

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“SCHOPENHAUER O LA DESGARRADURA DE LAS  
APARIENCIAS”**

**T E S I S**  
**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**  
**JOSE LUCIO GARCIA BARRERA**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**ASESORA:**  
**DRA. MERCEDES GARZÓN BATES**  
**UNAM/FFY L**  
**COLEGIO DE FILOSOFIA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

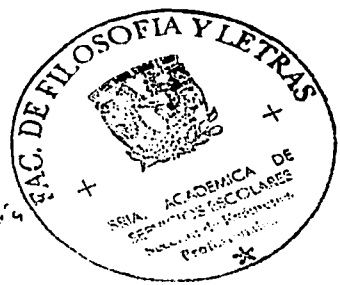
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# SCHOPENHAUER O LA DESGARRADURA DE LAS APARIENCIAS

por

JOSE LUCIO GARCIA BARRERA



Autorizó a la Dirección General de Bibliotecas de UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo, recepción:

NOMBRE: Jose Lucio Garcia Barrera  
FECHA: 10/11/2003  
FIRMA: J. Lucio Garcia

*Tesis de licenciatura*

Licenciado en:  
**Filosofía**



ASESORA: DRA. MERCEDES GARZÓN BATES

UNAM/FFyL  
COLEGIO DE FILOSOFIA  
MEXICO, D. F., 2003

TESIS CON

A mis padres y a mis hermanos.

A ti, querido Oscar, por tu fraternal y paciente apoyo.

A la Dra. Mercedes Garzón Bates, con admiración y afecto.

Quiero dedicar también la presente investigación a cuatro amigos a quienes debo más de lo que puedo expresar con palabras: el Sr. Antonio Castañeda Martínez, el Sr. Antonio Lastiri López, el Lic. Juan Manuel Gallardo Rodríguez y, con perpetuo agradecimiento, a la Sra. Alejandra Berrelleza Medina.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Reconocimientos.*

Al Dr. Crescenciano Grave Tirado, por su diligente lectura de este trabajo y sus oportunas observaciones.

A la Dra. Elsa Cross y Anzaldúa, a la Mtra. Rebeca Maldonado Rodríguez y a la Lic. Elsa Torres Vargas, cuya valoración de este ensayo optó por la indulgente vía de aprobarlo en términos generales.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Huye de los muchos, huye de los pocos, huye del solitario.*

Séneca

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Nota:* en las referencias, nos hemos servido de la letra 'S', en lugar del símbolo usual para designar parágrafos. Ello a causa del limitado repertorio de símbolos en nuestro procesador de textos.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## INDICE

|   | <i>Pág.</i> |
|---|-------------|
| INTRODUCCION  | 6           |
| CAPITULO I. <i>Inconsistencia del mundo fuera de la representación</i> .....                | 12          |
| CAPITULO II. <i>El principio de razón, clave del mundo como fenómeno</i> ....               | 26          |
| CAPITULO III. <i>Voluntad y noumeno</i> .....   | 35          |
| CAPITULO IV. <i>Algunos problemas epistemológicos en la filosofía de Schopenhauer</i> ..... | 51          |
| CONCLUSIONES .....  | 78          |
| BIBLIOGRAFIA .....  | 80          |

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



¿Fue acaso Esquilo el primer gran pesimista de Occidente, o lo fue el mítico poeta Orfeo tras la declinación de su poder taumátúrgico, cuando fallidamente intentó rescatar a su esposa del Hades?

Toda doctrina filosófica, todo conjunto de conceptos, por oscuro que sea su significado, por ardua que sea la interpretación de los textos originales en donde han sido expresados, difícilmente podrán resistir el ser considerados como exponentes de una perspectiva o bien optimista o bien pesimista, independientemente del más o el menos, esto es, independientemente del grado de claridad o sutileza de los planteamientos.

No es nada nuevo distinguir entre concepciones del mundo iluminadas y concepciones sombrías, y, a despecho de la aparente simplificación que podría derivarse de una cualificación tan abstracta, no parece ésta inútil del todo, considerando que, en tanto se respete rigurosamente el sentido de lo dicho por los filósofos, sin coaccionar ni deformar sus declaraciones, a menudo será posible desenmascarar, no incurriendo en contradicción con lo afirmado por tal o cual pensador, el verdadero significado de aquellas doctrinas que, por la intrínseca y meritoria dificultad de su articulación, no siempre ofrecen un ángulo claro.

Del mismo modo que en otro campo, es Baudelaire el primero en instaurar el horror clarividente como principio estético e impulso continuo del espíritu visionario, es Schopenhauer el primero en establecer ese péndulo del horror, esa eterna oscilación de la voluntad entre la apetencia y el fastidio, como principio descorazonador de todo lo viviente.

Schopenhauer fue, en efecto, el primero que elevó el mal a la categoría de impulso autónomo y yacimiento fundamental de la existencia, contra todas las configuraciones que, desde Aristóteles hasta Hegel, pasando por las diferentes elaboraciones de la teología cristiana, veían el sufrimiento y el dolor como hendiduras propias del ente caído en la temporalidad, pero subsanables desde un punto de vista teleológico supremo.

Schopenhauer suspende, pues, el alma de Occidente, y demuestra el puntual fracaso de todas las doctrinas que habían intentado, de diferentes maneras, salvar al hombre de su condición postrada e irredenta. Con Schopenhauer, la filosofía se convierte en resignación, y después de los largos circunloquios del pensamiento

occidental, retorna impotente a los elementos básicos de aquella vieja noción que del hado o las *Moiras* abrigaban los poetas trágicos griegos.

Pero, precisamente, Schopenhauer, a diferencia de otros pensadores, más que un discurso, es una voz. Quien lo lee se siente inmediatamente dominado por la poderosa simplicidad de su pensamiento. No tanto en su trabajo doctoral de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, donde todavía acusa cierta afectación académica, sino a partir de *El mundo como voluntad y representación*, advertimos ya un tono imponente que nos traspasa como una honda campanada. Por la densidad de su acento, Schopenhauer se encuentra sin duda mucho más cerca de Platón que de Kant, y al tener que elegir entre la eficacia metodológica en la articulación de los conceptos y la unidad vigorosa entre lo sentido y lo pensado, como en el caso del Platón anterior al periodo autocrítico y abstracto, Schopenhauer se ha inclinado por lo segundo. Con él, el pensamiento se convierte en lucidez elegiaca, y la pura forma de la expresión en signo y presagio de lo expresado. Este es el grado de unidad entre forma y contenido que en la filosofía no habíamos visto tal vez desde las *Confesiones* de San Agustín.

¿Cuál sería, sin embargo, la necesidad de una reconsideración del pensamiento de Schopenhauer, cuando diferentes críticos han reconocido ya que no hay aquí sesgos que conciten un especial conflicto de interpretación? Nosotros encontramos, sin embargo, desde el "Schopenhauer educador" de Nietzsche, hasta el "Schopenhauer deformador", de Keyserling, la constante de una apreciación sumaria y movida ya sea por un afán de exaltación o cáustica detracción, que no se ha tomado seriamente el trabajo de examinar con diligencia la posibilidad epistemológica y ontológica de las nociones de Schopenhauer. Podemos advertir incluso, en posiciones que no tocan abiertamente los extremos de la adhesión o el rechazo, como en el caso de Georg Simmel, la pretensión de atemperar el pesimismo de aquel inhóspito pensador, oponiéndole afables reproches en el sentido de que, después de todo, una cierta felicidad, aunque negativa, ofrece un consuelo capaz de redimirnos, hasta cierto punto, de las sigilosas aristas del dolor originario que Schopenhauer preconiza. Y así, lo que éste nos dijo se opaca y deforma a través de piadosas valoraciones que, tocando accidentalmente el pensamiento de Schopenhauer, le conducen de manera infalible por el dominio de las apreciaciones y verdades ambiguas.

Por otro lado, tenemos la clásica imagen de Schopenhauer como instanciadora de una "metafísica de la voluntad". Y tal apreciación, acorde sin duda al contexto de los planteamientos de la doctrina de la voluntad como substrato y unidad última de todo lo existente, resulta sin duda correcta, pero, como trataremos de probar, insuficiente.

Porque si todo el pensamiento de Schopenhauer tuviera que ser confinado dentro de los límites de una nueva metafísica –impensable en sentido literal, desde

Kant-, entonces, efectivamente, aquella filosofía que ha transfigurado el *noúmeno* en voluntad se disolvería irremediabilmente en cenizas.

Pero hay otro Schopenhauer, el de la clarividencia del *pathos*, el que ha dicho de una vez por todas: el dolor es el centro inmemorial de la existencia, al mismo tiempo que su contorno inexpugnable. Y lo que pretendemos desarrollar aquí es cómo esa noción del dolor escapa por completo, a pesar del aspecto exterior de la doctrina de Schopenhauer, a las connotaciones metafísicas del concepto de voluntad.

Queremos entonces retrotraer, con procedimientos de tipo reconstructivo, ese ideario del dolor de su aparente cautiverio entre las paredes del concepto de voluntad, que parece arrastrarlo consigo. Queremos, si esto no suena desmedido, rescatar a Schopenhauer de Schopenhauer, mostrar cómo lo más significativo, lo más original de este pensador inclemente, su concepción del hastío y del perpetuo despotismo del dolor, permanece inalterable y no se extingue en absoluto pese a la manifiesta imposibilidad de su infatuación metafísica.

De ahí que este trabajo se propone abordar la doctrina de Schopenhauer haciendo por lo común más énfasis en la posibilidad o imposibilidad cognoscitiva -supuesto que nuestra estimación resulte adecuada- de los conceptos que la integran, que en el contenido propio de los mismos. Hemos dado prioridad, entonces, a despecho del vigoroso flujo y del amargo frenesí de las nociones que involucra dicha doctrina, al criterio epistemológico, incluso antes que al ontológico y delante de cualquier pronunciamiento en sentido ético o estético. Todo esto en el entendido de que se requiere restablecer la noción de voluntad sobre bases gnoseológicas firmes y exentas de toda implicación metafísica. Si tal cosa es posible, sin aniquilar al mismo tiempo el concepto de voluntad, habremos logrado reestructurar el pensamiento de Schopenhauer y habremos recobrado por lo menos su núcleo, otorgando un fundamento acaso imperturbable a esa visión de la existencia que tiene por centro la desesperación y el hastío.

Conforme a lo anterior, y partiendo de que para Schopenhauer el mundo es en un sentido representación y en otro voluntad, aun cuando ésta reúne finalmente en su integridad toda diversidad fenoménica, dedicamos el primer capítulo de esta exposición al examen de la pertinencia del principio de que el mundo es mi representación o mi idea, pero el examen mismo nos ha obligado a retroceder históricamente y abordar tal principio en el contexto exacto de su gestación, es decir, en el de la formulación que le da Berkeley, su autor indiscutido; y en la búsqueda de los antecedentes de este precepto proverbial en el orden del conocimiento, nos remontamos incluso al análisis de la vieja declaración de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas", creyendo localizar en ella el más remoto fermento del principio antes dicho, sin que esto signifique su reducción al relativismo gnoseológico de Protágoras, sino a lo más un referente histórico-genético indispensable. De manera inversa, dentro del mismo capítulo hemos procedido a localizar el impacto del principio en alusión, que Schopenhauer

reconoce y admite en la base de su filosofía, pero ya en el curso de las elaboraciones más recientes, detectándole en uno de los enunciados fundamentales del *Tractatus* de Wittgenstein, según expondremos. Todo esto con el fin de obtener una perspectiva panorámica que nos permita apreciar el justo valor de aquella cardinal afirmación de Berkeley de que el mundo es lo que yo percibo, y estar así en condiciones de analizar con mayor precisión el desarrollo que cumple este aserto en la elaboración de Schopenhauer.

En el segundo capítulo entramos directamente al entramado que adopta en Schopenhauer el mundo bajo el aspecto de la representación, para lo cual nuestra atención se concentra, esquemáticamente, en el nexo provisto por el principio de razón suficiente, el cual unifica según Schopenhauer las cuatro formas del mundo como fenómeno, es decir, la de la causalidad, la del conocimiento, la del ser y la del obrar. Aquí se hace patente por parte de Schopenhauer la necesidad de saldar cuentas con la filosofía kantiana, aceptando en términos generales los límites impuestos al entendimiento por la *Crítica de la razón pura*, mas invalidando supuestamente la variedad de categorías kantianas, de las cuales, como es sabido, Schopenhauer conserva sólo la de causalidad, así como las formas *a priori* del espacio y del tiempo. No omitimos señalar, en este capítulo y a lo largo de nuestro trabajo, los conflictos que implica para Schopenhauer esta pretendida reforma del sujeto kantiano.

En el tercer capítulo abordamos la noción de voluntad, de una manera más bien descriptiva que problemática, limitándonos casi a convocar meramente los rasgos más amplios de esta noción en Schopenhauer, pues de otro modo tendríamos que desbordar la extensión pertinente para un ensayo de esta naturaleza. Tuvimos que sacrificar, por lo tanto, la riqueza de los planteamientos éticos y estéticos. No obstante, hemos apuntado, al final de este capítulo, el riesgoso y ciertamente acético compromiso de Schopenhauer con el realismo de Platón, al relacionar la objetividad de la voluntad con la Idea platónica.

En el cuarto y último capítulo, enfocamos expresamente el entrelazamiento epistemológico de algunas nociones de Schopenhauer, tanto desde el punto de vista del fenómeno como desde el punto de vista de la voluntad. Y aquí hemos tratado de esbozar una confrontación mínima entre determinados conceptos comunes a Berkeley, Kant y Schopenhauer, tales como los de tiempo, espacio y causalidad, pues la justa exposición de toda esta problemática no puede pasar por alto esta imprescindible confrontación, aunque tenga que ser aquí emprendida en los términos de la más elemental concisión. En este capítulo intentamos, asimismo, rearticular el concepto de voluntad de Schopenhauer, suprimiendo sus connotaciones supraempíricas y retrotrayéndolo a un tipo de enunciación no necesariamente contradictoria con el riguroso empirismo de Berkeley. Con esto, es verdad, procuramos despojar a la voluntad de su preeminente función de servir de fundamento último de la diversidad fenoménica, pero habremos conseguido

quizá -tal es cuando menos el propósito de este trabajo- dar una inflexión al conjunto de este análisis, capaz de mostrar, no obstante, que la percepción en sí misma arrastra o envuelve, inadvertidamente, el elemento de lo patético, sin que éste deba por fuerza convertirse en soporte extrasensible del objeto, pero sí revelarse como raíz ineluctable de la sensibilidad y sombría coloración de todo lo existente, aun cuando la *cosa en sí* permanezca incógnita.

**CAPITULO I**  
**INCONSISTENCIA DEL MUNDO FUERA DE LA REPRESENTACION**

Si el mundo, esta configuración perpetuamente enigmática, con sus diferentes estados de movilidad y de reposo, no fuese quizá percibido por algo o por alguien, ¿habría tal mundo? El puro hecho de que exista un motivo verosímil para dudar de algo tan aparentemente natural, comunica ya un sobrecogimiento a nuestras nociones: todo ese flujo de imágenes y de experiencias viene a ser de pronto perturbado, sacado de la tranquila ensoñación de la vigilia, cuando ésta todavía depende de aquel dominio acrítico y pasivo del conocimiento, al que en forma vaga denominamos "sentido común".

Porque la naturalidad aparente del mundo no es tal. Y aun ese concepto de "normalidad" que tanto se invoca incluso en sentido moral, para desvirtuar con frecuencia actitudes o actos que divergen de la ciega postración o el callado sometimiento a las costumbres, no es, al parecer, otra cosa que la triste defensa, el delgado caparazón del hombre sin espíritu; de aquel que, incapaz de altos sacrificios, en la seguridad de sus logros de hormiga, vive perennemente anclado a su mezquindad y egoísmo; esa clase de hombre inteligente para las minucias, de una serenidad cómica, cuyo trasfondo no es más que la inflexible combinación de astucia y cobardía, y que habita, sin ser tal vez consciente de ello, en ese espacio indigente y despojado de toda grandeza, horrendamente inheroico, de la vida "normal".

Descubrimos, al suspender esa manera habitual de considerar nuestro entorno, un fondo problemático; la anterior confianza se torna en vacilación, la certeza se transforma en perplejidad; se ha despertado en nosotros el prurito filosófico, o, dicho llanamente, hemos despertado.

El mundo no sólo yace ahí, entonces, a despecho de que alguien o algo sea capaz de pecararse de él. ¿Qué serían ahora, en efecto, árboles y edificios, este tráfigo de automóviles y transeúntes, un sol presidiendo la amplificación de las nubes, o la misma concavidad del cielo, si suprimimos paulatina e hipotéticamente a todo ser dotado de sentidos? ¿Subsistiría quizá un páramo deshabitado, la ciudad inmensa y vacía, o un edén vegetal en la naturaleza, donde no hubiera más movimiento que el estrictamente gobernado por las leyes de la meteorología y la mecánica? Aun la hipótesis de un estado de cosas donde no interviniera en absoluto ningún tipo de percepción, por decirlo así, profanadora, es una hipótesis que se verifica desde el seno de la percepción. Al eliminar la posibilidad de la percepción, se elimina también la posibilidad de todo acontecimiento. Desaparecido aquello que

percibe o conoce, ya sea en la figura de animal o la de hombre, el mundo sencillamente cesa.

La realidad del mundo no puede resistir, de ningún modo, al hipotético exilio del sujeto: "El mundo es mi representación". De aquí parte Schopenhauer. Para él, toda realidad se presenta, fundamentalmente, bajo dos aspectos: de un lado, el mundo es fenómeno, representación; del otro, voluntad, apetencia. La causalidad, ese regulador de las representaciones, será por primera vez conectada con un principio subyacente a ella misma, el de la voluntad. La doctrina kantiana de la libertad sostenía, por el contrario, que la voluntad, en su grado más elevado, no era sino una causalidad autónoma, esa aptitud de la razón para darse leyes a sí misma. Schopenhauer aquí, por lo menos, parece desnudar involuntariamente, ante los ojos de todos, antes aun que Nietzsche, la profunda hipocresía del formalismo kantiano, y de cualquier teoría del conocimiento que se pretenda exenta de todo elemento patético.

Pero el primer movimiento de la filosofía de Schopenhauer corresponde, entonces, al análisis detallado del mundo en cuanto representación. ¿De dónde provenía, propiamente, la formulación de este principio? Su paternidad se debe, como bien lo reconoce Schopenhauer, al estremecedor Berkeley. Este fue el primero que se permitió abrazar, con una audacia desmedida, el "vértigo del escepticismo". Con estas palabras denomina precisamente Berkeley, al comienzo de su famoso tratado, esa característica propia de la filosofía llevada hasta el extremo de sí misma.

Sin embargo, la comprensión adecuada de la naturaleza de este principio que establece que "el mundo es mi representación", por cuanto su gestación es muy anterior al pensamiento de Schopenhauer, nos obliga a ir fuera y lejos de él; se hace necesario aclarar la formulación original de dicho principio, para estar en condiciones de una mejor óptica tocante a su desarrollo en el interior de la doctrina de Schopenhauer.

¿Puede decirse, entonces, que es Berkeley el autor plenipotenciario del mencionado planteamiento? Aseverar lo contrario equivaldría a negar, injustamente, la originalidad de Berkeley. Pero Schopenhauer identifica ese principio, todavía latente, en el sujeto cartesiano.<sup>1</sup> Aunque Schopenhauer no se extiende en este punto, es claro que apela al sentido general de las *Meditaciones metafísicas*, en donde la realidad del mundo es inicialmente sepultada, y reactivada, poco después, a partir del yo.

Por nuestra parte, consideramos que el principio del que hablamos fue concebido, en su forma embrionaria, mucho tiempo antes, y se encuentra ya potencialmente configurado en la tesis de Protágoras del *homo mensura*.

Aquel filósofo cuyo mérito quedó relegado despectivamente por Platón, atraído por desgracia bajo el sello platónico la atención de las subsecuentes

<sup>1</sup> Cf. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Eduardo Ovejero y Mauri. Madrid, Aguilar, 1928. T. I, S. 1.



generaciones, no en virtud de sus dotes innegables, sino como la encarnación del perfecto sofista, quien además de haber iniciado la costumbre de cobrar honorarios por sus enseñanzas, pervertía a capricho la verdad sirviéndose de prestidigitaciones retóricas. Y es cierto que Protágoras se jactaba de ser capaz de probar la verdad de dos aseveraciones contrarias. Pero este alarde retórico no debe ser tomado al pie de la letra. El no afirmó que pudiera probar la verdad de dos predicados opuestos, bajo una misma relación con un determinado sujeto. El sentido de esta propuesta sería más bien el de que, bajo diferentes condiciones, dos predicados antitéticos pueden resultar verdaderos en relación con un mismo sujeto. Y el sustento de esta interpretación se halla en el relativismo gnoscológico de Protágoras, para quien la "verdad", como tal, no existe sino en conexión y dependencia necesarias respecto de las disposiciones particulares del que percibe, tanto si se trata de un individuo como de una colectividad.

Es importante deslindar este asunto para retornar luego con claridad al principio de que "el mundo es mi representación".

Vamos a seguir, sintéticamente, las líneas generales de la exposición del pensamiento de Protágoras por José Barrio Gutiérrez en su introducción a los correspondientes *Fragmentos y testimonios*.<sup>2</sup>

La famosa tesis de que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son",<sup>3</sup> supone como su base la adhesión de Protágoras a la ontología de Heráclito, según la cual todo está en movimiento continuo: *panta rhei*. Que Protágoras negó expresamente la unidad del ser lo afirma Sexto Empírico, y, dicho esto al margen de la exposición de Barrio Gutiérrez, si bien no es posible desprender del conjunto de los fragmentos de Heráclito determinada objeción o prevención contra la unidad del todo, lo cual haría el núcleo del pensamiento heraclítico, en donde el *logos* cumple asiduamente la función de término común o unidad de lo diverso: *metréetai eis tón autón lógon*, la proporción de las medidas permanece constante,<sup>4</sup> es indiscutible que Protágoras, al igual que Parménides desde el extremo opuesto, sólo impele hasta sus últimas consecuencias la tensión dialéctica entre los dos constituyentes finalmente inconciliables, tras una crítica rigurosa, de la ontología de Heráclito, a saber, la unidad y el movimiento.

Protágoras simplemente desdobra hacia el plano epistemológico el elemento dinámico de aquella ontología, e identificando al ser con la materia, reconoce únicamente a la sensación como principio de conocimiento. De tal forma que la materia será *rheystén*, flujo continuo. Se sigue de esto que no puede admitirse nada

---

<sup>2</sup> Protágoras, *Fragmentos y testimonios*. Trad., introd. y notas por José Barrio Gutiérrez. B. Aires, Aguilar, 1973.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>4</sup> Burnet, John. *La aurora del pensamiento griego*. Trad. Orencio Muñoz. México, Argos, 1944. S 65, p. 165. nota al pie de página núm. 1.

que se oponga a este flujo incesante y, contrariando la reacción de Parménides en torno a Heráclito, Protágoras negará toda caracterización del ser como inmutable, universal o necesario.

Si la sensación es la base substantiva del conocimiento, y aun las disposiciones de la percepción se encuentran sujetas a ese flujo continuo, consecuentemente lo que llamamos "conocimiento" posee un determinante radical: el hombre mismo. Así, "el hombre es la medida de todas las cosas".

Pero la interpretación de dicha tesis no ha sido unánime, sino que depende del significado que se atribuya, en Protágoras, al término 'hombre'. Se han conformado, así, tres vertientes distintas.

1) La que considera el término hombre en sentido singular. Esta es la versión que aparece en los diálogos platónicos *Protágoras* y *Teeteto*. Aristóteles la mantiene en su *Metafísica*. Excusamos las referencias directas. Según tal interpretación, el conocimiento varía de un individuo a otro, dependiendo de sus particulares disposiciones cognoscitivas: constitución física, agudeza de los sentidos, estado de salud, etc.

2) Goethe y Gomperz atribuyen al vocablo 'hombre' un significado genérico en cuanto especie. Gomperz aduce que aquello que se opone al todo del conocimiento, en Protágoras, no puede ser el hombre en sentido individual, sino el hombre tomado universalmente, en cuanto única noción capaz de entrar en relación inmediata con la generalidad del conocimiento. Pero justamente rechaza Barrio Gutiérrez tal interpretación de Goethe y de Gomperz, ponderada, sí, pero extraña al espíritu relativista de Protágoras. Por tanto, este moderado relativismo que haría de Protágoras el precursor de Kant, no se sostiene.

3) La novedosa interpretación de Eugenio Dupréel,<sup>5</sup> estima que el vocablo 'hombre', en la tesis de Protágoras, posee un significado sociológico: lo que se concibe como verdadero lo es relativamente a una colectividad y a un contexto social específicos. Aquello que para una comunidad es justo o deseable, puede ser injusto o indeseable para una comunidad distinta. Las leyes que valen para una sociedad son tal vez inadecuadas o inconvenientes para otra, etc.

Conforme a esto, la primera interpretación —la de Platón y Aristóteles— no es del todo inexacta, sino que encuentra efectivo apoyo en las declaraciones indirectamente conservadas de Protágoras, pero, a fin de alcanzar una valoración más precisa de lo que éste sostuvo, hay que vincular aquella interpretación con la de Dupréel. ¿Cómo evitar un conflicto entre ambas versiones? Una apunta hacia el individuo, la otra hacia la colectividad. Porque, ¿de qué manera podrían, en tal caso, ponerse de acuerdo entre sí los innumerables individuos de una colectividad dada, y aceptar como válido para todos ellos, a despecho de sus infranqueables diferencias

---

<sup>5</sup> Dupréel, E. *Les sophistes*. Neuchâtel, 1948.

particulares, un determinado estatuto cognoscitivo? La clave nos la da el mismo Protágoras:

Nadie puede conseguir que quien tiene opiniones falsas pase a tenerlas verdaderas, pues es imposible opinar sobre lo que no es, ni sobre cosa distinta de lo que es objeto de sensación, que siempre es verdadero. Pienso más bien que una disposición perniciosa del alma origina opiniones de la misma naturaleza, y que una disposición conveniente da lugar a opiniones de igual índole, a las que unos por inexperiencia llaman verdaderas. Yo, por el contrario, considero unas más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas.<sup>6</sup>

Hemos dicho que habla aquí el mismo Protágoras, salvando el escollo de que es Platón quien le presenta, pero no es muy difícil comprobar que esta versión concuerda, de hecho, con el sentido de lo declarado en los restantes fragmentos.

Si todo nuestro conocimiento se funda en la sensación, entonces lo falso no existe propiamente, puesto que, conforme asienta Protágoras, lo que es objeto de sensación es siempre verdadero. Sería evidentemente un contrasentido sostener que pueden darse sensaciones de suyo "falsas". Lo que hay, en todo caso, son verdades *más convenientes* unas que otras. Y el papel del sabio consiste en llevar a cabo la conversión de las verdades del lego -que no por esto son menos verdades para él mismo- en verdades más idóneas, atendiendo a determinados fines. De aquí la importancia del arte retórico y el estudio de las leyes de la gramática y del discurso. Los fines a los que se refiere Protágoras son tales como: promulgar leyes para un estado, devolver la salud a un enfermo, promover la virtud política.

Vemos, luego, en Protágoras, a un pensador bastante sutil para su época, irreductible a la visión unilateral que de él sentó la tradición, adversa, desde Platón y Aristóteles, a los sofistas.

A Dupréel debemos la reconstrucción y exacta revaloración de la filosofía de Protágoras, y semejante reconstrucción se ajusta, sin duda, al contexto general de las aseveraciones de Protágoras que se han conservado.

No es aquí el lugar indicado para una apreciación más diligente de esa doctrina, sino que debemos centrar nuestra atención en el lance precoz de la tesis del *homo mensura* que expone por vez primera la función determinante del sujeto como eje de la percepción, independientemente de que dicha exposición se diera bajo la primaria factura de un relativismo gnoseológico.

No hay motivo alguno para ruborizarse al afirmar, contundentemente, que el primer boceto del mundo como representación lo dio Protágoras, de manera, si se quiere, todavía vaga e indirecta, pero anticipándose singularmente, con su trazo epistemológico, a las fermentaciones del empirismo. Detectar ese antecedente remoto del principio del que parte Schopenhauer, no es por mor de una atrabiliaria

---

<sup>6</sup> Protágoras, *op. cit.*, p. 77.

obsesión histórico-genética, sino que da una idea clara de la validez de este principio, que anidaba ya, disimulado, en las primeras elaboraciones de la filosofía, dado que su gestación obedeció, además, a una conexión inmediata con la ontología de Heráclito, según observábamos. Por lo cual el mencionado principio resulta ser menos moderno de lo que, por el influjo de su más célebre y osado expositor, George Berkeley, se ha pensado hasta ahora.

Por lo pronto, advertimos que la proposición de Berkeley según la cual el "ser (*esse*)" de los objetos del conocimiento "consiste en que sean percibidos o conocidos",<sup>7</sup> no constituye un caso aislado en la historia del pensamiento, y no la pudo haber sacado Berkeley de la nada, aunque procediera en forma independiente. Y si bien no hay tal cosa como un *esse* en Protágoras —suele interpretarse a Protágoras en cuanto que en él se identifican *ser* y *materia*, pero sería tal vez más atinado afirmar que en Protágoras no hay *ser*, sino que éste se esfuma en el flujo continuo de la materia—, el paso decisivo que plantea la conjunción indiscernible entre sujeto y objeto ya había sido dado por Protágoras.

La originalidad de Berkeley no estriba en haber enunciado el aserto de que el ser es lo percibido, sino en haber sido capaz de colocar dicho aserto en el centro del discurso filosófico, en haberle afianzado de modo terminante contra toda objeción posible, y en la obtención, junto con ello, de un puñado de consecuencias tan sorprendentes como audaces, pero derivadas de aquel principio con rigor inexorable.

Es crucial para nosotros recobrar en su poderosa fuente la embestida de Berkeley, puesto que de otra forma careceríamos de la perspectiva que nos permita dirimir puntualmente la función que cumple en la filosofía de Schopenhauer el dictamen de que el mundo es lo percibido (omitiendo, por el momento, que el mundo es también *voluntad*). Porque no escapará, a una mirada vigilante, que si Schopenhauer, teniendo en común con Berkeley un principio tan importante, evade sin embargo la consecuencia de negar la existencia de la materia al margen del ente que la percibe, entonces la función del señalado principio en el entramado de Schopenhauer se presenta por lo menos como muy conflictiva. Y vemos varias veces vacilar a Schopenhauer en este punto a lo largo de su obra, pero explanaremos tal cuestión más adelante, en el cuarto capítulo de esta investigación.

Vamos a desarrollar ahora la argumentación de Berkeley acerca de que el ser es lo percibido.

Un determinado objeto no es otra cosa que un haz de sensaciones o ideas.<sup>8</sup> Por ejemplo, llamo "manzana" a este pequeño cuerpo rojo, de contornos redondeados, suave al tacto y con un olor y sabor peculiares.

Por otra parte, lo que todo mundo admite, prosigue Berkeley, es que ni los pensamientos, ni las pasiones o las ideas pueden existir sin la mente. Pero es

---

<sup>7</sup> Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Trad. Pablo Masa. B. Aires, Aguilar, 1962 (2ª. ed.). Secc. VI, p. 59.

<sup>8</sup> Cf. Berkeley, *op. cit.*, Secc. I.

también cierto que las diversas sensaciones o ideas no pueden tener existencia si no es en una mente que las percibe:

Quando digo que había un olor, quiero decir que fue oído; si hablo de un sonido, signifíco que fue oído; si de un color o una figura determinada, no quiero decir otra cosa sino que fueron percibidos por la vista o el tacto.<sup>9</sup>

Resulta luego incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los objetos, prescindiendo de que puedan ser percibidos. "Su existir consiste en esto -aduce Berkeley-, en que se los perciba."

Y aquí el núcleo del argumento de Berkeley: el suponer que los objetos o fenómenos sensibles poseen una existencia real distinta de la de ser percibidos por el entendimiento, *implica una contradicción*, pues los objetos o fenómenos no son sino las cosas percibidas por nuestros sentidos, y "¿qué otra cosa -inquiere Berkeley- percibimos *aparte de nuestras propias ideas o sensaciones?*"

¿Qué pudo haber conducido al entendimiento a semejante contradicción?, ¿qué fue lo que motivó el absurdo, inadvertido hasta entonces, de postular la existencia de los objetos con independencia de un ser percipiente? Según Berkeley, el origen de esta contradicción se halla en la doctrina de las ideas abstractas, en el prejuicio tan arraigado, por lo demás, desde Platón hasta Locke, de que el intelecto es capaz de concebir ideas aisladas e independientes de la sensación.

Vayamos al argumento de Berkeley en contra de las ideas abstractas.

¿Cómo se forman, según esto, las ideas abstractas? La mente observa determinados objetos captados por los sentidos, y encuentra algo que es común a todos, pero al mismo tiempo algo que es particular de cada uno. Por ejemplo, a partir de varios hombres particulares, este hombre alto o bajito, de pelo quebrado o lacio, yo extraigo una idea común de "hombre", que no tiene nada que ver con las singularidades de este o aquel hombre dados. Pero, al emplear la palabra hombre en sentido abstracto, ¿es tan grande el poder de mi imaginación que subsista en mí esta idea suprimiendo totalmente las connotaciones de algún hombre particular? Ello resulta manifiestamente imposible. Parece, más bien, que mi idea de hombre no puede dejar de remitirse, sucesivamente, a tal o cual idea de hombre, por vaga o indeterminada que sea.

Cierto, yo estoy en aptitud de separar mentalmente -sostiene Berkeley- e incluso combinar de diferentes maneras, las partes constitutivas de un objeto o de un cuerpo. Por ejemplo, puedo imaginar un cíclope o un minotauro, puedo concebir un brazo o una nariz separados del cuerpo. Pero siempre mi idea de este brazo o esta nariz serán de una forma y un color particulares.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, Secc. III, pp. 56-57.

Tampoco me es factible pensar, en otro caso, la idea de movimiento con abstracción de un objeto que se mueve, de una trayectoria definida, de si el movimiento es lento o rápido.

Y concluye Berkeley la primera elaboración de su argumento con las siguientes palabras:

Si he de hablar sinceramente, reconozco en mí la aptitud de abstraer *en cierto sentido*, como sucede al considerar determinadas partes o cualidades separadas de otras con las cuales coexisten en algún objeto, y sin las cuales es posible tengan existencia real.

Pero lo que no admito es que pueda abstraer una de otra, o concebir separadamente aquellas cualidades que es imposible puedan existir aisladas; ni tampoco que pueda forjarme ideas generales por abstracción de las particulares, en la forma antes expresada. Tales son las acepciones propias de la abstracción.<sup>10</sup>

Berkeley no niega que existan ideas generales, sino que la generalidad de las ideas llegue a tal grado que éstas sean capaces de apartarse por completo de la sensación, de adquirir una existencia *propia*. Semejante opinión cobró fuerza sobre todo a partir de John Locke, a quien Berkeley reconoce como el principal fomentador de esta creencia: en ella se origina la convicción de la subsistencia ulterior de los objetos fuera de la representación. Tal subsistencia ulterior tendría por contrapartida la idea ultrasensible de ellos; de donde resulta paradójicamente que ésta se encuentra al mismo tiempo fuera de mi intelecto, como soporte extramental del objeto, pero también dentro de mi intelecto, en cuanto se trata, precisamente, de una idea.

¿Qué es, entonces, una idea *general*, y ya no *abstracta*? Berkeley admite, en efecto, que todo conocimiento y toda demostración se sirven de ideas generales, mas no, según hemos explicado, que éstas provengan de procesos de "abstracción". Berkeley ilustra, mediante un ejemplo, cómo se forman las ideas generales, y, junto con ello, la naturaleza de las mismas: un geómetra traza una línea para demostrar cómo es posible dividirla en dos partes iguales. El trazo en sí es una línea particular, pero se lo toma por general en tanto que representa a todas las líneas particulares. Luego, dicho trazo es, por un lado, un trazo particular, pero se convierte asimismo en signo de todas las líneas particulares, y a esto debe su generalidad y universalidad, es decir, al hecho de convertirse en signo indistinto de innumerables líneas particulares. Entonces, en cuanto signo, el trazo del geómetra representa no una recta general y universal, sino a todas las rectas imaginables. De la misma manera, el nombre 'línea', que considerado en forma absoluta es un nombre particular, al devenir en signo se vuelve un nombre general e indistinto para todas las líneas.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, "Introducción", Secc. X, p. 34.

Que el nombre deba su generalidad al hecho de ser un signo, no era desde luego un concepto nuevo; ya se encontraba latente en Roscelin, quien designó al universal como *status vocis*. Y Ockham, padre del nominalismo, hablaba de que el nombre es *sermo*. Lo único que existe son individuos, decía Ockham, y tocante al origen último de los procedimientos de generalización, Ockham había encerrado magistralmente la explicación de estos procedimientos en una declaración tan conocida como insuperable: *natura occulte operatur in universalibus*.<sup>11</sup> Berkeley no es precisamente un nominalista, pero prepara el camino al nominalismo de Hume. Porque Berkeley no rechaza la existencia de la substancia, sino que haya una substancia o *substratum* no pensante.

Pero lo que resalta en Berkeley, antes que nada, es la perspectiva inusitada que abrió al vislumbrar que el origen de muchas confusiones y problemas de índole filosófica proceden del lenguaje mismo.

Berkeley advirtió que el prestigio de las ideas abstractas se hallaba inefablemente vinculado con una peculiar, pero muy difundida, concepción de la naturaleza del lenguaje: la de que las palabras significan *conceptos*.

Locke, al igual que otros, hacía residir la diferencia característica entre el hombre y los animales desprovistos de razón —a los cuales no imputaba una total falta de inteligencia—, justo en la aptitud propia del hombre de concebir ideas abstractas. A su vez, una aptitud tal dependía eficientemente, según Locke, de la facultad humana de hablar, de utilizar un lenguaje constituido por signos. De acuerdo con esto, el lenguaje posibilita a un mismo tiempo la generación y el comercio de los conceptos, su progresivo desarrollo; asimismo, el lenguaje pone al alcance del hombre la facultad de abrigar nociones universales, y lo eleva con ello muy por encima de sus circunstancias y necesidades más apremiantes. Mientras que el resto de los animales viven continuamente anclados en su entorno inmediato.

Berkeley no objetará que exista en definitiva una demarcación tajante entre la esfera cognoscitiva del hombre y la del resto de los animales. Lo que no acepta es que las ideas generales se obtengan por abstracción, ni tampoco que las palabras deban significar conceptos.

¿Cómo surge este persistente malentendido? Repone Berkeley:

(...) se prejuzga que toda palabra tiene o ha de tener una sola significación, precisa y limitada; y esto inclina a pensar que existen ciertas ideas abstractas y determinadas que constituyen el verdadero y único sentido inmediato de cada nombre, y que por medio de estas ideas abstractas un nombre genérico es aplicable a muchas cosas particulares.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos, 1989 (2ª. ed.). Cap. IX, III, p. 601.

<sup>12</sup> Berkeley, *op. cit.*, "Introducción", Secc. XVIII, p. 45.

Análogamente al caso de la línea trazada por el geómetra, las palabras significan indistintamente un gran número de ideas particulares, pero no el concepto que englobaría en abstracto *la idea en sí* de varios objetos particulares.

Sigamos el ejemplo que proporciona Berkeley al respecto: se define el triángulo como el área circunscrita por tres rectas. La palabra triángulo se restringe a significar esta idea *precisa* y no otra. A lo que responde Berkeley: en la definición no se establece si se trata de un área grande o pequeña, ni de un determinado color, así como tampoco la longitud igual o distinta de los lados, o el valor de los ángulos. En otras palabras, lo que sienta la definición anterior no es una idea *precisa* acerca de todos los triángulos, sino una patente *indeterminación* con respecto a todos los triángulos. No hay entonces una idea determinada que constriña la significación de la palabra triángulo: "Una cosa es conservar una palabra para la misma definición, y otra hacerla siempre valedera para la misma idea; lo primero es necesario, lo segundo es inútil e imposible."

Así, según Berkeley, la doctrina de las ideas abstractas ha emanado de la errada suposición de que el fin del lenguaje es la comunicación de las ideas. ¿Cómo ocurre esto? Una gran gama de nombres comportan ideas particulares, lo cual no implica problema alguno. El equívoco surge con las palabras definitorias o conceptuales, tan abundantes en el lenguaje, mismas que albergan indeterminadamente un gran número de ideas particulares. El intelecto se engaña aquí porque no le es posible asociar de inmediato, a la palabra o al nombre, una idea precisa, y conluye erróneamente que el significado de la palabra o del nombre debe ser una idea abstracta.

Ni siquiera, subraya Berkeley, tratándose de palabras que transmiten nociones particulares bien determinadas, puede decirse que el fin primordial del lenguaje sea la comunicación de las ideas. El lenguaje posee otros fines, incluso más relevantes en el proceso efectivo de la comunicación: disponer en nosotros ciertas pasiones, dar o recibir un mandato. En tales casos, las ideas desempeñan un papel apenas auxiliar. Incluso, en el uso familiar del lenguaje, sucede con mucha frecuencia que, al escuchar o leer ciertas palabras, se despierta en nosotros tal o cual estado de ánimo, tan inmediatamente que la intervención de las ideas no desencadena en estos casos operaciones intelectuales, sino que es más bien un detonante de esta o aquella emoción o excitación.

Indudablemente, como lo ha hecho notar Berkeley, el lenguaje es mucho más complejo y dinámico de lo que Locke pensaba, y no deja de sorprender de qué manera Berkeley, partiendo de la sola crítica de las nociones abstractas, llegó al descubrimiento de que el lenguaje puede pasar cómodamente sin las ideas. Este solo descubrimiento, debido a nadie más que a Berkeley, se proyectaría después en lo que conocemos ahora como filosofía del lenguaje.

Hemos visto cómo el principio de que el mundo es lo que yo percibo, analizado a fondo, excluye rigurosamente la existencia de ideas abstractas, y una vez



establecido esto claramente, vemos reblandecerse por este lado el sistema de Schopenhauer, que admite, según iremos exponiendo, la correlación entre aquel principio y el estatuto usualmente otorgado a las ideas abstractas. Pero no nos hemos propuesto tanto mostrar los puntos débiles de Schopenhauer, sino que nuestra investigación, al remontarse necesariamente a las bases sobre las cuales reposan los planteamientos de Schopenhauer, no puede ni desea evitar el resultado de que salgan a relucir algunas inconsistencias. Nuestro propósito no es de índole negativa, pero queremos cavar hasta el estrato genuino de Schopenhauer, aun a costa de la destrucción general de su sistema. Nos guía la convicción de que en las raíces del pensamiento de Schopenhauer hay algo más vivo y enérgico, algo que fue capaz de terminar con el dominio de la razón, y que, salvo para una aprehensión ingenua o poco filosófica, que se deja subyugar por la arquitectura de los conceptos o por el lenguaje que los transporta, no obedece en lo más mínimo a la fatuidad de una articulación sistemática.

Al situarnos anteriormente en la consideración retrospectiva del enunciado del que parte la filosofía de Schopenhauer, apuntábamos que de no llevar a cabo esta revisión de tinte profiláctico, jamás podríamos alcanzar una perspectiva exacta de la relación que guarda el antedicho enunciado con los demás conceptos que componen las proposiciones de Schopenhauer. Pero inversamente, aun antes de explorar en el interior de éstas el desenvolvimiento de ese directivo enunciado, habrá que tomar en cuenta, aunque sea en forma muy sobria, la relectura que a propósito del mismo ha ejercido la filosofía reciente. Pues no hay razón para suponer que un principio cuya verdad es de tal peso que no se lo puede excluir de la base de todo conocimiento, se haya simplemente disuelto en el decurso de las líneas de pensamiento posteriores a Schopenhauer.

La reaparición del tan mencionado principio, se evidencia nada menos que en una de las sentencias del ciertamente críptico *Tractatus* de Wittgenstein. Si hay en la historia de la filosofía un libro difícil de interpretar, es por cierto éste, y ello lo saben quienes han entregado una buena parte de su vida, más allá de una lectura de seminario, al estudio de ese lacónico e imponente conjunto de declaraciones. Por tanto, tendremos que auxiliarnos mediante un intérprete calificado del *Tractatus*, como lo es Max Black, en el especioso punto de la valoración de la sentencia que, según nosotros, recoge la idea de que el mundo es lo percibido.

Observa Wittgenstein (*TLP*, 1.13): *The facts in logical space are the world.*<sup>13</sup> Al hablar, con antelación a este aserto, de que el mundo se compone de

---

<sup>13</sup> Retomamos, en lo que sigue, la traducción del *Tractatus* al inglés de D.F. Pears & B.F. McGuiness, publicada por Routledge & Kegan Paul (London and Henley), 1961, excepto, particularmente, en *TLP*, 2.1, que Pears y McGuiness traducen como: *Objects are simple*, cuando el original dice *Der Gegenstand ist einfach*, esto es, literalmente: *The object is simple*, el objeto es simple, aun cuando la palabra 'objeto' (*Gegenstand*) puede entenderse en un sentido genérico (*Gegenstände*), y ser traducida en plural con aparente corrección, como hacen sistemáticamente Pears y McGuiness a lo largo del *Tractatus*. Pero es significativo que Wittgenstein, en *TLP*, 2.02, escribe: *Der Gegenstand ist einfach*, y no: *Die Gegenstände sind Zeichen*.

hechos (*facts/Tatsachen*), Wittgenstein introduce un notable avance en la teoría del conocimiento, pues no apela exclusivamente al objeto como referente de la "figuración" (*pictorial form/Abbildung*), sino al objeto *temporalmente* configurado como constituyente de un hecho.

Ahora bien, el correlato del hecho es la proposición, y ésta una "figura" (*picture/Bild*) del mundo. Si retrocedemos hasta Schopenhauer, alguien podría objetar que, tal como éste formula el enunciado de que el mundo es mi idea, no haría falta generar proposición alguna para confirmar dicho enunciado: en el momento en que, por ejemplo, yo veo un árbol, no me digo "veo" o "estoy viendo" este árbol. Luego, la referida sentencia de Wittgenstein –que dilucidaremos–, al vincular un acto de conocimiento con una proposición, no afectaría el sentido de lo expresado por aquel principio, pues no es necesario que cuando yo percibo algo o me percató de algo, lo exprese, al menos para mí mismo, sirviéndome de una proposición. Luego, no vendría al caso mencionar la reelaboración de tal principio en el cifrado de Wittgenstein, dado que éste, colocándose más allá de la pura percepción, desde las condiciones proposicionales del conocimiento, nada tendría que añadir a lo que el principio aludido supone por sí mismo.

Pero la cuestión no es tan simple. Es verdad que, si nos atenemos, por ejemplo, al acto de percepción de un animal carente de lenguaje, pero dotado de sentidos semejantes a los míos, su percepción es más o menos aguda, pero en general tan cierta como la mía. Sin embargo, éste es apenas el punto de partida. Cuando el conocimiento da un segundo paso, abandonando este limbo de la percepción inmediata, entra forzosamente en el seno de la proposición, *discierne*. La percepción se desdobra, *propiamente*, en conocimiento, limitado aún, si se quiere, o equívoco, pero, de cualquier modo, *asertivo*. Es en este sentido *propio* en el que la filosofía del *Tractatus* hace madurar el principio del que parte Schopenhauer.

¿Por qué sostenemos que la aseveración debida a Wittgenstein de que "los hechos en el espacio lógico son el mundo" envuelve el enunciado de que el mundo es lo percibido?

En primer término, lo que yo percibo se refleja o registra en una proposición, o un grupo de proposiciones. La palabra 'yo' deja de tener relevancia, y en su lugar entra el *hecho* de la proposición.

¿Qué entiende Wittgenstein por esa insólita expresión de "espacio lógico"? Max Black es quien nos ilustra al respecto: *'Logical space' is the totality of the 'logical places', i.e. the totality of all significant propositional signs (in the light of*

---

Salvo opinión más competente, nosotros sostenemos que la traducción no literal, en este caso, por Pears y McGuinness, produce un enriquecimiento del exacto sentido del enunciado de TLP, 2.02; y consideramos incluso que para una interpretación lo más acertada posible de dicho enunciado, y de otros que mantienen estrecha vinculación con él dentro del *Tractatus*, debe suponerse que Wittgenstein estaba al tanto del uso que da Kant a la palabra 'objeto' (*Gegenstand*) en la *Crítica de la razón pura*, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª., III, B.

3.41).<sup>14</sup> El lugar o espacio lógico está dado entonces por la forma de las proposiciones, la cual reproduce, en el plano del lenguaje, la constitución del hecho.

No es asunto del presente ensayo abordar la ontología del *Tractatus* o qué sea a final de cuentas la substancia en el *Tractatus*, pero ello no obsta para señalar que el *Tractatus* no establece ostensivamente un último y a la vez primario sustento del significado de las proposiciones. "El objeto es simple" (*Der Gegenstand ist einfach*), declara Wittgenstein, pero, como anota la profesora Margarita M. Valdés,<sup>15</sup> en ninguna parte del *Tractatus* se dan ejemplos que ilustren esa noción de "objeto simple". Al objeto de esta clase correspondería no un nombre propio, que refiere siempre a un complejo, sino lo que con cierto abigarramiento designa la profesora Valdés como un "nombre tractatusiano", si es que esta designación no es quizá de uso corriente entre algunos intérpretes de Wittgenstein. Por lo demás, no parece del todo factible demandar una tal ejemplificación. El objeto, en tanto objeto último, es uno, es *el* objeto; y no cabe dirimirlo, ni siquiera indirectamente, en particularizaciones o casos específicos, que proveyeran los solicitados ejemplos, y en tanto no analizable es por ende imposible captarle por medio de otros objetos, que estarían en la base de cualquier ilustración. Wittgenstein asevera terminante (*TLP*, 2.027): "Lo fijo, lo existente y el objeto son uno".<sup>16</sup> Comoquiera, la observación de la profesora Valdés resalta el innegable impulso trascendente del *Tractatus*, la sustentación, en él, veladamente metafísica, del significado de los nombres. Y este punto ha sido justamente demarcado, por la profesora, como el más conflictivo del *Tractatus*.

Al recurrir a Wittgenstein en relación con el expediente de que el mundo es lo que yo percibo, con la previa estimación de este aserto en las elaboraciones de Protágoras y de Berkeley, es nuestro máximo interés el hacer notar que el principio que pone en marcha las reflexiones de Schopenhauer —no cronológicamente, claro está, pues le antecede en Schopenhauer un examen exhaustivo de la naturaleza del principio de razón— no es una pura reliquia del pensamiento, sino una contundente verdad que atraviesa la filosofía de principio a fin, y que descansa por lo tanto, imparablemente, en la base de todo conocimiento.

Nos encontramos en condiciones de ir, ahora sí, al análisis de la representación en la fraseología de Schopenhauer.

<sup>14</sup> Black, Max. *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. The University Press, Cambridge, 1964. P. 157.

<sup>15</sup> Cf. su artículo "Nombres y objetos en el *Tractatus*". México, *Rev. Didánoia*, 1989: Sobretiro.

<sup>16</sup> Y no exactamente conforme a la versión de Pears y McGuinness, que dice: *Objects, the unalterable and the subsistant are one*. En Wittgenstein, *op. cit.*, p. 8.

**CAPITULO II**  
**EL PRINCIPIO DE RAZON, CLAVE DEL MUNDO COMO FENOMENO**

Para Schopenhauer, el gran mérito de Kant consiste en haber instaurado la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí.<sup>17</sup> El plan general de la investigación de Schopenhauer sigue esta dicotomía, de tal forma que, simétricamente, la principal obra de Schopenhauer se bifurca internamente en dos libros o apartados no muy extensos, dedicado el primero de ellos al problema del mundo como representación, el otro al del mundo como voluntad o cosa en sí. Proponemos aquí esta división provisional, sin que esto implique desconocer una mayor complejidad en la estructura del pensamiento de Schopenhauer. Y cada uno de aquellos apartados va acompañado, a su vez, de una segunda consideración, mediante un tercero y cuarto libros, respectivamente.

Se advierte, en la conformación de esta eximia pareja de libros, estructurados en oposición dística, un evidente esfuerzo panorámico y de síntesis. Pero Schopenhauer prefiere adoptar un estilo y un modo de construcción proverbialmente distintos de los de Kant, a quien faltaba, en reproche de aquél, "la grandiosa sencillez clásica, la ingenuidad."<sup>18</sup> Por el contrario, Kant, espeta Schopenhauer, gustaba de la pluralidad abigarrada que hace desencadenar el orden en desorden, con un proceder semejante al de la elevación de un templo gótico.

Por lo pronto, el primero de los dos libros o apartados antedichos, constituye en realidad, con escasas correcciones, el extractado de un trabajo previo de Schopenhauer, el de su opúsculo doctoral sobre el principio de razón. Si bien la reformulación de este opúsculo en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, no contiene, íntegra, la argumentación argumentativa de todo aquello que Schopenhauer concibe como perteneciente al orden de la representación, introduce en cambio un lenguaje más resuelto, personal y libre de la medianía académica de su primera elaboración. Entonces, lo que Schopenhauer ha expuesto bajo el título de "El mundo como representación", en el interior de su obra cardinal, no es una vacua redundancia con respecto a un trabajo previo, sino que aquí se contempla ya, abiertamente, la necesidad de abrir paso al mundo de la voluntad.

---

<sup>17</sup> Cf. *El mundo...*, T. I, "Apéndice", [2], p. 449. Hacemos notar que los párrafos de este "Apéndice" no fueron enumerados por Schopenhauer, sino indicados apenas por medio de asteriscos, quizá porque no dependen orgánicamente del *corpus* central de los planteamientos. Para facilitar las referencias es que establecemos aquí, sirviéndonos de corchetes, la enumeración correspondiente.

<sup>18</sup> *Ibidem*, T. I, "Apéndice", [5], p. 463.

Para dibujar, aunque sea en sus rasgos más esenciales, el problema de la representación, fluctuaremos alternativamente del opúsculo sobre el principio de razón al primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, dado que en ambos textos, excepto por la plausible diferencia de enfoque, el andamiaje fundamental es el mismo.

El objeto, *en cuanto objeto*, no es otra cosa que representación, y como tal su existencia se encuentra determinada por las condiciones mismas de la percepción: es, al unísono, *ideal* y relativa. La existencia del objeto remite a "su necesaria relación con otro",<sup>19</sup> es decir, todo objeto está necesariamente vinculado con otros. En el plano eficiente, un objeto es determinado por otro, y al mismo tiempo determina a otro u otros objetos, en el curso de la cadena causal.

En el más amplio plano de su dependencia general respecto del sujeto, el propio existir del objeto queda, como decíamos, determinado por las condiciones de la percepción, de manera que la signatura más significativa del objeto, en términos cognoscitivos, es la de su *idealidad trascendental*. Merced a esta su idealidad trascendental es que el objeto no se difunde en un simple haz de representaciones, si sólo nos atuviéramos a su existir *relativo*:

El gran universo de los objetos es siempre representación, y precisamente por esto está condicionado perpetuamente por el sujeto; esto es, tiene idealidad trascendental. Pero por esto mismo no es ilusión, no es apariencia; se da por aquello que es, por representación, y en verdad por una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón.<sup>20</sup>

Existe entonces un lazo común, el principio de razón, que es la esencia del acto mismo del representar, y en tanto precede a toda experiencia, es la verdad más general y *a priori*: cualquier objeto posible está subordinado a este nexo cognitivo, el cual entra en la constitución de todo objeto. Por lo tanto, ningún objeto, *en cuanto objeto*, es concebible fuera del vínculo *a priori* establecido o demandado por el principio de razón. La unidad de este principio rige luego, absolutamente, en el reino de la representación. Al simplificar notablemente las operaciones del sujeto en el ámbito de la representación, circunscribiéndole nada más que a la actividad del principio de razón, Schopenhauer estaba llevando a cabo ya, desde su joven disertación de 1813 *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, un declarado intento de reforma del sujeto kantiano, intento que rechazará virtualmente toda presumible fuente de conocimiento no ligado a la inmediatez de la intuición sensible. Schopenhauer conservará, del sistema kantiano, únicamente las formas cognoscitivas del espacio, el tiempo y la causalidad, invalidando las llamadas categorías, y, más aún, liquidando definitivamente la nebulosa postulación por Kant

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, T. I., S 2, p. 28.

<sup>20</sup> *Ibidem*, T. I., S 5, p. 37.

de un esquematismo de los conceptos.<sup>21</sup> Esta acuciosa simplificación del sujeto kantiano por Schopenhauer, no está libre de inconvenientes, pues atenta contra el recurso de la estructuración del objeto como *synthesis* entre un substrato de conceptos originalmente puros, y la materia aportada por el objeto a través de la intuición. En particular, la posición de Schopenhauer en un tópico de tal relevancia, lesiona indefectiblemente el esfuerzo de Kant por sustraerse a los amagos de Hume, e indirectamente de Berkeley. El mismo Schopenhauer podría difícilmente enfrentar, al desprenderse del aparato categorial de Kant, las consecuencias irremediables del empirismo, a saber, la negación de la objetividad o existencia de la materia, con Berkeley, y el escepticismo radical de Hume. Con todo y que Schopenhauer retiene contra Hume la conocida objeción kantiana de que éste, como tantos otros, había situado erróneamente el eje de la percepción en el objeto, y dirige contra el idealismo de Berkeley el famélico reparo de haber encarado la representación tan sólo por el lado del sujeto, la teoría cognoscitiva de Schopenhauer puede ser caracterizada por lo menos como ambigua. Pero debe entenderse, en sus infortunados repliegues como en la grandeza de su dirección, esta crítica de Schopenhauer a Kant, en tanto que producto del impulso unitario que tendía ya a interpelar al canon de la razón pura, y buscaba arribar a una suerte de principio ulterior capaz de rearticular ese canon en la ansiada unidad del mundo como fenómeno y del mundo como cosa en sí. Del lado del fenómeno, el primado corresponde, de momento, al principio de razón, al cual obedecen toda representación y todo objeto. Antes de referirnos a la clasificación de los objetos por Schopenhauer en cuatro clases distintas, conforme a la posibilidad de cada objeto, y a la plasmación que cobra el principio de razón en cada una de las esferas de esa su "cuádruple" denotación, queremos convalidar una importante distinción de la que parte Schopenhauer en su texto doctoral, y de la cual depende la nítida comprensión de la naturaleza del principio de razón.

Desde el S 6 de su trabajo doctoral, Schopenhauer destaca la crucial diferencia entre causa y razón de conocimiento. La causa es aquello que hace entrar en acción un suceso. En cambio, una razón de conocimiento es la que ofrece la fundamentación de un juicio. Estas dos acepciones del principio de razón permanecieron confusas y mezcladas a lo largo de toda la filosofía antigua (en Aristóteles se dan, según Schopenhauer, atisbos que apuntan hacia la separación de esas dos acepciones), e incluso dicha confusión subyace, en tiempos más recientes, a la célebre prueba ontológica de la existencia de Dios. Esta prueba fue particularmente explotada por Descartes y Spinoza, quienes de la necesidad lógica, dadas ciertas premisas, de la existencia como atributo perteneciente a la naturaleza de un Ser Supremo, dedujeron la existencia efectiva de este Ser Supremo. Es decir, de una razón de conocimiento derivaron artificialmente una causa primera,

---

<sup>21</sup> Cf. Schopenhauer, *op. cit.*, T. I., "Apéndice" [8], y Kant, *Crítica de la razón pura*, "Analítica Transcendental", Libro II, Cap. I.

convirtiéndola en *causa sui*. Pero aun en filosofías menos distantes a nosotros se ha llegado, observa inclemente Schopenhauer, a una "monstruosa amplificación de la prueba ontológica", con Hegel, por ejemplo, a quien Schopenhauer califica denodadamente de "charlatán", sin que escapen a sus vehementes detracciones esos otros dos veneradores de *lo absoluto*, Fichte y Shelling. Y es cierto que en el sistema de Hegel brega, en efecto, la mencionada confusión, la cual se traduce en una identificación sin escrúpulos entre lógica y ontología. E independientemente de la virulencia de Schopenhauer contra su rival Hegel, sigue pareciendo un hecho extraño el de la deificación de Hegel por sus innumerables prosélitos, tanto los de antaño como los de ahora, a quienes no arredra en lo más mínimo la comprobada falta de rigor teórico por parte de su Maestro. Valdría la pena preguntarse, por simple curiosidad, y como mera interrogante: ¿a qué misteriosa fuente debe la filosofía hegeliana, tan vulnerable teóricamente, su perenne vigor, más allá de los fuegos fatuos de su prosa? ¿Será que en todo tiempo campea un ferviente auditorio de amantes de lo oscuro?

Si bien fue Leibniz, en observación de Schopenhauer, el primero en establecer el principio de razón suficiente como principio capital del conocimiento, sólo hasta Wolff se alcanzó la distinción entre aquel principio y la relación de causa y efecto. Para precisar la distinción, Schopenhauer remite a Platner, interpretando lo dicho en los *Aforismos*, S 868, en el sentido siguiente: "causa y efecto son lo que, en la realidad, corresponde a los conceptos de razón y consecuencia en el pensamiento";<sup>22</sup> entonces, en casos particulares el *conocimiento* de una causa obra como razón que fundamenta un juicio, pero en otros casos el nexo entre razón y consecuencia en los juicios no coincide forzosamente con un conocimiento de causa y efecto.

Lo anterior nos sirve para obtener una comprensión apropiada de la naturaleza del principio de razón, en el contexto de las formulaciones que le da Schopenhauer. A veces, sucede que algún intérprete se apresura a resumir y refutar a Schopenhauer, animado tal vez por la impresión engañosa de la prosa clara y fluida de éste, antes de cerciorarse de haberle entendido. Es una lástima que nuestro filósofo haya insistido tanto en la referida distinción, para que en un prólogo a la disertación que nos ocupa, redactado por Juan Martínez Ruiz-Werner, se diga esto:

La causalidad en su completa generalidad se presenta bajo cuatro aspectos, como el fundamento o razón suficiente en todas las esferas del ser: en el ámbito del devenir, del conocer, del ser y del obrar; o sea, en la serie de acontecimientos de la naturaleza, en la concatenación lógica de los juicios, en el reino de los entes matemáticos y en la motivación de los actos voluntarios del hombre.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Vicente Romano García. B. Aires, Aguilar, 1967. S 11, p. 62.

<sup>23</sup> *Ibidem*, "Prólogo", p. 16.



Pero causalidad y principio de razón, como hemos visto, no son en Schopenhauer conceptos equivalentes. Por más general o completa que pueda ser la causalidad, hasta remontarse al rango de ley, es sólo una de las cuatro modalidades del principio de razón, es decir, es la forma del principio de razón actuando en la esfera del movimiento o del devenir. La inconveniente interpretación de Ruiz-Werner abriría sin advertirlo la pauta a una insensible revalidación de la prueba ontológica.

Tras presentar una condescendiente sinopsis del pensamiento de Schopenhauer, Ruiz-Werner termina por colocar a aquél por debajo de los "filósofos profesionales" y valorar su "importancia objetiva" en "el conjunto del pensamiento de la humanidad" como "bastante menor". Sería interesante, quizá, tomar todo esto en cuenta, si sólo se hubiera preocupado Ruiz-Werner por leer profesionalmente a un pensador tan poco improvisado como lo es Schopenhauer.

Retomando el hilo de la objeción a Kant, tenemos entonces que el dispositivo de las categorías resulta, para Schopenhauer, excesivo, y habrá que reducir por lo tanto el complicado equipamiento de la razón trascendental a su circunscripción más austera. Contra el barroquismo conceptual de Kant, Schopenhauer hará emerger su solo predicamento del cuadriforme enlace provisto por el principio de razón, en toda la diversidad del conocimiento delimitada todavía por el dictamen riguroso de que el mundo es mi idea.

Curiosamente, Kant quiso atenuar, mucho antes de las refutaciones que le llevaron a proponer una dimensión práctica de la razón, las consecuencias de asumir en la base de su sistema el principio de que el mundo es mi representación. Schopenhauer ha hecho notar ese fino ademán kantiano, al percatarse de la omisión de un pasaje que aparecía en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y que en la segunda edición fue eliminado por Kant.<sup>24</sup> El pasaje decía, textualmente: "Si yo suprimo el sujeto que piensa, todo el mundo corpóreo desaparece, porque éste no es más que la apariencia en la sensibilidad de nuestro sujeto y una especie de representación del mismo."

Kant tuvo como mira fundamental validar el campo legítimo del conocimiento, merced a una arquitectónica de los conceptos. Por el contrario, la preocupación de Schopenhauer es reunificar, todavía del lado de la representación, los elementos dispersos de ésta en torno a un solo principio. Schopenhauer, de manera indirecta, ponía ya, desde *Sobre la cuádruple raíz...*, los cimientos de su temeraria introspección encauzada hacia el sustento del fenómeno. Pero el modo de irrumpir hacia este originario sustento, habiendo partido del formalismo kantiano,

---

<sup>24</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, T. I, "Apéndice", [7], p. 468. Debemos reconocer, sin embargo, que dicho pasaje, más que ser omitido, fue reelaborado por Kant, sin alterar su sentido esencial, y podemos localizarlo claramente en la C. R. *Pura*, "Estética Trascendental", S 8, 2º párrafo. Con el mismo exacto sentido se expresa Kant más adelante, dentro de la misma obra, en la "Dialéctica Trascendental", L. II, Secc. II, Cap. IV.

podándole no obstante de sus conceptos puros, involucraba paradójicamente la defenestración de la razón como articuladora del mundo.

Merecen por lo tanto destacarse cuatro rasgos no estrictamente relacionados con la cuádruple dimensión del nexo representativo: el primero y el más obvio es la tendencia unitaria del nexa. El segundo es la reivindicación, de corte kantiano, de la idealidad trascendental de la representación. Más que en el rechazo del sistema categorial de Kant, este punto se concentra, con Schopenhauer, en las pruebas que suministra éste sobre la validez *a priori* del conocimiento intuitivo y causal. El tercero es, por contrapartida del anterior, la insistencia en el carácter relativo, y en última instancia, *irreal*, de la representación. El cuarto punto es la abolición del privilegio de la representación como facultad privativa del ente racional. Schopenhauer define así, al animal, como "lo que conoce", <sup>25</sup> definición que anticipa el posterior predominio de un tipo de unidad ya no teórica, o cognoscitiva, sino pre eminentemente patológica, es decir, el concepto de voluntad, a través de todo lo orgánico e inorgánico.

De manera muy amplia, entonces, el principio de razón se presenta, en su primera modalidad, como nexa necesario entre el espacio y el tiempo, y a su vez, cada constituyente de esta intersección, el objeto mismo de la representación, deviene en la forma de la *sucesión*, bajo el enlace sintético y *a priori* de la relación causa-efecto (*principium rationis sufficientis fiendi*); en la modalidad del conocer, el principio de razón se presenta como nexa entre los conceptos (*principium rationis sufficientis cognoscendi*); en la del ser, como nexa entre las condiciones de posibilidad espacio-temporales del objeto (*principium rationis sufficientis essendi*); y en la del obrar, como nexa entre la motivación y los actos (*principium rationis sufficientis agendi*).

Y he aquí, en consonancia con lo anterior, la definición general de toda explicación: "Explicar una cosa es reducir su existencia dada, o nexa, a una formación cualquiera del principio de razón, según la cual tiene que ser como es."<sup>26</sup>

Enfocaremos nuestra atención en la primera modalidad arriba señalada, puesto que las otras tres responden, por el momento, nada más que a una rutina profiláctica encaminada a fortificar el impulso unitario del principio de razón.

Sin modificar el argumento kantiano acerca del espacio y del tiempo como formas de la intuición, Schopenhauer considera, junto con Kant, a la materia como soporte de la individuación y de la pluralidad. Cabe destacar, sin embargo, que el concepto de materia de Kant no implica, en sí mismo, el producto vectorial espacio-tiempo, como en Schopenhauer. Para Kant, la materia constituye la parte del fenómeno correspondiente a la sensación, y de ningún modo a la forma:

---

<sup>25</sup> *Sobre la cuádruple raíz...*, S 20, p. 96. Refrenda esta definición Schopenhauer, de un modo general, en los SS 6 y 7 de *El mundo...*, T. I.

<sup>26</sup> *Ibidem*, S 50, p. 236.

Llamo *Materia* del fenómeno aquello que en él corresponde a la sensación, y *Forma* del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede dárseles *a posteriori* y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.<sup>27</sup>

Schopenhauer, en cambio, entiende por materia la determinación resultante de la intersección entre el espacio y el tiempo, lo que a contraluz de la analítica kantiana sería inaceptable, por cuanto la materia no entraña determinación alguna previa a la síntesis de la percepción. Tropezamos aquí, nuevamente, con una noción schopenhaueriana que suspende en un estatuto incierto el concepto de materia, coaccionando la esfera de la razón pura y deslizando a su interior el elemento empírico que ésta, en el precipitado kantiano, legítimamente rechaza. Dejamos el seguimiento de esta problemática a la estimación del lector, y únicamente nos remitimos, por ahora, a la observación de que Schopenhauer, en la continuidad de su argumentación, utiliza indistintamente, como expresiones equivalentes, las de "causalidad" y "materia".<sup>28</sup>

Los datos de las sensaciones conformarán, luego, un complejo regular doblemente determinado por el sujeto tanto en la unión íntima entre las condiciones de posibilidad de la experiencia, el espacio y el tiempo, como en el encadenamiento causal fundado *a priori* por el principio de razón entre las incontables representaciones individuales.

Surge así la característica más significativa en torno al análisis del fenómeno: su indeterminación general y última, prefigurada por la divisibilidad *ab infinitum* de las dos coordenadas de la sensibilidad: todo espacio y todo tiempo admiten siempre un nuevo corte infinitesimal. No existe, por el lado de la representación, una concatenación final del objeto. Por consiguiente, la cadena causal no tiene principio ni fin; la materia, en cuanto función del espacio y del tiempo es eternamente divisible. Pero queda a pesar de ello intacta la perennidad misma de la materia, es decir, el principio de la permanencia de la substancia.

Aquí es donde se agota el principio de razón: este principio, tomado en sí mismo, junto con el de la permanencia de la substancia, no son ya discernibles ni explicables.

Por otra parte, la forma más simple del principio de razón es el tiempo, la sucesión de los instantes. Llama sobremanera la atención cómo Schopenhauer

---

<sup>27</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. del T. I por José del Perojo, y del T. II por José Rovira Armengol, ambas rev. por Ansgar Klein. B. Aires, Losada, T. I, 1986 (12va. ed.), T. II, 1970 (3ª. ed.). T. I, en la "Estética Transcendental", S I, p. 172.

<sup>28</sup> Cf. *Sobre la cuádruple raíz...*, S 18 y *El mundo...*, T. I, S 4.

muestra, al tocar el tema del tiempo, con una originalidad sin precedentes y acaso sin una intención deliberada, un sedimento lírico-patético no reconocido hasta entonces en la base del más puro análisis cognoscitivo (a menos que se piense, como presagio de este tipo de irrupción, en el tono introspectivo de San Agustín en las *Confesiones*, cuyo pasaje dedicado al tema del tiempo desplaza hacia la lírica el vano esfuerzo del intelecto por capturar la esencia de la duración). Un delicado matiz explicativo bastó para poner en entredicho la autosuficiencia de la razón, que en su comprensible reserva intentaba acallar y excluir de sí misma ese substrato renuente e impermeable, por lo visto, a toda exultación mesiánica. Dejemos hablar a Schopenhauer:

(...) cada momento sólo puede existir, en cuanto aniquila al momento anterior, su padre, para ser a su vez aniquilado por el siguiente: como el pasado y el futuro (independientemente de la serie de su contenido) son tan irreales como un sueño, y el presente es sólo la línea sin extensión y sin contenido que sirve de límite entre los dos; así veremos esta misma irrealidad en todas las demás formas del principio de razón, lo que nos hará comprender que el tiempo y el espacio, y como éstos todo lo que en ellos se da, es decir, todo lo que aparece como causa y motivo, sólo tiene una existencia relativa, sólo existe por y para otra cosa semejante a ellos; es decir, también relativa.<sup>29</sup>

Todo acontecer no es sino *vicisitud*, toda realidad empírica se halla traspasada, de claro, por lo irreal. El mundo en que nos agitamos y desenvolvemos no es menos fugitivo que el de las imágenes inasibles de los sueños. Schopenhauer conecta así, y en ello radica su genio, la intuición poética con el rigor filosófico. Y él no se detiene ante el reparo kantiano de que la causalidad de la vigilia posee una mayor cohesión que la de los sueños. Al contrario, Schopenhauer restituye aquí el completo valor de la divisa de aquel visionario poeta español, Calderón de la Barca, para quien el vivir es soñar. Y no ha faltado, por cierto, quien pretenda restar significado a la clarividencia de Calderón, tratando de aprisionar su obra de *La vida es sueño*, dentro de las exiguas connotaciones de un drama teológico. Schopenhauer, sutil, advierte para sí que la poesía nos da enseñanzas sagradas.

Quedan así delineados el campo y los límites de la representación. Todo lo demás, para Schopenhauer, es terreno de la voluntad y del querer.

---

<sup>29</sup> *El mundo...*, T. I, S 3, p. 29.

**CAPITULO III**  
**VOLUNTAD Y NOUMENO**

"El sujeto es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido." Con esta definición,<sup>30</sup> Schopenhauer revierte, retomando indirectamente a Berkeley,<sup>31</sup> el resultado de los esfuerzos de Kant en el punto concerniente a la refracción del sujeto en la diversidad de los conceptos y sus esquemas. Con aquella sola definición, Schopenhauer, mediante un puro cambio de énfasis, remite otra vez todo el campo del conocimiento al torpor de su fundamento más simple, reactivo e indiviso: el sujeto, que escapa siempre, en sí mismo, a todo análisis. ¿Nos había instalado, por lo tanto, Kant, en un falso dominio, donde la idealidad trascendental de las formas del conocer, aun cuando la razón pura es perfectamente consciente de sus alcances legítimos, y por consiguiente de sus límites, nos persuade con procedimientos de la más impecable arquitectónica de los conceptos a la consolación por la vía de reconocer, tras el desastre de toda metafísica, un campo de formas inmutables residentes en el sujeto? ¿No equivale esto a un guiño de ojo? Al menos, cabe formular el reproche, aunque Schopenhauer no lo expresa abiertamente, de una fatuidad inherente al canon de la razón pura.

Pues ciertamente el rasgo más distintivo de la crítica de la razón había sido, independientemente de los productos de su análisis, el de expulsar en su lucha contra lo heterogéneo del elemento empírico, cualquier impulso patético. A éste, en el entorno ético de aquella crítica, se le había llamado simplemente heterónomo, en oposición radical a la autonomía de la voluntad. Pero descubriremos un poco más adelante, a través de Schopenhauer, que la voluntad es ciega y carece, en su generalidad, de objeto alguno, apetencia sin fin y sin finalidad, y entonces la voluntad no ha hecho, con Kant, más que negarse a sí misma, dando lugar con ello a la más fina hipocresía de los conceptos.

Habíamos visto, hasta donde se extiende la investigación de Schopenhauer por el lado de la representación, que todo objeto presupone siempre un sujeto. Conocer es representar; pero, en tanto que el objeto se halla subordinado a las formas específicas del principio de razón, es decir, el tiempo, el espacio y la causalidad, el objeto es por ende diverso. En cambio, el sujeto es siempre uno, es ajeno a tiempo y espacio, la multiplicidad le es extraña. En cada ser capaz de representación, el sujeto completa con el resto de los objetos al mundo todo. Al

---

<sup>30</sup> *El mundo...*, T. I, S 2, p. 27.

<sup>31</sup> Cf. *Principios...*, Secc. XXVII.

momento de abrirse el primer ojo, observa Schopenhauer, está ya dado el mundo. Pero la forma más general de la representación, esto es, la escisión entre sujeto y objeto, subordina incluso al principio de razón. No existe entre sujeto y objeto una relación de causa y efecto, sino que el sujeto es aquello que está presupuesto en la constitución de cada objeto.

La pregunta más relevante en todo el discurso de Schopenhauer será por lo tanto ésta: ¿es el mundo algo más que representación? Dicho de otro modo: ¿debemos atenernos exclusivamente al mundo como fenómeno y abdicar de cualquier intento de apresar su esencia interior, la cosa en sí? Tendríamos, en tal caso, siempre y renovadamente, delante de nosotros, un flujo efímero de imágenes carentes de contenido. El mundo no sería entonces, más que esto precisamente: imágenes y nombres.

Sabemos el recurso kantiano para tratar de romper los límites del fenómeno: la ley moral demandaba el sustento *apodictico* de la *libertad*, y ésta era justamente la forma general del *noúmeno*. Según Kant, yo no puedo concebir la ley moral si no admito, claramente, la condición *formal* de la misma, es decir, la libertad, que es además la única de las ideas de la razón especulativa “de la cual sabemos *a priori* la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos.”<sup>32</sup> Pero es el caso que ni en la *Crítica de la razón práctica* ni en ningún otro lugar de la obra de Kant, se demuestra la existencia efectiva del hecho *moral*, sino que la naturaleza supuestamente moral de cierto tipo de hechos, fuera de la constitución formal y subjetiva de éstos, prevista en la noción de libertad, simplemente se da por “sabida”. Toda la agudeza kantiana no logra esquivar este paralogsimo de una referencia circular entre la “realidad” de la libertad y la ley moral. Kant ha convertido a la ley moral en el cimiento dogmático de su doctrina de la libertad y del noúmeno. A partir de ese vano cimiento, aquél ha remontado hasta la cima de su sistema el concepto de libertad y ha expandido este concepto confirniéndole luego una estructura teleológica, hasta hacerla abrazar mundo e historia. Razón humana y razón divina convergían heurísticamente en una liberación redentora, terrenalmente posible e incluso necesaria mediante la instauración de una *foedus pacificum* que albergara progresivamente a todos los Estados.<sup>33</sup> Kant había traído el cielo a la tierra. Y un poco después de Kant, algunas gentes explotaron sin misericordia esa veta ilusoria del pensamiento kantiano. Se dedicaron a suministrarle un contenido específico: hicieron peregrinar pueblos y culturas (al fin el espíritu adquiría un grosor), olvidando casi que esta magna murmuración histórica, con sus sonados afanes teleológicos, pendía apenas de un eufemismo kantiano: el de que la razón pura era de suyo práctica.

<sup>32</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. José Rovira Armengol, ed. cuidada por Ansgar Klein. B. Aires, 1973 (3ª. ed.). En el “Prólogo”, p. 8.

<sup>33</sup> Cf. *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 1998 (6ª. ed.). Sección Segunda.

Reconociendo entonces la unidad indivisa, impermeable a tiempo y espacio, del sujeto del conocer, Schopenhauer nos hará notar en seguida que el sujeto, pese a la retracción en su unidad, está no obstante como individuo en este mundo. El sujeto, dirá Schopenhauer, no es una mera "cabeza alada sin cuerpo",<sup>34</sup> sino que, mediante su conexión con un cuerpo, sus raíces se hunden en este mundo. El cuerpo es un objeto entre objetos. Como tal, se halla sometido a las leyes de la representación. Al individuo, su propio cuerpo le es fenómeno: cada uno de sus movimientos y afecciones devienen en una relación necesaria, en el orden de las representaciones, con los demás objetos dados en la intuición. Pero, a diferencia del nexo, siempre mediato, entre la percepción y el resto de los objetos, este particular objeto que es el cuerpo está unido a nuestra conciencia de forma inmediata, mantiene una unidad indiscernible con ella. Schopenhauer da a dicha conexión el nombre de "voluntad". Esta es la que proporciona al individuo la llave de su propio fenómeno, le "revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos."<sup>35</sup>

Así, el cuerpo guarda, con respecto al sujeto que conoce, y del cual es el ancla, una doble relación: como representación en la intuición del entendimiento (vamos a parafrasear de aquí en adelante a Schopenhauer sin precisar necesariamente las referencias), como objeto entre objetos, sometido al principio de razón; pero también como aquello que cada uno conoce inmediatamente, es decir, como voluntad.

Establecido lo anterior, lo primero que preocupa a Schopenhauer es dejar nítidamente demostrado que la voluntad se halla fuera por completo del circuito de la causalidad. De lo contrario, tal concepto se reabsorbería en el ámbito del fenómeno.

Todo acto auténtico de la voluntad es al unísono uno con cada movimiento del cuerpo. El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes que pudieran estar entrelazados por la ley de causalidad. En tal caso, la voluntad sería como la "causa motora" o el resorte oculto del cuerpo. No. Voluntad y acto son una y la misma cosa que se da de dos maneras distintas: una vez inmediatamente y otra en la intuición para el entendimiento. Así, la acción del cuerpo no es sino el acto de voluntad objetivado, esto es, dado en la intuición. Y, en suma, "el cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación."<sup>36</sup>

Luego, el cuerpo, objeto inmediato, viene a ser la voluntad demudada en representación; es, en otras palabras, la objetividad de la voluntad.

---

<sup>34</sup> *El mundo...*, T. I, S 18, p. 125.

<sup>35</sup> *Ibidem*, T. I, S 18, p. 126.

<sup>36</sup> *Ibidem*, T. I, S 18, p. 127.



Sólo en la reflexión *querer y obrar* son dos cosas distintas; todo acto auténtico, inmediato, de la voluntad, es también, por lo mismo, acto fenomenal del cuerpo.

Es este fenómeno inmediato a la voluntad, el cuerpo, condición del conocimiento de aquélla. Yo no reconozco mi voluntad completamente en su esencia, como totalidad o unidad, sino únicamente en sus actos particulares.

Pero la identidad entre la voluntad y el cuerpo no puede demostrarse, porque es *inmediata*. No es posible deducir tal identidad de otro conocimiento más inmediato, porque ella misma es lo más inmediato que hay.

Justo aquí introduce Schopenhauer una nueva clase de conocimiento, substancialmente distinto del que comprende las cuatro modalidades del principio de razón, que es el conocimiento *sui generis* de la mencionada identidad como la relación que refiere un juicio entre una representación intuitiva, el cuerpo, y *algo que no es representación*, sino que difiere en absoluto de la representación: la voluntad.

A esta identidad, que puede ser formulada también así: "Mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa", Schopenhauer la llama "la verdad filosófica por excelencia".

El cuerpo, aparte de ser una de mis representaciones, es por ende, al mismo tiempo, mi voluntad. Luego,

la relación en virtud de la cual el sujeto que conoce es un individuo se da solamente entre él y una sola de sus representaciones; de aquí que tenga conciencia de ésta no sólo como representación, sino de otro modo: como voluntad.<sup>37</sup>

Una distinción muy importante es la que atañe a la voluntad y su determinante exterior: el *motivo*. Cuando la voluntad va acompañada de conocimiento, el motivo es el que la rige, pero éste no pertenece a la esencia de la voluntad, sino a su fenómeno: el animal o el hombre.

Si bien los actos de la voluntad obedecen siempre a una causa fundada en motivos, éstos sólo determinan lo que yo quiero en este tiempo, lugar o circunstancias, pero no al querer mismo. La voluntad, así, cae por completo fuera del campo de la ley de la motivación, sólo su aparición en cada momento es condicionada necesariamente por ésta.

En consecuencia, lo único que se halla subordinado al principio de razón es el fenómeno de la voluntad, pero no ella misma, que en sí carece de razón.

Las partes del cuerpo son, asimismo, la objetivación de los diferentes apetitos de la voluntad: dientes, esófago, canal intestinal, son el hambre objetivada; las partes genitales, "foco de la voluntad", son el instinto sexual objetivado.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, T. I, S 19, p. 130.

La voluntad provee entonces la clave para el conocimiento de la esencia interior de la naturaleza entera: no sólo de los demás hombres y animales, sino que es la fuerza que palpita y se impulsa desde las bases más ignotas de la materia hasta las plantas y el hombre, desde la cristalización de los minerales hasta la fuerza centrípeta y centrífuga que ciñe los planetas a sus órbitas; piedra, animal y galaxia, todos los entes y acontecimientos difieren entre sí sólo en cuanto fenómenos, pero son en realidad una y la misma cosa: voluntad. Esta constituye lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, es el *noúmeno*, refractario al principio de individuación, pero implícito en la esencia interior de cada ser.

Debemos aquí detenernos: ¿cómo se justifica ese salto de la voluntad desde el individuo cognoscente al resto de la naturaleza? Según Schopenhauer, existe una gama particular de actos asombrosamente concertados en función de necesidades muy concretas, pero en los cuales no cabe presumir dirección alguna del intelecto, ni tampoco de algún medio cognoscitivo análogo a él. Se trata del ardoroso afán constructivo, del "instinto industrial" de ciertos animales. En el parágrafo 23, T. I, y en el Cap. XXVII, T. II, de su obra principal, así como en diversos pasajes de su texto de 1836, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer brinda diferentes ejemplos de tal comportamiento, y que a todos nos son más o menos familiares: el panal que las abejas construyen yuxtaponiendo innumerables celdillas, en cuya disposición es posible comprobar un principio geométrico, y que han de servir como depósito de los huevecillos provenientes de la abeja reina; o la araña que fabrica su red por vez primera, sin poseer todavía ninguna representación de la presa que ha de capturar. Otro caso, un poco menos común, es el del bicho *bombex*,<sup>38</sup> el cual mata con su aguijón al *parnope*, pero sin devorarlo, sino únicamente para ocupar su nido: en seguida el *bombex* deposita allí sus huevos, que impiden el desarrollo de los del *parnope*, hecho que no puede ser conocido de antemano por el primero. En todo este orden de acontecimientos de la naturaleza, advertimos un desmentido constante de la prioridad de la conciencia en la configuración de los actos, una continua ruptura de la retícula de la razón, pues es indudable que en una notoria variedad de hechos que acusan el elemento volitivo, el detonante del acto no va unido a una representación previa. Ningún argumento, por sutil o impalpable que sea, podrá explicar en términos racionales la conducta instintiva de las especies. Tal parece que ante tales ejemplos la razón depona su autosuficiencia, y se inclina repentinamente hacia la *piEDAD*. No es ésta la ruta que sigue de momento la indagación de Schopenhauer, pero no afecta tampoco al curso de nuestra exposición el recordar aquí una concordante definición del recóndito H. P. Lovecraft, quien al principio de cierto relato nos dice, más o menos: entiendo por *piEDAD* la insuficiencia de la razón para enlazar todos los contenidos del universo.

---

<sup>38</sup> Cf. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza Editorial, 1970. Cap. 2, "Anatomía comparada".

El batallar instintivo, la destreza usualmente infalible en las diferentes pautas del comportamiento de los animales, son prueba de que éstos pueden actuar incluso cuando el motivo es para ellos completamente desconocido. De aquí se sigue el lema principal de la filosofía de Schopenhauer: el de que la voluntad obra aun en ausencia de toda clase de conocimiento.

La prefiguración del estatuto originario de la voluntad se corresponde, luego, con el hallazgo de que la representación (el motivo) no es una condición necesaria de la actividad de la voluntad. Incluso, asevera Schopenhauer, la voluntad trabaja ciegamente en nosotros en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por la conciencia. Con este pronunciamiento, se vuelve un poco más visible la manera en que Schopenhauer procede a desvanecer paulatinamente la conciencia en la no conciencia, la voluntad dirigida por el conocimiento en la voluntad más interna y no tocada aún por éste. En virtud de semejante consideración que, retrocediendo desde el nivel más alto de la voluntad desdoblada en fenómeno, a saber, el plano del entendimiento humano, el cual obra según representaciones muy complejas, en donde el motivo en su forma de concepto proviene sin embargo, directa o indirectamente, de una fuente intuitiva, se descende, en el siguiente paso, por el mero motivo sin concepto que, en función de la ley de causalidad, rige la voluntad consciente del animal; y a continuación el examen nos lleva hasta el reino de las plantas y de los seres vegetales en general, donde el estímulo ocupa el lugar de la representación o el motivo (pertenece a este mismo orden el sistema simpático de los organismos animales y en cierta medida el actuar instintivo del que ya hemos hablado); viene ahora la acción de las fuerzas más simples de la naturaleza, que implica la objetivación primera de la voluntad, y ellas mismas carecen por lo tanto de causa. Debe resaltarse, no obstante, la distinción que ofrece Schopenhauer conforme a los pasajes de *El mundo...*, T. I, S 20, párrafo Núm. 3 (nos permitimos numerar los párrafos en previsión de cualquier discrepancia editorial en cuanto a la paginación de los textos) y el T. II de la misma obra, Cap. IV, Pfos. Núms. 19, 25 y 26, así como en *Sobre la cuádruple raíz...*, S 24, y en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Cap. 4, "Astronomía física", entre los conceptos de "causa" y "fuerza primordial", a fin de no incurrir en un abuso de la aplicación del concepto de "causa" extendiéndolo más allá de su alcance legal en el orden de lo empírico. Concretamente, en el referido T. II, Cap. IV, Pfo. Núm. 25 de *El mundo...*, se afirma:

También la causa ha sido confundida con la fuerza, en virtud de un exceso de extensión. La fuerza, aunque distinta en absoluto de la causa, es la que comunica a ésta su causalidad o posibilidad de obrar, como he demostrado detenidamente en el libro segundo de la primera parte [de esta obra]; en *La voluntad en la naturaleza*, y por último en la segunda edición de mi Opúsculo sobre el principio de razón.

Entonces, no puede hablarse nunca, en ningún sentido, de una causa primera, pues la voluntad, en cuanto tal, no forma parte del circuito de la causalidad. En el entrelazamiento fenoménico, la cadena de las causas es de suyo indeterminada.

Ahora bien, Schopenhauer nos ha provisto ya, retrospectivamente, del esquema mínimo para la comprensión de la escala del desarrollo de la voluntad, a partir de su manifestación más elemental en las fuerzas mecánicas de la naturaleza, que constituyen las condiciones más generales en las que se enmarca todo encadenamiento causal, sin que esto implique un punto de entrada en el tiempo de la cadena causal, ni por lo tanto, como subrayábamos, una causa primera: voluntad y fenómeno sólo pueden escindirse hipotéticamente cuando la percepción descubre que un objeto particular del mundo, esto es, el cuerpo que le sirve de recinto, guarda con ella una relación no exclusivamente mediata en cuanto representación, sino también inmediata en cuanto volición plasmada directamente en acto. Pero una deliberación más sistemática sobre el desarrollo de la voluntad en la escala de su objetivación, reclama invertir el enfoque retrospectivo que, por necesidades atinentes a la investigación, había tenido que iniciar por lo más alto, para recomenzar ahora por lo más bajo.

Efectivamente, en su primer movimiento la voluntad emerge como fuerza primordial, o, mejor dicho, como el conjunto de fuerzas primordiales de la naturaleza. Estas, en tanto objetivación primigenia de la voluntad, no pueden ser denominadas, según señalábamos, ni causas ni efectos, sino que son la condición previa de toda causa y de todo efecto. Más aún, ese primer movimiento por el que la voluntad se exterioriza no es susceptible de análisis: da origen al espacio y al tiempo, a lo corpóreo y a la pluralidad, pero sella consigo la posibilidad de una cierta prehistoria de la voluntad, más allá de la patencia inmediata de aquel conjunto de fuerzas elementales. De acuerdo con esto, una *ley natural* expresará la relación entre una fuerza o substrato de fuerzas elementales y la forma en que éstas se manifiestan en la especificidad del fenómeno. De este modo, la *etiología* nos permite, con base en la ley de causalidad, dar cuenta de las condiciones en las que invariablemente acontece la manifestación de las fuerzas primordiales, pero nunca de las fuerzas mismas, que constituyen, según se ha dicho, la objetivación inmediata de la voluntad. Conforman este índice de fuerzas las propiedades generales de los cuerpos: solidez, fluidez, elasticidad, magnetismo, atracciones y repulsiones químicas, relaciones gravitatorias, y, en fin, todas las cualidades físicas de la materia.

Cada vez más distintamente objetivada, la voluntad asciende de lo inorgánico a lo orgánico, principiando claro está por el mundo vegetal, donde el enlace causal no refiere ya a una ley mecánica, sino que se ha transformado en *excitación* o estímulo. La etiología da paso a la *fisiología*. Mas la voluntad actúa aquí todavía como una impulsión oscura e inconsciente, sumergida en una suerte de edén, y

ajena todavía, según todas las apariencias, al esfuerzo penoso y a la lucha por autopreservarse.

Con el animal aparece la marca del individuo, cuyo organismo comporta una parte vegetativa e interna, pero lo propio en este grado de objetivación de la voluntad es la necesidad de la locomoción. El individuo, una vez que se desprende del cuerpo de la madre o sale del cascarón, tiene que procurar su alimento. Aquí entra en juego el *motivo*, como causa de la locomoción, el cual ha desplazado ostensiblemente al estímulo. El conocimiento se hace indispensable para la conservación del individuo. Luego, el animal no se rige solamente por el instinto ni solamente, tampoco, por el conocimiento, sino por una adecuación entre ambos, dependiendo de circunstancias concretas.

En cuanto al órgano del conocimiento, éste, primitivamente, es apenas un ganglio más desarrollado que los otros. Pero tarde o temprano deviene en cerebro y, particularmente, en cerebro humano, alcanzando un punto extremo de complejidad en sus funciones. Con tal medio auxiliar, la voluntad alcanza su máxima objetivación: surge de pronto el mundo como representación, en su más acabada amplitud, que involucra por lo tanto las formas de sujeto y objeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El motivo transita de dato sensorial a concepto. La ley de causalidad adviene ahora como sagaz anticipación capaz de vincular objetos enteramente diversos desde el punto de vista de la sola experiencia. El instinto prácticamente ha desaparecido, pero también, con él, la destreza y la seguridad que, aunque limitadas a una plausible invariabilidad de las condiciones del medio, constituyen la confianza del animal en su mundo. Con la reflexión se remonta a un rango abstracto la esfera de los motivos, aumentando la eficacia general de los actos, pero esto introduce, en cambio, la vacilación y la incertidumbre; el concepto multiplica exponencialmente el alcance de las facultades cognoscitivas, pero propende por lo mismo, siendo de naturaleza irrecusablemente oblicua y por demás mediata, a debilitar en sentido inverso la capacidad de respuesta y la conexión viva del individuo con su entorno. Así, en el último grado de su objetivación, la voluntad resiente, en cada uno de sus movimientos, la inseguridad y el error.

Pero volvamos a la estimación general de la escala del desarrollo de la voluntad, pues quedan aún algunos rasgos esenciales que señalar en torno a ese desarrollo. Precisamente, no hemos hecho aún mención del rasgo más notable, quizá, y sorprendente, de este ascenso gradual de la voluntad hasta su plena objetivación: es el deslizamiento de la *Idea* platónica por Schopenhauer, tocante al estatuto cognoscitivo y ontológico de cada uno de los estados que instaura la voluntad en el transcurso de su objetivación. Cada uno de estos estados significa la acuñación de un Prototipo formal y ontológicamente anterior a la multiplicación fenoménica de la voluntad. De esta jerarquía inspirada en el idealismo platónico, derivará Schopenhauer no solamente la pluralidad de los entes (descomposición de la *Idea* bajo el principio de individuación), sino además la pertinencia óptima del

juicio de gusto (supresión indefectible del principio de individuación dada a la facultad creadora del *genio*). Mas esta inopinada intervención de la Idea platónica en la articulación de los planteamientos de Schopenhauer, convoca al momento los conocidos inconvenientes de la posición o posiciones sustentadas por el realismo. El mismo Platón había iniciado junto con sus discípulos, en el periodo crepuscular de la Academia, un examen crítico de la posibilidad de la Idea, y un poco más tarde Aristóteles profundizó, como sabemos, en las consecuencias de dicho examen, sentando los precedentes de la milenaria controversia de los universales. Con pasmo para quienquiera que alguna vez se haya adentrado en esta vieja controversia, Schopenhauer, hechizado hasta la obnubilación por la metafísica de Platón, incurre sin reservas (justo es reconocerlo) en un abstruso sincretismo que ignora adustamente aquella nada desdeñable tradición de crítica. Así que este infortunado repliegue hacia la Idea platónica compromete, creemos, la cohesión, si no el núcleo de la doctrina de Schopenhauer (seremos explícitos un poco más adelante) y a un mismo tiempo la derivación secundaria de tal doctrina en el ámbito de lo estético. Pero no vamos a aventurar, por lo pronto, ninguna objeción respecto a todo esto, sino que debemos asir con firmeza, antes que nada, el hilo de las formulaciones de Schopenhauer.

Entonces, aquello que en el humano y en el animal se expresa como *acto*, es exactamente lo mismo que en las más bajas pulsiones de la materia inorgánica se manifiesta como *fuerza*. Un mismo querer, uno, total e indiviso, está presente en la piedra tanto como en los actos del ente que cavila, el hombre. Pero la unidad de la voluntad no es la unidad de lo singular, que resulta de la aplicación de las formas *a priori* del entendimiento en la materia previamente amorfa e indeterminada. La unidad de la voluntad es anterior a toda operación cognoscitiva, y su indivisibilidad se refiere a que está presente toda ella, como cosa en sí, en cada uno de los innumerables fenómenos. Pero tampoco su universalidad es la universalidad del concepto. La voluntad es universal no en un sentido abstracto y mediato, sino enteramente intuitivo e inmediato. Esta universalidad de la voluntad se evidencia a partir de la develación del nexo íntimo entre lo volitivo y el acto fenomenal del cuerpo. Lo cual nos da, conforme apuntábamos páginas atrás, un tipo de conocimiento esencialmente distinto del que proviene merced a la oposición general entre sujeto y objeto.

Desde el más grave acorde hasta el más agudo en la espiral de su objetivación, la voluntad se exterioriza, en cada nuevo peldaño, según decíamos, como Idea platónica. A cada estrato ascendente de la escala de la expansión de la voluntad, corresponde un modelo fijo e inmutable, que toma su forma con cada movimiento progresivo de la voluntad. En virtud del principio de individuación que es la materia, la Idea platónica, reflejo fidedigno de la esencia de la voluntad, se multiplica sucesivamente en la diversidad del fenómeno.

A partir de lo meramente inorgánico, la voluntad discurre primero, desdoblada en fenómeno, como pura fuerza que anima la materia en sus diferentes variaciones exclusivamente mecánicas. Causa y efecto guardan aquí una perfecta proporción. No se han producido órganos sensibles a estímulos, o capaces de conocimiento para percibir los motivos. En cambio, cuando la voluntad se eleva hasta el reino vegetativo, la causa deja de ser mecánica y se transforma en estímulo. Se pierde toda proporción entre causa y efecto:

(...) subiendo en la escala de las esencias cesa del todo la posibilidad de tratarlas usf, precisamente porque el contenido del fenómeno sobrepuja a su forma. Ese contenido es voluntad, lo apriorístico, el ser en sí, lo libre, lo que no tiene fundamento.<sup>39</sup>

Paradójicamente, cuanto más ascendemos en la escala de los seres, más vigorosa aparece impresa la huella de la voluntad en el fenómeno, pero en esa misma proporción se eliden en apariencia el motivo y el acto volitivo, la representación y el querer, decreciendo con ello la comprensión de la causalidad más profunda de las acciones.

En los seres racionales la inteligibilidad del enlace causa-efecto nos ha abandonado por completo. El motivo no es ya sensible y presente, sino que, trocado en concepto, reúne percepciones muy dispares o alberga incluso experiencias que se han ido acumulando con los años; también el motivo, en su forma de concepto, puede ser transmitido por la palabra. Se han separado aquí tan diametralmente la causa y el efecto, menguando infinitamente aquélla en relación con éste, y quedándonos apenas con el esquema de la ley de causalidad, que a una mirada poco perspicaz podría parecerle que el acto volitivo no depende de nada, es decir, que el acto volitivo es libre (en su doctrina de la libertad, Schopenhauer salva la idea del libre albedrío, y la consecuente responsabilidad moral de los actos humanos, siguiendo a Kant en cuanto que la voluntad, tomada en sí misma, fuera de sus determinaciones fenoménicas, es en efecto libre, si bien el curso de su concreción empírica obedece sin excepción a las leyes de la naturaleza, y para Schopenhauer son dos los determinantes que excluyen la libertad humana en sentido fenoménico: el carácter individual y el motivo,<sup>40</sup> pero el examen del problema de la libertad, por su indiscutible densidad, escapa a los límites de este ensayo).

De lo anterior se desprende un interesante principio cognoscitivo, a propósito de la ligadura entre voluntad y causalidad, que Schopenhauer enuncia en los siguientes términos: "cuanto más clara sea en cada caso la inteligencia de la una, tanto más oscura será la inteligencia de la otra."<sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Sobre la voluntad...*, Cap. 4, "Astronomía física", p. 139.

<sup>40</sup> Cf. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Vicente Romano García. B. Aires, Aguilar, 1965. T. I, Cap. V

<sup>41</sup> *Sobre la voluntad...*, Cap. 4, "Astronomía física", p. 148.

Ahora bien, la voluntad en su actividad y en su esencia entraña el dolor. Porque desde los grados inferiores hasta los más altos, las manifestaciones de la voluntad entran en conflicto: cada una de ellas, siguiendo el hilo de la causalidad, busca apoderarse para sí de la materia existente. De esta disputa nace una Idea más alta, que vence a todas las demás, menos perfectas que ella.

Pero este nuevo grado de objetivación, que apunta al surgimiento de una especie distinta, más precisa, si bien destruye lo individual del germen precedente, no destruye la forma general del mismo, sino que la asimila dentro de una nueva objetivación superior, subordinándola. Esto se debe a la identidad de la voluntad consigo misma, identidad una e indivisa en todas sus formas. Por ejemplo, la dureza de los huesos mantiene una analogía con los procesos de cristalización, pero aquélla no puede reducirse a ésta. La solidificación de la carne conserva tal analogía, pero más débilmente aún. Las secreciones del cuerpo animal siguen procesos parecidos a los de los desdoblamientos químicos, pero incluyendo y modificando estos mismos procesos de acuerdo con una idea superior, fisiológica en este caso, que subordina a la ley química.

Cada grado de objetivación de la voluntad disputa al otro la materia, el espacio y el tiempo. "A través de la naturaleza entera —subraya Schopenhauer— podemos ver esta lucha porque en el fondo el mundo no consiste más que en ella."<sup>42</sup>

Es en el cuadro de la vida animal donde esta lucha alcanza su máximo de visibilidad. La nutrición de los organismos animales depende, en parte, del reino vegetal, pero no es ésta la regla, sino que en la inmensa variedad y encadenamiento de la vida animal, cada individuo es botín y alimento del otro. "Donde alienta un viviente hay otro para devorarlo."<sup>43</sup> Junto con esto, la voluntad acusa necesariamente el esfuerzo en cada una de sus tendencias a objetivarse, y en la acrimonia de este esfuerzo incesante no hace otra cosa que devorarse continuamente a sí misma: porque fuera de ella no existe nada, y es una voluntad hambrienta. Todo el universo empírico no es más que la puesta en escena, la proyección fenoménicamente velada de aquel ímpetu tenaz y desolador que es justamente el consistir, la esencia de la voluntad.

¿Cómo, pues, se organizan, no obstante, manteniendo en lo aparente una serie de fines las distintas tendencias de la voluntad, en pos de su más alta objetivación? Schopenhauer, relaborando la oposición kantiana entre libertad (facultad de la voluntad para legislar sobre sí misma<sup>44</sup>) y necesidad (manifestaciones fenoménicas

<sup>42</sup> *El mundo...*, T. I, S 27, p. 174.

<sup>43</sup> *Sobre la voluntad...*, Cap. 2, "Anatomía comparada", p. 93

<sup>44</sup> Dentro de esta definición, asumimos el vocablo 'voluntad' en el sentido propio de "voluntad pura" que le otorga Kant (cf. *C. R. Práctica*, S 7), es decir, como voluntad formalmente determinada por el motivo supremo de la ley moral. Así, la razón pura práctica y la voluntad pura, se identifican en una misma facultad de producir reglas o principios sintéticos *a priori*, apodicticamente fundados, para la regulación de las acciones humanas. Con esta aclaración deseamos evitar cualquier ambigüedad en la definición de "libertad" como Kant



de la libertad), introduce una doble connotación para el concepto de voluntad: ésta posee, como cosa en sí, un *carácter inteligible*, pero dicho carácter alude no al *substratum* hipotéticamente desnudo de la voluntad, que es un querer refractario a toda determinación previa, sino al acto extratemporal de la voluntad, es decir a la Idea. El *carácter empírico*, por el contrario, indica la condición particular de cada especie, vegetal o animal, pero presupone *a priori*, en concordancia con la Idea de la especie, un determinado carácter inteligible.

Si la voluntad obra en el reino inorgánico cual una fuerza simple, ello se debe a que en esta su primera objetivación o Idea, el carácter empírico participa directamente del inteligible. No así en los grados superiores de su incursión, que ameritan una serie de estados que se desenvueven sucesivamente.

La planta deja ver todavía, por su sola figura, todo su carácter, "revelando en ella todo su ser y toda su voluntad".<sup>45</sup> Casi se diría que en la figura de la planta tenemos una imagen plástica de la Idea, imagen candorosa, además, pues en ella no captamos todavía ningún indicio ostensible de esfuerzo ni de un designio deliberado. Pero la apreciación del nítido carácter de la planta no puede obtenerse ya de una vez, sino sólo por un desarrollo sucesivo de sus órganos en el tiempo.

En cambio, en el organismo animal la forma corpórea no basta para expresar enteramente la idea, sino que su expresión es completada por los actos. El carácter empírico del animal es uno para cada especie, como en los seres vegetales, pero en el orden de la vida animal lo distintivo es la necesidad de la locomoción y el actuar conforme a motivos.

Dentro de la especie humana, cada individuo es portador de un carácter empírico propio (acentúa quizá excesivamente Schopenhauer, con inflamación de tinte romántico, la marca de la individualidad en el hombre, por cuanto no es desde luego necesario admitir la posibilidad de tantos caracteres empíricos disímiles como el número probable de hombres). Y esta señalada variabilidad del carácter empírico en el reino humano, es la que modifica de unos individuos a otros la causalidad de las acciones, produciendo acaso la vana impresión de una incondicionalidad de los actos humanos, pero, por difícil que sea traspasar la malla de conceptos que encubre con frecuencia el verdadero resorte, o el más impalpable motivo, lo cierto es que todos estos actos responden a su propia y peculiar mecánica con el rigor inexorable de una ley natural. Dado un carácter particular y un motivo, tendrá lugar siempre, irrevocablemente, un acto idéntico.

Resumiendo lo anterior: en la naturaleza inorgánica la idea se representa en un fenómeno único y siempre el mismo. Mientras que en todos los organismos la idea necesita para su cumplimentación de una serie de desarrollos sucesivos (condicionados éstos por cierto número de partes distintas en el organismo), por lo

---

la entiende, y que sucintamente enunciamos aquí en cuanto facultad de la voluntad para determinar su causalidad.

<sup>45</sup> *El mundo...*, T. I, S 28, p. 184.

cual, a partir de lo vegetativo y hasta los animales y el hombre, sólo la suma de manifestaciones del carácter empírico, en su totalidad, designa, para cada una de las especies, la unidad del carácter inteligible. Así, capitaliza Schopenhauer, "la unidad de la idea se restablece en el fenómeno por la relación necesaria y la dependencia de todas las partes entre sí",<sup>46</sup> según la ley de causalidad.

Tocante a la finalidad tanto interior como exterior de la naturaleza: esa concordancia y el auxilio recíproco de las partes u órganos en el organismo todo como su fin último, al igual que, desde una perspectiva panorámica, la relación de la naturaleza inorgánica con la orgánica en general, compete dicha finalidad sólo al fenómeno, y nunca a la voluntad o cosa en sí.

El conjunto de los acontecimientos comporta en efecto una *teleología*, pero ésta ha sido introducida en la naturaleza por el entendimiento. La unidad de la voluntad, al objetivarse, genera en primer término una serie de actos o ideas previos a la irrupción del querer en el tiempo. De tal forma que la voluntad, indivisible y unánime, se conduce respecto de la idea, anota Schopenhauer, como la armonía con las voces aisladas, pero esta concertación jamás cancela el conflicto esencial, ni la lucha incesante de la voluntad al desdoblarse eternamente en mundo. Porque la voluntad desconoce todo fin, y por lo tanto aquella armonía "no va más allá de lo indispensable para la existencia del mundo y de sus criaturas", y no se preocupa luego más que por garantizar las condiciones para la preservación de *la especie*, pero no así tratándose del individuo, que está condenado a surgir y perecer rápidamente, una vez cumplida su pauta biológica.

Toda teleología se muestra entonces como irrelevante frente al dictamen contundente de la primacía de la voluntad. En este sentido, Schopenhauer ha desahuciado inequívocamente las aspiraciones redentoras que por conducto de una larga tradición filosófica, habían cobrado en la sublime figura de Kant su más alta elaboración. ¿Qué me está permitido esperar? Absolutamente nada, sería la ineludible respuesta.

Porque al final de cuentas, la voluntad, esencia única del mundo, al explayarse hacia el fenómeno, inaugura por fuerza el antagonismo y el conflicto que le son intrínsecos. Y no es dable al intelecto alcanzar una conjuración suprema del originario dolor, dado que el intelecto no es sino la garra ulterior de la voluntad misma, convertida en calculada capacidad de anticiparse a los hechos, pero siempre bajo el yugo inapelable de un querer ciego y de una tiránica aptencia. Y no constatamos, en efecto, haciendo abstracción de los fines inmediatos o aparentes en el campo de la existencia, sino este cuadro ineluctable de un esfuerzo y de una lucha perennes en todos los niveles de la naturaleza. "El escenario de este combate –refrenda Schopenhauer– es la materia, cuya posesión se disputan los combatientes como también el espacio y el tiempo."<sup>47</sup> En el curso de las acciones humanas, esta

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, T. I, S 28, p. 185.

<sup>47</sup> *Ibidem*, T. I, S 28, p 189.

disputa deviene en trágico egoísmo, que no es otra cosa que la anticipación desmesurada de las propias necesidades en el espacio y en el tiempo, a despecho y aun a costa de las necesidades y el dolor de los otros. La irrupción del concepto, franqueando los límites del motivo natural y directo, potencializa ilimitadamente la discordia esencial de la voluntad, haciendo de la vida humana el más triste y horrendo espectáculo, signado además por la *malicia* (esa facultad del ingenio que sabe arreglárselas para echar el propio dolor en hombros de otro), y en donde cada uno trata de someter y dominar a su semejante, sirviéndose de innumerables recursos, y cuando no lo consigue, tan sólo se aviene a resistirle o soportarle, con abierto o disimulado odio.

Comoquiera que sea, la voluntad nunca está satisfecha. Incluso en el nivel más elemental de su manifestación, en el que se objetiva como fuerza de *gravedad*, la materia de cada cuerpo tiende invariablemente hacia un centro de atracción, pero su esfuerzo, al que se opone la impenetrabilidad en forma de rigidez o de elasticidad, se ve siempre contrarrestado. Lo mismo sucede, explica Schopenhauer, con todas las impulsiones que constituyen la expresión de la voluntad. Cada fin realizado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así indefinidamente.

De manera que la voluntad sabe siempre, cuando la asiste el conocimiento, lo que quiere en un momento y en un lugar determinados, pero nunca lo que quiere en general. Cada acto concreto tiene su fin, pero la voluntad en cuanto tal no tiene ninguno, del mismo modo que cada fenómeno natural es impelido por una causa suficiente a aparecer en un cierto lugar o momento; pero la fuerza que medra en el fenómeno es ya irreductible a una causa última, y ajena por lo tanto a un fin determinado, porque tal fuerza entraña la más inmediata objetivación de la voluntad, es decir de la cosa en sí que carece de causa.

Análogamente ocurre con los esfuerzos y deseos del hombre, al cual su intelecto le presenta en expectativa la realización de sus fines como el objeto último de la voluntad, "pero una vez alcanzados, no parecen ya lo que antes, pronto los olvidamos, dejándolos a un lado como ilusiones desvanecidas, aunque nos cueste rubor confesarlo así."<sup>48</sup> Se trata entonces de un círculo inextricable que consiste "en el perpetuo paso del deseo a su realización y de ésta a un nuevo deseo", paso que, precisa Schopenhauer, "cuando es rápido se llama felicidad y cuando es lento desdicha."<sup>49</sup> Y tal concurso de fines podrá reanudarse una y otra vez, arduamente, en tanto no seamos quizá víctimas extremas de una lucidez extenuante, que advierte sin contemplaciones la vacuidad de todo acto, al fondo del cual reposa, impassible, la esencia de la voluntad, que en sí implica, como hemos visto, el desconocimiento "de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término." Y seremos hasta cierto punto felices, por la destreza o por la suerte, de modo ciertamente mísero en cualquier caso, mientras no sea aquella lucidez clarividente capaz de arrojarnos —y

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, T. I. S 29, p. 192

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

ello es pedir lo imposible- a ese "estancamiento, fuente de inacabable hastío paralizante, de melancolías vagas sin objeto determinado, de mortal languor."<sup>50</sup>

Hemos así bosquejado el concepto de voluntad de Schopenhauer, pero nos falta todavía por saldar un punto, al que aludimos anteriormente refiriéndonos a la inesperada intervención de la Idea platónica como plasmación y sustento de la objetivación de la voluntad, en la escala de su desarrollo.

Al margen de los inconvenientes que tradicionalmente se han formulado contra la teoría de las ideas de Platón, y que él mismo, como sabemos, puso de manifiesto a partir del *Parménides*, Schopenhauer, al reinstaurar la Idea platónica y relacionarla con la objetivación de la voluntad, ha comunicado involuntariamente a la Idea un dinamismo que le es por completo extraño.

En Schopenhauer la Idea se multiplica, por el principio de individuación que es la materia, en la diversidad de lo singular. Pero, ¿cómo es que logra la voluntad, exenta de todo conocimiento, *reconocer* en cada nuevo grado de su objetivación una idea *superior*? Ese despliegue y ese movimiento no pueden ser, luego, dirigidos intrínsecamente por la voluntad, sino sólo por la Idea misma, que, consecuentemente, posee un principio de impulsión, aunque esa fuerza o aliento le vengan en algún sentido de la esencia interior de la voluntad. Esto es lo que nos permite aseverar, si nuestra interpretación es correcta, que Schopenhauer introduce en la Idea platónica un elemento dinámico totalmente contrario a ella.

Ahora bien, habíamos también propuesto que, en el último de los casos, esta inopinada apelación a la Idea platónica, al ser colocada semejante Idea como base de la objetivación de la voluntad, afecta a la cohesión global de la doctrina de Schopenhauer, pero no al substrato de ésta, no a su núcleo, el de la noción intuitiva de voluntad como soporte primigenio y unitario del fenómeno. Porque los reproches que en este sentido haya que dirigir a Schopenhauer, apuntan a la dificultad de cómo la voluntad se exterioriza u objetiva, y no al estatuto originario de ella.

Cabría más bien ensayar una aproximación distinta, de corte gnoseológico, hacia el fondo mismo de la noción de voluntad, y sujetarla a un tenaz escrutinio, en aras de una elucidación del reducto original y más vivo, si lo hay, del pensamiento de Schopenhauer. Pero éste y otros problemas parecidos requieren de una estimación aparte, para lo que hemos dispuesto el siguiente capítulo.

---

<sup>50</sup> *Ibidem* T. I, S 29, p. 193

**CAPITULO IV**  
**ALGUNOS PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS EN LA FILOSOFIA**  
**DE SCHOPENHAUER**

Es necesario reconocer que el elevado antagonismo entre los dos preceptos más generales que integran la doctrina de Schopenhauer, esto es, el principio de que el mundo es, de un lado, apariencia fenoménica condicionada siempre por un sujeto, y el de que, en otro sentido, el mundo es voluntad y nada más que voluntad, no ha alcanzado en Schopenhauer una resolución satisfactoria, sino que por el contrario, los continuos esfuerzos por tratar de diluir aquel antagonismo, agudizan, una y otra vez, la tensión interna en la articulación de los conceptos que a tal fin se van requiriendo, y de los que ya hemos pasado revista, muy esquemáticamente, en los capítulos anteriores. Dicha tensión interna tiende más bien, a falta de una convincente subsunción última capaz de armonizar eficazmente la diversa oposición de nociones, en los distintos niveles de la elaboración que cobra progresivamente el pensamiento de Schopenhauer, y de excluir inobjetablemente toda posible inconsistencia, a descomponer semejante elaboración en sus constituyentes heterogéneos más simples. Pero debe tomarse en cuenta, para una adecuada comprensión de toda esta problemática, que la inexcusable debilidad sistemática inherente al ideario de nuestro pensador, tiene que ver de modo directo con el afán, desmedido sin duda, de traspasar los límites impuestos al entendimiento por la estricta circunscripción fenoménica de todo contenido genuino de la percepción. Entonces, aquella resolución de que hablábamos no era, en principio, alcanzable. Pero Schopenhauer, queriendo afirmar insistentemente el estatuto supraempírico de la voluntad, ha colocado la totalidad de su doctrina en una perspectiva epistemológicamente endeble, que le ha tornado fácil blanco de objeciones bastante justificadas, y que en el entorno amplio de la crítica a las consideraciones de aquel elucubrador del hastío, constituyen actualmente un lugar común.

¿Por qué entonces la necesidad de valorar un poco más de cerca, desde un punto de vista epistemológico, los conceptos fundamentales de Schopenhauer? Porque creemos que no es inútil, sino indispensable, reconsiderar en sus condiciones de posibilidad el conjunto de estas nociones, mas no nos anima el usual propósito, visible en algunas posiciones críticas, de invalidar llanamente los presupuestos implicados en la cosmovisión erigida por tal conjunto de nociones, sino que nosotros sostendremos, como conclusión de este capítulo, que el concepto de voluntad puede ser a pesar de todo retrotraído al ámbito del fenómeno, sin que esto modifique substantivamente la intuición más radical implícita en la elucidación de

Schopenhauer: a saber, el peso específico del *pathos* como elemento insoslayable de toda sensibilidad, y que sin tener que postular este *pathos* como un precepto supraempírico (aquí hemos de coaccionar, necesariamente, el sentido general de la formulación de la doctrina de Schopenhauer, en este afán de enmendar, como decíamos, su enfoque metafísico, que atrae como un fuerte imán dilucidaciones adversas), da al traste de todas formas con las expectativas iluminadas y añejas de la filosofía de la razón.

De acuerdo con lo anterior, son dos los planos básicos desde los cuales es pertinente ensayar un análisis retrospectivo de la problemática epistemológica envuelta en los enunciados de Schopenhauer: el primero se refiere a las pruebas que suministra él en pro de la *aprioridad* del enlace causal, y toca este punto el núcleo de la investigación acerca de cuanto concierne al mundo como representación; de la factible aprioridad del enlace causal, si es debidamente demostrada (pues no acepta Schopenhauer la línea argumentativa de Kant a este respecto, y que abordaremos también, mínimamente), se seguirá según esto la validez universal y categórica del eslabonamiento causa-efecto, lo cual permitirá precisamente, en este orden de ideas, formular el cuádruple enlace establecido en la diversidad de la relación entre sujeto y objeto, como un *principio*. El segundo plano implica la consideración expresa de la voluntad en cuanto tal, como abrazadora de un nexo pretendidamente peculiar entre el sujeto que conoce y uno solo de sus objetos (el cuerpo en el que reside la percepción), nexo que provee al parecer un tipo de conocimiento por completo distinto del que proviene de cualesquiera de las cuatro formas del principio de razón. ¿Posee tal nexo o relación el carácter *peculiar* que Schopenhauer quiere adscribirle? Dejaremos esto para más adelante, y comenzaremos, en cambio, por retomar el texto sobre el principio de razón, en la secuencia argumentativa planteada anteriormente.

Desde las primeras páginas del opúsculo *Sobre la cuádruple raíz...* se establece la fórmula del principio de razón suficiente, principio al que Schopenhauer reconoce como la "infraestructura" de su sistema, y es tal fórmula: todo obedece a una causa determinada, o bien, conforme al aserto de Wolff: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*, es decir, no hay nada sin una razón de por qué existe.

A partir del parágrafo 19 de la obra en referencia, Schopenhauer sella claramente su compromiso con el dictamen fundamental de la doctrina de Berkeley, según el cual el ser es lo percibido, o, dicho de otra manera, el mundo es mi representación, mi *idea*. Mas la pregunta que hemos alzado anteriormente es ésta: ¿asume Schopenhauer en todas sus consecuencias el contenido de aquel dictamen? Y, de no ser así, ¿cabe la posibilidad de mantener este principio de que el mundo es mi idea, rechazando su derivación legítima de que afirmar la existencia de la materia o bien la existencia de un substrato exterior a los sentidos, conduce al absurdo? Nosotros hemos replanteado en el primer capítulo de este trabajo lo esencial de la doctrina de Berkeley, y ahí mismo afirmábamos, con base en los principales argumentos de dicha doctrina, que no es posible asumir el famoso principio debido a

Berkeley y sostener, al mismo tiempo, la existencia de la materia o de un substrato pretermental o exterior a la esfera de los sentidos. Schopenhauer insiste sin embargo, a lo largo de toda su obra, sin que para demostrar esto tengamos que dirigirnos a tal o cual pasaje en particular, en la aseveración simultánea de ambos expedientes, aun cuando, siguiendo a Kant, fundamenta aquél la noción del espacio o substrato pretermental en la intuición *a priori* de su forma general, que radica en la facultad de la percepción y no en el objeto. Pero aquí se perfila, por la vía de Schopenhauer, con el fin de obtener un enfoque más adecuado, la necesidad de hacer comparecer incluso a Kant, si esto no suena desmesurado, en uno u otro punto bastante concreto, o al menos textualmente localizable, pero deslindándole con toda prudencia de la reelaboración no siempre concordante de Schopenhauer, con respecto a ciertos conceptos primordiales expresados en la *Crítica de la razón pura*. Porque la fina trabazón del ideario kantiano, a diferencia del de Schopenhauer, no deja entrever fácilmente conflicto alguno derivado de la asunción del principio de Berkeley y del rechazo de su consecuencia natural, que mencionábamos. Intentaremos desenvolver gradualmente cada uno de estos puntos.

El mundo es representación, entonces. Y si bien la forma más general de ésta, dada por la oposición entre sujeto y objeto, no entraña una relación de causa-efecto, sino que el sujeto es aquello que está presupuesto en la constitución de cada objeto, no obstante toda forma específica de la representación denota alguna de las cuatro formas del nexo cognitivo preparado *a priori* en el sujeto, con independencia de cualquier aprehensión empírica. La representación no es por lo tanto arbitraria, sino que los diversos objetos dados en ella guardan entre sí la forma de una relación regular, y a esta relación, tratándose de objetos correspondientes a la primera modalidad del principio de razón, es decir, objetos de la realidad empírica, se le conoce como ley de causalidad.

Probar que aquella relación es efectivamente regular, esto es, que involucra una estricta *necesidad*, independiente del orden interno y subjetivo de mi aprehensión, en otras palabras, que se trata de una relación *objetiva*, constituye el problema central de toda la teoría de la representación sustentada por Schopenhauer, y es en términos de rigor filosófico, si no de originalidad, el motivo más significativo de todo su sistema, pues de él dependen y sólo él posibilita otros planteamientos ulteriores, como por ejemplo el de la *objetivación* de la voluntad, cuando ésta se convierte en fenómeno. Por lo demás, tal prueba o demostración es asunto principal, señala Schopenhauer, de la *Crítica de la razón pura*, mas no acepta Schopenhauer la prueba sobre la objetividad o aprioridad del enlace causal provista por Kant, sino que ensaya una ruta distinta, y hemos de anticipar y reconocer que esta infortunada discrepancia planteada por un talentoso pero inexperto doctor en filsofía, a los 24 años, aparte de ser manifiestamente inconsistente, trastocaba sin advertirlo el sentido general de la *Crítica de la razón pura*, así como el significado de sus conceptos fundamentales. Por qué mantuvo Schopenhauer tenazmente, a lo



largo de su edad madura y en el transcurso de su vejez, sin introducir alteración substancial alguna, el conjunto de sus posiciones iniciales en teoría del conocimiento es algo que puede explicarse por razones de diferente orden: su aislamiento del debate universitario, al que menospreciaba, su inaudita necesidad de autoafirmarse como un filósofo esencialmente distinto de cuantos le habían precedido, etc., pero no deja de sorprender esta clara deficiencia de la filosofía de Schopenhauer, frente a su incomparable fortaleza y originalidad en otro sentido, que pretenderemos convalidar más adelante. Es pues la prueba de la aprioridad del enlace causal el punto capital de la discrepancia entre Schopenhauer y Kant, por lo que se refiere a la teoría de la representación. Mostraremos por lo tanto, primeramente, el contenido de la prueba, tal como la ofrece Kant, tratando de estimar sus alcances y eficacia, para abordar después la demostración alternativa de Schopenhauer.

Debemos antes que nada tomar en consideración el fragmento que, de acuerdo con Schopenhauer, alberga la prueba antedicha, para lo cual éste nos remite a la "página 201" de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. El fragmento dice:

La síntesis de lo variado necesaria para todo conocimiento empírico, efectuada mediante la imaginación, ofrece sucesión, pero todavía no concreta, es decir, deja sin determinar cuál de los dos estados percibidos va primero, no sólo en la imaginación sino también en el objeto. Pero hasta que no interviene el puro concepto intelectual de causa y efecto no tiene lugar el orden determinado de esta sucesión, a través de la cual solamente se convierte lo percibido en experiencia, es decir, habilita para juicios objetivamente válidos. Así, pues, el principio de la relación causal es la condición de la experiencia, y en cuanto tal nos es dado *a priori*.<sup>51</sup>

Entonces, para conocer el orden de las percepciones, que la imaginación merced a la síntesis pura de lo diverso, en la que yace la posibilidad misma de la experiencia, nos presenta en la forma de una sucesión, no basta el enlace *aparente* producido por la imaginación, pues éste no demuestra la *necesidad* de la sucesión en el objeto mismo, sino apenas en el entrelazamiento fenoménico. Sólo hasta que el entendimiento aplica la operación del juicio que entraña la categoría y la correspondiente ley de causalidad, es que se determina como real, y no meramente arbitraria, la sucesión de las percepciones. Contiene sin embargo el fragmento anterior una notable imprecisión, que escapó según parece al escrutinio de Schopenhauer, pues Kant nos habla allí de que la síntesis de lo variado "deja sin determinar cuál de los dos estados va primero, no sólo en la imaginación sino también en el objeto." Pero es evidente que en la imaginación la serie o sucesión de las percepciones está nítidamente determinada; de otra manera la imaginación ni siquiera podría distinguir entre una percepción y otra. El problema consiste en demostrar el orden de la sucesión en las percepciones como efectivamente

---

<sup>51</sup> Según refiere Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz...*, § 23, p. 145.

pertenciente al *objeto*.<sup>52</sup> Kant, advirtiendo el fallo, lo enmienda en la 2ª. edición de la obra antes citada, en la parte inicial (2º. párrafo) de la prueba en la que se basa la 2ª. analogía de la experiencia: "Tengo, pues, conciencia solamente de que mi imaginación pone a uno [esto es, a un estado] antes y al otro después, y no de que en el objeto un estado preceda al otro."<sup>53</sup> Será acaso por la unidad del estilo que Schopenhauer prefiriese utilizar, según se ve, la primera edición a la segunda de la *Crítica de la razón pura*, pero es indiscutible, como en el caso anterior, que la segunda edición introduce correcciones que deben ser tomadas en cuenta.

Hay, además, una cuestión de tono más relevante que la de la anotada imprecisión, y es la siguiente: nosotros no creemos, como cree Schopenhauer, que lo esencial de la prueba kantiana sobre la aprioridad de la ley de causalidad se contenga en el lugar indicado por él. En el pasaje antes visto, Kant precisa que la determinación de la *necesidad* del enlace entre dos estados de percepción sucesivos, depende ulteriormente de la intervención del "puro concepto intelectual de causa y efecto", mas hasta este lugar de la *Crítica de la razón pura* no se ha demostrado la aprioridad del principio de la relación causal. A propósito de esta prueba, el máximo de nitidez, consideramos, lo alcanza Kant un poco más adelante, dentro de la misma "Segunda Analogía" de la experiencia, en estos términos:

Todo conocimiento empírico supone la síntesis de lo diverso operada por la imaginación, la que es siempre sucesiva, es decir, en ella (la imaginación) están siempre las representaciones unas después de otras. Mas el orden de sucesión (lo que debe preceder y lo que debe seguir) no está en modo alguno determinado en la imaginación, y la serie de las representaciones que se siguen pueden tomarse lo mismo de lo que sigue a lo que precede, que de lo que precede a lo que sigue. Pero si esta síntesis es una síntesis de la aprehensión (de la diversidad de un fenómeno dado), el orden entonces está determinado en el objeto o para hablar más propiamente, hay en la síntesis sucesiva que determina un objeto, un orden, según el cual un algo tiene necesariamente que preceder, y una vez ese algo puesto, otro algo le sigue indispensablemente. Para que mi percepción contenga el conocimiento de un suceso o de algo que acontece realmente, es, pues, menester que sea un juicio empírico, donde yo conciba que la sucesión está determinada, es decir, que este suceso supone en el Tiempo otro fenómeno, a quien sigue necesariamente, según una regla. De otro modo, si dado el antecedente, el suceso no le sigue necesariamente, me sería preciso considerarle como un juego meramente subjetivo de mi imaginación y tener como un sueño lo que pudiera suponerme como objetivo.<sup>54</sup>

Dado que, como observa Kant, el orden de la sucesión de las representaciones no está determinado en la imaginación, entonces la serie de las representaciones puede tomarse igualmente en el sentido de lo que antecede a lo que precede, y a la inversa. Luego, deduce Kant, tal orden no puede encontrarse en la imaginación, sino

<sup>52</sup> Tocante al sentido *proprio* en el que Kant emplea esta palabra no podemos detenernos aquí, sino que únicamente remitimos al lector a la *C. R. Pura*, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª., III, A y B.

<sup>53</sup> *Ibidem*, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª., III, B, p. 324.

<sup>54</sup> *Ibidem*, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª., III, B, p. 332.

en el objeto. Y la demostración de Kant no va ni puede ir más lejos, dentro del ámbito estricto de la razón pura. Pues a lo más, la prueba nos dice que aquel orden *necesario* de la sucesión de nuestras percepciones debe residir en el objeto. Este es sin duda el significado de la acotación que hace Kant cuando apunta (repetimos la última parte de la cita anterior): "De otro modo, si dado el antecedente, el suceso no le siguiera necesariamente, me sería preciso considerarle como un juego meramente subjetivo de mi imaginación y tener como un sueño lo que pudiera suponerme como objetivo." E indudablemente que así es, dentro de la circunscripción rigurosa del conocimiento puro: en el interior de esta circunscripción, es decir, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, la demostración de la aprioridad de la ley de causalidad no se cumple, pues su fondo último, el *objeto*, por lo que toca al conocimiento puro, nos es completamente desconocido.

Hay que advertir que en la parte final de la "Segunda Analogía", a la que nos hemos referido, campea la aspiración de haber insertado la anhelada prueba, pero esta pretensión kantiana se basa a lo más en un inexcusable uso ambiguo de la palabra 'objeto' en el pasaje precitado, donde esta palabra parece querer abrazar, a un mismo tiempo, la significación de *fenómeno* y la de *fundamento* del fenómeno. Pero una detenida lectura, confrontando ese pasaje con los usos que en otras partes de la *Crítica de la razón pura* se hace de la palabra objeto, tanto en sentido propio (fundamento del fenómeno) como impropio (fenómeno, objeto de la percepción), puede descubrir fácilmente el uso ambiguo al que aludimos.

No obstante, posee la prueba kantiana sobre la aprioridad de la ley de causalidad, pese al defecto –inevitable dentro de los límites del conocimiento puro– de su insuficiencia, el mérito de no ser contradictoria en los términos, pues ella sólo nos dice: el orden necesario de la sucesión de nuestras percepciones *debe* residir en el objeto. Y esta manera de elaborar un asunto tan complicado nos muestra sin duda la fuerza incontestable del intelecto kantiano, que ha logrado obtener una fórmula no contradictoria para un problema ante cuya extrema complejidad es tan difícil no contradecirse.

Schopenhauer, en cambio, no ha conseguido tal fortuna. La inexactitudes y equívocos empiezan a notarse ya desde su valoración de la consabida prueba kantiana. Según Schopenhauer, Kant explica la objetividad de la sucesión de las representaciones "como su coincidencia con la sucesión de objetos reales", y tal sucesión objetiva, en efecto, "únicamente puede ser conocida a través de la regla por la que se suceden [las representaciones], es decir, por la ley de causalidad."<sup>55</sup> Que la objetividad de aquella sucesión refiere en última instancia a la regla que aplica, según esto, el entendimiento, al determinar el orden de la sucesión, siendo esta regla la ley de causalidad, es algo que no está en discusión. Pero en ningún lugar de la *Crítica de la razón pura* explica Kant, tal como sostiene Schopenhauer, la

---

<sup>55</sup> *Sobre la cuádruple raíz...*, S 23, p. 146.

objetividad de la sucesión de las representaciones como su *coincidencia* con la sucesión de "objetos reales", pues, ¿qué son estos "objetos reales" de los que habla Schopenhauer sino meras representaciones? Kant ha sido muy exacto al distinguir entre la pluralidad de objetos de la representación (fenómenos) y *el objeto*:

La aprehensión de la diversidad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se suceden unas a otras. En cuanto a saber si también en el objeto se suceden, es éste ya un segundo punto de examen que no está contenido en el primero. En verdad, se puede muy bien llamar objeto a toda cosa y hasta a toda representación, en tanto que tengamos conciencia; pero si se pregunta qué significa esta palabra por relación a fenómenos, considerados no como objetos (representaciones) sino como solamente designando a un objeto, cuestión es ya ésta de mayor profundidad.<sup>56</sup>

Como observación adicional, no debemos pasar por alto que este pasaje es anterior al de la prueba de la ley de causalidad (no aquel al que remite Schopenhauer), y esto nos revela que el uso ambiguo que hace ahí Kant de la palabra 'objeto' es efectivamente deliberado, en función de obtener la ansiada prueba de la regla sin la cual sería imposible fundar objetividad alguna en el marco del conocimiento puro. Ya hemos dicho lo que teníamos que decir acerca de este punto.

En cuanto a la apreciación de Schopenhauer sobre la prueba en discusión, no vamos a dirimirla en detalle, cuando semejante apreciación patentiza por parte de Schopenhauer una inadecuada comprensión del concepto kantiano de *objetividad*, eje y foco de la prueba.

Pasaremos por lo tanto a la argumentación que suministra Schopenhauer para defender la presunta aprioridad de la ley de causalidad. Esta argumentación está contenida en el parágrafo 21 del tratado sobre el principio de razón, bajo el título: "Aprioridad del concepto de causalidad: intelectualidad de la intuición empírica." El sentido general de la prueba es así: a diferencia de Kant, para quien la intuición es necesariamente subjetiva, y sólo al intervenir la facultad del entendimiento puede esa intuición ya sea pura o empírica dejar de ser mera intuición, esto es, convertirse en *experiencia* o presunta representación de un objeto.<sup>57</sup> Schopenhauer distingue entre la simple sensación (recepción puramente subjetiva del dato sensorial) y la intuición que él denomina "objetiva". Hasta que el entendimiento, declara Schopenhauer,

no entra en actividad y aplica su única forma, la ley de la causalidad, no tiene lugar una poderosa transformación al convertirse la sensación subjetiva en la intuición objetiva. El es el que concibe, en virtud de su forma propia, esto es, *a priori*, antes de toda experiencia (pues hasta entonces ésta no es posible), la sensación dada del cuerpo como un *efecto* (palabra que él sólo comprende), que, en cuanto tal, ha de tener necesariamente una causa.

<sup>56</sup> C. R. Pura, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª., III, B, p. 325.

<sup>57</sup> Cf. C. R. Pura, "Anal. Transcend.", L. II, Cap. II, Secc. 3ª.: "Representación sistemática de todos los principios sintéticos del entendimiento puro".

Al mismo tiempo se ayuda con la forma del sentido *exterior*, el espacio, radicada igualmente en el intelecto, es decir, en el cerebro, para trasladar esa causa *fuera* del organismo. Es entonces cuando surge en él lo exterior, cuya posibilidad es precisamente el espacio; de tal suerte que la intuición pura *a priori* tiene que dar la base de la empírica.<sup>58</sup>

Pero qué extraña forma de presentar nociones antikantianas con una base aparentemente kantiana, y qué modo más ingenuo de argumentar, ciertamente: ¿cómo es posible concebir, antes de toda experiencia, la "sensación dada del cuerpo", cuando las dos únicas clases de intuición *a priori* que poseemos son, según Kant, la del espacio y la del tiempo, y no la de ninguna "sensación dada"? Por otra parte, el que por la ley de causalidad sea el intelecto capaz de tomar por un efecto "la sensación dada del cuerpo" y colegir, ayudándose de la forma del sentido exterior, su causa como radicada fuera de los sentidos, no garantiza que tal causa provenga de hecho del exterior, sino sólo que ciertas representaciones sucesivas, de las cuales llamamos a la última "efecto" y a la anterior o anteriores la "causa" o las "causas", aparecen ante nuestra percepción en determinado orden.

Al intelectualizar la intuición, conservando en apariencia los presupuestos esenciales de la *Crítica de la razón pura*, Schopenhauer contravenía en realidad, introduciendo inadvertidamente el elemento de lo empírico en el campo del conocimiento puro, el sentido fundamental del legado kantiano, y esto lo habíamos puntualizado ya en el segundo capítulo de esta investigación, cuando abordábamos la definición schopenhaueriana del concepto de materia. Es curioso que Schopenhauer no se percate de ello.

Pero no debe valorarse unilateralmente, creemos, esta confusa perspectiva de Schopenhauer en relación con Kant. Ha de reconocerse en ella, sin embargo, una virtud: toda ella es producto de un profundo reclamo de unidad sistemática y sencillez constructiva, que reaccionaba naturalmente contra esa suerte de barroquismo kantiano de los conceptos. Este comprensible reclamo, aunque desafortunado en sus medios, buscaba a toda costa una simplificación máxima de las operaciones del juicio. Por ello Schopenhauer deja intacto el solo concepto de causalidad, del cual extrae, junto a la intuición pura del espacio y del tiempo, la más amplia regla o principio de razón suficiente, encuadre y término común de toda diversidad fenoménica.

En particular, el enraecimiento del sistema kantiano a través de la postulación de un esquematismo de los conceptos, había concitado sin duda cierta reserva, al menos en los espíritus más perspicaces, que hacía muy factible una actitud radical de reforma del sujeto kantiano. Schopenhauer encarna, aunque, insistimos, no con la eficacia deseable, en lo que respecta exclusivamente a la teoría de la representación, esa actitud reformadora. A la postulación por Kant de un esquematismo de los conceptos nosotros la calificábamos, en el mencionado

---

<sup>58</sup> *Sobre la cuádruple raíz...*, S 21, p. 103.

capítulo dos de este trabajo, de "nebulosa", pero no precisamente porque su elaboración sea oscura –Kant difícilmente es oscuro-, sino porque la necesidad de esa postulación era indirectamente indicativa de un posible y casi impalpable defecto en todo el sistema de la razón pura, que en su conjunto se había apartado, con tal postulación, del principio de la sencillez ordenadora.

Y no cabe duda de que la razón pura exigía, lamentablemente, aquella postulación. Porque sabemos que el asunto esencial de la *Crítica de la razón pura* es, justamente, cómo transformar gradualmente el conocimiento empírico en puro. Y al arribar Kant, en el avance de su investigación, al momento de la síntesis entre el concepto y el material de la intuición, se encuentra con el hecho de que los conceptos puros del entendimiento, comparados con las intuiciones empíricas son completamente desemejantes, heterogéneos. ¿Cómo entonces –pregunta Kant- es posible la subsunción de esas intuiciones bajo aquellos conceptos, y por consiguiente la aplicación de las categorías a los fenómenos?:

Es pues evidente que debe existir un tercer término que sea semejante por una parte a la categoría, y por otra al fenómeno, y que haga posible la aplicación de la categoría al fenómeno. Esta representación intermediaria será asimismo pura (sin nada empírico) y es menester, sin embargo, que sea por una parte *intelectual* y por otra sensible. Ese es el esquema trascendental.<sup>59</sup>

Pero, siendo entonces necesario un esquema intermedio entre la categoría y la intuición empírica, que sea semejante por igual a una y a otra, ¿cómo podremos asegurarnos de esta semejanza, si no disponemos para constatarla más que del propio esquema? Se requeriría un segundo esquema entre el primero y la intuición empírica dada, que pudiera avalar la semejanza entre el esquema inicial y la intuición dada, y luego haría falta un tercer esquema para asegurar la semejanza entre el primero y el segundo, y así *ab infinitum*.

Es el caso que el sistema del conocimiento puro registra en su momento más delicado, que es el de la síntesis trascendental de la imaginación, este regreso *ab infinitum*, el cual deja en la absoluta indeterminación el acto de la síntesis. Y dicha indeterminación es a todas luces el resultado cabal de impedir antes que nada el posible dislate de una mezcla entre lo estrictamente formal y el dominio de la sensación.

Por el contrario, Schopenhauer, mucho menos agudo que Kant en cuestiones epistemológicas, ha exagerado su reacción contra el barroquismo de los conceptos, pues no se ha limitado a uniformar las operaciones del juicio en la sola forma lógica esencial de un *modus ponens* (el principio de razón), propuesta impecable y correcta (no olvidemos que un poco más tarde Frege formalizó de una manera consistente y completa, utilizando la operación lógica básica del *modus ponens*, el primer sistema

<sup>59</sup> C. R. Pura, "Anal. Trascend.", L. II, Cap. I, p. 288.

de pensamiento puro, aunque únicamente para aseveraciones que no contienen propiedades de propiedades), sino que ha intelectualizado la sensibilidad, por más que su llamada "intuición objetiva" (determinación intelectual de un objeto corpóreo) se proclame significativamente diversa del material de la sensación. Este ambiguo procedimiento demuestra en realidad una marcada inclinación de Schopenhauer hacia el radio de influencia del empirismo de Berkeley —no es otro el significado de colocar a la intuición, es decir, a la *sensibilidad*, quiérase o no, aunque intelectualizada, como centro del conocimiento—, pero intentando esquivar, según hemos subrayado antes, las contundentes consecuencias de su principal enunciado, esto es, el de que el mundo es lo que yo percibo.

Mas no ha sido preponderantemente en el ámbito especulativo, como en el caso de Kant, donde Schopenhauer ha elaborado su prueba de la aprioridad de la ley de causalidad, aprioridad que equivaldría, como en Kant, a la objetividad de nuestras nociones, sino que, más diligente, Schopenhauer ha construido expresamente una teoría sobre la génesis de las percepciones y la supuesta formación del mundo corpóreo *objetivo* por el intelecto, el cual, al servirse del material de la "intuición subjetiva" (sensación), convierte por la aplicación de la ley de causalidad la mera intuición del sentido interno en intuición de los objetos en el espacio.

Pero el contexto de esta polémica demanda exponer, en principio, algunas hipótesis sobre la naturaleza de la vista y del tacto, planteadas por Berkeley en su innegablemente original *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (1709), conjunto de hipótesis que, como bien observa Cassirer,<sup>60</sup> obtuvieron su asombrosa comprobación en 1728, año de la famosa cura por Cheselden, mediante intervención quirúrgica, de un ciego de nacimiento; y hemos de considerar en primer término algunas de estas hipótesis, dado que ellas constituyen el precedente inmediato del tratado de Berkeley sobre los principios del conocimiento humano, luego de su rigurosa aseveración de que "todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo sólo tienen substancia en una mente",<sup>61</sup> expresable también bajo la fórmula —recasumida por Schopenhauer— *esse=percipi*; y consideraremos en primer lugar tales hipótesis, decíamos, porque, además, ellas sentaron el marco de discusión en el que discurre la propia teoría de las sensaciones de Schopenhauer, si bien tendremos que atenernos, por razones de espacio, exclusivamente a lo que éste declara al respecto en *Sobre la cuádruple raíz...*

En su *Ensayo*, Berkeley se propone dos cosas: 1) mostrar cómo percibimos por la vista la distancia, el tamaño y la situación de los objetos; 2) considerar la diferencia entre las ideas de la vista y las del tacto, y si hay efectivamente alguna idea *común* a ambos sentidos.

---

<sup>60</sup> Cf. su *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1972. Cap. III, 2.

<sup>61</sup> *Principios...*, Secc. VI, pp. 58-59

La distancia, comienza por asentar Berkeley, no es en sí misma visible. Porque la distancia es una línea que proyecta solamente un punto en el fondo del ojo. Y este punto *permanece invariable*, aunque la distancia del ojo respecto al punto sea mayor o menor.

Luego, la pregunta sería: ¿cómo entonces podemos distinguir entre una distancia mayor y otra menor? Responde Berkeley: la distancia remota es percibida más por la experiencia que por el sentido. Es decir, el cálculo que hacemos de la distancia de objetos considerablemente alejados es más un acto del juicio *fundado en la experiencia*, que un acto del sentido. ¿Qué clase de juicio es éste? La explicación es como sigue: cuando un objeto que estando a corta distancia de mí, el cual yo he *experimentado* como grande y vigoroso, aparece actualmente débil y pequeño, *concluyo* de inmediato que está muy alejado.<sup>62</sup>

Hasta antes de Berkeley, la explicación corriente sobre las distancias estimaba que el juicio acerca de las mismas no podía en modo alguno depender de la experiencia. Desde la *Catóptrica* de Tacquet hasta la *Dióptrica* de Molyneux, se había arraigado firmemente la concepción de que era un hecho anterior a la experiencia que cuanto más alejado está un objeto de nosotros, más se aproximan al paralelismo los ejes ópticos concurrentes en el objeto visualizado.

A lo que repone Berkeley: 1) la distancia —según se ha establecido al principio del *Ensayo*— por sí misma es imperceptible; 2) las líneas y ángulos, mediante los cuales pretenden los matemáticos explicar la percepción de la distancia, no son percibidos por sí mismos. “Pregunto —añade Berkeley— apelando a la experiencia de cualquiera, si, a la vista de un *objeto*, computa su distancia por la magnitud del *ángulo* formado por el encuentro de los dos *ejes ópticos*.” Y unas líneas después: “En vano me dirán todos los *matemáticos* del mundo que percibo *líneas* y *ángulos* que introducen en mi mente las varias *ideas* de *distancia*, si yo mismo no estoy consciente de semejante cosa.”<sup>63</sup>

Independientemente de la exactitud descriptiva de sus hipótesis, los matemáticos se habían equivocado al fundar *geométricamente* la noción de distancia. Con ello tomó una forma teórica el fuerte prejuicio, preexistente en el sentido común, de que somos aptos para *percibir* distancias por medio de la vista; y, dicho al margen de Berkeley, sublimado este prejuicio o creencia cobraría incluso la forma de una “intuición pura”. Pues ha de reconocerse, además, que si el *Ensayo* de Berkeley, al plantear el análisis del espacio en términos de una noción absolutamente empírica, establece de antemano la imposibilidad de la Estética Trascendental de Kant (la argumentación del *Ensayo* rechaza simplemente como ininteligibles las hipótesis de un espacio o de un tiempo vacíos), asimismo la crítica a la doctrina de las ideas abstractas llevada a cabo en los *Principios del*

<sup>62</sup> Cf. Berkeley, G. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Trad. y pról. Manuel Fuentes Benot. B. Aires, Aguilar, 1973. (2.<sup>a</sup> ed.) Secc. III.

<sup>63</sup> *Ibidem*. Secc. XII, p. 29.



*conocimiento humano*, asegura anticipadamente la imposibilidad de la Lógica Trascendental, porque destruido el nicho de las ideas abstractas desaparece el soporte del aparato categorial de Kant. De manera que, de la Lógica Trascendental, se salva sólo el principio, paradójicamente debido a Berkeley, de que el mundo es una apariencia en la esfera de los sentidos (y no cabe duda de que la Dialéctica Trascendental debe en esencia su eficacia a este principio de Berkeley, que brega discretamente, sofocadas en vano sus consecuencias, por toda la *Crítica de la razón pura*). Junto con esto, si no es mucho decir, pierde su validez el precepto supremo en el que reposa toda la Analítica Trascendental, a saber, el de la unidad sintética de la apercepción: aquel *Yo pienso* que posibilita según Kant el enlace –la síntesis– de todas las percepciones en una sola conciencia. Al contrario, respondería Berkeley, este enlace es puramente contingente si no se supone una primigenia bondad de la Providencia,<sup>64</sup> cuya sabiduría es capaz de ordenar legalmente el contenido de nuestras nociones. Conforme demuestra Berkeley –lo que iremos desglosando– no existe en la percepción humana ninguna *forma* que pueda determinar necesidad alguna en el enlace de nuestras percepciones. Aquel “Yo pienso” de Kant no es por consecuencia más que un “Yo percibo”, en donde carece luego de sentido hablar de una *síntesis* de los contenidos de la conciencia, dada la única fuente empírica de éstos. De extraña manera, por la vía de intentar exponer la teoría del conocimiento de Schopenhauer, que sólo protocolariamente depende de la de Kant, hemos arribado indirectamente, recobrando la consistente doctrina de Berkeley, a una ineludible confrontación con los conceptos centrales de la filosofía kantiana, en lo que se refiere al conocimiento puro, filosofía que a final de cuentas, pese a su extrema elaboración y sutileza, no logra eludir un cuestionamiento severo en esta línea argumentativa. Pero no es permisible para nosotros ser menos concisos en todo esto, pues saldríamos muy lejos de nuestra órbita temática, así que debemos ajustarnos a un radio expositivo mucho menos extenso.

Prosiguiendo con el *Ensayo* de Berkeley, es muy importante la sección XXI en la cual se contempla (dando continuidad a la sección III) que un objeto puesto a cierta distancia del ojo, y del que tengamos una visión nítida, al ser aproximado es visto de modo confuso, y en la medida en que se le acerque, más confuso será su aspecto. Y al constatar que esto sucede así invariablemente, el intelecto desarrolla una *conexión habitual* entre los distintos grados de confusión y de distancia, de donde aplicará siempre, cuando se ha formado este hábito, la regla empírica –inadvertida una vez que se la adquiere– de que a mayor confusión menor distancia.

Se sigue de lo anterior que un ciego de nacimiento, si recibiera de pronto la vista por cualquier medio, al no poseer todavía el hábito de relacionar con patrones de cercanía el aspecto ya confuso ya distinto, o con patrones de lejanía la apariencia débil y titubeante de los objetos que nos circundan, estaría incapacitado, de

---

<sup>64</sup> Cf. *Principios...*, Secc. CVII.

momento, para abrigar por la vista idea alguna de la distancia. Más bien le parecería que los objetos, tanto los más próximos como los más remotos, están en su ojo, o, para ser más exactos, *en su mente*, tan inmediatos a él, previene Berkeley, como las percepciones de dolor o de placer, o las pasiones del alma.

De lo que resulta una aseveración tan original como irrefutable: los objetos propios de la vista no están fuera de la mente. Enunciado que, como se advierte, constituye la base del más general principio de que *esse=percipi*. Los colores, continúa Berkeley, objeto propio e inmediato de la visión, no radican fuera de la mente, luego tampoco la extensión, la figura y el movimiento, porque ¿no se nos aparece la extensión visible de un objeto tan próxima como el color de ese objeto? Y “donde hay extensión hay, con seguridad, figura y también movimiento. Hablo de las cosas que son percibidas por la vista.”<sup>65</sup>

Entonces, los objetos inmediatos de la vista no son ni siquiera como ideas o semejanzas de cosas situadas a distancia de nosotros. Por lo que, inquiere Berkeley: ¿qué significa en el lenguaje corriente cuando alguien dice que lo que ve está a distancia de él? Esto es producto de la costumbre de haber experimentado constantemente durante largo tiempo que ciertas ideas perceptibles por el tacto -figura tangible, solidez, tamaño- han estado en conexión con determinadas ideas de la vista. Así, al percibir estas ideas concluyo qué ideas tangibles van a seguirse. Luego, las nociones de espacio, de exterioridad y de notas pertenecientes a entidades situadas a distancia de nosotros *no son el objeto de la vista*. Nunca vemos y tocamos el mismo objeto. Los objetos de la vista y los del tacto, infiere Berkeley, son dos cosas distintas, completamente heterogéneas.

¿Por qué entonces es tan difícil separar los objetos del tacto y los de la vista, y en dónde estriba la causa de este *prejuicio* tan arraigado de confundir en una sola representación dos objetos de índole absolutamente distinta? Esto se debe, responde Berkeley, a que la conexión habitual entre las ideas de la vista y las del tacto es sumamente estrecha, más aún, incluso, que la de las ideas con las palabras. Los objetos del tacto nos afectan, por ejemplo, más intensamente que los de la vista, pero como entran juntos en la mente, es muy difícil separarlos. Y esta dificultad es la que nos inclina a atribuir a los objetos inmediatos de la vista lo que es propio sólo de los correspondientes objetos mediatos (se entiende por “objeto mediato” de la vista, en este contexto explicativo, al objeto táctil anticipado por una idea o combinación de ideas de la vista, si bien ese mismo objeto, cuando es captado directamente por medio del tacto, constituye para la percepción, por lo que incumbe al sentido del tacto, un objeto inmediato). Y el mencionado prejuicio se refuerza, además, por el uso del lenguaje, que se sirve de una sola palabra para designar, en cada caso, una dupla de objetos heterogéneos enlazados a un tiempo por la costumbre y por la falta de reflexión.

---

<sup>65</sup> *Ensayo...*, Secc. XLIII, p. 50.

Voltaire ilustra, según anota Cassirer, la naturaleza del prejuicio evidenciado por Berkeley, con las siguientes palabras:

Aprendemos a ver como aprendemos a escribir y a leer. Los rápidos juicios, casi coincidentes, que a determinada edad emitimos sobre la distancia, el tamaño y la posición de los objetos, nos hacen creer que nos basta con abrir los ojos para ver las cosas como realmente las vemos. Pero esto es una ilusión. Si todos los hombres hablaran el mismo lenguaje, nos sentiríamos inclinados a creer que existe un enlace necesario entre palabras e ideas. En lo que se refiere a la experiencia sensible nos encontramos con el mismo caso: todos hablamos el mismo lenguaje.<sup>66</sup>

Regresando al caso hipotético de un ciego que lograra de pronto la vista, ¿qué juicio haría este hombre acerca de la magnitud de los objetos? Para contestar a esto, debe tomarse en cuenta la diferencia que hace notar Berkeley entre una magnitud tangible y una visible: la magnitud tangible de un objeto es constante, la visible no. En efecto, la magnitud de un objeto táctil, situado a distancia de nosotros, permanece invariablemente la misma, pero el objeto visible, que cambia según nos aproximamos o alejamos del objeto tangible, *no tiene un tamaño fijo y determinado*.

Conforme a lo anterior, un ciego de nacimiento que recibiera de algún modo la facultad de la visión, no consideraría los objetos de la vista con referencia a los del tacto, como si existiera alguna conexión entre ambos, sino que, por dar algunos ejemplos, juzgaría que su dedo pulgar es tan grande como una torre, dado que ésta puede ser ocultada por aquél, o tal vez le parecería, por la misma razón, que una montaña es del tamaño de su mano, etc. Lo cual obedece al principio observado por Berkeley de que un punto visible puede excluir de la vista sólo a otro punto visible.

Particularmente interesante es cómo desentraña Berkeley el enigma de la visión invertida, pues sabemos que las imágenes se imprimen en la retina a la inversa de la posición original del correspondiente objeto táctil. ¿Cómo es que logramos, sin embargo, ver derecho? Este problema ha inquietado siempre a los estudiosos de óptica. Antes de emitir su veredicto a este respecto, Berkeley da cuenta de la explicación más usual empleada hasta entonces (explicación avalada, entre otros, por Molyneux): se dice que la mente, percibiendo el impulso de un rayo de luz sobre la parte superior de la retina, considera que este rayo viene en línea directa desde la parte inferior del objeto, y a la inversa; semejante procedimiento se cumple también para los rayos de luz que entran en la retina de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. De tal modo que la mente rectifica el dato visual mediante un juicio basado en la intuición del espacio. No hace falta que vayamos a la explicación técnica, también referida por Berkeley, sino que basta con recurrir a la hipótesis ilustrativa que solía acompañar al planteamiento técnico, y que era la de un ciego que toca, con un par de bastones cruzados, un objeto perpendicular situado

<sup>66</sup> Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*. Cap. III, 2, pp. 133-134.

delante de él. En tales circunstancias, este hombre concluiría que la parte superior del objeto es la que corresponde al extremo del bastón que sostiene con su mano más baja, y la parte inferior del objeto a la que alcanza con el bastón de la mano más alta.

La objeción de Berkeley a la conjetura que se apoya por analogía en la hipótesis ilustrativa señalada arriba, es doble: 1) no hay base para la comparación con el caso del ciego y sus bastones cruzados, puesto que la mente no percibe la intersección hecha por los rayos, ni los impulsos que éstos ejercen en línea recta; 2) explicar la naturaleza de la visión con el ejemplo de los bastones cruzados, y perseguir el objeto a lo largo del conjunto de rayos, supone que los objetos propios de la vista son percibidos a distancia de nosotros, prejuicio cuya falsedad quedó ya demostrada.

¿Cómo se conduce por lo tanto Berkeley al tratar de aclarar el enigma de la visión invertida? Para contestar a esto, lo primero que hace es retomar el ejemplo imaginario de un ciego repentinamente alumbrado, pero bajo la circunstancia de que éste tuviera delante de sí, antes y después de la recepción de la vista, a un hombre dado:

Si el ciego, moviendo las manos por las partes del hombre que está de pie ante él, percibe las ideas tangibles que componen la cabeza como las más alejadas de aquella otra combinación de ideas tangibles que él llama tierra, y las que componen los pies como las más próximas, dirá que ese hombre está derecho. Pero, si suponemos que de súbito recibiera la vista, y que contempla a un hombre de pie ante él, es evidente en este caso que no juzgaría derecho ni invertido al hombre que ve ante él, porque al no haber conocido estos términos aplicados a ninguna otra cosa, excepto a las tangibles o existentes en el espacio fuera de él, y al no ser tangible lo que ve, no podría saber que, hablando con propiedad, le eran aplicables.<sup>67</sup>

Un invidente, antes de la obtención de la vista, llamaría derecho a un hombre del cual percibe, al tocarlo con las manos, que la combinación de ideas tangibles denominada "pies" se encuentra en la parte baja del cuerpo de ese hombre, en contacto y continuidad con la combinación de ideas tangibles denominada "suelo", mientras que la combinación de ideas tangibles conocida por el invidente como "cabeza", será la que se halla en la parte alta de aquel hombre, es decir, en discontinuidad con el suelo tangible. Mas nuestro invidente, incapacitado para emplear estos vocablos de "alto" o "bajo", "derecho" o "invertido" en relación con ideas de la vista, si recibiera de súbito la facultad de la visión, no podría aplicar al momento esos mismos términos a las ideas visuales que componen el cuerpo del hombre que está colocado frente a él, de donde no sabría en absoluto, por la pura vista, si el hombre está derecho o invertido, ni aun que esa imagen se relaciona con un objeto fuera de la mente. Un poco después, claro está, el súbito vidente, tras

<sup>67</sup> *Ensayo...*, Secc. XCVI, pp. 86-87

volver su cabeza o sus ojos arriba y abajo, a derecha e izquierda, notará que los objetos visibles cambian y llegará a enterarse de que son llamados con los mismos nombres que los objetos percibidos por el tacto. Sólo entonces comenzará a hablar de ellos con los mismos términos que solía aplicar a las cosas tangibles. Y llamará superiores –infiere Berkeley- a las cosas que percibe volviendo los ojos hacia arriba, e inferiores a aquellas que percibe bajándolos.

Si bien los rayos provenientes de las partes bajas de los objetos tangibles se imprimen en la parte alta de la retina, el invidente hipotéticamente curado designará como “bajas” a esas partes no porque su mente corrija la imagen supuestamente invertida, sino porque, en virtud de la conexión entre la idea visual y la del tacto, aprendida poco después por medio de la experiencia, la imagen o parte de la imagen que se proyecta en la parte alta de la retina, se asocia por experiencia con una idea del tacto cercana al suelo tangible, y a la inversa.

Quiere decir que la eminente corrección de las imágenes que entran en la retina nunca se da de hecho, pues ni siquiera puede afirmarse que tales imágenes, en un sentido estrictamente visual, se impriman invertidas en la pantalla de la retina, sino que el movimiento del ojo o de la cabeza son los que determinan, por la práctica continua, la asociación arbitraria pero constante de ciertas partes de los objetos visuales relativamente a la idea del tacto denominada por nosotros “suelo”. Es obvio, abunda Berkeley, que sin esta moción del ojo o de la cabeza, nunca se habrían transferido ni aprendido como pertenecientes a las ideas de la vista los términos de “alto” o “bajo”, “derecho” o “invertido”, además de otros como “ascendente” o “descendente”, etc.

Siendo más minuciosos, no existe una relación *espacial*, ni de ningún tipo, excepto la que se deriva de la experiencia, como mera asociación, entre las ideas de la vista y las del tacto. Hablar de que la imagen en el ojo se halla “invertida” con respecto al suelo tangible, constituye, nítidamente, un *sinsentido*: los objetos de la vista no están, en realidad, a distancia alguna, ni cerca ni lejos de ninguna cosa tangible, luego tampoco en relación espacial alguna con ningún objeto tangible. Porque, pregunta Berkeley: ¿qué se entiende por “distancia” entre dos puntos cualesquiera? Es, responde, el número de puntos intermedios. Si es una distancia entre puntos visibles, tal distancia se refiere al número de puntos visibles interpuestos; si es una distancia tangible, al número de puntos tangibles interpuestos. No tiene sentido, por lo tanto, hablar de distancia, larga o corta, entre una cosa visible y otra tangible.

Y, en fin, ¿cabe imaginar la posibilidad de una clase de ideas común a la vista y al tacto? La respuesta de Berkeley es terminante: no existe ninguna clase de ideas de tal naturaleza: son dos órdenes irreductibles uno al otro, ni siquiera es pertinente aquí el concepto de analogía; la divergencia entre uno y otro orden de ideas excluye del todo comunidad alguna entre estas dos facultades del sentido.

Si, por ejemplo, aplicamos el tacto a una superficie coloreada y animada por figuras y trazos diversos, el tacto sólo recibe una impresión uniforme, que no tiene nada en común con las ideas visuales representadas en tal cuadro o superficie.

Tampoco el vacío o el espacio es común a la vista y al tacto: no, porque, en primer lugar, la distancia (o el espacio) no es una idea de la vista, como se demostró antes; y en segundo lugar, porque el concepto de un espacio hipotéticamente vacío en su totalidad (al contrario de lo que pensará Kant al fundar su Estética Trascendental) resulta incomprensible: dicho concepto sería equivalente al de una extensión "abstracta", esto es, una extensión vacía en absoluto, hipotéticamente, de algún contenido corpóreo. Pero replica Berkeley acerca de esta extensión en abstracto:

(...) no hallo que mi mente pueda percibir, imaginar o, de alguna manera, formar una idea semejante a aquella de la cual acabamos de hablar. Una línea o una superficie que no sea ni negra ni blanca, ni azul ni amarilla, etcétera, ni tampoco larga o corta, basta o lisa, cuadrada o redonda, etcétera, es perfectamente incomprensible. En cuanto a mí, estoy seguro de esto. Hasta donde puedan alcanzar las facultades de otros hombres, ellos lo sabrán mejor.<sup>68</sup>

Veamos ahora el célebre problema propuesto por Molyneux: ¿podría un ciego de nacimiento que recibiera de pronto el don de la vista distinguir, sin servirse del tacto, entre un cubo y una esfera sólidos? Sabemos que la respuesta empírica a este *histórico* planteamiento se dio con la famosa cura por Cheselden de un ciego de nacimiento, y que el resultado confirmó fidedignamente la respuesta teórica preparada previamente por Berkeley.

En efecto, afirma Berkeley, el ciego de nacimiento ha conocido el uso de las palabras "cubo" o "esfera" aplicados a cosas u objetos perceptibles por el tacto, pero jamás conoció el uso de esas mismas palabras para designar objetos perfectamente intangibles. Esas palabras señalaron siempre a su mente cuerpos o cosas sólidas que eran percibidos por la *resistencia* que ofrecían. Pero la vista no es capaz de advertir la solidez ni la resistencia, ni tampoco la protuberancia o la lisura. Preguntarle entonces cuál de los dos cuerpos que veía colocados uno a un lado del otro era la esfera o el cubo, sería para él, aduce Berkeley, una cuestión por completo burlona e ininteligible, ya que nada de lo que ve sugiere a su mente la idea de cuerpo o, en general, de alguna cosa que ya hubiera conocido.

Tal es en síntesis el tono de la argumentación, que no hemos recuperado en toda su densidad, sustentada por Berkeley acerca de la naturaleza absolutamente empírica de la idea de espacio, para lo cual hubo que probar, antes que nada, el nexo *a posteriori*, totalmente habitual, entre las ideas de la vista y las del tacto, anulando radicalmente el prejuicio de que podemos percibir la distancia por medio de la vista.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, Secc. CXXIII; pp. 102-103.

Pero hace falta enfrentar una aparente inconsistencia en el *Ensayo* de Berkeley, y es ésta: si los objetos propios de la vista no existen fuera de la mente, sino sólo en ella en cuanto signos de objetos externos, significación debida a su enlace habitual con una experiencia táctil, y siendo cada experiencia táctil a su vez una idea, ¿de qué manera probar que subsisten objetos fuera de la idea o conjunto de ideas del tacto? Pero, según corrige Berkeley en los *Principios...*, no hay necesidad de tal cosa:

*Las ideas de la vista y del tacto constituyen dos grupos específicos, completamente distintos y heterogéneos: el primero es signo y preludio del segundo.*

Que el objeto propio de la vista no existe fuera de la mente ni puede ser imagen de cosas externas, ya quedó demostrado en el antedicho *Ensayo*.

Y aunque sea enteramente idéntico el proceso del tacto, parece que allí se supone lo contrario, pero no porque se admita este vulgar error, sino porque el refutarlo no lo creía necesario en un tratado sobre la *visión*.<sup>69</sup>

No se justifica entonces, de ningún modo, la noción de un *substratum* independiente de la mente que percibe: el estatuto subjetivo de todas las ideas es uno y el mismo. Salvo que *la distancia* constituye una idea mediata en el sentido de que en la forma de signo visual claro, o bien débil o confuso, anuncia, con base en experiencias anteriores, una idea o combinación de ideas del tacto. Y con esto se restaura la integridad argumentativa del *Ensayo*.

Tenemos sin embargo que elevarnos ahora a un problema epistemológicamente más significativo: puesto que todos los objetos sólo tienen substancia en una mente, y el contenido de ésta no es más que el flujo continuo de la experiencia —pues se ha demostrado en la “Introducción” a los *Principios...* que lo que hay no son ideas abstractas, sino ideas generales cuya función es significar indeterminadamente un gran número de ideas particulares—, ¿es posible una *legalidad* del enlace causal? Toda la doctrina de Berkeley, por lo que toca a su construcción, demanda una respuesta en sentido negativo. Pero Berkeley no se atreverá a formularla directamente, quizá por sus compromisos religiosos, o porque profesara una sincera adhesión a su credo, sino que habrá de remitir aquella legalidad, por último, a un fundamento de fe:

Mediante una diligente observación de los fenómenos que están a nuestro alcance, podemos *descubrir las leyes generales de la naturaleza y por ellas deducir, no demostrar, los demás fenómenos*: pues todas las deducciones de este género se fundarán en el supuesto de que el Autor de la naturaleza obra siempre de un modo uniforme, observando invariablemente las reglas que nosotros tomamos como principios: reglas que nos es imposible conocer con toda evidencia.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> *Principios...*, Secc. XLIV, pp. 82-83.

<sup>70</sup> *Ibidem*, Secc. CVII, p. 129.

Y con esto renunciaba Berkeley el descubrimiento debido a la escuela holandesa con 's Gravesande, continuador de las ideas de Huyghens, acerca de que cualquier hipótesis en la que se postula el enlace entre diversos contenidos de la experiencia, reposa finalmente en el supuesto de la uniformidad de la naturaleza, según da cuenta Cassirer.<sup>71</sup> Y aunque éste ha pasado por alto la reaparición de aquel descubrimiento de 's Gravesande en Berkeley, desviándose en cambio hacia una curiosa interpretación relativista del pensamiento del obispo irlandés,<sup>72</sup> y emparentándole con la noción de una pluralidad de mundos plásticamente encarnada en la narrativa de Jonathan Swift, está claro que la consecuencia natural del idealismo de Berkeley, contemplada en el interior de esta misma doctrina, es la destrucción de todo fundamento objetivo de nuestras nociones, y con esto el escepticismo más riguroso con respecto a la existencia de un mundo externo. Si nuestro punto de vista no es errático, aun lo esencial de la doctrina del conocimiento elaborada más tarde por Hume, no es sino la traducción a un nuevo lenguaje de lo que ya había enunciado Berkeley: pues explicar por un *hábito psicológico* la naturaleza del nexa causal, no es intrínsecamente distinto de explicar ese mismo nexa como fundado en la fe.

Pero, a propósito del replanteamiento por Berkeley del dogma o supuesto develado por 's Gravesande, debe señalarse que Berkeley es quien lo articula por primera vez dentro de una crítica radical del conocimiento humano. Así, sólo con Berkeley cobra el descubrimiento de la escuela holandesa un pleno sentido.

Cerramos con lo anterior nuestra remisión general a Berkeley. Disponemos ahora sí de algunos elementos de juicio suficientes para abordar, con un mejor encuadre, la prueba de la universalidad del enlace causal que provee Schopenhauer.

La antedicha prueba es larga y compleja, pero toda ella se basa en la noción *sui generis* de que la intuición empírica, según Schopenhauer, es ante todo *intelectual*, puesto que el material primario de la sensación apenas sirve de referencia para la construcción del objeto en el espacio, merced a la forma general de la percepción, la ley de causalidad, que yace en el intelecto, así como las dos formas *a priori* del espacio y del tiempo; mas ya no sabemos aquí si estas dos formas corresponden a la sensibilidad pura, como en Kant, o acaso pertenecen al intelecto, conforme se seguiría de las siguientes líneas de Schopenhauer:

Aunque yace *a priori* en el intelecto la parte puramente formal de la intuición empírica, esto es, la ley de causalidad, junto con el espacio y el tiempo, no se le da simultáneamente su aplicación a los datos empíricos: sino que llega a éstos a través del ejercicio y de la experiencia.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Cf. su *Filosofía de la ilustración*, Cap. II, 2.

<sup>72</sup> Al menos en la obra citada anteriormente, cf. Cap. III, 2.

<sup>73</sup> *Sobre la cuádruple raíz...*, S 21, p. 128.



Resulta ostensivamente antikantiano declarar a las formas del espacio y del tiempo como yacentes en el intelecto, cuando la Estética Trascendental ciñe muy bien esas formas dentro del ámbito de la sensibilidad, y las considera precisamente sus dos condiciones más generales. En fin. El sentido amplio de la prueba en alusión es así: el intelecto, al recibir las sensaciones (no explica Schopenhauer el mecanismo de esta síntesis), las toma como efectos y, aplicando la ley de causalidad, produce o configura la intuición del objeto en el espacio, condicionada ésta *a priori* por la forma del sentido externo (espacio), aunque dicha intuición "objetiva" ha partido primeramente de la forma del sentido interno (el tiempo), o intuición subjetiva en la que son recibidos los datos de la sensación simple. Ambas formas de la intuición, espacio y tiempo, junto con la ley de causalidad, residen por igual en el intelecto, según sostiene reiteradamente Schopenhauer (en la obra y parágrafo antes citados). Y esta intelectualidad de la intuición schopenhaueriana involucra consigo el aserto de que la percepción de la distancia depende prioritariamente del intelecto, y no de la sensibilidad pura, como supondría Kant, si bien el intelecto desarrolla con la experiencia, según Schopenhauer, un mejor cálculo de las diferentes distancias entre los objetos y nosotros. Este es a grandes rasgos el marco de la prueba en cuestión, pero ella se divide temáticamente, en lo concerniente a la *fisiología* de la representación, en tres partes, dos de orden especial, una de ellas para el sentido del tacto y la otra para el sentido de la vista –que posee algunas derivaciones-, y una última de orden general en torno a la relación entre intelecto y experiencia en el proceso de la intuición de los objetos corpóreos. Tomaremos entonces la anterior división como base para desplegar la prueba de Schopenhauer (asunto capital de todo lo que éste puede afirmar acerca de la representación) y añadiremos respectivamente, al final de cada una de las partes o temas previstos, una objeción o contraargumento en la línea, principalmente, del pensamiento de Berkeley.

1. *Sentido del tacto.* Si, en el supuesto caso de que todo a mi alrededor se encuentre completamente oscuro, yo presiono con una o las dos manos las diferentes partes de un objeto dado, como por ejemplo una mesa, las distintas sensaciones no encierran en su conjunto la representación de la forma de la mesa, sino que es el intelecto el que, considerando estas sensaciones, revela la conexión entre las partes de la mesa y por lo tanto su forma. Asimismo, a partir de las sensaciones tomadas por el intelecto como simples efectos, éste intuye -y concluye- su causa como un cuerpo en el espacio.

Objeción 1.- La forma de un objeto no es algo que pueda distinguirse de hecho del objeto mismo, excepto que, según Berkeley, por un procedimiento lingüístico se significa con la palabra 'mesa' un número indeterminado de objetos muy semejantes entre sí, a los que designamos con aquella palabra.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Cf. la "Introducción" a los *Principios...*, Seccs. XII y XXVIII.

Objeción 2.- El intelecto no puede obtener a partir de una idea, sino otra idea, luego no es posible que el intelecto concluya, partiendo de una sensación, que toma como un efecto según Schopenhauer, sino otra sensación, con la cual la mente se ha familiarizado anteriormente; por ejemplo, yo puedo concluir al palpar a ciegas la superficie o las patas de una mesa, por la naturaleza al tacto del material de que está hecha, si es de madera o de metal. Pero que pueda yo percibir en este caso, y en cualquier otro, un substrato independiente de la sensación, es un claro absurdo contra el cual se endreza toda la doctrina de Berkeley.

2.0 *Sentido de la vista.* La imagen del objeto entra invertida en el campo de la retina, pero es el propio intelecto el que, al percibir la dirección en la que llega el rayo luminoso, corrige la imagen haciéndola corresponder enteramente con el objeto que la ha producido.

Objeción.- Schopenhauer se apoya aquí, indirectamente, en la tradicional hipótesis óptica que emplea la analogía del ciego con sus bastones cruzados, analogía e hipótesis refutadas eficazmente por Berkeley, según expusimos anteriormente conforme a la explicación que ofrece el *Ensayo* acerca de la visión invertida, y no es necesario repetir la correspondiente argumentación de Berkeley.

2.1 Cuando miramos desde abajo, con la cabeza entre las piernas, vemos las cosas derechas y no invertidas, debido a la corrección que efectúa el intelecto.

Objeción.- Este ver "derecho" o "invertido", como ha demostrado Berkeley, no es una facultad de la vista, sino que se dice que vemos "derecho" o "invertido" sólo cuando a partir de la experiencia las ideas de la vista entran en relación —puramente arbitraria— con las ideas del tacto. Quedó probado con la cura por Cheselden de un ciego de nacimiento, que éste, al momento de adquirir la vista, ni siquiera sabía diferenciar entre un cubo y una esfera visibles, por lo cual no tendría para él seguramente ningún sentido la pregunta de si lo que ve está derecho o invertido.

2.2 El entendimiento convierte lo sentido dos veces por la vista en algo intuido una sola vez.

Objeción.- Por irónico que suene esto, de acuerdo con el anterior argumento de Schopenhauer la mosca debe de tener un intelecto muy superior al del hombre, puesto que está comprobado que aquélla posee un ojo compuesto muy numeroso, en comparación con el propio órgano humano de la vista, y no imaginamos cómo podría volar una mosca con tal rapidez, si no echara mano de su poderoso intelecto, sin chocar contra algún objeto (salvo si es un cristal transparente), en un espacio multiplicado por su ojo docenas de veces.

2.3 El entendimiento, al captar por medio de la vista las imágenes de las diversas superficies, añade a éstas la tercera dimensión, en virtud de su apreciación causal de la extensión de los cuerpos.

Objeción.- El intelecto nunca añade a los objetos de la vista una tercera dimensión, como cree Schopenhauer, sino que por hábito y costumbre, de acuerdo

con Berkeley, una idea visual se asocia, en cada caso, a una idea táctil de volumen, como esa forma específica del tacto que opone resistencia al empuje de mi mano o bien llena el hueco de ésta.

2.4 *Intuición intelectual de la distancia por medio de la vista.* Esta intuición intelectual de la distancia se basa, según Schopenhauer, en el dato del ángulo óptico, el cual, cuanto más agudo, indicará una mayor lejanía del objeto, y cuanto más obtuso, una mayor cercanía del mismo. Pero, advierte Schopenhauer, para la determinación de la distancia, el intelecto requiere, además del ángulo visual apreciado por él, de tres agentes auxiliares: a) flexibilidad del lente cristalino; b) perspectiva aérea (la distancia es mayor en virtud de la gradual difusión de los colores y de la aparición del azul ante todos los objetos oscuros, en concordancia con la teoría de los colores de Goethe); c) perspectiva terrestre (valoración de la distancia de ciertos objetos relativamente al tamaño de otros objetos colocados a una distancia intermedia, tales como campos, promontorios, grupos de edificios, etc.).

Objección.- Berkeley expone convincentemente en su *Ensayo* que no es el ángulo óptico, según se creía desde Kepler hasta Molyneaux, el que determina la apreciación de las distancias (aunque puede ser útil para calcularlas), sino la visión confusa, clara o débil y titubeante la que en relación habitual con la experiencia de ciertos recorridos —o de que me es posible tocar un objeto del que la vista me proporciona una imagen muy confusa—, es la que al entrar en conexión con las ideas del tacto se convierte en una idea mediata o signo que anticipa estas últimas ideas, del mismo modo que un olor o un sonido pueden también anticiparlas. En cuanto a los tres procedimientos auxiliares a los que se refiere Schopenhauer, incluida la teoría de los colores de Goethe para la determinación de las distancias muy grandes, no afecta todo esto en lo más mínimo al planteamiento de Berkeley de que la estimación de la distancia es producto de la experiencia: que el lente cristalino contribuya, dentro de cierto margen, a aclarar la imagen de los objetos, no altera en modo alguno el hecho de que la distancia es una relación contingente, aunque constante y reiterada, entre una imagen y la anterior comprobación de que, tras cierto recorrido, tendré cerca o enfrente de mí a determinado objeto táctil; en cuanto a la perspectiva terrestre o aérea, es obvio que sólo por experiencia hemos logrado asociar tales o cuales objetos a un tamaño prominente que sirve de marco a mi perspectiva, o bien el azul circundante en los objetos oscuros para distancias muy remotas, pues ciertamente desde niños hemos experimentado cuán difícil es tocar con las manos uno de esos objetos azulados que aparecen en nuestro campo de visión, y que ni aun tras un largo recorrido nos es posible alcanzar. Luego por experiencia es que deducimos que están muy lejos de nosotros.

3. El intelecto, para aplicar correctamente la ley causal, recurre a la experiencia. Aquí es muy visible ya un contrasentido en la argumentación de Schopenhauer: citando por su cuenta el famoso caso del ciego curado por Cheselden, Schopenhauer cree descubrir que el intelecto, para despertarse, necesita

de la experiencia, y sólo mediante ésta logra llegar a la correcta aplicación de la regla de la causalidad. Pero Schopenhauer interpreta aquel caso de una manera totalmente contraria al sentido de las hipótesis de Berkeley, que sin embargo tuvieron el mérito incontestable de *predecir* puntualmente el estado de percepción que había de darse en el ciego alumbrado de súbito, y en particular su absoluta incapacidad para relacionar de momento ideas de la vista con ideas del tacto. Afirma Schopenhauer:

Desde el famoso ciego de Cheselden (cuyo relato originario se encuentra en las *Philosophical transactions*, vol. 35) se ha repetido varias veces el caso, confirmándose siempre que estas personas, llegadas tardíamente al uso de los ojos, distinguen inmediatamente después de la operación luz, colores y contornos, pero carecen todavía de una intuición objetiva de los objetos: pues su entendimiento tiene que aprender antes la aplicación de su ley causal a los datos, nuevos para él, y a sus cambios. Cuando el ciego de Cheselden contempló por primera vez su habitación con los distintos objetos que contenía, no diferenció nada, sino que tenía solamente una impresión total, como la de un todo compuesto de piezas individuales: creía que era una superficie lisa y variopinta. No se le ocurrió distinguir objetos aislados, situados a diferente distancia y uno tras otro.<sup>75</sup>

Objeción.- Si, como reconoce Schopenhauer, no es posible al intelecto proceder correctamente con su ley causal antes de que se impongan la costumbre y el hábito, ¿en qué medida se podrá distinguir esa misma ley –o forma general del intelecto– de una asociación arbitraria y completamente *a posteriori*, aunque empíricamente regular, entre los diversos datos de los sentidos de la vista y del tacto?

Un argumento adicional de Schopenhauer, que no hemos previsto en el entramado anterior, es el que alude a la "confirmación fisiológica en Flourens" de la intelectualidad de la intuición. Según Flourens, debe discernirse adecuadamente entre los sentidos y la inteligencia:

La ablación de un tubérculo determina la pérdida de la *sensación*, del *sentido* de la vista; la retina queda insensible, el iris queda inmóvil. La ablación de un lóbulo cerebral deja la *sensación*, el *sentido*, la *sensibilidad* de la retina, la *movilidad* del iris; no destruye más que la *percepción* sola. En un caso, es un hecho *sensorial*; y, en el otro, es un hecho *cerebral*; en el primer caso es la pérdida del *sentido*; en el segundo, es la pérdida de la *percepción*.<sup>76</sup>

Desde luego, es obvio que todo el material de la sensación es inútil sin un cerebro que lo reciba –pues la ablación de un lóbulo cerebral es equivalente a la anulación del cerebro como órgano de la *percepción*–, mas de aquí no se sigue que el enlace de las diversas sensaciones tenga que encontrar en el interior del cerebro una *necesidad* causal, ni por lo tanto que la *percepción* –que corresponde según Flourens

<sup>75</sup> *Sobre la cuádruple raíz...* S 21, p. 129.

<sup>76</sup> Citado por Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz...* S 21, pp. 131-132.

exclusivamente al cerebro- signifique otra cosa que un nexa meramente contingente entre una variedad de datos de la experiencia. Más bien nos parece que Flourens no ha caracterizado su concepto de "percepción", independientemente de que ésta se localice en el cerebro.

Finalizamos así nuestra valoración de la prueba general de Schopenhauer sobre la aprioridad de la ley de causalidad, para pasar brevemente al planteamiento del segundo punto mencionado al principio de este capítulo, en torno al presunto estatuto peculiar de la voluntad como radicalmente distinto de toda representación, e irreducible por lo tanto, según Schopenhauer, al estabonamiento causal en el que se inscribe invariablemente la diversidad del flujo fenoménico.

Vano sería el intento de abrazar —aduce Schopenhauer en el párrafo 18 de su obra cardinal— lo que pueda ser el mundo al margen de mi representación, si el investigador no fuera otra cosa que un sujeto cognoscente. Pero este sujeto cognoscente, ha dicho ahí Schopenhauer, no es "una mera cabeza alada sin cuerpo", sino que está además en el mundo como individuo. Su conocimiento se halla mediado, en efecto, por un cuerpo. Este, como tal, es también una representación, un objeto entre objetos. Salvo por una cosa: al sujeto del conocer este cuerpo le es dado no sólo en tanto que representación, sino además como voluntad. Todo acto verdadero de la voluntad es uno con determinada acción y movimiento del cuerpo. Y he aquí la llave que nos revela el nexa peculiar entre el sujeto cognoscente y una sola de sus representaciones, es decir, el cuerpo mismo.

Enfoquemos por lo tanto nuestro análisis en la condición aparentemente peculiar de este substrato primigenio de la voluntad, en cuanto se trata de un *querer* primario y generador de los movimientos del cuerpo, indiscernible además en términos de la ley de causalidad: si bien este querer puede ser explicado exteriormente conforme a la ley de la motivación, interiormente es extraño a ésta, es decir al principio de razón, y diferente por lo tanto, según Schopenhauer, a su manifestación objetiva que entra ya en el curso de la regulación de la cadena causal.

¿Mantiene entonces nuestro yo cognoscente una relación peculiar con esta entidad del cuerpo? Supongamos el siguiente ejemplo: yo sostengo con una de mis manos un vaso de cristal que contiene una bebida ligeramente caliente, cuya temperatura es superior a la de mi mano. En consecuencia, la temperatura de mi mano aumenta, hasta promediar su temperatura con la del vaso. Puede considerarse, en tal caso, que el incremento de la temperatura de mi mano es una extensión de la temperatura del vaso. Generalizando tal ejemplo, puede aseverarse que la temperatura del cuerpo, puesto que ella depende de factores ambientales e incluso nutricionales, es una extensión de los procesos químicos y físicos de la materia, tanto orgánica como inorgánica, y son semejantes procesos los que dan lugar a un determinado índice de temperatura en el cuerpo. Y así, generalizando aún más, para todas las características físicas y químicas de este cuerpo. De manera que no es posible asegurar, como desearía Schopenhauer, entre el sujeto cognoscente y el

cuerpo en que reside este sujeto una relación más estrecha o íntima que la que, de una forma general, guarda dicho sujeto con el resto de los objetos. Se trata, si se quiere, de una diferencia de grado, pero en modo alguno determinante de un vínculo especial. No es posible probar, entonces, el pretendido estatuto peculiar de aquella relación. Porque, en todo caso, suprimido el vuelo metafísico de la voluntad al invalidarse la condición peculiar que parecía animarla, la voluntad será enteramente prefigurable dentro del círculo empírico de la causalidad o la motivación.

Y, retornando al principio de Berkeley, todo conocimiento es representación. Al asumir en su plenitud este enunciado, se desvirtúa el dispositivo o recurso de algún tipo de conocimiento fuera de la posible legalidad o naturaleza de la percepción en sentido fenoménico. Nosotros reconocemos, conforme a esto, que el estatuto supraempírico de la voluntad anhelado por Schopenhauer, queda sin lugar a dudas destruido, y con ello, precisamente, su célebre fundamentación metafísica del mundo.

Pero podemos traducir la fórmula de Berkeley de que el conocimiento es representación, sin alterar su contenido, a esta otra: el conocimiento es *sensibilidad*. Y ello nos da la clave para recobrar el poderoso acento de la noción de voluntad de Schopenhauer, pero liberando esta noción de su lastre metafísico. La base primera de toda representación es la sensibilidad, y ésta, en cuanto facultad del sujeto de ser afectado por condiciones diversas, va a dar, en los dos extremos o límites posibles de tal diversidad, a las afecciones del dolor o el placer. Pero la elucidación de Schopenhauer ha mostrado contundentemente que todo placer, toda satisfacción, son más bien ilusorios; en esta exultación nos sitúa precariamente, y por muy poco tiempo, el alivio de una necesidad o de un deseo, pero pronto caemos, una y otra vez, en el hastío, este inacabable dolor del ánimo, fuente de toda miseria.

¿Qué es entonces aquel estado de contemplación cognoscente en el que se coloca la percepción al considerar por pura sed de conocimiento los contenidos del mundo? Se trata de un estado momentáneo de disminución del dolor, de un relativo y eventual anonadamiento de la idea fundamental y primaria, reducto original de la sensibilidad, el dolor mismo. En la base de todas las ideas amaga siempre la idea ineludible y salvaje: el descorazonamiento. Aquella *razón pura* de Kant, paradigma de todo intento humano por superar el dolor, retrocede sin embargo a su fuente ancestral: el *pathos*. Lo que el entendimiento puede alcanzar, con independencia de toda sensibilidad, no son más que las fórmulas tautológicas y vacías de una *lógica general*. Todo lo demás, por su necesaria conexión con la sensibilidad, el sujeto trascendental mismo, retorna sempiternamente al dolor, de una forma u otra.

Era para nosotros, en este trabajo, imprescindible traducir el concepto de voluntad de Schopenhauer, expulsando sus implicaciones metafísicas, al riguroso principio de Berkeley, en el afán de articular ese concepto dentro de una posición epistemológicamente consistente. Con ello, consideramos, la originalidad indiscutible de Schopenhauer queda indemne y a salvo de críticas totalizantes. Pues

la doctrina de Schopenhauer nos dijo, por vez primera, a despecho de la ansiedad esperanzada y mesiánica de la tradición filosófica: el mundo es aflicción inacabable, percibir es sufrir.

## CONCLUSIONES



La noción de voluntad, a partir de Schopenhauer, entrañaba una vigorosa y audaz novedad. Tal noción opuso por vez primera, en forma sistemática, el peso del *pathos* a la rectoría de la razón en todo el discurso filosófico de la tradición.

Pero, conforme a lo que hemos expuesto, la voluntad no puede ser sustentada, epistemológicamente, como indicativa de un vínculo especial entre el sujeto y uno solo de sus objetos, es decir, el cuerpo en el que reside la percepción, ni puede tampoco la voluntad, en consecuencia, abrazar ontológicamente la raíz del fenómeno. Y a esto es a lo que llamamos el descalabro metafísico de Schopenhauer: porque un querer, ni el querer en general, determinan en modo alguno otra cosa que la serie de los actos, en un segmento determinado de la cadena causal, empíricamente descifrable, merced a lo que Schopenhauer denomina con indudable destreza la ley de la motivación. El mundo no es, por lo tanto, un producto de la voluntad, sino ésta el producto y el reflejo del mundo en ciertas operaciones de esa turbadora relación entre sujeto y objeto, en última instancia irreductible.

La cosa en sí, a partir de Kant, fue definitivamente exiliada del conocimiento. La voluntad no es instanciadora, entonces, del fluir fenoménico, según descaba Schopenhauer. Porque el fundamento absoluto en el que se inscribe el orden de la experiencia, se evade al entendimiento; éste no tendrá nunca fuerzas suficientes para alcanzarle. Y así, bien podemos decir, *razón* no es sino *desesperación*. Esto quedó bastante claro desde Kant, quien, por otra parte, hizo vanos esfuerzos por atraer indirectamente el *noúmeno* hacia la articulación de su sistema, por medio de una apodéctica basada en el oscuro dogma de la ley moral.

Por nuestra parte, ha sido preciso retener continuamente el objeto de esta investigación dentro de un encuadre fundamentalmente epistemológico, si bien hubiéramos deseado apuntar con menos vaguedad hacia direcciones más tentadoras del pensamiento de Schopenhauer, sobre todo en lo tocante a la dimensión ética –y aun estética– de ese pensamiento. Por lo tanto, y dado que nuestro análisis ha arrojado, según todo esto, el saldo de una evidente impropiedad de la noción de voluntad en sentido metafísico, ¿qué ocurriría estrictamente con esta misma noción en los dominios de la ética y la estética? Estas interrogantes quedan en consecuencia abiertas para ulteriores incursiones.

Mas un hecho, imponente e imperturbable, restablece a nuestro parecer el gran mérito de Schopenhauer, a pesar de la invalidez de su metafísica: es el dolor,

como registro inexorable de la existencia. Schopenhauer nos enseñó que el dolor es primordial y eterno, atraviesa todo lo viviente, y si bien no configura por sí mismo objeto alguno del mundo, aparece siempre como la condición inexplicable y recóndita de toda sensibilidad.

El dolor es entonces no el *noúmeno*, sino acaso la velada proyección del *noúmeno*, siempre incógnito, a través del espacio y del tiempo. El dolor es la condición impenetrable de lo existente. Y la razón viene a constituirse como elemento reactivo, pero al fin impotente contra ese dolor primordial.

Por lo demás, puede tal vez atribuirse a la doctrina de Schopenhauer, como una deficiencia, su monocrorde reiteración de la voluntad como trasunto del fenómeno, pero si traducimos el concepto de voluntad por el de dolor, eliminando al mismo tiempo el inconveniente metafísico de aquel concepto, en aras de recuperar el auténtico legado de Schopenhauer, vemos que no era dable, a un solo hombre, expandir el hallazgo de este sedimento sombrío más allá de su inmediato enfrentamiento con el primado de la razón en la mentalidad de Occidente.

Ahora bien, si dentro de los límites legales del conocimiento humano toda metafísica es imposible, ¿por qué, paradójicamente, la sed metafísica es de hecho indestructible? Probablemente constituya el único destino de esta implacable aspiración de totalidad, una metafísica en sentido negativo, una filosofía de la miseria. ¿Será éste el significado inexpresso de la doctrina de Schopenhauer?

Por consiguiente, si hemos entrado de verdad al ideario de aquel sosegado destructor de nuestro entusiasmo, familiarizándonos con ese lúcido acento del dolor, con esa permanente oscilación de la existencia entre su sometimiento invariable a la necesidad convertida en querer, y al fastidio en el que deviene ineluctablemente la satisfacción de todo querer, estamos en condiciones de colocarnos, respecto de la vida en general, en una perspectiva correcta; aprendemos así, mediante una suerte de lógica del desengaño, a no sufrir más de lo necesario, a no esperar demasiado, ni siquiera de nuestra tardía y experimentada prudencia, cuando ha quedado abolido y en ruinas aquel mundo de apariencias prometedoras o amables. Porque la felicidad momentánea no es más que un trazo irónico en el tiempo, donde comedia y cosmología se funden, y a quien simplemente ha dejado de esperar, porque comprende con penetración filosófica el entorno general de las cosas, esto ya no puede sorprenderle.

## BIBLIOGRAFIA

### Schopenhauer

*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). Trad. Vicente Romano García; pról. de Juan Martínez Ruiz-Werner. B. Aires, Aguilar, 1967.

*El mundo como voluntad y representación* (1819). *T. I*: contiene cuatro libros con un Apéndice que contempla una "Crítica de la filosofía de Kant". *T. II*: contiene los complementos de los cuatro libros del primer tomo. Tr. Eduardo Ovejero y Mauri. Madrid, Aguilar, 1928. Existe una 2ª. ed. en tres volúmenes, B. Aires, Aguilar, 1960, pero sin el Apéndice sobre la filosofía kantiana. Además, está la edición de Porrúa, Colección "Sepan cuantos", México, 1983, pero no incluye el Apéndice sobre la filosofía kantiana, ni tampoco el segundo tomo de la obra. Nos informa, por lo demás, José Planells Puchades, traductor del texto de Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, cuyos datos consignamos abajo, sobre una edición de Orbis, 1985, aunque no precisa Planells Puchades el lugar de esta edición.

*Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836). Trad. Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza Editorial, 1970. *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841). *T. I. Sobre el libre albedrío. T. II. El fundamento de la moral*. Tr. Vicente Romano García. B. Aires, Aguilar, 1965. Se cuenta en español con una edición más reciente de esta obra, traducida por Pilar López de Santa Marfa y publicada en un solo volumen: Madrid, Siglo XXI de España Editores, S. A., 1993. En cuanto al primer tomo de la obra original, tenemos la versión de Roberto Robert, editada en México por Premiá, 1981, bajo el título *La libertad*.

Las siguientes ediciones provienen principalmente de diferentes partes de *Parerga und Paralipomena* (1851):

*Eudemonología*. Trad. Edmundo González Blanco. Madrid, La España Moderna, s/f de ed.

*Fragmentos sobre la historia de la filosofía*. Trad. Vicente Romano García. B. Aires, Aguilar, 1966.

*El amor, las mujeres y la muerte*. Trad. A. López White. Valencia, Prometeo, 1966.

*Escritos literarios*. Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

*Aforismos sobre la sabiduría de la vida*. Trad. Juan B. Bergua. B. Aires, Aguilar, 1970.

*Sobre la filosofía de la universidad*. Trad. y presentación de Mariano Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1991.

Hasta el momento actual no se ha traducido al español todo el material de los dos volúmenes de *Parerga und Paralipomena*, pero existe la siguiente traducción íntegra al inglés:

*Parerga and Paralipomena. Short Philosophical Essays*. Transl. by E. F. J. Payne. Clarendon Press, Oxford, 1974.

## Sobre Schopenhauer

- Barth, Hans. *Verdad e ideología*. Trad. J. Bazant, rev. por E. Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Ciudad, Mario. *Schopenhauer oculto: la extrañeza existencial*. Santiago de Chile, 1961.
- Corres Ayala, Patricia. *La memoria del olvido* (cap. segundo: "Arthur Schopenhauer. La voluntad: energía vital"). México, Fontamara, 2001.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Trad. Angélica Saiz Sáez. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Grave Tirado, Crescenciano. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética* (cap. III: "Schopenhauer. El arte: contemplación y expresión de la idea."). México, UNAM, 2002.
- Keyserling, Herman Alexander Graf Von. *Figuras simbólicas*. (cap. II: "Schopenhauer, el deformador"). Trad. G. García Manchón. B. Aires, s/datos sobre el editor, 1929. Colecc. "Biblioteca Las Grandes Obras".
- Labastida, Horacio. *Arturo Schopenhauer (la metafísica de la voluntad)*. México, SEP, 1968. Colecc. "Cuadernos de Lectura Popular", Serie "El Hombre en la Historia".
- Magee, Bryan. *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Amaia Bárcena. Madrid, Cátedra, 1991.
- Mann, Thomas. *El pensamiento vivo de Schopenhauer* (extractado de *El mundo como voluntad y representación*). Trad. A. Xul Solar; pról. de Th. Mann. B. Aires, Losada, 1942 (2ª. ed.).
- Nietzsche, F. *Obras completas. T. I. Consideraciones intempestivas (Tercera Parte: "Schopenhauer, educador") y Humano, demasiado humano*. Trad. Eduardo Ovejero y Mauri. B. Aires, Aguilar, 1966.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Rábade, Ana María. *Schopenhauer*. Barcelona, Península, 1987. Es una selección de textos, prologada por la traductora.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Madrid, Alianza, 1991.
- Savater, Fernando. *Schopenhauer. La abolición del egoísmo. Antología y crítica*. Barcelona, Montesinos, 1986. Los textos incluidos en esta edición pertenecen en su totalidad a *El mundo como voluntad y representación*, en la trad. de Eduardo Ovejero y Mauri.
- Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. B. Aires, Ed. Kier, s/f de la ed.
- Suances Marcos, Manuel. *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona, Herder, 1989.
- Urdanibia, Javier, Celia Amoros et al. *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona, Anthropos, 1990.

## Otras obras

Berkeley, George.

*Principios del conocimiento humano*. Trad. Pablo Masa. B. Aires, Aguilar, 1962 (2ª. ed.).  
*Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Trad. y pról. Manuel Fuentes Benot. B. Aires, Aguilar, 1973 (2ª. ed.).

Burnet, John. *La aurora del pensamiento griego*. Trad. Orencio Muñoz. México, Argos, 1944.  
Cassirer, Ernst. *La filosofía de la ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.  
Farré, Luis. *Heráclito (exposición y fragmentos)*. B. Aires, Aguilar, 1959.

Gilson, Etienne. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos, 1989 (2ª. ed.).

Kant

*Crítica de la razón pura*. T. I. *Estética Trascendental y Analítica Trascendental*. T. II. *Dialéctica Trascendental y Metodología Trascendental*. Trad. del T. I por José del Perojo, y del T. II por José Rovira Armengol, ambas revisadas por Ansgar Klein. B. Aires, Losada, T. I, 1986 (12va. ed.), T. II, 1970 (3ª. ed.).

*Crítica de la razón práctica*. Trad. por José Rovira Armengol; ed. cuidada por Ansgar Klein. B. Aires, Losada, 1973. (3ª. ed.).

*Crítica del juicio*. Trad. José Rovira Armengol; ed. cuidada por Ansgar Klein. B. Aires, Losada, 1968 (2ª. ed.).

*Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 1998 (6ª. ed.).

Protágoras. *Fragmentos y testimonios*. Trad., introd. y notas por José Barrio Gutiérrez. B. Aires, Aguilar, 1973 (2ª. ed.).

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness with the "Introduction" by Bertrand Russell. Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1981. Para una adecuada interpretación del texto, se dispone en inglés del iluminador Comentario de Max Black, *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. The University Press, Cambridge, 1964.