría permanencia, ni coexistencia ni simultaneidad ni, por tanto, duración, no habría, por tanto, tampoco materia. La materia nace de la unión del tiempo con el espacio, pues no es sino la posibilidad de la coexistencia y con ésta de la duración, que a su vez hace posible la permanencia de la sustancia a pesar del cambio de estados”, W1, pp. 37-38 (32-33, la traducción ha sido modificada).

¹⁹ W1, pp. 37-38 (32-33). En el fondo se trata de una explicación nueva, desde la perspectiva de Kant, de un viejo problema, el problema del ser, la materia, y del devenir, el cambio, planteado ya en los albores de la metafísica occidental, cuya solución exige la compatibilidad de la permanencia con el cambio.

²⁰ W1, pp. 36-37 (31-32).

unión del espacio con el tiempo, sino también su íntima relación con la ley de causalidad, sin cuya posibilidad no sería nada. ¿Cómo adquirimos conciencia de la materia? porque ésta ejerce una acción sobre nuestro propio cuerpo, que es también materia, más allá de este obrar la materia no es nada; sólo obrando llena el espacio y el tiempo haciéndolos perceptibles. Todo el ser de la materia consiste en el obrar; aquello sobre lo que obra es la materia misma, unas partes de la materia sobre otras según una regla:

“todo su ser y su esencia consiste sólo en el cambio según una regla que una parte de la misma genera en otra: la consecuencia de la acción de un objeto material sobre otro nos es sólo conocido porque este último que de ese modo cambia no obra sobre nosotros, sobre nuestro cuerpo, como anteriormente. Causa y efecto es, por tanto, todo el ser de la materia. Siempre es la materia que obra sobre la materia, de tal manera que una regla regula el cambio; en consecuencia, todo su ser es relativo, consiste en la mutua relación entre sus partes”²¹.

Todo cuerpo material es, pues, una *específica forma de acción, de causalidad*, pues, como acabamos de señalar, sólo por su acción, directa o indirecta, en el objeto inmediato, nuestro propio cuerpo, es decir, por la sensación, nos representamos dicho cuerpo, y adquirimos conciencia de su existencia, en el acto mismo de la intuición. Si, por otra parte, hacemos abstracción de las cualidades específicas de dicho cuerpo, es decir, de su peculiar forma de acción, nos queda la pura materialidad, lo que de común tiene ese cuerpo con todos los otros cuerpos materiales, que no es otra cosa que la capacidad de acción en general, es decir, la causalidad en general. La esencia de la materia, aquello que su concepto designa -Schopenhauer insistirá frecuentemente en ello- consiste, por tanto, en el obrar en abstracto, en la pura capacidad de acción²², en la causalidad pensada objetivamente, en el correlato objetivo del entendimiento puro. Por eso: 1º, la materia no es objeto de intuición, sólo del pensamiento y, en cuanto tal, es lo que presuponemos como fundamento de toda realidad, es decir, la materialidad es aquello que el entendimiento presupone como el modo de ser común de todo objeto de la intuición empírica; 2º, la materia no nace ni perece, es eterna: porque todo lo que nace y perece lo hace en virtud de la causalidad y ésta no puede aplicarse a sí misma, la materia es eterna, ni se genera ni se destruye; 3º, la materia, la acción en abstracto, es la sustancia, mientras que la acción en concreto, es el accidente. En el pasaje de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* que copiamos a continuación, expone Schopenhauer esta tesis con absoluta claridad:

“Bajo el concepto de *materia* pensamos aquello que queda en los cuerpos cuando los despojamos de sus formas y de todas sus cualidades específicas, y que por eso debe ser en todos los cuerpos una y la misma. Pero estas

²¹ Vorl1, p. 165.

²² Schopenhauer juega en este contexto con los términos alemanes Wirkung (efecto, acción), Wirken (obrar) y Wirklichkeit (realidad): “Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken: (...) Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt, welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität”, W1, pp. 35-36 .

Capítulo III

formas y cualidades específicas que hemos quitado no son otra cosa que el *modo de acción* particular y específicamente determinado de los cuerpos, que es lo que constituye precisamente su diferencia. De aquí que si damos de lado esto, sólo quedará la *mera acción en general*, el puro obrar como tal, esto es, la causalidad misma, pensada objetivamente, -o, lo que es lo mismo, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen proyectada al exterior de su única función, y la materia es enteramente pura causalidad; su esencia es la acción en general. Por esto la pura materia no se puede intuir, sino sólo pensar: es lo añadido por el pensamiento a toda realidad como su fundamento. Pues pura causalidad, mera acción, sin un determinado modo de acción, no puede darse intuitivamente, por lo que no se presenta a la experiencia ... -De esta suerte la materia es sólo el correlato objetivo del entendimiento puro, es decir, causalidad en general y nada más; así como el entendimiento es inmediato conocimiento de causa y efecto en general, y nada más. Por eso otra vez la ley de causalidad no puede encontrar ninguna aplicación sobre la materia misma, es decir, la materia no puede ni nacer ni perecer, sino que es y permanece. Pues como todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, toda aparición y desaparición sólo acontece en virtud de la causalidad, y la materia misma es la pura causalidad como tal, objetivamente considerada, no puede ejercer sobre ella misma su poder, como el ojo puede verlo todo menos a sí mismo. Ahora bien: como "substancia" es idéntico a materia, se puede decir: *substancia* es la *acción* considerada *in abstracto*; *accidente*, la especial manera de la acción, la acción *in concreto*"²³.

La materia es lo que *queda* cuando despojamos al objeto material, objeto de la intuición, de sus formas y cualidades específicas, la proyección objetiva de la causalidad, el correlato objetivo del entendimiento puro, y, en cuanto tal, carece de toda realidad en sí, ¿pero puede pensarse una causalidad objetiva y vacía de contenido de modo semejante a como lo hacemos del espacio y del tiempo? Seguramente no, porque mientras el espacio y el tiempo constituyen un tipo especial de objetos en cuanto intuiciones *a priori*, no ocurre así con la causalidad que va unida necesariamente a la intuición empírica, pues su función consiste únicamente en la conexión de dos representaciones distintas, por lo que desaparecidas éstas no quedaría ningún resto que constituyera lo que designamos con el término materia. En el texto propuesto se excluye, por otra parte, que la materia sea algo más que la pura proyección objetiva de la forma del intelecto, algo así como un substrato real común a todos los cuerpos materiales como algunos otros textos, sobre todo en la segunda edición del *Mundo*, y especialmente los referidos a la consideración objetiva de la materia, que analizamos a continuación, parecen sugerir, lo cual resulta coherente con el hecho de que no haya ninguna objetivación de la Voluntad que constituya la materia, las objetivaciones elementales de la Voluntad son, como veremos enseguida, las fuerzas naturales²⁴. Schopenhauer parece consciente de la dificultad por eso afirma en otro lugar que la materia es "la causalidad misma *objetivada*", es decir, "la forma

²³ G, pp. 98-99 (130-131).

²⁴ Planells Puchades, en relación con la primera cuestión, entiende que "pensar una causalidad objetiva y vacía de contenido parece simplemente imposible", pues, como el mismo Schopenhauer reconoce, espacio y tiempo constituyen en sí mismos un tipo especial de objetos, pero no así la causalidad, "que está inextricablemente unida a la intuición empírica". En cuanto a la segunda cuestión, cree que hay una duda de fondo entre la concepción de la materia como pura proyección de la forma del intelecto y, por tanto, carente de realidad en sí, y otra "que se desliza continuamente entre los textos según la cual la materia no es pura proyección cerebral sino un substrato desconocido, pero real, y del que sabemos que su ser consiste en actuar", consecuencia de que la doctrina schopenhaueriana de la materia "resulta de una amalgama entre las posturas de Locke y Kant", J. Planells Puchades, "*Sobre el significado del 'fenómeno' y 'la cosa en sí'*", o cit., pp. 171-172.

del entendimiento unida con el espacio y el tiempo”²⁵ y, en consecuencia, que no es como el espacio y el tiempo un objeto de la intuición sino un objeto del pensamiento, es, por tanto, una mera abstracción, un concepto²⁶. Como tal concepto no es representación de nada en sí, sino de una representación; en cuanto abstraído de los objetos materiales, que consisten en una forma específica de acción, el concepto designa la acción en general; en cuanto tal concepto es presupuesto en todo objeto de la intuición empírica como su fundamento, no es más que la proyección objetiva de la causalidad, forma *a priori* del entendimiento, que, en cuanto tal, une la fugacidad del tiempo con la inmovilidad del espacio, de ahí que la pensemos como algo permanente, la sustancia, sometido a constante cambio, los accidentes, unión que realiza determinando ese cambio “para cada lugar en cada tiempo”, por lo que la causalidad “constituye la esencia total de la materia”²⁷.

En consecuencia con lo expuesto hasta aquí: porque la materia consiste en el obrar en abstracto, es decir, en la causalidad pura, no es un objeto de la experiencia, sino condición de ésta; constituye, pues, junto al espacio y el tiempo, la tercera forma pura del intelecto²⁸; porque la materia nace de la fusión del tiempo con el espacio, hay un singular paralelismo entre los conocimientos *a priori*, “los eternos principios del mundo”, que derivan del espacio y del tiempo y aquellos otros que derivan de la materia -Schopenhauer adjunta en el capítulo cuarto de la segunda edición del *Mundo* un cuadro de tales principios en el que la materia ocupa el lugar de la causalidad²⁹ y se citan 28 principios relativos a cada una de esas formas, mostrando

²⁵ “Así pues, la materia pertenece, según lo visto hasta ahora, a la parte formal del nuestro conocimiento, y es según ello la forma del entendimiento unida con el espacio y con el tiempo, por consiguiente, la causalidad misma objetivada, es decir, concebida como llenando el espacio”, W2, p. 357 (856, la traducción ha sido modificada).

²⁶ W2, 357 (856)

²⁷ “La materia une el inconsistente huir del tiempo a la rígida inmovilidad del espacio; de aquí que sea la sustancia permanente de los accidentes cambiantes. La causalidad, que precisamente de este modo enlaza el tiempo con el espacio, determina este cambio para cada lugar en cada tiempo y constituye la esencia total de la materia”, *Predicabilia a priori* 20 y 21 de la materia, W2, p. 64 (613, la traducción ha sido modificada).

Philonenko exponiendo la relación que el concepto de materia tiene con el espacio, el tiempo y la causalidad concluye: “Mirándola fenomenológicamente, la materia se define aún por tres momentos: 1) *permanencia* en el tiempo, pero una permanencia que sería incomprendible sin la medida del espacio inmóvil; Schopenhauer lo afirma con fuerza: Kant se equivocó al esforzarse en captar la sustancia a partir del tiempo; 2), *acción*, y la cosa se puede explicar de dos maneras: o bien se dirá que el obrar es el cambio según una regla, o bien se dirá que el obrar se explicita así: se afirmará que la cualidad indica el cambio en la materia y el tiempo será la morada del accidente así como el espacio es el asilo de la sustancia; 3) *divisibilidad al infinito*: factores diferentes, el tiempo y el espacio son, sin embargo, idénticos en esto” A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 103.

²⁸ W2, p. 58 (612)

²⁹ “La esencia de la materia consiste en el obrar; ella es el obrar mismo, *in abstracto*, el obrar en general, abstracción hecha de toda diferencia en la manera de obrar; ella es enteramente causalidad. Por esta

su paralelismo³⁰; porque la materia es “un objeto a priori del pensamiento”, mientras que espacio y tiempo lo son de la intuición, se distingue claramente de éstos, por eso podemos concebir espacio y tiempo sin la materia, pero no a ésta sin aquellos, y una vez puesta en ellos no podemos aniquilarla.

Centrándonos en esta última cuestión, Schopenhauer entiende que esa diferencia, que concreta en “el tener que concebirla como previamente existente, indica que no pertenece a la parte formal del conocimiento tan completa y absolutamente como el tiempo y el espacio, sino que contiene, además, un elemento *a posteriori*”, hecho que confiere una especial relevancia a este concepto dentro del sistema, “forma, en efecto, -continúa Schopenhauer- el lazo de unión entre la parte empírica y la parte *a priori* del conocimiento, constituyendo así la piedra angular de la experiencia”³¹. La materia no pertenece a la parte formal del conocimiento tan completamente como el espacio y el tiempo porque, aunque las notas o características que su concepto encierra derivan de ellos, no adquiriríamos conciencia de ellas y, en consecuencia, nuestro intelecto no se formaría el concepto de materia, sin la parte a posteriori del mismo, las sensaciones, gracias a las cuales percibimos la materia como una forma determinada de obrar; este carácter especial de su concepto hace de la materia “la piedra angular de la experiencia”: en ella se funden la parte *a priori* y la parte a posteriori del conocimiento, de manera que entendemos lo percibido -el objeto de la experiencia exterior- como materia, como objeto material, y entendemos sus cualidades específicas -aquéllas de las que adquirimos conciencia gracias a la sensación- como “las propiedades interiores e inexplicables de la materia”; pero

razón ella misma, conforme a su ser, no está sometida a la ley de causalidad, es, por tanto, increada e indestructible; de lo contrario se aplicaría la ley de causalidad a sí misma. Como la causalidad nos es conocida *a priori*, el concepto de materia, como el fundamento indestructible de todo existente, puede ocupar su lugar entre los conocimientos *a priori*, en cuanto es sólo la realización de una de las formas de nuestro conocimiento dadas *a priori*”, W2, p. 66 (613, la traducción ha sido modificada).

³⁰ Entre otros, se citan los siguientes:

1) No hay más que un tiempo, y todos los diferentes tiempos son partes del mismo.

Sólo hay un espacio, y los diferentes espacios son partes del mismo.

No hay más que una materia, y todas sus partes son estados diferentes de la misma.

12) El tiempo no tiene consistencia, sino que perece al mismo tiempo que nace.

El espacio no puede perecer, sino que subsiste siempre.

Los accidentes cambian; la sustancia permanece.

19) El tiempo es omnipresente; cada parte del tiempo está en todas partes, es decir, en todo el espacio a la vez.

El espacio es eterno: cada parte del mismo es todo el espacio.

La materia es absoluta; es decir, ni nace ni muere; por tanto su *quantum* no puede aumentar ni disminuir.

22) Cada parte del tiempo contiene todas las partes del espacio.

Ninguna parte del espacio contiene la misma materia que las otras.

La materia es tan permanente como impenetrable. W2, pp. 61-65 (613).

³¹ W2, pp. 358-359 (857, la traducción ha sido modificada).

esas propiedades son, precisamente, aquello que en la experiencia interior hemos comprendido como Voluntad; de ahí que lo que subjetivamente percibimos como materia lo comprendamos objetivamente como Voluntad. Esta última afirmación nos permite una segunda consideración de la materia, la consideración objetiva.

1.1.3. Consideración objetiva de la materia.

Hasta ahora hemos considerado la materia subjetivamente, es decir, como constitutivo común de todos los objetos materiales en cuanto son representación; en este sentido hemos concluido que la materia es producto de las formas del intelecto y consiste en la acción, en la causalidad en general. Pero lo que en la representación de este tipo de objetos se manifiesta como materia, es decir, sus cualidades o su forma específica de acción, sabemos que es la Voluntad una, que, como ya vimos, constituye la esencia íntima de todas las cosas; de manera que si en cualquier objeto de la intuición hacemos abstracción de la parte *a priori* del conocimiento, no tendríamos ya materia, sino Voluntad; cabe, pues, una segunda consideración de la materia, la consideración objetiva, en relación con aquello que en todo objeto material se manifiesta, dado que esto que en todos los objetos materiales se manifiesta es una y la misma realidad; en este sentido, dice Schopenhauer, la materia es “la *visibilidad* de la Voluntad” y, en cuanto tal, “el lazo de unión entre el mundo como Voluntad y el mundo como representación. Pertenece a éste en cuanto es producto de las funciones del entendimiento; pertenece a aquél en cuanto que lo que se manifiesta en todos los seres materiales, es decir, en todos los fenómenos, es la Voluntad. De ahí que cada objeto sea como cosa en sí Voluntad y como fenómeno materia. Si de una materia dada pudiéramos hacer abstracción de todas aquellas propiedades que le pertenecen *a priori*, es decir, de todas las formas de nuestra percepción, nos restaría la cosa en sí, esto es, aquello que por medio de aquella forma aparece en la materia como lo puramente empírico, lo cual ya no aparecería, sin embargo, ni como extenso ni como activo; en una palabra, no tendríamos ya ante nosotros la materia, sino la Voluntad”³².

Vistas así las cosas, la materia percibida es “la Voluntad misma, pero no en sí, sino en cuanto se hace intuitiva (*angeschaut wird*), es decir, en cuanto toma la forma de la representación objetiva. Por tanto, lo que objetivamente es materia, subjetivamente es Voluntad. Con esto concuerda lo antes dicho: nuestro cuerpo es sólo la visibilidad, la

³² W2, p. 359 (858, la traducción ha sido modificada)

objetividad, de nuestra voluntad, y así mismo cada cuerpo es la objetividad de la Voluntad en alguno de los grados de su objetivación. Tan pronto como la Voluntad se presenta al conocimiento objetivo toma las formas del intelecto, tiempo, espacio y causalidad, por cuya mediación se nos presenta como cuerpo material. Podemos representarnos la forma sin materia, pero no a la inversa, porque la materia desprovista de la forma sería la Voluntad misma, y ésta, al hacerse objeto, tiene que someterse al modo de percepción de nuestro intelecto y, por tanto, a la admisión de la forma³³. Lo que, desde esta perspectiva, el concepto genérico de materia encierra no es otra cosa que la objetivación en abstracto de la Voluntad; en este sentido la materia en general es la visibilidad en general de la Voluntad, y los fenómenos particulares de ésta la forma y la cualidad de aquélla³⁴. “Por ello, lo que en el fenómeno, es decir, para la representación, es materia, es en sí mismo voluntad; y lo que es verdad de la Voluntad en sí lo es de aquélla dentro de las condiciones de la experiencia y de la percepción, ella refleja en la imagen temporal todas sus relaciones y propiedades”, de ahí el paralelismo de ambos conceptos:

“La materia es la sustancia (Stoff) del mundo visible, como la Voluntad es la esencia en sí de todas las cosas. Las formas son infinitas, la materia es una, como lo es la Voluntad en todas sus objetivaciones. De igual modo que ésta no se objetiva nunca como Voluntad en general, sino siempre como voluntad particular, o sea dentro de condiciones especiales y con un carácter determinado, también la materia va siempre unida a alguna forma o cualidad. En el fenómeno, u objetivación de la Voluntad, la materia representa la totalidad de aquélla, idéntica en todas partes, como la materia misma es idéntica en todos los cuerpos. Y así como la Voluntad es la esencia de todo lo que existe en el mundo, la materia es la sustancia que queda en las cosas, una vez eliminados todos los accidentes. Y si la Voluntad es absolutamente indestructible, la materia es imperecedera en el tiempo e invariable en el cambio³⁵.”

Schopenhauer, como se ve, juega, por una parte, con la doble significación del término materia, la materia como concepto abstracto y la materia percibida, y con dos perspectivas o puntos de vista distintos desde los que cabe considerar el concepto, desde la representación y desde la cosa en sí, lo que induce a confusión en algunos de los textos -si es que objetivamente no la hay, el texto que acabo de copiar me parece significativo³⁶. En la consideración subjetiva

³³ W2, p. 360-361 (859, la traducción ha sido modificada)

³⁴ “Al objetivarse la Voluntad, es decir, al aparecer en la representación, la materia es lo que forma el *substratum* universal de esa objetivación, o mejor dicho, ella es la objetivación misma considerada en abstracto, prescindiendo de toda forma. La materia es, pues, la visibilidad de la Voluntad en general, mientras que el carácter de sus fenómenos particulares tiene su expresión en la forma y la cualidad, W2, p. 361 (859, la traducción ha sido modificada).

³⁵ W2, p. 361 (859-860, la traducción ha sido modificada).

³⁶ Ya aludimos anteriormente a la opinión de Planells Puchades. H. A. Primer, en su ya citada tesis doctoral sobre este asunto, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer*, considera que una lectura rigurosa de los textos schopenhauerianos conducen a una interpretación materialista de la Voluntad que guardaría una sorprendente proximidad con la teoría del reflejo del marxismo leninismo, p. 95*; en su opinión, se daría en la filosofía de Schopenhauer un materialismo soterrado, que se acentúa progresivamente en la medida en que madura su pensamiento -dado que, como hemos señalado, los textos más conflictivos, sobre todo aquellos en los que se entiende la materia como la visibilidad de la Voluntad, pertenecen a la segunda edición del *Mundo*- materialismo nunca

la materia aparece como la condición del mundo como representación, su concepto, cuyo contenido es la acción en general, la causalidad pensada objetivamente, nace de la fusión del tiempo con el espacio gracias a la ley de causalidad, y se pretende dar razón de por qué la concebimos como ingenerada e imperecedera, constituyendo el substrato de todos los objetos materiales, y de por qué la concebimos como extensa, impenetrable, divisible hasta el infinito, sometida a constantes cambios según la ley de causalidad, etc., en una palabra, de todas las propiedades que sabemos *a priori* de ella; desde este punto de vista la materia no es en sí misma nada, se reduce a la mera proyección objetiva de la forma *a priori* del intelecto. En la consideración objetiva, desde el punto de vista de la cosa en sí, en cuanto que lo que percibimos como objeto material no es sino fenómeno de la Voluntad, es decir, una forma concreta de aparecer a la representación, de hacerse visible de la Voluntad, puede decirse que el concepto general de materia designa la visibilidad de la Voluntad, es decir, la forma mediante la cual la Voluntad deviene visible, y, aunque tales objetos sean innumerables, la materia es una, como una es la Voluntad que a través de sus múltiples objetivaciones en ella se hace visible, por lo que las propiedades ocultas de la materia, conocidas sólo a posteriori, no son sino la manifestación de la Voluntad, pero no de la Voluntad en sí, sino en cuanto se hace visible, en cuanto se hace objeto de percepción para un sujeto, de ahí que la defina, en esta su relación con la cosa en sí, como la objetivación en abstracto de la Voluntad. La materia es el

reconocido por el autor porque habría hecho estallar todo el sistema: “Por una parte, la materia es enteramente causalidad y sólo en cuanto tal visible, pues nunca percibiríamos la materia, sino sólo sus efectos (Wirkungen); por otra parte, ella es la ‘visibilidad de la Voluntad’, lo que lógicamente sólo puede significar que los efectos (Wirkungen) de la Voluntad se hacen visibles. Schopenhauer, desgraciadamente, no reconoce esta consecuencia necesaria. Ella habría hecho estallar todo su sistema, pues en él sólo hay causalidad en el mundo como representación (debe asociarse ‘rigurosamente’ sólo al mundo como representación), pero lógicamente encontramos causalidad también en la Voluntad, Schopenhauer profesa ahí un materialismo secreto”, p. 36. Su tesis pretende por ello que una interpretación materialista de la Voluntad no sólo es posible, sino incluso necesaria para liberar la filosofía schopenhaueriana de las más importantes de sus contradicciones: “La presente tesis es el intento de interpretar materialísticamente la filosofía de Schopenhauer; se sitúa en una larga tradición, procede de la convicción de que el materialismo de Schopenhauer tiene más importancia de la que hasta ahora se le ha conferido. Una interpretación materialista del concepto schopenhaueriano de Voluntad es por ello, en nuestra opinión, no sólo posible, sino necesario para liberar su filosofía de las más importantes contradicciones” , p. 94, H. A. Primer, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer*, o. cit.

*Abundando esta línea, Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*, o. cit., pp. 21-79, cuyo propósito es mostrar: 1º, cómo determina la relación entre materialismo e idealismo y en qué piensa Schopenhauer cuando utiliza el término materialismo; 2º, las objeciones schopenhauerianas contra el materialismo, o lo que un materialista puede aprender de Schopenhauer o un schopenhaueriano del materialismo moderno, del materialismo marxista; 3º, en lugar de hablar del materialismo de la cosa misma, la tesis que aquí se defiende, afirma, es mejor hacerlo acerca del materialismo del contenido de la experiencia de su obra en estrecha relación con el pesimismo.

lazo de unión entre el mundo como representación y el mundo como Voluntad, porque considerada como aquello que hace que lo percibido lo percibamos como materia, pertenece al mundo como representación, pero considerada como lo que aparece en lo percibido, pertenece al mundo como Voluntad; de ahí el carácter privilegiado de este concepto en la configuración del sistema.

En este orden de cosas, Schopenhauer insistirá en la necesidad de no confundir materia y causa con la fuerza natural. La ley de causalidad es la forma del entendimiento mediante la cual entendemos todo cambio, toda actividad concreta, como efecto de una causa; la materia es lo presupuesto por el entendimiento como el lugar donde se produce el cambio, la fuerza natural es aquello que se manifiesta mediante la ley de causalidad, es decir, la actividad misma; la fuerza natural es, por tanto, aquello que es presupuesto en toda causa para que ésta obre³⁷, “aquello de lo que cada causa recibe su causalidad, es decir, la posibilidad de actuar”³⁸. La ley de causalidad explica únicamente las circunstancias en las que se produce una acción, pero no la acción misma, que no es sino la aparición en aquellas circunstancias de la fuerza natural; la ley de causalidad explica únicamente el porqué una fuerza natural se manifiesta en un lugar y en un momento determinado, ese porqué es su causa, pero no la fuerza natural misma que, en cuanto tal, es ajena a la causalidad, pues es ella, como hemos dicho, la que la hace posible³⁹; cuando por la experiencia tenemos pleno conocimiento de las circunstancias en que una determinada fuerza natural se manifiesta, hablamos de ley natural⁴⁰. Materia y fuerza natural son, pues, condiciones de la ley de causalidad, a la vez que ésta es condición de todo lo demás; porque materia y fuerza natural son condiciones de ella, no les es aplicable la ley de causalidad⁴¹, de ahí su permanencia e inagotabilidad; porque, por otra parte, la ley de causalidad es principio de explicación en el ámbito de la física, la materia y las fuerzas naturales son físicamente inexplicables; la explicación física parte de ellas como su

³⁷ “Las fuerzas primordiales de la naturaleza (...) son la condición previa y supuesta de toda causa y de todo efecto, por la cual su propia esencia se revela o manifiesta de un modo particular”, W1, p. 178(156-157).

³⁸ W2, p. 56 (610, la traducción ha sido modificada)

³⁹ “Así, por ejemplo -comenta Schopenhauer-, el que el ámbar atraiga ahora la lana es el efecto: su causa la constituye el frotamiento anterior y la aproximación actual del ámbar; y la *fuerza natural*, que actúa en este proceso y lo preside, es la electricidad”, G, p. 60 (82).

⁴⁰ “La *norma* que una fuerza natural sigue para hacer su *aparición* en la cadena de causas y efectos, esto es, el lazo que la liga con ella, es la *ley natural*, G, p. 61 (83).

⁴¹ “Las únicas entidades en la naturaleza que no dependen de la cadena causal, infinita en las dos direcciones, son la materia y las fuerzas naturales. En efecto, ellas son condiciones de la causalidad, siendo ésta a su vez condición de todo lo demás. La una de ellas (la materia) es aquello en que se manifiestan los estados y sus cambios; la otra (las fuerzas naturales) aquello por virtud de lo cual pueden manifestarse dichos cambios”, W2, p. 57 (611).

presupuesto, su explicación es metafísica: la materia, como hemos visto, nace la estructura *a priori* del sujeto, de la fusión del tiempo con el espacio mediante la ley de causalidad; las fuerzas naturales son para la física cualidades ocultas⁴² de la materia, que serán comprendidas por la metafísica, como veremos más adelante, como “el grado inferior de objetivación de la Voluntad”⁴³.

Al ser la materia, pensada como la visibilidad de la Voluntad, la objetivación en general de ésta y las fuerzas naturales los grados inferiores de su objetivación, “ninguna fuerza podrá manifestarse sin un substrato material, y a la inversa, no podrá haber cuerpo sin fuerzas que le sean inherentes y que constituyan precisamente sus cualidades. Por esto, es el cuerpo la reunión de materia y forma”, esa forma que determina su materialidad específica es, por tanto, inseparable de la fuerza, pues, en el fondo, son una misma cosa. De ahí que Kant tuviera razón cuando afirmaba que “la materia misma nos es dada como la unión de dos fuerzas: la de expansión y la de atracción”⁴⁴, dado que, como veremos más adelante, los grados superiores de objetivación de la Voluntad suponen los inferiores⁴⁵.

La materia determinada es, pues, la manifestación de las fuerzas naturales, objetivaciones de la Voluntad, bajo la forma de la causalidad. Una de las claves de la filosofía de

⁴² “Toda fuerza natural *auténtica*, por tanto, realmente original, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es, esencialmente, *qualitas occulta*, es decir, no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica, esto es, ultrafenomenal”, G, p. 61 (83).

⁴³ W1, 178

⁴⁴ “Siendo la materia la visibilidad de la Voluntad y toda fuerza en sí Voluntad, ninguna fuerza podrá manifestarse sin un substrato material, y a la inversa, no podrá haber cuerpo (Körper) sin fuerzas que le sean inherentes y que constituyen precisamente sus cualidades. Por esto, es el cuerpo la reunión de materia y forma, que se llama *Stoff* (cuerpo, materia concreta o determinada). Fuerza y *Stoff* son inseparables, porque, en el fondo, son una misma cosa, pues como Kant ha probado, la materia misma nos es dada como la unión de dos fuerzas: la de expansión y la de atracción. Entre fuerza y *Stoff* no hay oposición, antes bien, son una misma cosa”, W2, p. 362 (860, la traducción ha sido modificada).

⁴⁵ En este tipo de conclusiones se basan las interpretaciones de la Voluntad schopenhaueriana en términos de energía, según las cuales Schopenhauer se habría adelantado sorprendentemente a la física moderna. B. Magee, por ejemplo, tras afirmar que la tesis central de su filosofía ha sido contundentemente confirmada por “la biología a partir de Darwin, por la psicología a partir de Freud y por la física a partir de Einstein”, añade: “En particular la física del siglo XX ha proporcionado, en el nivel científico, la confirmación más contundente que podría imaginarse de la visión de Schopenhauer sobre el mundo material. En el más pleno sentido de la palabra, hoy en día sabemos que materia y energía son equivalentes; que en el nivel subatómico el concepto de materia se funde completamente con el concepto de energía; que todo objeto material es, en su constitución interna, una concatenación de fuerza y nada más; y que es teóricamente posible transformar todo objeto material en la energía que lo constituye, sin que quede ningún resto. En otras palabras, ocurre que todo objeto material es un objeto material sólo si se considera de una determinada forma; y que considerado de otro modo, es una fuerza ciega; y que ambas cosas son lo mismo. No ha de extrañarnos que el fundador de la mecánica cuántica, Erwin Schrödinger, fuera un gran conocedor de la obra de Schopenhauer, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 162. Sobre la interpretación de la Voluntad como energía volveremos más adelante.

Schopenhauer será, por eso, como ya hemos apuntado anteriormente e insistiremos más adelante, que donde hay causalidad hay voluntad; la dificultad para reconocer esta verdad, piensa él, estriba en que la causalidad nos es conocida desde fuera, desde la experiencia externa, mientras que la voluntad nos es conocida desde dentro, desde la experiencia interior, de manera que cuanto más clara sea la intelección de la una más oscura será la de la otra:

“El antiguo error dice: donde hay voluntad no hay ya causalidad alguna, y donde hay causalidad no hay voluntad. Mas nosotros decimos: donde quiera que haya causalidad hay voluntad, sin que ésta obre jamás sin aquélla. ... Lo que dificulta la inteligencia de esto, sea donde quiera, es la circunstancia de que la causalidad y la voluntad nos son conocidas por dos maneras radicalmente diferentes: la causalidad por entero desde fuera, por entero mediatamente y merced al entendimiento; y la voluntad enteramente desde dentro y de un modo enteramente inmediato, y que, por consiguiente, cuanto más clara sea en cada caso la inteligencia de la una, tanto más oscura será la de la otra”. ... La razón de esto “estriba en que cuanto más nos sea dada una cosa no más que como fenómeno, esto es, como representación, tanto más claramente se nos muestra la forma apriorística de la representación, esto es, la causalidad, que es lo que sucede en la naturaleza inanimada; y a la inversa, cuanto más inmediata conciencia tenemos de la voluntad, tanto más se retira la forma de la representación, la causalidad, que es lo que sucede con nosotros mismos. Así, pues, cuanto más se nos acerque una de las caras del mundo, tanto más se nos aleja la otra”⁴⁶.

Schopenhauer se opone así al materialismo en su formulación clásica, es decir, a toda forma de materialismo mecanicista, tanto por considerar que la materia no es la cosa en sí, como por el modo en que se comprende y explica el dinamismo de la naturaleza⁴⁷. A este respecto comenta A. Schaefer: “El intento de separar la física de la metafísica es a lo ojos de Schopenhauer vano como el de oponer voluntad y materia. La materia deja de ser puramente mecánica, tan pronto es la expresión de la Voluntad. ... La materia transida por la Voluntad es dinámica, engendradora de vida y expresión de fuerza”⁴⁸. Por otra parte, al entender la materia como actividad conduce a interpretarla como devenir⁴⁹, que tan importantes consecuencias tendría en Nietzsche⁵⁰.

1.2. Sobre la Voluntad como *cosa en sí*.

“Cosa en sí es sólo la Voluntad; en cuanto tal no es representación, sino *toto genere* diferente de ella; es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la

⁴⁶ N, p. 289 (147-148).

⁴⁷ “Toda la teoría mecánica y atomista está, por el contrario, en camino de sucumbir y sus defensores no tardarán en aprender que en la naturaleza hay algo más que choque y contrachoque”, W2, p. 364 (862). Al explicar el dinamismo de la naturaleza desde la Voluntad, que es Voluntad de vivir no rechaza de plano, dicho sea de paso, la *generatio aequivoca*, W2, pp. 362 y ss. (860 y ss.).

⁴⁸ A. Schaefer, *Probleme Schopenhauers*, Berlin-Verlag Spitz, Berlin, 1983, p. 115. En el apéndice de la obra, que titula *Schopenhauers Begriff der Materie*, pp. 109-118, expone el papel central que este concepto juega en el conjunto de su sistema así como las dificultades que plantea.

⁴⁹ “Que la interpretación de la materia como una actividad (Wirken) -dice Hans M. Wolff- es básicamente sólo una aplicación de la doctrina de Heráclito sobre el eterno devenir de la realidad, no necesita ninguna otra explicación”, Hans M. Wolff, *Arthur Schopenhauer, Hundert Jahre später*, Franke Verlag, Bern, 1960, p. 22.

⁵⁰ Recuérdese el aprecio que siempre mostró Nietzsche por Heráclito, F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. cit., pp. 46

apariencia, la visibilidad, la objetividad”⁵¹.

En el primer capítulo de este trabajo sentamos que para Schopenhauer la *cosa en sí*, la esencia metafísica de la realidad, era la Voluntad, que ésta era la clave que nos permitía interpretar coherentemente la totalidad de la experiencia sin dejar ningún resto y descifrar, en la medida que es posible al conocimiento humano, *el enigma* del mundo. En el segundo capítulo, al analizar la vivencia íntima de nuestro cuerpo, llegamos a la conclusión de su identidad con nuestra voluntad, es decir, que aquél no era sino la manifestación de ésta bajo las condiciones de la objetividad; a partir de ahí, supusimos, por analogía con él, que todo otro cuerpo era igualmente manifestación de una voluntad, que si pudiéramos experimentarlo por el interior, como nos experimentamos a nosotros mismos, se nos mostraría idéntico a lo que en nosotros vivenciamos como voluntad. Sin embargo, señalamos también que nuestra voluntad vivida en el tiempo no podía identificarse con la Voluntad metafísica y aplazamos para realizar ahora la consideración de ésta, así como la aclaración de en qué sentido puede hablarse de ella como *cosa en sí* sin transgredir los límites del conocimiento establecidos por Kant y asumidos por Schopenhauer.

De la Voluntad como cosa en sí en sentido absoluto sabemos que, por definición, se sitúa más allá de toda forma del conocimiento, es decir, de la escisión en sujeto y objeto, del espacio, del tiempo y de la causalidad; de ahí que sólo podamos hablar de ella y caracterizarla negativamente, negando de ella aquellas notas que de dicha forma del conocimiento se siguen en la configuración del mundo objetivo. A este respecto tres son las propiedades que en cuanto tal cosa en sí le corresponden: *Unidad* (Einheit), la Voluntad es *una* en cuanto que ajena a toda forma de multiplicidad; *sin fundamento* (Grundlosigkeit), en cuanto que carece de toda razón de ser; *incognoscible* (Erkenntnislosigkeit), en cuanto no es objeto para ningún sujeto⁵². Analicemos brevemente cada una de estas tres propiedades y las consecuencias que de ella se siguen para la comprensión global del mundo.

1ª, Unidad. Schopenhauer entiende que espacio y tiempo constituyen lo que los escolásticos llamaron el *principio de individuación*, de ahí la unidad de la Voluntad, en tanto que ajena a ambos, y el sentido de la misma: la Voluntad es una no como cualquier objeto es uno en tanto que opuesto a un conjunto o el concepto es uno en cuanto abstraído de la

⁵¹ W1, p. 155 (136, la traducción ha sido modificada)

⁵² En el Capítulo 8 de la *Metaphysik der Natur*, Vorl2, pp. 104-106, expone Schopenhauer en forma didáctica, como, en general, expone toda su filosofía en este escrito, las citadas características metafísicas de la Voluntad como cosa en sí.

multiplicidad, sino en el sentido de que le es ajena toda posibilidad de multiplicidad en cuanto que le es extraña la condición que la hace posible.

“La Voluntad como cosa en sí (...) es ajena a toda multiplicidad; aunque sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo son innumerables, ella misma es una; pero no como es uno cualquier objeto cuya unidad sólo nos es conocida por oposición a una posible multiplicidad, ni tan siquiera como es uno el concepto que sólo por abstracción nace de lo múltiple, sino que es una como aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad”⁵³.

¿En qué se apoya Schopenhauer para afirmar que espacio y tiempo constituyen el *principio de individuación*? La multiplicidad propia del mundo físico deriva de las formas de la intuición empírica, espacio y tiempo: ¿podríamos representarnos la multiplicidad fuera del espacio y del tiempo?, ¿no sentimos que si suprimimos el espacio y el tiempo todos los objetos que forman el mundo de nuestra representación se fundirían en uno sólo? Por ello, piensa Schopenhauer, al intuir las diversas objetivaciones de la Voluntad en un determinado lugar del espacio y en un concreto momento del tiempo, tales objetivaciones, aún siendo unas, aparecen como fenoménicamente múltiples al sujeto cognoscente; la multiplicidad pertenece, pues, exclusivamente al mundo fenoménico. Ahora bien, el espacio y el tiempo se aplican a la diversidad de especies u objetivaciones de la Voluntad, ¿no son éstos ya una multiplicidad antes del que hemos denominado principio o fundamento de toda multiplicidad? No exactamente; en el mundo físico o material sólo hay individuos, la especie y la pluralidad de especies en cuanto tal sólo se dan en el concepto, en la intuición no nos representamos especies, sino individuos. Es verdad que las *Ideas*, “las adecuadas objetivaciones de la Voluntad”, representan los especies en el ámbito de la intuición del *sujeto puro del conocimiento*, como veremos más adelante, pero en la intuición correspondiente al mundo material tales objetivaciones las intuimos como individuos en el espacio y en el tiempo. Porque cada uno de esos individuos aparece en un determinado lugar, simultáneamente a otros individuos de la misma o distinta clase, y en un momento del tiempo, antes o después de tales o cuales otros, siendo todos ellos el fenómeno de una u otra de las posibles objetivaciones de la Voluntad, por ello, Schopenhauer denomina a espacio y tiempo, recurriendo a una vieja expresión escolástica, *principium individuationis*:

“El lugar y el tiempo diferencian a los individuos, aunque sean por lo demás completamente iguales. Sólo por la simultaneidad (Nebeneinander), por el espacio por tanto, y por la sucesión (Nacheinander), por el tiempo, es posible la multiplicidad en cuanto tal, la multiplicidad de los completamente iguales, el aparecer de los géneros en innumerables individuos. Por ello llamo al espacio y al tiempo *principium individuationis*, expresión que, por cierto, he tomado de los escolásticos”⁵⁴.

⁵³ W1, p. 158 (139, la traducción ha sido modificada).

⁵⁴ Vorl2, pp. 157-158. En un texto paralelo señala en la primera edición del *Mundo*: “En este último respecto -el espacio y el tiempo no pertenecen a la cosa en sí (el añadido es mío)- designaré el tiempo y el espacio empleando una antigua expresión tomada de la escolástica, como *el principium*

Este planteamiento de la cuestión permite a Schopenhauer hacer compatible la unidad de la Voluntad y de sus diversos grados de objetivación con la *prioridad* del conocimiento intuitivo sobre el abstractivo, es decir, lo que hemos llamado su nominalismo con su platonismo. Por eso, al exponerla en la *Vorlesung*, comienza aludiendo al problema acerca de la *identidad de los indiscernibles* planteado por Leibniz, demasiado ligado, en su opinión, a Descartes, para quien el único conocimiento distinto (*deutliche*) es el abstracto; sostiene al mismo tiempo que la raíz de la errónea solución que Leibniz da al problema está en los escolásticos quienes afirman: *ex genere et differentia fit ens unum per se, quod vocatur individuum*. En oposición a éstos afirma Schopenhauer que lo que diferencia a los seres es el espacio y el tiempo, aunque sean completamente iguales y, frente a Leibniz, que dos cosas idénticas que ocupan un distinto lugar en el espacio y existen en un tiempo distinto son absolutamente dos y no una⁵⁵.

La Voluntad es, pues, una en el preciso sentido indicado⁵⁶ y, en consecuencia, indivisible, de manera que no sólo no le afecta la multiplicidad fenoménica sino que, además, se da toda e indivisa en cada una de sus objetivaciones; no se da una menor parte de ella en la piedra y otra mayor en el hombre, la piedra y el hombre, así como cada uno de los demás géneros, no son sino diversos grados de su objetivación, es decir, del mismo modo que hay diversos grados de luz, desde las sombras hasta la plena claridad solar, la *visibilidad* de la Voluntad va alcanzando diversas gradaciones desde las fuerzas elementales de la naturaleza hasta el hombre⁵⁷. En cada uno de los innumerables fenómenos de cada una de sus objetivaciones se manifiesta, por tanto, la Voluntad toda, una e indivisible; “de ahí que se pueda también afirmar que aun cuando *per impossibile* un ser cualquiera, el más insignificante, pudiera ser aniquilado, con él desaparecería el universo entero”⁵⁸.

individuationis, lo que hago notar para que se tenga en cuenta en adelante. Pues el tiempo y el espacio es aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad. ... Sólo cuando hayamos comprendido todo esto por la consiguiente consideración de los fenómenos y las distintas manifestaciones de la Voluntad, comprenderemos también plenamente el sentido de la doctrina kantiana según la cual tiempo, espacio y causalidad no convienen a la cosa en sí, sino que sólo son formas del conocer”, W1, pp. 157-158 (139).

⁵⁵ Vor11, pp. 156-158

⁵⁶ “No como un individuo, no como un concepto, sino como lo que es ajeno a la condición de posibilidad de la multiplicidad. Por ello tenemos de esta unidad sólo un conocimiento *negativo*: toda representación positiva que de ella pretendamos hacernos es falsa”, Vor12, pp. 143-144.

⁵⁷ W1, p. 176 (154-155), Vor12, pp. 143-144. Más adelante consideramos más explícitamente cómo se entienden las objetivaciones de la Voluntad.

⁵⁸ W1, p. 176 (155)

Porque tal unidad es metafísica “su conocimiento es trascendente, es decir, no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprehendido por ella”⁵⁹, de ahí la dificultad de comprender plenamente lo que dicha unidad significa. Sin embargo, el presuponerla nos permite comprender determinados hechos que tienen difícil explicación o, si se prefiere, determinados hechos nos inducen a pensar en la unidad de la Voluntad como forma de entenderlos. Schopenhauer, en el capítulo XXV de la segunda edición del *Mundo*, cita los siguientes:

a) Sólo conocemos inmediatamente en nuestra conciencia íntima nuestra propia voluntad, todo lo demás lo conocemos y juzgamos por analogía con ella, que, según es el grado de su reflexión, le continúa acompañando. Esto es así porque hay un sólo ser y la *ilusión* de la pluralidad, que deriva de las formas *externas* del conocimiento objetivo, no logra penetrar en el interior, en nuestra conciencia íntima⁶⁰.

b) Si observamos la perfección de todas las creaciones naturales y con qué paciencia infinita se reproducen innumerables veces, “nos convenceremos de que la fuerza primitiva, la *natura naturans*, está inmediatamente presente, entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras, tanto en la más perfecta como en la más insignificante, de donde se sigue que la naturaleza creadora no conoce por sí misma ni el tiempo ni el espacio”⁶¹. La misma convicción obtendremos si observamos su prodigalidad, de manera que la naturaleza produce millones de seres que se frustran o que se entregan a los más diversos azares o, cuando las circunstancias son favorables, aparecen miles o millones de ejemplares donde antes no se producía más que un sólo individuo. Todo ello nos lleva a comprender que la pluralidad no tiene su origen en la cosa en sí sino en las formas de conocimiento del sujeto, es decir, tanto la suma perfección de la naturaleza como su sorprendente prodigalidad “se deriva de nuestra manera de percibir las cosas, pues, en efecto, cuando la Voluntad como *cosa en sí*, con su tendencia simple, indivisible y primitiva, se muestra como objeto en nuestro conocimiento cerebral, ha de presentarse como un encadenamiento artificial de artes separadas, efectuado en un arte supremo para hacerlas servir sucesivamente de medios y fines”⁶².

c) Si aceptamos la teoría de Kant y Laplace sobre el origen del sistema planetario y observamos la perfección con que se estructura y funciona, reconoceremos la unidad de la

⁵⁹ W2, p. 378 (872)

⁶⁰ W2, p. 376 (871)

⁶¹ W2, p. 377 (872)

⁶² W2, p. 377 (872)

Voluntad que en él se sensibiliza. Tal reconocimiento nos exime de “creer a Anaxágoras cuando nos habla de una inteligencia que no vemos más que en el mundo animal y que sólo está organizada en atención a sus propios fines. Nosotros hemos de seguir otro camino, pues ya en las fuerzas primitivas hemos de ver esa Voluntad una siempre y la misma de la cual son la primera manifestación”⁶³. En pocas palabras, el universo entero puede y debe entenderse como la manifestación en el tiempo y en el espacio del querer intemporal e inespacial de la Voluntad metafísica una e indivisible, todo lo cual significa una comprensión nueva de la teleología que desarrollaremos más adelante.

d) Termina preguntándose por qué nuestra conciencia es más clara y precisa cuando se dirige al exterior mientras que “se oscurece a medida que se torna a lo interior, al punto en que llegando al fondo no encuentra más que tinieblas, en las cuales todo conocimiento se desvanece”⁶⁴. Esto se debe a que la conciencia supone individualidad y ésta pertenece a la fenomenalidad sometida al espacio y al tiempo; “nuestro interior, por el contrario, tiene sus raíces en lo que ya no es fenómeno sino *cosa en sí*, donde por eso las formas del fenómeno no alcanzan, pues faltan las condiciones de la individualidad y con ellas cesa el conocimiento preciso. En este punto radical de la existencia deja de existir la multiplicidad de los seres, como los radios de una esfera en su centro; y así como en ésta la periferia nace del terminar los radios, la conciencia sólo es posible allí donde el ser en sí se expresa en el fenómeno, a través de cuyas formas se hace posible la distinta multiplicidad sobre la que descansa la conciencia, por lo cual se haya limitada a los fenómenos”⁶⁵.

En esta unidad intrínseca de la Voluntad ve Schopenhauer la posibilidad de la magia antigua, con todos los reparos y precauciones con las que ha de considerarse el asunto⁶⁶, a la que asocia el hipnotismo y sus fenómenos *-magnetismo animal* en la denominación de la época⁶⁷- en los cuales ve una confirmación práctica de su metafísica, es decir, que la Voluntad una es la esencia de todo cuanto existe, que no necesita del conocimiento para querer, que el espacio y el tiempo son formas del fenómeno y principio de individuación y que la ley de

⁶³ W2, p. 379 (873-874)

⁶⁴ W2, p. 380 (874)

⁶⁵ W2, p. 380 (874-875, la traducción ha sido modificada).

⁶⁶ “No sostengo que la magia sea posible; sino sólo que su idea no es algo del todo absurdo y no podemos desecharla *a priori*; e incluso, aun cuando la experiencia de su posibilidad no haya podido ser confirmada hasta el momento, tampoco se ha visto rebatida por ello *a posteriori*; pues quizás pudiera deberse al hecho de que todavía no se haya encontrado el camino para derribar los límites del aislamiento de la Voluntad a través de la individualidad”, HNIII, p. 553 (MB, p. 232).

⁶⁷ En su opinión, “el magnetismo animal y sus fenómenos son idénticos a una parte de la *magia* de antaño” N, p. 299 (159)

causalidad no es más que el lazo de unión entre los fenómenos, pues es la voluntad del hipnotizador la que obra sobre la voluntad del hipnotizado -incluso sobre cualquier otro objeto natural- estableciendo una comunicación directa, sin que medie el conocimiento, entre hipnotizador e hipnotizado, operando en este último fenómenos como la *clarividencia*⁶⁸. La posibilidad de la magia en general se asienta en el mismo principio: así como “en la clarividencia sonambúlica se da una supresión del aislacionismo del conocer, podría también suprimirse el aislamiento individual de la voluntad”⁶⁹, produciendo, por ejemplo, una curación por simpatía, fenómeno atribuido generalmente a la magia, cuyo propósito, afirma Schopenhauer, no es otro que “hallar el camino para suprimir el aislamiento en que se halla la Voluntad en cada individuo logrando así un ensanche de la esfera inmediata de la voluntad sobre el cuerpo propio del que quiere”⁷⁰.

2ª, Sin fundamento. La Voluntad como cosa en sí se sitúa más allá de todas las formas del principio de razón, carece, pues, de razón de ser, en este preciso sentido decimos de ella que es *sin fundamento (grundlos)*; no se puede, en consecuencia, preguntar por su origen, su por qué o su finalidad; es, por tanto, inexplicable, pues toda explicación, el dar razón de algo, resulta de una aplicación del principio de razón, pero dicho principio es la forma que se da a sí misma la Voluntad en tanto que voluntad de conocer, por lo que no es aplicable a ella. Este es

⁶⁸“Preséntanos, pues, desde luego, el magnetismo animal como la *metafísica práctica*, concepto en que la designaba ya, llamándola *magia*, Bacon de Verulam, en su clasificación de las ciencias (*Instauratio magna*, lib. III); es la metafísica empírica o experimental. Como quiera que en el magnetismo animal surge a primera línea la Voluntad como cosa en sí, vemos achicado al punto el *principium individuationis* (espacio y tiempo) perteneciente a la mera fenomenalidad; rómpense los límites que separan a los individuos; entre el magnetizador y la sonámbula no establece el espacio separación alguna, apareciendo comunidad de pensamientos y de movimientos volitivos; el estado de clarividencia suplanta al que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lontananza, presente y futuro”, N, p. 299 (159).

⁶⁹ N, p. 306 (166)

⁷⁰ N, p. 307 (167-168). A continuación del párrafo citado anteriormente sobre la unidad de la Voluntad, W2, p. 380, aporta una imagen que le permite, hablando en un lenguaje figurado, hacer comprensible estos fenómenos: podemos representarnos la especie humana como un *animal compositum*, como algunos pólipos. “En ellos la extremidad donde se encuentra la cabeza es la que aísla a los individuos, mientras que la parte inferior que forma el estómago común los junta a todos en una existencia única. Igualmente el cerebro con su conciencia es lo que aísla a los individuos de la especie humana, mientras que la vida común a todos es la parte inconsciente, la vida vegetativa, con el sistema ganglionar, en la cual se sumerge durante el sueño la conciencia cerebral, semejante al loto que se abisma durante la noche en las ondas. Esta comunidad de existencia incluso puede dar excepcionalmente a los individuos un medio de comunicación, como sucede cuando un ensueño se transmite de un individuo a otro en el hipnotismo o en general en la influencia mágica ejercida voluntariamente”, W2, pp. 381-382 (875-876). Roberto R. Aramayo hace referencia a estas cuestiones en sus escritos, especialmente en el estudio preliminar a su traducción la *Metafísica de las costumbres: La ética de Schopenhauer: una odisea hacia el abismo de la mística*, Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres* (traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo), o. cit., pp. XIX-XXII.

el lugar fuerte de la ruptura schopenhaueriana con la tradición metafísica; ésta, ya hicimos mención a ello, ha pretendido desde Platón, como cuestión central de su investigación, dar razón de la realidad, desentrañar por qué hay ser y con ello descifrar el enigma del mundo, puesto que dar razón del ser implicaba al mismo tiempo una respuesta a la pregunta por el sentido de lo real, en último extremo por el sentido de la existencia humana. Frente a ella, Schopenhauer negará la posibilidad misma de dicha pretensión, porque el ser del mundo, la Voluntad, es ajena a toda razón, y precisamente por ello la clave que descifra el enigma del ser. Sólo así, negativamente entendidas, pueden aplicarse a Schopenhauer expresiones tan frecuentemente utilizadas como “la Voluntad es irracional” o “la vida es absurda”: *irracional*, en el sentido de *no* sometida al principio de razón; *absurda*, porque al situarse más allá del principio de razón carece de razón de ser.

La consecuencia inmediata de la ausencia de fundamento es la libertad: “la Voluntad es libre (der Wille ist frei)”⁷¹. También la libertad se entiende aquí negativamente: la Voluntad es libre en cuanto ajena a toda forma de necesidad, pues ésta depende siempre del principio de razón; la *aseidad* es, en consecuencia, la nota característica de cada una de sus objetivaciones⁷². *El mundo como Voluntad*, al carecer de razón de ser, constituye así el reino de la libertad, frente al *mundo como representación*, rígidamente sometido al principio de razón, que representa el reino de la necesidad. La libertad no es una propiedad exclusiva del hombre, porque no es una peculiaridad de un determinado modo de ser, sino que es la radical propiedad de todo ser en la medida en que su esencia íntima es Voluntad. La libertad no reside, por tanto, como ya hemos comentado reiteradas veces, en el obrar (*operari*), sino en el ser (*esse*), frente a lo pensado por la filosofía anterior. Hasta Schopenhauer se había entendido que en el hombre, el único ser libre, la libertad residía en el obrar -puedo elegir indiferentemente, libre albedrío,

⁷¹ Vor12, p. 105.

⁷² A propósito de esta cuestión comenta Suances Marcos: “En este sentido, la Voluntad es puesta por Schopenhauer en el lugar que la prueba cosmológica ponía a Dios como creador y en el lugar que el panteísmo ponía a Dios como esencia del mundo; según aquél, el mundo es una teofanía; pero si lo examinamos bajo el punto de vista de la presencia de Dios, éste no sale muy bien parado, al constatar la miseria y la lucha en que, durante su breve vida, viven las criaturas; por ello, en esos sistemas, Dios resulta una hipótesis cómoda, un *datum*, no un *quaesitum*. La Voluntad que se manifiesta en los fenómenos está dotada de aseidad porque, siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón, no puede depender de ninguna otra cosa ni en su esencia ni en su existencia; tal es el carácter metafísico, originario y absoluto de la Voluntad”, M. Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la Voluntad*, o. cit., p. 84. Suances titula, significativamente, el capítulo dedicado a la voluntad, pp. 79-103, *La Voluntad en lugar de Dios*. En él establece las siguientes notas características de la Voluntad como cosa en sí, a las que dedica un oportuno comentario: aseidad, esencia de todas las cosas, aspiración infinita e insatisfecha, unidad, indestructibilidad, supremacía sobre la inteligencia, incognoscibilidad.

entre ésta o aquella acción- y la necesidad en el ser -lo que soy no lo he elegido yo, me viene dado necesariamente-; ahora se afirma que cada ser en sí mismo no es sino un acto de Voluntad ajeno a toda razón y, en cuanto tal, libre; la libertad reside, por tanto, en el *esse*, y es una propiedad que acompaña a todo ser; pero la actividad de ese ser, su manifestación para un sujeto en el espacio y en el tiempo y, por tanto, sometida al principio de razón que le es propio, es decir, a la ley de causalidad, el *operari*, se sigue, también en el hombre, con total necesidad de la forma de la ley de causalidad que al caso corresponda, del motivo, de la excitación o de la causa⁷³. Sólo desde este planteamiento le es posible resolver a la filosofía uno de los problemas más graves a los que siempre se ha enfrentado, especialmente en la filosofía moderna, el hacer compatible libertad y necesidad, cuya no consideración hacía insoluble el debate entre determinismo e indeterminismo:

“La filosofía debe poder conciliar la fatalidad más inflexible con la libertad llevada hasta la omnipotencia; y esto sólo puede hacerlo sin mengua de la verdad, atribuyendo toda la fatalidad al obrar (*operari*) y toda la libertad a la esencia (*esse*). De este modo se resuelve ese enigma tan antiguo como el mundo, y que ha permanecido insoluble, porque, procediendo al revés, se buscaba la libertad en el *operari* y la necesidad en el *esse*. Yo, por el contrario, afirmo que todo ser, sin excepción, obra fatalmente, pero existe y es como es, en virtud de la libertad”⁷⁴.

“En resumen, el determinismo tiene razón; en vano durante miles de años se ha tratado de quebrantar a impulso de ciertas quimeras, que vale más no nombrar por su verdadero nombre; pero, en virtud de este principio, el mundo se convierte en un teatro de marionetas movidas por alambres (motivos), sin que podamos comprender siquiera a quién divierte este espectáculo; la obra que se representa tiene un plan, es el *Fatum* quien la dirige; ¿no le tiene?, entonces obedece a una ciega necesidad; para escapar a esta absurda conclusión no hay más que un medio: admitir que la existencia y la esencia de una cosa son manifestaciones de una voluntad libre que no se reconoce a sí misma más que allí; en cuanto a la actividad, no puede abstraerse a la necesidad. Para salvar la libertad hay que hacerla pasar de la acción a la existencia”⁷⁵.

Afirmar la necesidad del obrar humano, exige al mismo tiempo explicar el por qué del

⁷³ “Sobre este punto no hay duda posible: la ley de causalidad no admite excepción; desde el vuelo de una pajuela hasta el acto más meditado del hombre, todo está sujeto a ella con el mismo rigor. De aquí que, desde que el mundo existe, jamás el átomo de polvo ha podido recorrer en su vuelo otra trayectoria que la que ha descrito, ni el hombre ha podido obrar de otra manera de como ha obrado; y no hay verdad más cierta que la de que todo lo que sucede, grande o pequeño, sucede necesariamente. En cada momento, el estado general de las cosas está estrictamente determinado por el inmediatamente anterior, lo que sucede igualmente si remontamos el curso de los tiempos hasta el infinito o descendemos en él hasta lo finito”, W2, p. 373 (868-869).

Aunque esta inversión, o precisamente por ello, viene exigida por su planteamiento metafísico, resuelve mucho mejor el problema de la libertad humana -ya lo hicimos notar anteriormente -, objeto de larga discusión en el seno de la tradición filosófica. Sólo desde la total indeterminación de la voluntad humana, desde la *aseidad* de la misma, es pensable la responsabilidad moral y jurídica, en la que se sustenta el orden social y la convivencia humana. Porque el principio *operari sequitur esse* es inquebrantable, dice Schopenhauer, “sólo en el caso de que éste (el hombre) sea su propia obra, es decir, que tenga aseidad, es responsable de su obrar”, E, pp. 112-114 (103-105). Esta cuestión será examinada detenidamente más adelante, cuando consideremos el problema de la ética, baste en este momento señalar que la relación entre la aseidad de la voluntad como raíz de la responsabilidad moral y la unidad metafísica de esta misma Voluntad nos permiten entender el porqué de la convicción schopenhaueriana de que el mundo posee un sentido moral que es de carácter metafísico, y con ello su frecuente afirmación de que si suprimimos la metafísica suprimimos tal sentido.

⁷⁴ W2, p. 375 (870).

⁷⁵ W2, pp. 375-376 (870-871).

sentimiento de libertad con el que realizamos aquellas acciones que, familiarmente, consideramos “voluntarias”. Los llamados en el hombre actos voluntarios se han entendido equivocadamente como libres: éstos, dado el carácter y los motivos, se siguen con la misma necesidad con la que se sigue la acción de los animales, dados sus propios motivos, la actividad de las plantas, dada la excitación, o la actividad de todo cuerpo material, dada la causa⁷⁶. No puede ser de otro modo, todas esas formas de actividad son manifestación, fenómeno, de la Voluntad y como tales fenómenos regidos por el principio de razón. El error se origina porque “en la conciencia de nosotros mismos la voluntad nos es conocida inmediatamente y en sí, también en esta conciencia está la de la libertad. Se olvida, sin embargo, que el individuo, la persona, no es la Voluntad en cuanto cosa en sí, sino manifestación de la Voluntad, y como manifestación, es decir, como fenómeno, está sometido al principio de razón suficiente. De aquí que se dé el hecho extraño de que cada uno de nosotros se tiene *a priori* por libre en su conducta y piensa que en cada momento podría empezar otro nuevo género de vida, o lo que es lo mismo, a ser otro de lo que es. Solamente *a posteriori*, por la experiencia, echa de ver con asombro que no es libre, sino que está sometido a la necesidad y que, a pesar de todos sus propósitos y reflexiones, no cambia, y desde el principio de su vida hasta su muerte es esclavo de su carácter y, por decirlo así, tiene que desempeñar hasta el fin su papel”⁷⁷.

En resumen, dado nuestro carácter, nuestro *ser*, y dados los motivos, la forma del principio de razón que rige nuestra actividad más propia, nuestras acciones se siguen con absoluta necesidad, pero porque esas acciones no son sino la manifestación en el tiempo de un originario acto de querer, en el que consiste nuestro *ser*, que como tal acto de querer es libre, sentimos dichas acciones como expresión de esa libertad y nos sabemos responsables de ellas. A identificar erróneamente nuestra conciencia de la libertad de la voluntad con nuestros actos, expresión fenoménica de esa voluntad, contribuye la fuerte individualidad de nuestro carácter, de nuestro *ser*, individualidad que se debilita progresivamente en la medida en que descendemos en la escala de las objetivaciones de la Voluntad. Así, en el extremo superior de la escala, en el hombre, la Voluntad se fenomenaliza individualmente, cada hombre, su carácter, es una objetivación individual de la Voluntad; en el otro extremo de la escala, las

⁷⁶ “No es en absoluto una metáfora ni una hipérbole, sino una verdad del todo árida y literal, que, igual que en el billar una bola no puede ponerse en movimiento antes de que reciba un golpe, tampoco puede un hombre levantarse de su silla antes de que un motivo lo levante o impulse: pero, entonces, su levantarse es tan necesario e inevitable como el rodar de la bola después del golpe. Y esperar que uno haga algo sin a lo que no le incita ningún interés, es como esperar que un trozo de madera se mueva hacia mí sin una cuerda que tire de ella”, E, p. 83 (75-76).

⁷⁷ W1, pp. 158-159 (140).

fuerzas básicas de la naturaleza, la objetivación de la Voluntad se manifiesta genéricamente, en millones de fenómenos. Esta diferencia explica el que nuestro comportamiento nos parezca arbitrario e impredecible, por eso lo creemos libre, y el que los fenómenos de la naturaleza inorgánica, al percibirlos con absoluta regularidad, los pensemos como plenamente determinados:

“Cada uno de nosotros tiene su propio carácter, por lo que el mismo motivo no obra con igual fuerza en todos y las mil circunstancias concomitantes que entran en la esfera del conocimiento del individuo, pero permanecen desconocidas de los demás, modifican su efecto, por lo que el acto no se determina solamente por el motivo, pues falta el otro factor: el conocimiento exacto del carácter individual y del conocimiento que a éste acompaña. Por el contrario, las manifestaciones de las ciencias naturales constituyen el extremo opuesto: obran según leyes generales, sin desviaciones, sin individualidad, con arreglo a circunstancias manifiestas, y se pueden prever con toda exactitud, pues una misma especie de fuerza se revela en millones de fenómenos”⁷⁸.

La doctrina schopenhaueriana de la libertad es el fundamento de su interpretación de la teleología interna del organismo. La teleología es una cuestión metafísica y, en cuanto tal, ligada a la libertad: la biología, por ejemplo, describirá cómo es el organismo de un determinado animal y cómo hay una perfecta adecuación de ese organismo a su forma de vida sin poder dar una explicación a tan maravillosa adecuación; la metafísica entenderá ese organismo como una objetivación de la Voluntad y por ello entenderá, a su vez, que tal forma de vida no es consecuencia de su organismo, sino que porque *quiere* esa forma de vida se ha dotado del organismo del cual se ha dotado, es decir, la distancia entre organismo y forma de vida aparece sólo en el mundo como representación, más allá de ésta, fuera del tiempo, organismo y forma de vida son una sola y la misma cosa⁷⁹.

3ª, Incognoscible. La Voluntad como *cosa en sí* es, por definición, incognoscible, pues todo conocimiento es de un objeto por un sujeto, por tanto, representación de éste⁸⁰. La

⁷⁸ W1, pp. 164-165 (145).

⁷⁹ N, pp. 238 y ss. (85 y ss).

⁸⁰ Philonenko, inmediatamente antes de exponer estas notas como “propiedades de la cosa en sí como Voluntad”, se pregunta: “¿Qué sucede con la Voluntad en última instancia? Schopenhauer sugiere que no podemos dar solución a esta cuestión. Toda respuesta sería *ab ovo* contradictoria. Si la cosa en sí fuera conocida, en el sentido que fuera posible asignarle una causa, entonces la Voluntad dejando de ser *grundlos* caería en la representación, y de hecho no sería ya cosa en sí. No existe definición real o genética de la Voluntad, sino solamente un saber *sui generis*, o más bien una comprensión íntima que arroja un rayo de luz sobre el Universo. Este conocimiento, que no se parece en nada a las pretendidas intuiciones intelectuales de Schelling, no nos permite *deducir* todos los modos de ser posibles de la Voluntad. Incluso una simple definición nominal se revela delicada en el pensamiento trascendental de Schopenhauer pues la objetivación de la Voluntad en un sentido es paso a la existencia y en otro sentido paso a la nada, ya que hay que asimilar los fenómenos al velo de Maya tejido de ilusiones. En esta última perspectiva, la cosa en sí y la nada serían términos intercambiables. Encontraríamos, en un plano metafísico, la aporía denunciada por Schopenhauer más arriba; para responder a la cuestión de saber lo que ‘es’ la Voluntad en sí habría que averiguar también (pero ¡qué contradicción!) lo que *es* la nada en sí”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 127.

escisión sujeto-objeto, recordémoslo, es la forma más general del conocimiento; tan pronto pretendemos conocer la cosa en sí, la convertimos en objeto, por lo que ya no es en sí, sino objeto para un sujeto; de ahí que cosa en sí y objeto a conocer sean términos contradictorios⁸¹. La cosa en sí no es ni cognoscente ni conocido, el conocimiento pertenece sólo al ámbito de la representación.

Nos encontramos aquí con la clave para una correcta interpretación de la metafísica de Schopenhauer en su pretensión de ajustarse a los límites que la epistemología kantiana había establecido⁸². Esta no pretende el conocimiento de la cosa en sí en sentido absoluto, tal pretensión sería imposible porque ser en sí y ser conocido envuelve contradicción, sino el conocimiento de la cosa en sí en cuanto relativa al fenómeno, en cuanto aparece o se manifiesta como voluntad: “¿qué es al fin de cuentas en absoluto en sí misma aquella Voluntad que se manifiesta en el mundo y como mundo?, es decir, ¿qué es, abstracción hecha de su manifestación como voluntad, o de que en general aparece, es decir, es conocida? Esta pregunta no puede ser contestada nunca, porque, como he dicho, *ser conocido* envuelve contradicción con *ser en sí* y todo lo que cae en la esfera del conocimiento no es más que fenómeno por el hecho mismo de ser conocido”⁸³. Si así son las cosas, ¿hasta qué punto Schopenhauer va más allá de Kant?, ¿qué es esa Voluntad de la que dice ser la esencia de todas las cosas?, ¿por qué le asigna precisamente ese nombre?, ¿en qué sentido es la cosa en sí? Todas estas cuestiones han sido ya de algún modo tratadas, pero exigen aquí una más detallada consideración para justificar con mayor precisión el carácter *inmanente* de la metafísica schopenhaueriana.

El capítulo XVIII de la segunda edición del *Mundo* resulta especialmente clarificador para el problema acerca de la posibilidad del conocimiento de la cosa en sí y el sentido en que ésta es la Voluntad⁸⁴. Introduce la cuestión aludiendo al, en su opinión, principal resultado a

⁸¹ Vorl2, p. 106.

⁸² A este respecto, resulta esclarecedor el *Apéndice IX*, que, bajo el epígrafe, *Errores de interpretación de la filosofía de Schopenhauer*, Magee dedica en su libro a esta cuestión. *B. Magee, Schopenhauer*, o. cit., pp. 423-437.

⁸³ W2, p. 231 (752, la traducción ha sido modificada). Esto implica, añade a continuación, que la cosa en sí puede tener determinaciones que no nos son accesibles al conocimiento, por lo que cuando hablemos de que desemboca en la nada, nos referiremos no a la nada absoluta, sino a la nada desde el punto de vista del conocimiento.

⁸⁴ El epígrafe del capítulo es, precisamente, *Sobre la cognoscibilidad de la cosa en sí*. Hay que tener en cuenta, además, que esta segunda edición tiene el carácter de *complementos* a la primera y que fueron escritos en la época de madurez en la que, como ya señalamos con motivo de su posición epistemológica, revisa y matiza las aseveraciones más radicales de aquélla.

que llegó Kant, todo concepto que no derive de la intuición, es decir, de percepciones en el espacio y en el tiempo es vacío, y añade:

“Esto es verdad de todo conocimiento, menos del que tenemos de nuestro propio *querer*: éste no es intuitivo (toda intuición tiene por condición el espacio) ni vacío; por el contrario, es más real que cualquier otro. Tampoco es *a priori* como el conocimiento formal, sino enteramente *a posteriori*; por lo que no podemos anticiparle en los casos particulares y muchas veces nos equivocamos sobre nosotros mismos. En realidad, nuestro querer es la única forma de comprender también en su parte interior cualquier hecho que se manifiesta exteriormente; es, pues, lo único que conocemos inmediatamente y que no se nos da, como todo lo demás, en la representación. Aquí reside el *Datum*, el único valedero, la llave para esclarecer todas las demás cosas, o, como ya he dicho, la estrecha puerta que conduce a la verdad. En consecuencia, debemos aprender a entender la naturaleza desde nosotros mismos y no, a la inversa, entendernos a nosotros mismos a partir de la naturaleza. Lo que conocemos inmediatamente ha de explicarnos todo lo demás, y no a la inversa”⁸⁵.

En el capítulo anterior mostramos, tras un pormenorizado análisis, que ese fenómeno que es nuestro cuerpo y cada una de sus acciones lo vivimos en la experiencia interior como la *manifestación* de nuestra voluntad. Ahora bien, el conocimiento interior de nuestra propia voluntad -Schopenhauer enfatiza: “lo he proclamado siempre”- “no nos suministra en modo alguno un conocimiento propiamente dicho de la cosa en sí”⁸⁶, porque no es un conocimiento inmediato de la voluntad por sí misma, sino mediado por el entendimiento, que ésta ha debido crearse para hacerse consciente de sí; además, y precisamente por ello, aunque emancipado de las formas de espacio y causalidad, subsisten en él la escisión entre sujeto y objeto y la forma del tiempo. Ese conocimiento no es, pues, de la cosa en sí, pero sí aquél en el que ésta -despojada en parte de sus *velos*, aunque no desnuda- se nos muestra más directamente, más inmediatamente que en ningún otro; ese conocimiento íntimo de nuestra propia voluntad es por ello el único que puede dar luz sobre todo lo demás. También entonces, por analogía con la vivencia de nuestro propio cuerpo, supusimos que todo otro fenómeno es también *manifestación* de una voluntad, es decir, que si pudiéramos experimentarlo por el interior como nos experimentamos a nosotros mismos sería idéntico a lo que en nosotros vivenciamos como voluntad. En este sentido, como manifestación más inmediata y patente de la cosa en sí, entiende Schopenhauer que la Voluntad es la esencia de todas las cosas y la llama -preciso y *impropiamente* la cosa en sí⁸⁷. Creo que el párrafo que copio a continuación justifica ese

⁸⁵ W2, p. 239 (750, la traducción ha sido modificada)

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ En el primer capítulo mencionamos los trabajos de J. Planells Puchades en torno a esta problemática y a su interpretación. En su opinión, Schopenhauer no habla del fenómeno y de la cosa en sí en el sentido kantiano, sino sólo del fenómeno, aunque desde un doble punto de vista: del fenómeno como apariencia, en cuanto constituido por el sujeto mediante el principio de razón, y del fenómeno como manifestación, en cuanto lo que en éste se oculta y manifiesta puede comprenderse desde la figura de la Voluntad, que conecta con el modelo explicativo de *la filosofía de la expresión*: “Tanto en su consideración del mundo como representación como en su consideración del mundo como Voluntad, Schopenhauer habla exclusivamente del mundo, es decir, del fenómeno. Lo que cambia en esta consideración no es el objeto sino el punto de vista. El *mundo como representación* considera el fenómeno bajo el punto de vista de su *constitución*, un punto de vista cuya formulación esencial remite al principio de razón suficiente. El

calificativo y cierra con precisión toda la cuestión:

“En efecto, siempre que un acto voluntario salido de las oscuras profundidades de nuestro interior penetra en la conciencia del sujeto que conoce, lo que aparece en la representación es la cosa en sí atemporal. El acto voluntario no es, en verdad, más que la manifestación más inmediata y visible de la cosa en sí; pero de ahí se deduce que si todos los demás fenómenos pudieran ser conocidos tan íntimamente como éste, los reconoceríamos como idénticos a lo que es en nosotros la voluntad. Este es el sentido de mi doctrina cuando digo que la esencia de todas las cosas es la Voluntad y llamo a ésta la *cosa en sí*. En este punto he modificado la doctrina de Kant que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, pues yo pretendo que si bien no puede ser conocida de una manera absoluta y radical, es sustituida para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que difiere esencialmente de todos los demás por esta su manifestación inmediata. Creo, además, que debemos referir todo el mundo de los fenómenos a aquél en el que la cosa en sí se nos muestra con el mínimo encubrimiento, y que hasta aquí sólo sigue siendo fenómeno, en cuanto mi intelecto, que es lo único que puede conocer, se mantiene todavía distinto de mí como sujeto que quiere, y en cuanto no se despoja de la forma del tiempo que subsiste aún para la percepción interior”⁸⁸.

La voluntad que descubro en mí como la esencia de mi propio ser, como vivencia íntima de mi propio cuerpo, es, pues, lo mismo que aquella fuerza que impulsa a los animales, que palpita en las plantas, que da cohesión al cristal o que se manifiesta en la gravedad de la materia⁸⁹. Esta identificación que supone, por una parte, entender que la voluntad no es algo mental⁹⁰, y, por otra, una extensión considerable de su ámbito de aplicación, conduce a una noción distinta de la tradicionalmente designada con la palabra voluntad, de ahí que se le haya entendido tan mal. Schopenhauer era consciente de ello⁹¹, pero tenía importantes razones para

mundo como Voluntad, o la metafísica de Schopenhauer, considera el fenómeno desde ... el punto de vista de la *expresión*, J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, o. cit., p. 308.

⁸⁸ W2, pp. 230-231 (750-751, la traducción ha sido modificada)

⁸⁹ Simmel, parafraseando a Schopenhauer, expresa este pensamiento con gran belleza plástica: “Schopenhauer, estrictamente interpretado, no reconoce en nosotros mismos la Voluntad como cosa en sí, porque ésta es más bien lo incognoscible y la voluntad consciente tan sólo un fenómeno; pero es aquel fenómeno en el cual el velo irrompible que envuelve nuestro ser absoluto es menos denso, y de la misma manera en el resto de la naturaleza; una vez que nuestra mirada se ha dirigido en este sentido, se descubren la huellas del mismo ser fundamental. El ímpetu con que las aguas buscan el fondo, la violencia con que los polos eléctricos pugnan por unirse, y que, como los deseos humanos, se aumentan con los obstáculos, el ansia con que el hierro se une al imán, la tendencia incesante de la gravedad que atrae a los cuerpos hacia el centro de la tierra, todos estos fenómenos son manifestaciones oscuras y lejanas de aquello mismo que ansía y pugna en nosotros a la luz de la conciencia”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 60-61.

⁹⁰ En todo caso se objetiva en determinados seres como voluntad de conocer. Recordemos que para Schopenhauer el conocimiento es un fenómeno terciario, mientras que la voluntad es primario, el cuerpo secundario, N, p. 220 (64).

⁹¹ Safranski comenta que Schopenhauer sabía que utilizaba el término voluntad en un sentido distinto al habitual y se esforzó en explicarlo, pero “a pesar de todo, fue imposible evitar los malentendidos y, puesto que el concepto acostumbrado siguió determinando el sentido de la palabra, ésa fue una de las causas probablemente por las que no se percibió la novedad que Schopenhauer quería hacer manifiesta con el nuevo concepto y uno de los motivos por los que su filosofía quedó relegada al olvido. Schopenhauer tuvo que combatir contra la corriente de asociaciones que surgen espontáneamente con el concepto ‘voluntad’: para él, la voluntad intelectualizada es un caso extremo. La voluntad puede ir acompañada de conocimiento, pero eso no es lo esencial. Voluntad es un impulso y un movimiento primario y vital que puede tomar conciencia de sí mismo en el caso límite: sólo entonces asume la conciencia de un fin, de un propósito, de un objetivo”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit. p. 285.

proceder así. El tema de la filosofía, como ya había señalado Platón, es “el conocimiento de lo que los diversos fenómenos tienen de idéntico y de lo diferente en los semejantes”⁹². Eso idéntico, completamente nuevo en la historia de la filosofía occidental, tema central de la filosofía schopenhaueriana, es la Voluntad; es completamente nuevo porque hasta él nunca se había “reconocido la identidad de esencia” de las diversas fuerzas que obran en la naturaleza y que, por tanto, “la inmensa variedad de sus fenómenos sólo son especies distintas del mismo *genus*”⁹³; ese género común es lo que Schopenhauer denomina Voluntad. Schopenhauer no pretende una lectura antropomórfica de la naturaleza ni tan siquiera organicista⁹⁴, todo lo contrario, pretende que lo específicamente humano y la vida misma son reductibles a aquél constitutivo último común válido para toda la naturaleza⁹⁵; que la Voluntad sea la esencia de todos los fenómenos no significa, por tanto, que se antropomorfece la naturaleza, sino, por el contrario, que se naturalice al hombre. Precisamente porque nunca hasta ahora se había pensado que las citadas fuerzas de la naturaleza eran especies de un único género “no disponemos de una palabra para la designación del concepto de este género”. Es verdad que la cosa en sí nunca es, en cuanto tal, objeto, pero si queremos pensarla objetivamente debe “albergarse dentro de un nombre y de un concepto, de algo dado objetivamente en alguna parte, por consiguiente, de uno de sus fenómenos”⁹⁶. Ahora bien, ¿por qué el nombre de voluntad, cuando Schopenhauer sabía que se exponía a ser mal interpretado?; ¿por qué no, por ejemplo, el término de fuerza -término sobre el que meditó- o el de energía, como sugiere Magee⁹⁷?, porque si había de ser el nombre de uno de sus fenómenos no podía ser otro que el

⁹² W1, p. 155 (137)

⁹³ Idem

⁹⁴ “Por el contrario, que la voluntad se halla tan poco ligada a la vida y a la condición orgánica como al conocimiento, que lo inorgánico se halla dotado de voluntad, cuyas manifestaciones son lo que constituye esas propiedades fundamentales de las que no existe explicación ulterior, es un punto esencial de mi doctrina, W2, p.347 (847, la traducción ha sido modificada).

⁹⁵ Simmel insiste en que mi voluntad psicológica es sólo un fenómeno de la Voluntad metafísica -por ésta, dice, “entiende aquello que está en el fondo de la inmediata satisfacción de la voluntad en nosotros”-, como lo es cualquier otra fuerza natural, que yo entiendo como semejante a lo que vivencio en mí como voluntad. En este punto, afirma, se ha malinterpretado a Schopenhauer, éste nunca adaptó “a formas empíricas humanas el fundamento metafísico de las cosas -que está por encima de nuestra apariencia, como de toda apariencia- sino que, por el contrario, edificó lo humano, como todo el resto, sobre el cimiento de lo metafísico”. No redujo “el mundo al denominador hombre”, como la metafísica teológica, sino que redujo “al hombre al denominador válido para el mundo”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 61-63.

⁹⁶ W1, p. 155 (137)

⁹⁷ Magee subraya que Schopenhauer al utilizar la palabra voluntad para designar la cosa en sí, a pesar de sus esfuerzos por precisar el sentido en que utiliza el término, “hace inevitables los errores de interpretación que trataba de evitar. Al elegir la palabra ‘voluntad’ para referirse al nómeno cuya naturaleza esencial es no humana e impersonal, no consciente, carente de sentido íntimo, carente de objetivo y -lo que es más importante- carente de vida, ha dado lugar a que todas sus formulaciones

de la voluntad humana, el más perfecto y desarrollado de todos ellos y el único que me es inmediatamente conocido: “yo designo el género con el nombre de la más excelente de sus especies, la que está más próxima a nosotros y que por ser conocida inmediatamente nos lleva al conocimiento mediato de todo lo demás”⁹⁸. Hay que aislar la esencia de este fenómeno, el único de una de las especies del género en el que se me da inmediatamente, para trasladarla a todos los demás; y no es indiferente el nombre que se le dé, puesto que no tratamos sólo de inferir la existencia de la cosa en sí -si así fuera, podría dársele cualquier nombre, pues equivaldría simplemente a una incógnita-, sino que pretendemos un conocimiento de ella. Por ello Schopenhauer rechaza el término fuerza e invierte la relación que frecuentemente se establece entre este término y el de voluntad: “hasta aquí hemos hecho entrar el concepto de voluntad bajo el concepto de fuerza; lo que yo voy a hacer es todo lo contrario, voy a considerar toda fuerza de la naturaleza como una voluntad”⁹⁹; su argumentación es clara y precisa: subsumir el concepto de voluntad en el de fuerza es intentar explicar lo conocido por lo desconocido, mientras que subsumir el concepto de fuerza en el de voluntad es reducir lo desconocido a “la única cosa que conocemos inmediata y absolutamente”¹⁰⁰. Las fuerzas de la naturaleza, en cuanto fuerzas elementales, son para mí absolutamente desconocidas, un

acerca de ella lleven implícito, en algún lugar algo oculto que es contrario a la intuición. Lo más lamentable es que todo ello era innecesario. Cualquier nombre inocuo lo hubiera evitado. El término ‘fuerza’ que rechazó, hubiera sido preferible. ‘Energía’ hubiera sido aún mejor”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 160. Esta observación de Magee no está desprovista de razón, pero, además de las razones que exponemos a continuación, podría preguntarse, ¿con esa otra denominación del nómene habría tenido la filosofía de Schopenhauer la misma resonancia y habría sugerido las mismas ideas a escritores y artistas?

M. Maceiras Fafián interpreta también la Voluntad schopenhaueriana en términos de energía (interpretación que, por otra parte, no sería ajena a la competencia que Schopenhauer mostró siempre sobre las ciencias de su época y sus avances) y que, en consecuencia, ha de entenderse más como una realidad física que como un principio metafísico: “A nuestro entender, la voluntad-energía de Schopenhauer tiene más que ver con el desarrollo de las ciencias que con postulados metafísicos. Ella debe ser entendida más como una *fuerza física* que como un principio metafísico”, M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, o. cit., p. 68. De un modo semejante se expresa en un artículo publicado posteriormente en el que, además, afirma que, en su opinión, Schopenhauer entendía por Voluntad algo análogo a lo que entendemos hoy por energía atómica, su filosofía sería, por tanto, un *fisicalismo o materialismo energetista*: “Creo, por todo lo dicho, que es el suyo un ‘fisicalismo’ o materialismo energetista, que abre la puerta para entender los fenómenos, biológicos, psicológicos e intelectivos, en términos de energía puramente físico-química. Por esto creo que Schopenhauer entendía por Voluntad lo que nosotros llamamos hoy energía atómica o energía inherente al núcleo atómico (nuclear) y a su carga periférica (la liberación de esta energía por fisión nuclear no es más que una artificial y manipulada manifestación de ella”, 129. Manuel Maceiras Fafián, *La Voluntad como energía*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 23, o. cit., pp. 119-133. sobre esta misma cuestión: Hans Voigt, *Wille und Energie*, 51. Jb., 1970, pp. 133-137.

⁹⁸ W1, pp. 155-156 (137).

⁹⁹ W1, p. 156 (138).

¹⁰⁰ W1, p. 157 (138).

misterio; las causas sólo me explican el cómo esas fuerzas se manifiestan, pero no me desvelan en ningún caso su ser. Por eso, y dado que mi cuerpo es lo único que conozco en su doble vertiente exterior e interior, “en vez de creer que yo conocería mejor mi organismo, mi inteligencia y mi voluntad y sus movimientos aislados, por sus causas propiamente dichas: la electricidad, el quimismo o la mecánica, debo, en cuanto estudio filosofía y no etiología, aprender a explicarme los movimientos más elementales y más vulgares de los cuerpos inorgánicos que veo provocados por causas, por mis propios movimientos producidos por motivos y convencerme de que las fuerzas inexplicables que en todos los cuerpos de la naturaleza se revelan son idénticos en su especie y sólo difieren en grado de lo que yo conozco como mi voluntad”¹⁰¹.

Al comienzo del capítulo XXIII de la segunda edición del *Mundo*, tras subrayar que para comprender su metafísica es preciso tener en cuenta que la Voluntad no es una función de la inteligencia, “sino que es el *prius* del conocimiento, la esencia de nuestro ser” y que es esa misma Voluntad la que se manifiesta en el brotar de la planta, en el querer de los animales o en la gravedad de los cuerpos materiales, añade:

“Pero el más grande de todos los errores sería pensar que aquí sólo se trata de una palabra con la que designar una magnitud desconocida; por el contrario, se trata del más real de todos los conocimientos reales, pues consiste en reducir lo que designamos con el nombre de *fuerza natural*, noción completamente inaccesible al conocimiento inmediato y esencialmente extraña a nosotros, a lo que conocemos más exacta e íntimamente, aunque no podemos percibirlo de un modo inmediato más que en el fondo de nuestro ser, de donde debemos trasladarlo a los demás fenómenos. Consiste en comprender que el elemento íntimo y primitivo es idéntico en todos los seres, si bien no podemos concebirlo inmediata y completamente más que con ocasión de los movimientos de nuestro propio cuerpo, y por eso lo llamamos Voluntad. Consiste, en fin, en descubrir que el elemento que obra y se mueve en la naturaleza y se manifiesta en sus fenómenos cada vez más perfectos, cuando se eleva a suficiente altura para que la luz del conocimiento le bañe, es decir, cuando llega a la autoconciencia, se nos revela como voluntad, como esa voluntad que es lo que mejor conocemos, y que por lo mismo no hay nada que pueda explicarla, sino que sirve ella para explicar todas las cosas. Se trata, pues, de la cosa en sí en cuanto nos es dado llegar hasta ella por el conocimiento, y, por consiguiente, es lo que debe hallarse de cualquier modo que sea en todas las cosas del mundo, pues ella es la esencia de éste y la sustancia de todo fenómeno”¹⁰².

La experiencia de nuestra voluntad es, pues, la llave que nos permite comprender el ser de toda la naturaleza: la fuerza que se expresa en los cuerpos animales, o en los vegetales al nutrirse, o en la naturaleza en general, es Voluntad. Ella “es el interior, el núcleo de cada cosa, e igualmente del todo, que se manifiesta en cada ciega acción de la fuerza natural, y también la pensada acción del hombre: la enorme diferencia entre ambas se encuentra sólo en el grado del aparecer (des *Erscheinens*), no en el ser de lo que aparece (des *Erscheinenden*)”¹⁰³. La Voluntad es la cosa en sí -ello supone una importante transformación de la noción kantiana de

¹⁰¹ W1, p. 173 (152-153)

¹⁰² W2, p. 343 (844-845, la traducción ha sido modificada).

¹⁰³ Vorl2. pp. 97-98.

cosa en sí¹⁰⁴- porque ella constituye el contenido del fenómeno, el interior del mismo, aquello de lo cual éste es manifestación; de ahí la afirmación schopenhaueriana, ya aludida anteriormente, de que si pudiéramos experimentar interiormente cualquier fenómeno como nos experimentamos a nosotros mismos, se nos mostraría idéntico a lo que en nosotros vivenciamos como voluntad, por lo que, en consecuencia, el término voluntad utilizado para designar la esencia metafísica de la realidad no es una palabra vacía, sino, todo lo contrario, la clave que nos permite aproximarnos a la plena comprensión de la realidad, pues partimos de lo más íntima, propia e inmediatamente conocido para así comprender lo sólo mediatamente conocido¹⁰⁵.

En resumen, la esencia íntima de todo fenómeno es Voluntad y la clave para comprenderla es mi propia voluntad. Ahora bien, ¿qué es nuestra voluntad y, en consecuencia, esa Voluntad que decimos constituir la esencia interior del mundo? La voluntad no es una intuición, se nos da a cada uno de nosotros de modo absolutamente inmediato, por eso no podemos definirla; no podemos definir qué es querer, qué es voluntad, sólo, en todo caso, describir su vivencia: ciego impulso que -pensado como el ser interior de todo fenómeno- en el hombre y demás animales se expresa mediante los motivos, en las plantas por la excitación y en la materia inorgánica por las causas, cuya *figura* más apropiada, como veremos en la segunda parte de la segunda sección de este capítulo, es *la Voluntad de vivir*.

Hay, pues, en la filosofía de Schopenhauer, -además de las dos señaladas en el capítulo anterior, mi voluntad individual, el único fenómeno de la Voluntad que se me da inmediatamente y, por ello, el punto de partida de la reflexión metafísica, y la cosa en sí absoluta, por definición incognoscible -sólo por vía negativa cabe una aproximación a su noción-, una tercera acepción de la palabra voluntad¹⁰⁶: *la Voluntad de vivir*; ella, que no es

¹⁰⁴ Sobre esta cuestión: Louis Ducros, *Schopenhauer. Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer*, Germer Bailière, París, 1883.

¹⁰⁵ Parece claro que la noción schopenhaueriana de cosa en sí difiere considerablemente de la kantiana. Mientras que para Kant, en último extremo, se trata de un concepto negativo que señala el límite del conocimiento, para Schopenhauer tiene su fundamento en la experiencia interior en un sentido totalmente ajeno al maestro de Königsberg. Schopenhauer era consciente de ello; ya en la primera edición del *Mundo* lo muestra, creo, con claridad en la frase con la que comienza el párrafo 22: “esta cosa en sí (queremos conservar la expresión kantiana como fórmula definitiva)”, o cuando, unas líneas más adelante, en relación con el nombre de Voluntad atribuido a la cosa en sí, afirma: es preciso advertir que aquí hemos utilizado sin duda sólo una *denominatio a potiori* (denominación a partir de lo más excelente)”, W1, p. 155 (137, la traducción ha sido modificada); en la segunda, este reconocimiento es mucho más evidente, aparece en las numerosas acotaciones al término cosa en sí que hemos podido observar en muchos de los textos transcritos, tales como: la cosa en sí relativamente, la cosa en sí en cuanto puede ser conocida, etc.

¹⁰⁶ Aunque Schopenhauer no tematiza el asunto, no es difícil identificar en cada caso por el contexto a

ningún Absoluto, sino la cosa en sí *en relación* al fenómeno, es el contenido de toda representación, lo que en ella se muestra o se manifiesta, y, por tanto, la clave que nos permite comprender el mundo, *este mundo*, y descifrar su enigma dentro de las limitaciones del conocimiento humano¹⁰⁷. Que la Voluntad no es ningún Absoluto, sino sólo la cosa en sí en relación al fenómeno, significa que el mundo como representación remite para su plena comprensión al mundo como Voluntad y éste, a su vez, sólo puede ser comprendido en cuanto “aparece” o se expresa en aquél¹⁰⁸; significa, por tanto, que es *inmanente* al mundo, no trascendente a él. En carta a Julius Frauenstädt escribe:

“Mi filosofía no habla del reino de jauja (Wolkenkuckshheim), sino de *este mundo*, es decir, ella es inmanente, no trascendente. Ella descifra el mundo ahí existente, como una clave de un jeroglífico (cuya llave he encontrado en la Voluntad) y muestra su coherencia siempre y en todas partes. Ella enseña qué sea el fenómeno y qué la cosa en sí. Pero ésta es la cosa en sí sólo *relativamente*, es decir, en su relación al fenómeno: - y éste es fenómeno sólo en su relación a la cosa en sí. Es, además, un fenómeno cerebral. Qué sea la cosa en sí *independientemente* (*ausserhalb*)

cuál de las tres acepciones se refiere.

¹⁰⁷ En esta cuestión central, como en aquella otra en torno a la crítica al realismo y al idealismo, que citamos en el capítulo anterior, hay una clara evolución en el pensamiento de Schopenhauer. Mientras en la primera edición del *Mundo* y en las *Vorlesungen* afirma enfáticamente y sin matizaciones haber resuelto el problema de la cosa en sí con su doctrina de la Voluntad, en las obras posteriores esa afirmación se va matizando hasta llegar a un prudente escepticismo como revela el texto de la carta a Frauenstädt que copiamos unas líneas más abajo. Observemos a este respecto que todos los textos transcritos en los que se matiza el carácter *relativo* de la Voluntad como cosa en sí corresponden a la segunda edición del *Mundo*. Giuseppe Invernizzi en, *Schopenhauer attraverso il suo epistolario* -Revista di Storia della Filosofia, II/1986, pp. 245-264-, fundamenta esta posición a través del análisis de su correspondencia. Por supuesto que podríamos haber extraído una selección de otros textos que avalarían una interpretación de la Voluntad como Absoluto, pero tal interpretación conduciría a colocar la contradicción en el corazón mismo del sistema. Sobre este último asunto resulta interesante la polémica entre Alessandro Costa y Rudolf Klee, aparecida, bajo el título: *Um das “Ding an sich” bei Schopenhauer. Ein Briefwechsel*, 24. Jb., 1937, pp. 79-93.

¹⁰⁸ En el capítulo anterior ya nos referimos al *Drehwende* como método o perspectiva desde la que V. Spierling interpreta el pensamiento de Schopenhauer, que en esta cuestión se concreta en la remisión del mundo como Voluntad al mundo como representación y viceversa. En uno de sus escritos lo expresa en los siguientes términos:

“Schopenhauer parte en su metafísica hermenéutica de esta experiencia íntima empírico-psicológica del propio cuerpo y la transfiere por analogía a la totalidad del mundo como representación. Schopenhauer supone -ciertamente con considerables limitaciones- que también la naturaleza en su conjunto tiene un lado íntimo, un lado sustraído a la representación, que es *semejante* a la voluntad humana. La Voluntad como concepto básico de la metafísica es, con ello, tan sólo una *denominatio a potiori*, una denominación según aquello que nos es más conocido. Este origen de la metafísica en fuentes de conocimiento empíricas muestra que la Voluntad es algo relativo respecto de nuestro conocimiento.

En este punto, no obstante, invierte Schopenhauer el punto de vista. Ya no mira desde el mundo como representación al mundo como Voluntad. Contempla ahora, inversamente, desde la Voluntad en la naturaleza, o sea, desde el mundo como Voluntad, el mundo de la representación. Este cambio metódico de consideración conduce a un uso ambivalente del concepto de Voluntad. Esta es la razón de por qué Schopenhauer habla unas veces con reservas de la Voluntad, y otras, de tal modo como si la Voluntad fuera efectivamente lo Absoluto sin más”, V. Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí*, *Revista de Filosofía*, nº 2 (tercera época), Universidad Complutense de Madrid, 1989, p 60.

de aquella relación, no lo he dicho, porque no lo sé: pero *en* este sentido (*in derselben*) ella es Voluntad de vivir¹⁰⁹.

La *Voluntad de vivir*, como figura que permite descifrar el jeroglífico del mundo, es decir, no como un Absoluto al modo idealista, sino como figura conceptual mediante la que se deja comprender el mundo que aparece a la representación, es el tema central de la metafísica de Schopenhauer. Esta metafísica no pretende, por tanto, fundar el mundo, sino descifrarlo, es, pues, hermenéutica, por lo que cree poder afirmar que va más allá de Kant, pero dentro de los límites del conocimiento marcados por éste. De ahí que Schopenhauer se considere a sí mismo *el verdadero continuador* de Kant y de ahí también su polémica con los idealistas contemporáneos, de quienes piensa que tras el Absoluto se esconde el secreto propósito de recuperar de modo subrepticio la prueba cosmológica y con ella el optimismo de la razón, que no puede interpretar, tras la crítica kantiana, sino como servicio al Estado y a la religión, los dos poderes que *pagan* a “los profesores de la filosofía de profesores”; y no puede sino interpretarlo así, porque, entre otras cosas, para lograr este objetivo han debido deformar o malinterpretar la función de las diversas facultades cognoscitivas contra la historia y el sentido común. De este conjunto de cuestiones, especialmente de *la Voluntad de vivir*, nos ocupamos a continuación en la segunda sección de este capítulo.

¹⁰⁹ Gbr. nro. 280, p. 291 (Gesammelte Briefe/ Arthur Schopenhauer. Hrsg. von Arthur Hübscher.- 2. vert. u. erg. Aufl.- Bonn: Bouvier, 1987).