



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*ENTENDIENDO EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN:  
UNA LECTURA DE SCHOPENHAUER.*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DELIA LILI LÓPEZ AGUADO PARRALES

TUTOR:

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., MARZO 2020.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

A Jorge, Lety y Emiliano  
con profundo agradecimiento.

*«El mundo es mi representación» es, como los axiomas de Euclides,  
una proposición que cada cual tiene que reconocer  
como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase  
que cualquiera la entienda en cuanto la oye.*

Arthur Schopenhauer.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
I. SUJETO, OBJETO Y REPRESENTACIÓN: EL PROBLEMA. ....	12
La representación como contenido. ....	14
La representación como acto. ....	20
La propuesta de Schopenhauer: la representación es el primer hecho de la conciencia. ....	23
II. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN: TIEMPO, ESPACIO Y CAUSALIDAD...	34
La materia como realidad empírica. ....	35
La intelectualidad de la intuición. ....	39
La causalidad, el complejo del mundo y el cuerpo. ....	44
III. EL SIGNO DE LO HUMANO: LA REFLEXIÓN. ....	53
El concepto: acreditación y posibilidad. ....	53
Los productos de la reflexión. ....	60
Reflexión auténtica y conocimiento vivo. ....	69
CONSIDERACIÓN FINAL .....	79
BIBLIOGRAFÍA.....	84

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación comenzó con una reflexión enfocada en las nociones de *imaginación* e *imagen* a fin de analizar el papel fundamental que ambas juegan en el pensamiento desde una perspectiva epistemológica, esto a partir de la inquietud previa que me llevó a analizar el tema primero en Aristóteles y luego en Kant. Estaba convencida de que no podía haber pensamiento sin imágenes y éstas eran obviamente producto de la imaginación que resultaba ser, entonces, no una función exclusiva de mentes creativas sino una función necesaria en la mente de cualquiera en tanto función constitutiva de toda actividad intelectual: cualidad presente tanto en el análisis aristotélico como en el kantiano, pues en ambos la función imaginativa resulta ser condición necesaria de la conformación del pensamiento abstracto, es decir, de aquello que nos distingue en tanto seres racionales. Mi intención fue entonces indagar el papel de la imaginación en la historia de la filosofía con el fin de entender qué era la imaginación y qué eran esas imágenes mentales sin las que el pensamiento no se podía desenvolver. Después de un gran paseo por muchos autores mi primera conclusión fue la distinción entre dos variantes en el tratamiento del tema: por un lado, *imaginación* e *imagen* eran tratadas desde la perspectiva de la estética y de la semiótica y, por otro, desde reflexiones acerca de la constitución del conocimiento y la experiencia; mi tema era el segundo, pues la primera opción tomaba por objeto de estudio productos humanos concretos y sus condiciones de creación e interpretación mientras que mi interés estaba en una cuestión de orden

*trascendental*, para hablar en kantiano. Aunado a ello, y puesto que el análisis versaba sobre el pensamiento, estaba la pregunta por el nexo del lenguaje con la imagen asumiendo que el pensamiento humano es primordialmente una actividad discursiva. Así pues, el tema central era éste: la relación entre imagen y lenguaje como condición de posibilidad del pensamiento.

Al comenzar a analizar la imagen en primer lugar, me di cuenta que todos los problemas inherentes a la cuestión ya habían sido planteados desde la antigüedad y habían adquirido su mayor problematización y análisis en la filosofía moderna a través de la noción de *idea* y posteriormente, a partir de Kant, en la de *representación*. La historia de la *representación*, cuya reflexión *crítica* comenzaba en Kant, tenía antecedentes tales como el *eidos* platónico, la *phantasia* aristotélica y las *ideas* de los empiristas y Descartes. Así pues, concluí que mi tema era una pregunta por la *representación* pero a pesar de que junto a ella la noción de imaginación era una parte fundamental del análisis kantiano mi inquietud no quedó satisfecha debido a que Kant deja fuera de la crítica el análisis del lenguaje quizá por considerarlo un producto humano y en cuanto tal una cuestión *a posteriori*, es decir, no trascendental.

Mi indagación comenzó de nuevo ahora sobre el concepto de *representación* y pronto noté el mismo patrón de antes, al fin y al cabo el horizonte de problemas era prácticamente el mismo: por una parte, se atendía el concepto desde la estética y la semiótica y, por otra, desde reflexiones respecto a la conformación del conocimiento y la experiencia. En realidad, bajo el mismo nombre estaban inmersos problemas de muy distinta índole que constituían, de hecho, objetos de análisis

distintos pero cuya homonimia generaba ambigüedad y confusión, siendo éste el problema fundamental al intentar abordar el tema. Por un lado, se hablaba de representaciones como productos humanos específicos y, por otro, como representaciones inmateriales que tenían cabida solo a nivel intelectual y su papel tenía un carácter constitutivo en nuestra conciencia. Al mismo tiempo que parecía aclarar mi tema éste se me iba de las manos a falta de un punto de partida para expresarlo. Por azares del destino y con fines ajenos a mi proyecto comencé a leer a Schopenhauer, un autor casi desconocido para mí y del que había oído hablar solo de cosas como el *sufrimiento*, no obstante, el título de su obra tenía que decir algo sobre mis inquietudes: *El mundo como voluntad y representación*.

Paradójicamente, el único filósofo cuya obra central lleva la palabra *representación* en el título no figuraba en ninguno de los libros que había consultado sobre el problema cuando buscaba un panorama general de la cuestión, nunca sabré por qué. Al adentrarme en la lectura de *El mundo* descubrí con sorpresa y empatía la raíz kantiana de su pensamiento y pensé que tenía que leer a este autor desde el principio. Fue así como comencé su lectura en el orden que el mismo Schopenhauer indica: primero *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, luego la *Crítica a la filosofía kantiana* y al final *El mundo como voluntad y representación I y II*.

A pesar de que no había en la filosofía de Schopenhauer un tratamiento *in extenso* sobre la *imaginación* en su obra estaban ampliamente analizados los problemas que me había interesado tratar en torno a la noción de *representación*, había también algunas comentarios sobre la función de la imagen en el pensamiento

y esos problemas eran lo importante no una cuestión de nombre, principalmente porque el tema que me había planteado al principio era uno fundamental en su pensamiento, a saber: la relación entre la *representación empírica* y la *representación abstracta*. Justo en el tratamiento de este tema encontré desarrollados los problemas que me había planteado vagamente al respecto de la relación entre *imagen* y *lenguaje*, entre *intuición* y *concepto*. Así pues, mi investigación sería sobre la noción schopenhaueriana de *representación*.

A diferencia del sistema kantiano que se define como un *pensamiento arquitectónico*, a saber, como aquél cuyo propósito fue la fundamentación de una estructura conceptual cuyo conjunto constituiría la normativa de la conformación de toda experiencia posible, Schopenhauer, en cambio, define el suyo como un *pensamiento orgánico*, es decir, que en lugar de construirlo a base de cimientos en los que se sostiene toda su estructura, el suyo, por su parte, es un *pensamiento único* cuyas partes solo tienen sentido en función de su explicación pero no de su constitución:

Un *sistema de pensamiento* ha de tener siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella una parte soporte otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada. En cambio, un *único pensamiento*, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad, Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto.<sup>1</sup>

Así pues, considerando y respetando la premisa sobre el *pensamiento único*, no era posible intentar explicar la relación entre intuición y concepto de manera aislada presuponiendo u omitiendo el pensamiento en el que tenía lugar, pues, de

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, VIII.

hecho, la formulación de estas nociones y la explicación de su relación tenían sentido solamente en función del resto de nociones que componen la reflexión schopenhaueriana acerca del *mundo como representación*. Debido a ello, lo que había planteado como tema principal ganó en profundidad y amplitud y pasó a ser solo una parte de un análisis mucho más amplio que implicó hacer primero una distinción entre las nociones previas de *representación* con el fin de poner en contraste la propuesta schopenhaueriana y, luego, un análisis de la función de la representación en la filosofía de Schopenhauer en la que ésta resultaba ser no solamente una propiedad del pensamiento sino de la experiencia en general: una propiedad *originaria* de aquello que llamamos *realidad*.

Así, en términos schopenhauerianos, reflexionar sobre la realidad no puede tener otro punto de partida que la representación, no obstante, *partir de la representación* no es una elección conceptual para el diseño de una teoría, sino el reconocimiento de la única forma posible de concebir el mundo y con ello el único punto de partida de toda posible reflexión sobre él. El problema de la representación aparece como contraparte y superación del realismo ingenuo en el que se encuentra cada ser humano desde su nacimiento, entonces, el realismo no puede ser considerado solo como una vieja filosofía agotada sino como el punto de partida de todo aquel que se inicia en la reflexión: por esta razón, la representación es un tema actual para cualquiera que reflexiona sobre nuestra realidad en cualquier tiempo y lugar en los que le haya tocado existir.

Resulta paradójico que dando tanto peso a la *representación* Schopenhauer afirme, por otro lado, que la respuesta a la pregunta por la *cosa en sí* constituye el

tema de toda su obra<sup>2</sup>. ¿Cómo entender entonces el papel de la representación en su pensamiento? La respuesta a la pregunta por la *cosa en sí* está en la *voluntad*, tema que no forma parte de esta investigación pero que es necesario ubicar en el mapa del pensamiento schopenhaueriano para poder asimilar entonces el lugar del asunto en cuestión: la *representación*. Por tal motivo señalaré en su momento dónde comienza la pregunta por la voluntad.

De mi lectura del análisis schopenhaueriano concluyo que éste constituye una *restauración* del concepto de representación que atañe a la descripción de la experiencia humana en general independientemente de preferencias filosóficas personales o académicas, pues la *representación* no es otra cosa que la forma de la realidad. En este sentido, se restablecen las nociones de *realidad* y *representación* como sinónimos disolviendo los problemas conceptuales surgidos del ambiguo estatus de la representación como producto *a posteriori* de la experiencia y secundario respecto a una realidad idealmente absoluta e independiente de nuestra manera de percibirla. Aunque decir esto resulta una obviedad, considerando el antecedente kantiano y el giro copernicano en la historia de la filosofía, mi búsqueda previa sobre la noción de representación me permite afirmar que no es una idea clara ni distinta; ni en su definición ni en su ubicación en el panorama filosófico. Por tanto, esta investigación no es sino un intento de mostrar tal restauración llevada a cabo por Schopenhauer y dilucidar algunas de sus implicaciones filosóficas. Semejante restablecimiento en el uso del término *representación* tiene como consecuencia la restitución de un significado sencillo y

---

<sup>2</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 528.

originario que devuelve la reflexión sobre la experiencia a un punto de partida innegable: al hecho de que la realidad es de orden representacional. En segundo término, tal restauración conceptual aleja la reflexión de aquellas concepciones de representación de las que se encargarán la semiología, la estética o la teoría del arte, es decir, de la representación en tanto producto humano.

Por último, es necesario reconocer que intentar explicar a un autor cuyo pensamiento ya expresa él de forma tan precisa es más un ejercicio de comprensión y expresión que una contribución a la explicación de su obra, no obstante, tal ejercicio ha sido necesario tanto por satisfacción personal como por un requisito académico, labor que siempre será deficiente en comparación de la filosofía a propósito de la cuál este texto encuentra su origen.

## I. SUJETO, OBJETO Y REPRESENTACIÓN: EL PROBLEMA.

La filosofía del sujeto, que encuentra su primera expresión reflexionada en Descartes y que halla en la crítica kantiana una de sus máximas expresiones, presupone siempre una filosofía del objeto. Entre ambos, sujeto y objeto, surge la noción de *representación* como vástago suyo desde el momento en que Descartes toma como objeto de reflexión en su búsqueda de la verdad no el mundo sino las ideas que lo *representan*. Evidentemente tanto la noción de sujeto, como la de objeto y también la de representación son conceptos con historia filosófica propia, no obstante, la relación simbiótica que guardan entre sí llega con la modernidad. La reflexión cartesiana instaaura una aparente tercera entidad que no es ni el sujeto que conoce ni el objeto conocido y ello implica que la representación no sólo es una segunda cosa con respecto al objeto de conocimiento, sino una tercera con respecto a la relación sujeto-objeto.

Así, el problema de la relación entre la representación y el objeto no se había resuelto cuando apareció el sujeto y si ya era difícil explicar tal relación, ahora había que explicar también cuál era y en qué se fundaba la relación entre sujeto y representación con el fin de explicar el complejo conceptual característico de la modernidad: sujeto-representación-objeto. A pesar de que la nueva filosofía del sujeto instituía una nueva forma de pensar la experiencia, los problemas en torno al conocimiento parecían multiplicarse al poner en duda la realidad e interrogar por la forma en que nos relacionamos con ella.

De acuerdo con el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*<sup>3</sup> la noción de *representación*, en tanto concepto filosófico, parece consolidarse en la filosofía de Wolff como un término bivalente cuyos aspectos distintivos estuvieron ya presentes en la acepción cartesiana de 'idea'. En el Prefacio a las *Meditaciones metafísicas* Descartes admite que es posible entender 'idea' en dos sentidos, a saber, como "operación del entendimiento" (*operatione intellectûs*) y como "la cosa representada por esa operación" (*re per istam operationem repraesentatâ*) y tal distinción se conserva y se desarrolla en el alemán 'Vorstellung', término con el que Wolff apareja la noción cartesiana. Semejante distinción parece responder a la necesidad de reconocer en el sujeto un ejercicio activo en la constitución de la representación y por tanto del conocimiento pero, a pesar de la aparente consolidación de esta noción en el léxico filosófico, la distinción entre la representación como *acto* y la representación como *contenido* no es más que una ambigüedad perenne desde el origen de la filosofía del sujeto que no sería una fructífera herramienta de análisis. En cualquiera de sus formas, tanto como *acto* como *contenido*, la noción de representación adoptó un papel terciario respecto al sujeto y al objeto, generando incontables preguntas sobre la forma de relación con cada uno.

---

<sup>3</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: „Vorstellung“. Bd. 11, S. 1227 ff.

## La representación como contenido.

La relación objeto-representación había sido explicada desde antaño bajo un criterio de “ semejanza ”. Así por ejemplo, la relación entre el mundo de las ideas y el mundo de las apariencias en Platón tenía sentido únicamente porque éste aparentaba ser aquél, se parecía a aquél y, ya fuera para suscitar el error (como en el mito de la Caverna en *La República*) o como parte del camino que conduce al conocimiento verdadero (como en el *Fedro*) la semejanza funcionaba para explicar la vía de conexión. Para Aristóteles, la *semejanza* entre la aprehensión interna y las cosas del mundo constituía la garantía del inicio del proceso intelectual mediante el cual se conformaría el concepto a propósito de la percepción: el pensamiento abstracto a partir de la experiencia. En la Modernidad el papel de la semejanza es ambiguo. Si bien Descartes así como Locke y Hume no establecen la semejanza como fundamento único de sus teorías representacionales, se sirven de ella para explicar aspectos de ellas que sí son fundamentales<sup>4</sup>. La apelación al criterio de semejanza es tan frecuente que, por ejemplo, R.A. Watson afirma que toda teoría de la representación requiere, para ser inteligible, sustentarse en la relación de semejanza entre la idea y su objeto<sup>5</sup> pero a pesar de la aparente simplicidad que esto puede sugerir los problemas implicados son irresolubles.

---

<sup>4</sup> Así por ejemplo: Descartes afirma “Nada resulta más obvio que el juicio según el cual dicha cosa me hace llegar su semejanza y no algo diferente” (*Meditaciones Metafísicas*, 27); Locke que “Las ideas de las cualidades primarias son semejanzas” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, 115); Hume “todas las ideas e impresiones simples se asemejan las unas a las otras” (*Tratado de la naturaleza humana*, 18).

<sup>5</sup> Cf. R.A. Watson, *Representational ideas: from Plato to Patricia Churchland*. (Boston: Kluwer Academic, 1995) 48: “all intelligible theories of representation depend on resemblance between ideas and their objects”.

Detrás de la apelación al criterio de semejanza descansa el supuesto de que las representaciones o ideas son algo así como imágenes mentales, pues sólo concebidas como tales (como imágenes) tiene sentido hablar de la semejanza como nexo entre el objeto representado y aquella entidad mental que lo representa<sup>6</sup>. De cualquier forma, todo análisis que suponga la semejanza como criterio de la relación entre la representación y su objeto tarde o temprano debe preguntarse cuáles y cuántas deben ser las cualidades del objeto que la representación o idea debe incluir para poder afirmar que tal o cual idea o representación representa, en efecto, tal o cual objeto. Sin embargo, la necesidad de representación implica que no podemos conocer las cosas tal como son, de manera directa e inmediata, así que cómo sería posible afirmar la semejanza entre el objeto y su representación si para ello tendríamos que conocer primero tal o cual objeto para poder tener la certeza de que su presunta representación es semejante a él: de ser posible tal cosa la representación resultaría innecesaria. De cualquier modo la cuestión del criterio de semejanza constituye un problema de orden semiótico y no responde a una pregunta por la necesidad de la representación en el ámbito del conocimiento y la experiencia como aspectos fundamentales de la reflexión sobre la realidad y nuestra relación con ella.

---

<sup>6</sup> De nuevo como ejemplo: Descartes sostiene que “Algunos [pensamientos] se asemejan a imágenes de cosas, y solamente a estos se ajusta totalmente la denominación de ideas” (*Meditaciones Metafísicas*, 25); Locke que “Siendo este término [*idea*] el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma*, noción, *especie*, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa (...) Supongo que se me concederá sin dificultad que hay tales ideas en las mentes de los hombres: todos tienen conciencias de ellas en sí mismos, y las palabras y los actos de los hombres muestran satisfactoriamente que están en la mente de los otros” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, 21); y Hume que “Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas [las impresiones] en el pensamiento y razonamiento” (*Tratado de la naturaleza humana*, 16).

Por otro lado, está el problema de la relación entre la representación y el sujeto. La tendencia moderna, tanto empirista como racionalista, a pensar la representación como una imagen mental contenida o impresa en la mente implica problemas de índole distinta a los que atañen a la relación entre representación y objeto. Si se concibe la representación como “contenido mental”, es decir, como una tercera entidad que sin ser el objeto ni el sujeto está “guardada” en la mente de quien es capaz de pensarla, entonces es necesario explicar cómo es que el pensamiento tiene acceso a tales contenidos. La *falacia homuncular* es inevitable. El problema es análogo al de la relación sujeto-objeto, solo que esta vez el objeto no es externo sino presuntamente *interno* y la relación que guarda con el sujeto resulta también inexplicable. Evidentemente el empleo del concepto de representación, entendido de tal modo, no hace sino diferir el problema multiplicándolo pues, en caso de seguir un análisis bajo tales supuestos, sería necesario explicar una y otra vez una nueva relación y un modo de acceso a entidades cada vez más inconcebibles y sobre todo cada vez más lejanas del objeto “original”. Aunado a esto estaría la interrogante por la condición ontológica de tales "objetos mentales".

Independientemente de lo distintas que pueden ser entre sí las reflexiones que componen la *filosofía moderna*, todas ellas parecen coincidir al concebir la representación como el medio en el que el conocimiento se formula, se desarrolla y se conserva; e independientemente de cuál sea el intento por salir de los laberintos conceptuales que la relación sujeto-representación-objeto implica, las propuestas modernas parecen estar de acuerdo tanto al asumir la necesidad de la representación como en atribuirle una irrenunciable cualidad de *sustituto* de la

realidad. En este sentido, la filosofía moderna parece reconocer dos dimensiones del objeto, o bien, dos objetos de conocimiento; por un lado, un objeto o realidad auténtica pero inaccesible que es externa y, por otro, la representación concebida como entidad ontológicamente menguada pero interna y por tanto accesible y funcional en términos epistémicos. La imposibilidad de dar cuenta de la presunta liga entre estas dos clases de objetos o realidades constituye el problema fundamental de toda filosofía de corte cartesiano.

Debido al minucioso análisis que resulta de las exigencias propias del pensamiento crítico y a su importancia en la historia del pensamiento, la filosofía kantiana es un medio idóneo para analizar el esquema sujeto-representación-objeto porque en ella aparecen la mayoría de los problemas que atañen a las tres nociones en su intento de superar y conciliar racionalismo y empirismo. La tarea que Kant intentó llevar a cabo en la *Crítica de la razón pura* fue la de depurar el conocimiento de todo presunto dato que intentara dar cuenta de “algo” más allá de la experiencia posible y para ello renunciaría, al menos en teoría, a todo intento por conocer, e incluso suponer, una realidad *per se*. En su lugar, propone la noción de *fenómeno* como único ámbito posible de experiencia y por tanto de conocimiento, noción en la que la filosofía del sujeto alcanza una de sus máximas expresiones a pesar de los nuevos problemas que trae consigo. El fenómeno es, pues, la configuración del mundo en función de nuestro modo de experimentarlo: no en función de una supuesta e inaccesible estructura con sentido y origen independientes de nuestro modo de conocerla. La propuesta kantiana asume que el modo en que

experimentamos y conocemos radica en la síntesis entre aquello que podemos percibir y aquello que podemos pensar:

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento [...] Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos).<sup>7</sup>

Este pasaje de la *Crítica* no sólo es paradigmático cuando se trata de explicar la relación que en la filosofía kantiana guardan entre sí la sensibilidad y el entendimiento, es decir, la receptividad y la espontaneidad; la intuición y el concepto. Dicho de paso pero de manera sencilla y sin ambigüedad, leemos en el texto kantiano que tanto la intuición como el concepto, ambos requisito imprescindible para la constitución del fenómeno, son *representaciones*; la una dada, la otra producida pero ambas representaciones. Ello significa que *fenómeno* es sinónimo de *representación* e implica, si el fenómeno es el modo en que el ser humano experimenta y conoce, que la forma de la experiencia humana no puede ser otra que la *representación*.

El problema con el hallazgo kantiano es que la “cosa en sí” se cuelga en la *Crítica* como el fantasma de un prejuicio difícil de abandonar. Parecía que la renuncia a la cosa en sí significaba no solo el abandono de la pretensión de conocer algo tal como es en sí mismo sino la renuncia, incluso, a la mera consideración sobre la posibilidad de una realidad en sí. Sin embargo, en múltiples ocasiones las

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, (Madrid: Ed. Alfaguara, 2002) B75.

alusiones a la cosa en sí parecen menguar el logro kantiano, por ejemplo, cuando leemos que “los fenómenos son simples representaciones de cosas que nos son desconocidas, por lo que respecta a lo que ellas sean en sí”<sup>8</sup>. De este modo, luego de haber descubierto la forma auténtica y original de la experiencia humana, Kant califica su descubrimiento como “meras representaciones” (*nur, bloÙe Vorstellungen*) y ello implica que si, a pesar del ejercicio crítico, aún cabe la posibilidad de atribuir a la representación el estatus de un segundo término respecto a una realidad en sí, no es sólo el concepto de representación el que se ve afectado sino fundamentalmente la comprensión de la experiencia; pues ante la consideración de la cosa en sí aunque fuera como una posibilidad indigna de especulación, la experiencia humana, en tanto constructo representacional, arrastra las “carencias” que pudieran atribuírsele a la representación, en tanto entidad menguada por nuestra incapacidad de conocer realidades en sí.

A pesar de que la reflexión kantiana transformara radicalmente la historia de la filosofía, la relación sujeto-representación-objeto permanecería casi intacta con respecto a su formulación en términos modernos, razón demás para que la noción de representación aún pudiera ser pensada, como afirma A. Llano: como “esa extraña entidad intermedia entre el sujeto y el objeto a la que los filósofos llaman ‘representación’”<sup>9</sup>. Tal entidad difusa que, entendida en estos términos, no sabemos a ciencia cierta si oculta o muestra, si es o no es, termina por ser paradigma de un problema: la relación entre el sujeto y el mundo. Es decir, si la representación se

---

<sup>8</sup> Kant, *Crítica*, B 164.

<sup>9</sup> Alejandro Llano, *El enigma de la representación*, (Madrid: Ed. Síntesis, 1999) 17.

concibe como presentación degradada (*re-presentación*) de lo que llamamos “realidad” y al mismo tiempo como la única forma posible de experiencia y conocimiento resulta que, en estos términos, toda reflexión que pretenda dar cuenta de la experiencia a partir de la representación está condenada al fracaso especulativo al toparse una y otra vez con una realidad inaccesible de cuyo conocimiento no puede afirmar algo y de cuya experiencia tiene incluso que dudar.

### **La representación como acto.**

La filosofía kantiana contiene una ambigua distinción entre acto y contenido, si bien no de manera explícita y mucho menos sistematizada. La acepción de representación como acto está detrás de la certeza de Kant acerca de la producción subjetiva de la representación y tal certeza se expresa en el proyecto crítico en la noción de *espontaneidad*.

De acuerdo con Kant, sin síntesis la variedad intuitiva dada a la sensibilidad no podría constituir representaciones unificadas, es decir, que tal variedad no podría ser siquiera pensada porque para ser pensada requiere de una previa unificación conceptual y tal unificación es obra del entendimiento. La combinación gracias a la cual la variedad sensible es dotada de unidad es, en palabras de Kant; “un acto de la espontaneidad de la facultad de representar”, facultad que recibe el nombre de *entendimiento*<sup>10</sup>. La espontaneidad es la capacidad del entendimiento de producir representaciones y el modo de producirlas es el acto de síntesis. Así, la concepción

---

<sup>10</sup> Kant, *Crítica*, B 130.

de representación como acto adquiere el estatus de una facultad que es nada menos aquella en cuya actividad se configura la experiencia en tanto fenómeno.

En el intento por dar cuenta de esta actividad constitutiva que ejerce el entendimiento con respecto a la experiencia el análisis kantiano recurre no sólo a las categorías sino a una compleja interacción entre distintos tipos de síntesis que, sin embargo, no bastan para explicar aquella aparente simpleza de “la espontaneidad del entendimiento”, es decir, para explicar cómo se produce una representación sintetizando el concepto del entendimiento con la intuición. Para poder ser sintetizados intuición y concepto deben ser homogéneos pero el problema radica en que las intuiciones empíricas y los conceptos puros del entendimiento, que deben subsumir a aquellas, son heterogéneos en tanto aquellas son formas de la percepción y éstos son categorías de pensamiento, es decir, unas son las formas en que lo sensible se hace presente a nuestros ojos y los otros son la manera en que los juzgamos. Otro modo de plantear semejante heterogeneidad y el problema raíz de la reunión de ambos términos es preguntar qué justifica la unión de un concepto con una intuición, pues la unión misma no será ni uno ni otro. Ante semejante problema de inconmensurabilidad Kant propone la noción de *esquema trascendental*, una suerte de representación sensible e intelectual al mismo tiempo, como único posible mediador entre intuición y concepto, es decir, como origen último de la espontaneidad del entendimiento; como el momento efectivo de la espontaneidad. En ausencia del esquema, entonces, la representación es imposible. Sin embargo, este escalón del análisis parece no ser más que el último de una escalera que sigue pendiente sobre el abismo o, al menos, eso podemos interpretar

según lo referido por el propio Kant: "...el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto."<sup>11</sup>

El desarrollo kantiano del aspecto dinámico-productivo de la representación es un ejemplo de cómo la representación concebida como *acto* termina siendo un problema análogo al problema de la representación como *contenido*. En este último caso la representación vista como contenido o imagen mental termina siendo aquella "extraña entidad intermedia entre sujeto y objeto" y, en el otro caso, termina siendo una extraña "actividad" intermedia entre sujeto y objeto, parafraseando a Llano. Ello implica que, aún entendida como un proceso dinámico productor, valga la redundancia, de representaciones, la representación aún aparecería como un agente mediador entre sujeto y objeto, cuyo nexo para con cada uno de estos se multiplica una y otra vez hasta la incertidumbre en el intento por explicarlo.

En resumen, la representación como contenido predomina en la filosofía de los modernos cuyas reflexiones están encaminadas a tomar postura respecto a su origen (racionalismo y empirismo) y a describir la jerarquía y formas de relación entre distintas clases de representaciones. En el idealismo kantiano el énfasis está puesto en la representación como acto siendo uno de los puntos nodales de la Crítica el desglosamiento de los procesos sintéticos que, de acuerdo con Kant, tienen como resultado la configuración de nuestras representaciones. En ambas tendencias

---

<sup>11</sup> Kant, *Crítica*, B 181.

la pregunta por el origen de nuestras representaciones parece suponer un antes y un después de la representación. El *antes* se dirige siempre a pensar de alguna forma la cosa en sí y un sujeto que experimenta y conoce, el *después* supone la experiencia y el conocimiento que del mundo podemos tener.

**La propuesta de Schopenhauer:  
la representación es el primer hecho de la conciencia.**

Las reflexiones filosóficas que transitan una y otra vez el esquema sujeto-representación-objeto (esquema del que parece hipostasiarse cada uno de sus componentes) terminan siempre con una gran deuda con respecto a la comprensión de la experiencia. Frente a ellas la noción de representación propuesta por Schopenhauer, concebida más como corrección que como continuación del análisis kantiano, resulta una vía fértil para depurar y redefinir el problema. Hay que señalar, en primer lugar, que semejante cambio de ruta reflexiva es consecuencia de la propia noción de “filosofía” de la que parte el pensamiento schopenhaueriano, a saber, concibiendo ésta como una ciencia que se da *en* conceptos no *a partir* de ellos, es decir, que la estructura conceptual que resulta de su reflexión es una herramienta de expresión para los hallazgos de ésta que, para ser auténtica, debe partir de la experiencia. A juicio de Schopenhauer, el camino opuesto es partir de conceptos intentando justificar normativamente el proceso de constitución de la experiencia, sin embargo, ésta ya es un hecho que no depende de hallar o hacer empatar una estructura conceptual normativa de la que reciba su validez. De este modo, el *pensamiento único* se constituye solamente como un escrutinio de la

experiencia dejando ver que los intentos de validación a partir de conceptos tarde o temprano se contradicen o dejan vacíos imposibles de llenar.

Así pues, desde la perspectiva de Schopenhauer encontramos al menos dos críticas que atacan directamente al planteamiento del problema sobre el estatus de la noción de representación.

En primer lugar, un error fundamental en los análisis modernos que impide pensar correctamente la representación radica en lo siguiente: “el dogmatismo realista, al considerar la representación como efecto del objeto, pretende separar la representación y el objeto, que son una misma cosa, y suponer una causa de la representación totalmente distinta, un objeto en sí independiente del sujeto: algo del todo impensable”<sup>12</sup>. El tipo de problemas que implica la noción de representación en tanto entidad que *re-presenta* “la” realidad, siendo aquella algo contenido en el sujeto y ésta un objeto externo con estructura y sentido propios, son problemas que aparecen sólo a partir de una postura de corte realista. Sin embargo, cualquier argumento a favor de cualquier clase de realismo es insostenible porque la sola idea de *realidad* es ya una representación del mundo.

Este defecto no es solo un planteamiento erróneo en los modernos sino que el mismo Kant, a pesar de inaugurar el idealismo, lo arrastra todavía, al menos como una falta de precisión en su lenguaje. En la *Crítica de la filosofía kantiana* Schopenhauer expone los defectos de la misma y uno de los puntos nodales de esta crítica es precisamente sobre la relación sujeto-representación-objeto.

---

<sup>12</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa María, (Madrid: Ed. Trotta, 2004) 16.

Retomando la propuesta kantiana y mostrando su tendencia a la ambigüedad e incluso a la contradicción, Schopenhauer parte de la idea de que en la experiencia y el conocimiento sólo tenemos noticia de fenómenos, es decir, de representaciones. Por tanto, cuando en la *Crítica de la razón pura* aparece la expresión “objeto de la representación”<sup>13</sup> resulta ser o bien una contradicción del giro copernicano en la que se alude a un objeto independiente y distinto de la representación, es decir, un objeto no fenoménico, o bien, un pleonasma, pues de acuerdo con la convicción crítica un objeto, cualquier objeto, sería ya representación por ser fenómeno y no podría ser de otra forma. Así que no cabe hablar ni del *objeto de la representación* ni de la *representación del objeto* porque “Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto*, es *fenómeno*”<sup>14</sup>. Representación, objeto y fenómeno son, pues, términos intercambiables.

A juicio de Schopenhauer, otro gran error en el análisis de la relación sujeto-objeto consiste en la atribución de una relación causal entre ellos, es decir, en asumir que ya el sujeto ya el objeto es producto o efecto del otro. Como ejemplos paradigmáticos de este tipo de reflexiones Schopenhauer señala, por un lado, el idealismo de Fichte que supone que la conciencia se basta a sí misma y no precisa del “mundo real” para ser consciente de algo, es decir, que todo objeto de experiencia y conocimiento es producto de la conciencia del sujeto. En el otro extremo señala al materialismo, postura desde la que se da por hecho la subsistencia del mundo por sí mismo y en la que el sujeto, en este caso, no es más que una

---

<sup>13</sup> Cf. Schopenhauer, *El mundo I*, 523-528 y Kant, *Crítica*, A 108, dónde se encuentra uno de los pleonasmos acerca del “objeto de la representación” al que se refiere Schopenhauer.

<sup>14</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 131.

modificación, una posibilidad o consecuencia, de ese mundo ya constituido. Ambas posturas se caracterizan por afirmar la subsistencia ya del sujeto ya del objeto como si cualquiera de los dos pudiera darse con independencia del otro, no obstante, sujeto y objeto se presuponen uno al otro necesariamente como correlatos. En contraposición a estas tesis, Schopenhauer afirma:

Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos opuestos, ya que nosotros no partimos del objeto ni del sujeto sino de la representación como primer hecho de la conciencia; la primera forma esencial de la misma es la división en objeto y sujeto<sup>15</sup>.

Esta forma de plantear el problema cancela la idea de la representación como aquella “extraña entidad intermedia entre sujeto y objeto” que prácticamente todos los filósofos de todas las épocas habían concebido como un tercero en cuestión y en la que vieron, la mayoría de las veces, solo una función de sustitución de la “realidad” con fines de conocimiento y asimilación de la realidad. Desde esta perspectiva de análisis reformulada sujeto y objeto no son la expresión de una suma de la que la representación sería la resultante sino aspectos derivados de ella, en otras palabras, concebir la relación *sujeto-objeto* es otra forma de concebir la *representación*. Desde esta perspectiva resulta, entonces, que la representación no es ni un segundo aspecto con respecto al objeto, en tanto sustituto; ni un tercero con respecto a la relación sujeto-objeto, en tanto intermediario; sino uno primero con respecto a la experiencia que, entendida ésta como complejo fenoménico, no es *ní más ní menos* que representación. Entonces, para poder asumir la noción de representación cabalmente como medio efectivo de reflexión y no como obstáculo es necesario dejar de concebirla como entidad sustituta mediante la cual

---

<sup>15</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 41.

experimentamos o conocemos poco y descubrirla como el “medio”, el ámbito, en el cual descubrimos toda forma de experimentar el mundo.

El que sea posible referirnos al sujeto o al objeto por separado resulta de la posibilidad de concebir la representación, es decir, la experiencia, a partir de cualquiera de estos dos aspectos. En sentido estricto no podríamos referirnos a la derivación de sujeto y objeto como “descomposición” de la representación porque ello sugeriría, atendiendo al significado literal del término, que la representación es un “compuesto” de sujeto y objeto, lo que a su vez supondría que estos elementos estarían dados por separado antes de la representación, es decir, antes de la experiencia. En otras palabras, la *descomposición a posteriori* de la representación en sujeto y objeto no implica en modo alguno una *composición a priori*. Incluso, aquélla aparente descomposición de la cual nos servimos para llevar la reflexión sobre la experiencia de un lado a otro de sus posibilidades no es, en sentido estricto, una descomposición sino la adopción de distintos puntos focales en distintos momentos, circunstancias y necesidades a las cuales respondemos ya de forma *subjetiva*, ya *objetiva*.

Es necesario señalar, por otro lado, que el principio metódico que adopta Schopenhauer, es decir, la asunción de la representación como primer hecho de la conciencia y, aunado a ello, como principio explicativo de la experiencia, no es un principio evidente y mucho menos inmediato a pesar del carácter axiomático que se le atribuye. A pesar de que la cualidad representacional del mundo y de nuestra experiencia es un hecho, a la noción de representación (en tanto conciencia y aceptación de tal hecho) se llega solo por vía reflexiva. En este sentido, el realismo

resulta ser no sólo una postura filosófica formalmente constituida; antes que eso es necesario reconocerlo como la disposición natural de la experiencia, su *forma arreflexiva*. Suponer que el mundo nos contiene y subsiste por sí mismo es lo primero que puede suponer el hombre en cuanto conciencia que indaga en su existencia (y aun sin indagar!); es una creencia prácticamente inmediata, tácita, que parece no albergar contradicción alguna, pero quien se adentra en la reflexión con el compromiso de asumir sus consecuencias contempla tarde o temprano la absoluta contingencia del mundo y su total dependencia para con quién lo observa, lo experimenta y lo piensa. Solo a través de semejante itinerario reflexivo es posible que la afirmación “el mundo es mi representación” se haga patente y entonces tenga sentido el método propuesto por Schopenhauer: *partir de la representación*. Semejante principio metódico implica, como veremos, que la representación inaugura al sujeto tanto como este a aquella y, por ello, no es posible dar por hecho al sujeto antes que a la representación. Esto, sin embargo, no implica la ausencia de una disposición constituyente del sujeto con respecto a ella; es solo que, en este sentido, la representación no es concebida como una entidad o actividad intermedia entre sujeto y objeto porque aquí la noción de representación no es vista como *un* elemento o producto de la experiencia (ni como acto ni como contenido) sino como “la forma de toda experiencia posible e imaginable”, según leemos en las primeras líneas de *El mundo como voluntad y representación*. A la representación no le antecede nada como origen porque antes de la representación no hay nada: no hay mundo; no hay objeto ni sujeto; no hay tiempo ni espacio.

Todo aquello que podemos experimentar aparece ante nuestros ojos de la forma en que nuestros ojos lo permiten, siendo ésta no solo la condición de posibilidad de su forma sino de su aparición misma. El sujeto es la condición de posibilidad del mundo y sus formas, en esa medida la realidad es “ideal” y, en este sentido, Schopenhauer afirma tajantemente que “la filosofía verdadera tiene que ser, en todo caso, idealista; incluso ha de serlo para ser, simplemente, honesta”<sup>16</sup>. Partiendo precisamente de este principio de honestidad es que afirma que “la representación es el primer hecho de la conciencia”: toda conciencia es conciencia de algo, ese algo es siempre un objeto para un sujeto y todo objeto es representación, por tanto, la representación inaugura la conciencia tanto como ésta a aquélla, siendo la representación la única forma que nuestra experiencia puede adquirir.

Quizá una de las dificultades para comprender la representación como forma de la experiencia sea el prejuicio detrás de la concepción de representación como objeto mental, y es que esta idea presupone que la representación así entendida es posterior a la percepción del mundo; en este sentido, sería el producto, el resabio, la impresión que nos deja. No obstante, para entender la representación como forma de la experiencia es necesario asimilar la idea de que la representación no es en principio la forma secundaria de la percepción sino la forma primaria. El cambio de óptica radica, si se quiere ver así, en una cuestión de orden temporal: la representación no re-presenta (solamente) una realidad pasada sino que configura la

---

<sup>16</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Pilar López de Santa María, (Madrid: Ed. Trotta, 2005) 5.

realidad como experiencia presente y esta es su primera forma. Evidentemente, la ambigüedad al respecto está en la etimología del propio término español, cuyo prefijo “re-“ nos conduce a pensarlo como una noción secundaria, problema que no aparece en el “Vorstellung” alemán.

Ahora bien, si la representación no es un objeto mental cabe preguntar qué son esas imágenes que cualquiera puede traer a la mente con sólo imaginarlas. El negar a la representación como contenido u objeto mental no significa negar este hecho. Significa negar que la representación sea *en primera instancia* un objeto mental, porque en efecto, en segundo término, podemos llamar a esta clase de cosas como “representaciones” siempre y cuando tengamos en cuenta el axioma principal: que la realidad es ya representación y que ésta no es un sucedáneo de aquella. Por otro lado, cuando hablamos de la representación como “representación de” algo nos referimos a un problema que se encuentra en una dimensión distinta a la tratada. La cuestión acerca de cómo una cosa representa otra es un problema de orden semiológico en el que la pregunta versa sobre la semejanza de significado que dos cosas comparten; una que funciona como *representante* de la otra, por ejemplo: un dibujo, un ideograma, una señal de tránsito, una fotografía, etc.

Hablamos de representaciones, en plural, como objetos independientes porque así es como nos referimos a las cosas del mundo que miramos o señalamos o de las que intentamos comunicar algo y no es un ejercicio equivocado, pues no puede ser de otra manera. La cuestión fundamental es distinguir que este uso es una herramienta para asimilar y manejar la diversidad y dinamismo de la experiencia. Lo cierto es que los objetos de nuestros pensamientos no están almacenados y

clasificados como lo concibiera la filosofía moderna. Si fuera de este modo no reconoceríamos otra función en el ser humano que la percepción y la memoria: percibir, representar, almacenar y recordar constituirían una serie monótona de operaciones en las que apenas tendría cabida el pensamiento, pues la imaginación, la creatividad, la reflexión, no son procesos pasivos que se sirvan de un acumulado mental petrificado y clasificado.

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* Schopenhauer dedica un apartado al tema de la Memoria afirmando lo siguiente: “De ningún modo es, como se suele decir, el recuerdo la misma representación –la cual, por decirlo así, se reproduce del depósito o almacén-, sino siempre una nueva representación, dotada de mayor agilidad por el ejercicio”<sup>17</sup>. Así, en lugar de aquella caricatura propia de la filosofía moderna, podemos decir que cada vez que pensamos en algo, incluso cuando creemos que solo lo estamos recordando sin merma ni aumento, creyendo que solo lo traemos a la cabeza, en realidad estamos reconstituyéndolo, recreándolo, actualizándolo a partir de nuevos datos, contextos, necesidades y azares.

Si bien el ejercicio de la memoria, la reflexión, la imaginación y cualquier otra forma de actividad intelectual son ejercicios representacionales que en muchos casos llevamos a cabo por voluntad, esto no debe hacernos pensar que la representación, como *forma de la experiencia en primera instancia*, es una actividad que el sujeto está en libertad de llevar a cabo o no. Cualquier actividad es susceptible de comienzo, pausa y fin, de aprendizaje, de un grado de conciencia. Sin embargo, la

---

<sup>17</sup> Arthur Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Eduardo Ovejero y Maury (Buenos Aires; Losada, 2008) 222.

experiencia no comienza ni cesa y tampoco depende del deseo o necesidad propia de realizarla, debido a esto Schopenhauer distingue la forma representacional de nuestra experiencia como una función que nos es propia, una función que no está en nuestras manos elegir del mismo modo que no elegimos cómo ni cuándo funciona alguno de nuestros órganos y el ejemplo no es metáfora. Considerando que el entendimiento no es una entidad conceptual en el pensamiento de Schopenhauer, sino que es francamente reconocido como una función cerebral, entonces, la forma representacional de nuestra experiencia es, de hecho, un proceso orgánico que no está en nuestra voluntad elegir, ni comenzar, ni interrumpir.

Como analizaremos más adelante, la forma que para nosotros tiene el mundo y cada una de las cosas que podemos descubrir en él no es sino tiempo, espacio y causalidad, esta es la forma de todo lo que puede ser objeto para un sujeto, de acuerdo con Schopenhauer. Por el momento, quedémonos con esto para establecer la cualidad representacional de la experiencia como la forma de ser del entendimiento y concebirlo como la condición de posibilidad del mundo. Tiempo, espacio y causalidad son las formas a priori del entendimiento y de ellas afirma Schopenhauer: “La existencia de estas formas anteriormente a toda experiencia es en lo que consiste el intelecto. Fisiológicamente, es una función del cerebro, el cual está tan lejos de haberla aprendido de la experiencia, como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis”<sup>18</sup>. Entonces, la forma representacional de la experiencia, en tanto tiempo, espacio y causalidad, es la forma de ser del entendimiento y esto, a diferencia de una actividad, no es una operación intelectual

---

<sup>18</sup> Schopenhauer, *La cuádruple raíz*, 107.

derivada de la experiencia sino la experiencia misma: la representación no es *una* función del entendimiento sino que esta función es lo que propiamente se llama entendimiento. Por tanto, la representación no es una posibilidad del ser humano en tanto sujeto sino que él es en todo momento y en su totalidad *representante*: aquel que experimenta el mundo como representación, lo que por demás es un triple pleonasma, pues *experiencia, mundo y representación* son para Schopenhauer lo mismo.

## II. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN: TIEMPO, ESPACIO Y CAUSALIDAD.

El realismo es la condición natural de la conciencia; es un *realismo innato*, no es una postura filosófica ni un falso dogma adquirido, no es ni verdadero ni falso, tampoco es una teoría correcta o incorrecta, no es un error estar en él pero sí es un acierto superarlo. Una vez que por vía reflexiva se hace evidente que la realidad solo puede ser ideal es necesario afirmar que “el mundo es mi representación”. Esta afirmación constituye el principio del pensamiento de Schopenhauer y acorde con ello estas palabras son también las primeras de *El mundo como voluntad y representación*:

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo.<sup>19</sup>

Schopenhauer identificó como uno de los rasgos distintivos de la filosofía moderna el problema de la relación entre lo ideal y lo real: “entre el mundo en la cabeza y el mundo fuera de la cabeza”<sup>20</sup>. No obstante, este no es un problema exclusivo de los modernos sino un pozo sin fondo sobre el que toda propuesta filosófica tiene algo que decir y en la que se juega, sobre todo, la viabilidad de una convicción idealista que, frente a la ingenuidad de la vieja filosofía dogmática, adquiere aún más responsabilidad sobre el problema. Basta con el hallazgo cartesiano del sujeto y la revolución copernicana de Kant para que no haya vuelta

---

<sup>19</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 3.

<sup>20</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 4.

atrás: la realidad ya no es la realidad. Pero lo teórico siempre es anacrónico y el tiempo no se detiene ante nuestros razonamientos; la experiencia no cesa ante nuestra falta de comprensión y el mundo sigue ahí soportando nuestros pasos. Así que reconocer que “el mundo es mi representación” es, como afirma Schopenhauer, solo el principio: si con ello dejara el ojo de ver el sol y la mano de sentir la tierra bastaría concluir que “el mundo es mi fantasía”, sin embargo, el mundo sigue siendo “real”. ¿Qué es, entonces, la realidad?

### **La materia como realidad empírica.**

Al afirmar que el mundo es mi representación y nada más (ni menos) que eso es imposible que no surja una objeción que es, de hecho, la gran pregunta que aparece al mismo tiempo que el hallazgo cartesiano del sujeto: si el mundo es mi representación ¿cuál es la garantía de que no es producto de mi imaginación? Fuera de la reflexión filosófica esta pregunta es absurda pero dentro es necesario responder ¿qué es y cómo conocemos el mundo como representación? Asumir la realidad del mundo como algo *dado* intentando esquivar una postura *realista* no es posible. ¿Cómo podemos hablar entonces de la experiencia del mundo como realidad externa en la propuesta schopenhaueriana? La respuesta está en la noción de *materia*. Independientemente de las características que el mundo, entendido como fenómeno, presente, siempre hay una cualidad que persiste en él como lo conocemos y ésta es su cualidad material. Es absurdo intentar pensar el mundo sin materia, ésta se interpondrá ante semejante intento: yo no puedo caminar hacia el jardín pensando que el cristal que me separa de él es una mera representación

porque será un doloroso encuentro con la “realidad”. Sin embargo, reconocer la materialidad del mundo no es un punto a favor de algún tipo de realismo: el reto es explicar cómo tiene sentido semejante certeza sin contradecir la convicción asumida. La pregunta es entonces ¿cómo explicar la materialidad del mundo no solo no contradiciendo sino argumentando a favor del planteamiento idealista de Schopenhauer?

El hecho de que todo aquello que puedo experimentar y pensar sobre el mundo sea de carácter representacional no equivale a decir que la configuración del mundo es arbitraria. Representación y fenómeno, siendo términos equivalentes, no son nociones que designen configuraciones arbitrarias cuyo origen sea el capricho o la vivencia particular. Tal configuración es subjetiva entendiendo por subjetividad el modo de inteligir del ser humano y no subjetiva entendiendo por subjetividad la historia personal de cada individuo, de cada sujeto. Que el mundo sea mi representación no significa que puede mutar a capricho mío y no puede mutar porque la cualidad material del mundo se interpone ante mi libertad de imaginarlo y cambiarlo como y cuanto quisiera: todo lo que el hombre ha creado o destruido no deja de pertenecer a la realidad fenoménica y a su legalidad.

La cualidad representacional y material del mundo no es una contradicción: lo material del mundo también es una forma representacional pero es, no obstante, una cualidad representacional distinta de cualquier otra, más que distinta: *originaria*, trascendental en sentido kantiano. En la *Crítica de la filosofía kantiana* leemos que: “la materialidad es lo único que distingue las cosas reales de las imágenes de la

fantasía, que son solo representaciones"<sup>21</sup> y ello se debe a una cualidad que solo pertenece a la materia: su *persistencia*. Afirmar que la cualidad originariamente representacional y material del mundo no es una contradicción y que ésta se caracteriza por su persistencia, significa que la materialidad del mundo, entendida también como representación, es una cualidad representacional que no está en nuestro poder cesar: no depende de nuestra voluntad ni de nuestros motivos, ni de nuestra imaginación ni de nuestro contexto. Parafraseando a Newton “la representación de la materia no se crea ni se destruye solamente se transforma” y la imposibilidad de la ausencia de materia es una *verdad* negativa porque “carecemos de formas que nos permitan representarnos un nacer o perecer de la materia”<sup>22</sup>, es decir, un antes o un después del mundo.

Ahora bien, la transformación de la materia no es una cualidad secundaria: la materia es solo transformación; transformación en la que tienen lugar el espacio y el tiempo. Toda forma de la materia presupone el espacio y sus transformaciones son una sucesión de estados, de cambios de forma, en el tiempo. La *simultaneidad* que caracteriza al espacio significa que *al mismo tiempo* coexisten diversas formas de la materia, y la *sucesión* del tiempo significa que *en el mismo espacio* se suceden distintos estados de la materia. Así, la sucesión temporal tiene lugar en el espacio, la simultaneidad espacial tiene lugar en el tiempo y conteniéndose recíprocamente tiempo y espacio muestran la simbiosis originaria e indisoluble que llamamos *materia*. Las cosas del mundo no son, entonces, objetos independientes cambiando

---

<sup>21</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 528.

<sup>22</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 80.

*en* el espacio y el tiempo: tiempo y espacio aparecen solo en ese devenir sin interrupción.

La Materia es, pues, sinónimo de la relación espacio-tiempo y la persistencia no solo es cualidad fundamental suya sino que es también la cualidad fundamental de nuestra relación con el mundo: el contacto con él tampoco se puede interrumpir, su palpo es también persistente y, justo por eso, el tacto constituye nuestra relación primigenia e irrenunciable con el mundo, nuestra garantía de la “realidad”. Este palpo continuo constituye la cualidad *incesante* de la experiencia, entendiéndose ésta como una actualización constante e ininterrumpible de las formas de nuestra intuición a priori; una actualización constante de espacio y tiempo.

Si, como ya está claro desde Kant, tanto el espacio como el tiempo son las formas a priori de la intuición, entonces, la materia, en tanto relación espacio-tiempo, es el correlato efectivo, objetivo e irrenunciable de nuestra sensibilidad: no entendida como algo externo que es perceptible (realismo), sino como algo perceptible de modo externo de acuerdo a nuestra sensibilidad (idealismo).

Resulta paradójico que en una filosofía idealista la materia juegue un papel fundamental pero, en último término lo que está en juego entre el realismo y el idealismo es la condición de la materia, sin embargo, esta oposición no se formula en términos de afirmación o negación de su existencia. En este punto del problema tiene lugar lo que Schopenhauer llama una “antinomía de la facultad de conocer”. Puesto que no hay objeto sin sujeto, el mundo como representación no comenzó

sino hasta que se abrió el primer ojo, aunque este fuera de un insecto<sup>23</sup>. Esto implica, por un lado, que antes de ese primer ser cognoscente tiempo y espacio no tenían cabida en la realidad porque antes de ese ojo la realidad no es posible, la materia no existe. No obstante, desde el otro lado de la antinomia, es necesario reconocer que a la aparición del primer sujeto precede una infinita historia del universo, indeterminables formas materiales como ancestros suyos y un tiempo inimaginable como condición de su aparición en el mundo que, paradójicamente, solo puede ser concebido hasta la aparición del primer ser capaz de percibirlo. Por tanto, el idealismo no niega la existencia de la materia, lo que niega es su *realidad absoluta* afirmando su condición de *realidad empírica*, pues todas las cualidades de la materia tienen en común el hecho de ser perceptibles y la percepción depende de aquél que la experimenta, de ahí la necesaria correlación del mundo material con su representante, es decir, aquel que lo representa. Sirva esta afirmación como síntesis de este apartado: “Con toda su idealidad *trascendental*, el mundo objetivo mantiene la realidad *empírica*: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto empírico. El espacio sólo existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio.”<sup>24</sup>

### **La intelectualidad de la intuición.**

Aunque Schopenhauer comparte los principios de la estética trascendental kantiana su explicación sobre la percepción dista mucho de la de Kant. Su postura se

---

<sup>23</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 35-37.

<sup>24</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 22.

constituye desde una crítica radical a la jurisdicción de las facultades propuesta en la *Crítica* y se manifiesta en una concepción muy diferente del entendimiento y de la experiencia. Para Kant la intuición es un dato espacio-temporal sin forma que quizá ni siquiera puede ser consciente hasta que no recibe la forma por parte del entendimiento a través de un concepto. Por tanto, sin la categoría conceptual ningún dato sensible llega a ser una percepción plena quedándose, en todo caso, como “intuición ciega”. Que el entendimiento es la facultad de los conceptos y que una intuición por sí sola es ciega son los supuestos que Schopenhauer niega.

Si bien Kant fundamentó la posibilidad de pensar un objeto en las categorías del entendimiento y sobre ellas hizo una prolija clasificación en aras de explicar las posibles formas y procesos necesarios para poder llegar a concebir un objeto, no hizo el debido reconocimiento ni análisis sobre la *discursividad* implicada en concebir estas categorías como *conceptos*, pues, al respecto, sea como fuere explicada su función, no puede pasarse por alto que todo concepto es una representación abstracta, reflexiva. Schopenhauer considera esta falta como un error de raíz en el planteamiento kantiano que va en contra de toda lógica, pues el concepto es la forma propia de la razón y “no tiene inmediatamente ninguna conexión necesaria con el mundo intuitivo, que por eso existe también para los animales sin que exista aquella [la razón]”<sup>25</sup>. Aunque la relación entre el conocimiento intuitivo y abstracto es uno de los temas fundamentales de *El mundo como voluntad y representación*, en este punto, en lo tocante a la intuición, el concepto no es considerado como condición de posibilidad de la percepción

---

<sup>25</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 539.

(aunque sí lo es el entendimiento pero no concebido como facultad de los conceptos, como veremos a continuación).

La comprensión de la percepción, según la entiende y explica Schopenhauer, radica en comprender una sutileza en la relación causal de los términos involucrados: no es un objeto percibido el que nos causa una sensación sino ésta, la sensación, la que detona la percepción del objeto. Percibir un objeto significa reconocerlo como origen de nuestra sensación y este reconocimiento no pertenece a ninguno de los sentidos aunque tenga lugar al mismo tiempo que la sensación. Identificar un objeto como “causa” de nuestra sensación es la única función del *entendimiento* y es esta caracterización el punto nodal de la distinción entre la filosofía kantiana y la schopenhaueriana, que se explica como sigue:

La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. (...) Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura. Es la forma cognoscitiva del *entendimiento puro*, sin la cual nunca tendría lugar la intuición...<sup>26</sup>

Al hablar de *intuición intelectual*, hay que precisar que la noción schopenhaueriana dista con mucho de la noción de *intuición intelectual* desarrollada en los sistemas postkantianos en los que, a grandes rasgos, se describe como el descubrimiento de la autoconciencia que se da en el filósofo en la intimidad de su reflexión<sup>27</sup>. Entendida de este modo, la intuición intelectual es *una* posibilidad de la

---

<sup>26</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 13.

<sup>27</sup> Fichte, por ejemplo, afirma: “Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual” (*Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, p. 83) y “El yo en esta forma sólo es para el filósofo, y aprehendiéndolo es

reflexión filosófica, en cambio, para Schopenhauer, la intelectualidad es *la* cualidad de toda intuición, entendida ésta como percepción plena del mundo. Así, estas dos concepciones, la postkantiana y la schopenhaueriana, no solo son diferentes en cuanto a su definición sino que lo son porque se ubican en dimensiones distintas de los problemas planteados por el idealismo en general, de ahí la importancia de distinguirlas. Entonces, en el léxico schopenhaueriano *intelectual* quiere decir sencillamente que corresponde al entendimiento o intelecto y este no tiene otra función que la intuición, por ello más que referirnos a este proceso como *intuición intelectual* hay que pensar este aspecto como una cualidad, como la *intelectualidad de la intuición*. Así pues, el entendimiento, que probablemente es más asociado con la razón y, de no ser por una cuestión de precisión en la terminología filosófica podría resultar hasta su sinónimo, es presentado por Schopenhauer como el acto en el que se realiza propiamente la *sensibilidad*.

Ahora bien, la relación entre intuición y concepto propuesta en la reflexión kantiana manifestaba la necesidad de reconocer que los sentidos por sí solos no pueden constituir una percepción, no obstante, este nexo es un salto muy grande e innecesario entendido desde la postura schopenhaueriana que descarta al concepto como condición de posibilidad de la percepción, pero: encuentra en el entendimiento esa cualidad de la percepción que no está propiamente en la mano,

---

como se eleva el hombre a la filosofía” (p. 152). Schelling, por su parte, afirma: “Pero el Yo es Yo solamente en la medida en que no puede ser determinado por ningún objeto, por tanto, no puede ser determinable por ninguna intuición sensible, sino sólo por una que no intuya objeto alguno, que no sea sensible en absoluto, esto es, en una intuición intelectual. Allí donde hay objeto, hay intuición sensible, y viceversa. Donde no hay objeto alguno, es decir, en el Yo absoluto, no hay intuición sensible, no hay intuición alguna sino intuición intelectual”. (*Del yo como principio de la filosofía*, § 8)

en el ojo o en la piel y que es capaz de identificar plenamente aquello que estimula a los sentidos, sin ser propiamente un sentido y sin ser todavía razón. Esta concepción del entendimiento como *conciencia de la causalidad*, descarta también la idea de la sensibilidad como una función corporal pasiva que, descrita en estos términos, es una función plenamente activa (receptiva pero activa) en la que tiene lugar nuestro encuentro con el mundo. Estas características son suficientes para poder calificar la intuición como conocimiento, contrariamente al planteamiento kantiano; conocimiento que además se presenta de forma inmediata por no requerir añadido alguno.

La intuición o representación empírica es entonces la expresión de la correlación entre la materia y el entendimiento: aquella (la materia) es el objeto de nuestra experiencia en tanto realidad empírica cuya forma está condicionada por aquel que la entiende y éste (el entendimiento) es la sensibilidad, propiamente dicha, que no puede realizarse sino en la percepción de la materia como causa de la sensación. Esta relación es, pues, otra forma de nombrar la relación sujeto-objeto y del mismo modo que con respecto a ella resulta que la representación es el primer hecho de la conciencia siendo la división en sujeto y objeto su primera forma esencial, ahora, bajo estos términos, diremos que la experiencia del mundo es el primer hecho de la conciencia siendo la división en entendimiento y materia su primera forma. El escenario que se constituye del hombre frente al mundo a partir de esta visión filosófica no corresponde al de un sujeto que un buen día se encuentra con el mundo y de tal encuentro aquél se forma una representación de éste en tanto objeto. Por el contrario, la experiencia es el primer hecho y la

diferenciación del hombre frente al mundo su primera forma. Materia y entendimiento son, respectivamente, el aspecto objetivo y subjetivo del mundo como representación y no pueden ser considerados como entidades separadas con características propias que solo *a posteriori* interactúan.

### **La causalidad, el complejo del mundo y el cuerpo.**

La causalidad es la única categoría kantiana que sobrevive en la filosofía de Schopenhauer aunque la semejanza es solo de nombre, pues la ubicación y función de esta noción en el pensamiento schopenhaueriano ya está implicada en su planteamiento acerca de la intelectualidad de la intuición, que es radicalmente distinto al de Kant. Su propuesta pretende depurar y restaurar esta noción que, a su juicio, ha sido mal entendida propiciando tremendos equívocos en la historia de la metafísica. Desde su perspectiva, ningún fenómeno es una cosa de la que pueda interrogarse por un origen anterior a su existencia, esto es, buscando una “causa” entendiendo ésta como la mediación entre su ser y no ser. Semejante idea de causa implica, en última instancia, una pregunta por la creación u origen del mundo y de cada uno de sus fenómenos e implica también concebir la realidad como una serie de causas y efectos en la que impera la suposición de un antecedente no fenoménico del mundo del que éste surgiría. De esta clase de supuestos se nutren laberintos metafísicos en busca de Dios.

De acuerdo con el idealismo, y concibiendo el mundo a partir de la noción de materia ya expuesta, entendemos que todo en él es pura transformación, nada de creación o destrucción: en el mundo nada se crea ni se destruye, todo fenómeno

es la transformación de un estado en otro. Toda causa es un fenómeno y todo efecto también y el mismo fenómeno que ahora es causa ha sido efecto antes o al mismo tiempo en función de su relación con otros fenómenos.

Desde esta perspectiva la causa no es un agente distinto al fenómeno: toda causa y todo efecto forman parte de la realidad fenoménica, es decir, que detrás de un fenómeno solo hay otros fenómenos. Si la materia no se crea ni se destruye ningún fenómeno puede constituirse como una nueva parte de la realidad sino como una *modificación* suya, cuya causa es una configuración específica de circunstancias espacio-temporales que lo hacen posible. En este sentido es que Schopenhauer afirma que la *causa* se refiere a estados no a cosas, así que lo que está detrás de cada fenómeno es una relación determinada de otros fenómenos; un estado previo.

La realidad empírica, al ser susceptible de división en objeto y sujeto, es también susceptible de mostrar un aspecto objetivo y uno subjetivo de la causalidad: el primero (el objetivo) es el modo de ser de la materia, el segundo (el subjetivo) el modo de ser del entendimiento. Sobre la materia Schopenhauer afirma: “Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar. (...) Aquello sobre lo que actúa es a su vez materia: toda su existencia y esencia consiste, pues, en la alteración regular que una de sus partes produce en otra...”<sup>28</sup>. La causalidad es, entonces, la amalgama del mundo como representación que se articula como un complejo de causas y efectos sin principio ni fin. Toda causa es un cambio de estado de una circunstancia espacio-temporal compleja que al modificarse genera un nuevo

---

<sup>28</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 10.

estado al que llamamos efecto, pero llamar causa o efecto a cierto estado de cosas es solo cuestión de perspectiva porque en este complejo de causalidad a la que llamamos realidad todo fenómeno, en tanto estado de cosas, es efecto de unos fenómenos al mismo tiempo que causa de otros. De este modo, la realidad empírica resulta ser “una representación de conjunto que forma un complejo mantenido por el principio de razón suficiente”<sup>29</sup> (es decir, por la ley de causalidad) en el que llamamos causas a ciertos cambios y efectos a otros.

El aspecto objetivo de la causalidad radica en la cualidad de la materia como complejo infinito de causas y efectos mientras que el aspecto subjetivo está en la aplicación de la ley de causalidad que lleva a cabo el entendimiento, es decir, en el reconocimiento de aquella complejidad causal en la percepción de sus interacciones. La causalidad es el punto clave de la realidad pero esa cualidad es ideal, pertenece solo al mundo como representación y éste pertenece solo a aquel capaz de representar. Por tanto, aunque una piedra forme parte de la infinita cadena de la causalidad ésta no existe para la piedra sino solo para quien es consciente de las interacciones de la piedra en el mundo que percibe. La causalidad es, pues, el modo de ser de la materia para el entendimiento del sujeto.

Hasta aquí, la diferencia con el planteamiento kantiano respecto a la causalidad sería solo cuestión de matices<sup>30</sup>, sin embargo, la intelectualidad de la

---

<sup>29</sup> Schopenhauer, *La cuádruple raíz*, 73. La primera raíz del principio de razón suficiente corresponde a la realidad empírica y se manifiesta precisamente como *ley de causalidad*.

<sup>30</sup> De acuerdo con Kant, la causalidad es una de las categorías del entendimiento que conecta dos percepciones que se suceden en el tiempo reconociendo *a priori* cada una de ellas como casusa y efecto, respectivamente. Así, en la filosofía kantiana la causalidad también es un principio relacional, pero semejante principio es una categoría proveniente de la facultad de los conceptos que para él es el entendimiento, contrariamente a lo que afirma Schopenhauer.

intuición vuelve a marcar una diferencia *radical* en la explicación acerca del conocimiento del mundo como representación.

Schopenhauer no pierde de vista que todo sujeto de conocimiento es un organismo vivo que forma parte del mundo, es también materia y, en cuanto tal, todo ser cognoscente forma parte de ese complejo causal que es el mundo. Así, el sujeto no se encuentra frente al mundo contemplando su articulación, sino que está inmerso en él formando parte de la interacción fenoménica: puede percibir la relación causal que determina el mundo porque él mismo es ya causa, ya efecto, en ese complejo: es *materia consciente de su interacción* y semejante materia viva y consciente de la realidad se llama *cuerpo*.

La percepción del mundo, entendida como *intuición intelectual*, es la percepción de la causalidad pero ella no se da como la visión de un mundo ajeno al sujeto. La intuición es posible solo porque el sujeto es también un cuerpo que forma parte de ese complejo de la realidad. Nuestra capacidad de percibir el mundo radica precisamente en que somos parte de él: somos parte de sus causas y efectos porque somos también materia. El cuerpo de cada ser viviente es un objeto inscrito en el complejo de causas y efectos y, a diferencia de una piedra, el entendimiento es la conciencia del efecto de otros objetos intuyéndolos como causa de nuestras sensaciones e intuyendo las relaciones entre otros objetos cuyos cambios y efectos de unos sobre otros afectan también nuestra sensación. De este modo, la causalidad no es, en primera instancia, la forma en que se relacionan los objetos del mundo ante nuestros ojos, sino la forma de la relación que guardamos con el mundo en primer lugar.

Si bien el mundo en tanto complejo causal fenoménico no tiene ni principio ni fin ni puede concebirse como una estructura arquitectónica con objetos privilegiados que funcionen como pilares de los que otros objetos dependen, el cuerpo de cada uno es, sin embargo, el único punto de referencia desde el cual el mundo puede tener forma y sentido porque es el único punto desde el cual cada uno puede descubrirlo. De hecho, la posibilidad de hablar de *realidad externa* viene dada solamente por contraposición a la *realidad interna* que no es otra que la sola conciencia del cuerpo a partir del cual percibo todo lo que no es él:

Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de causalidad ofreciéndole así sus primeros datos. Como se mostró, todo el ser de la materia consiste en su actuar. Pero efecto y causa existen solo para el entendimiento, que no es más que su correlato subjetivo. Mas el entendimiento nunca podría llegar a aplicarse si no tuviera nada de lo que partir. Tal punto de partida lo constituye la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo, en virtud de la cual este es objeto inmediato.<sup>31</sup>

Semejante concepción del cuerpo es un hito en la reflexión acerca de la subjetividad que, desde la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, se inclinó hacia los más sutiles análisis sobre el *cogito* llegando a concebir la razón como el objeto más digno de reflexión concibiendo al cuerpo incluso como un obstáculo, olvidando que el sujeto no era una abstracción sino un organismo vivo con peso, volumen y forma.

La importancia de la materia en la reflexión schopenhaueriana no atañe solamente a la materialidad del mundo externo. En el caso del sujeto, el entendimiento, que es la expresión subjetiva del mundo como representación, no es

---

<sup>31</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 23.

descrito como una función etérea ajena al cuerpo: el entendimiento es expresamente reconocido como el *cerebro* y su función es la intuición. Frente al *cogito ergo sum* es posible afirmar *sensio ergo sum*. Quizá Descartes pasó por alto que al mismo tiempo que pensaba respiraba y que aunque pudiera poner en duda la realidad externa no podía dudar de la interna que era no solo conciencia de ideas sino también de corporalidad.

Ahora bien, el cuerpo no es solo el origen del mundo como representación es también el único objeto del que tenemos una doble intuición. Por un lado, percibimos sus partes como intuición externa exactamente como percibimos cualquier otro fenómeno: cualquier cuerpo animal es un objeto material sujeto a las leyes del tiempo, el espacio y la causalidad, ocupa un lugar en el espacio y tiene propiedades materiales como cualquier otro. El modo en que percibo una de mis extremidades es el mismo en que percibo un árbol, encuentro que mi mano es un objeto con forma, color, tamaño, etc., percibiéndola igual que percibo otros trozos de materia que miro en el mundo. Pero, por otro lado, el cuerpo es el único objeto del que tenemos conciencia directa como *intuición interna*, cada uno puede solo tener intuición interna de su propio cuerpo y es precisamente esta posibilidad por la que también podemos percibir el resto del mundo; porque las sensaciones que otros objetos provocan sobre mi cuerpo son cambios en mi sensación que percibo inmediatamente. La intuición interna del cuerpo es también la puerta a la *cosa en sí* schopenhauriana, que, como en el resto de sus reflexiones, ésta es una noción que solo tiene cabida en su pensamiento luego de una depuración y reposicionamiento en la reflexión y cuyo tema no pertenece a esta investigación. No obstante, es

necesario dejar este marcador puesto aquí para entender el título de la obra principal de Schopenhauer: el mundo como voluntad y como representación.

No es lícito interrogar por el *en sí* del mundo porque el mundo es ni menos ni más que representación y detrás de los fenómenos por los que interrogamos solo hay otros fenómenos. La noción de *cosa en sí* propuesta por Schopenhauer corresponde a la *cosa en sí* de mi propio fenómeno, es decir, no a un fundamento o esencia última del mundo, sino al origen de *mi* mundo como representación que es el único que puedo experimentar. Ese origen es la *voluntad* de cada uno, raíz de poder y deseo a partir de la cual se articula para cada quien la realidad, si bien por vía reflexiva podemos hablar de la voluntad de cada uno, lo cierto es que la conciencia de la voluntad es la conciencia solo de *mi* voluntad: de ella no hay saber abstracto ni intuición externa, solo conciencia interna, certeza de ella como origen de mis acciones, conciencia de mi actuar en el mundo solo con referencia a ella. Si en el mundo mis acciones y sus efectos se *objetivan*, es decir, se dan en un espacio y tiempo, se *realizan*, y con ello forman parte del complejo fenoménico que conforma el mundo, me doy cuenta entonces que ella debe ser también el origen del actuar de todas aquellas cosas ajenas a mí. En ese sentido, Schopenhauer habla de la voluntad como la causalidad vista por dentro.

El cuerpo es, pues, el hallazgo schopenhaueriano a partir del cual no solo se redefine el análisis sobre la experiencia y lo tocante al conocimiento del fenómeno, es también la aparición de una nueva categoría en la reflexión sobre la subjetividad: la voluntad, que para Schopenhauer es nada menos que la *cosa en sí*. Aun cuando el análisis de *el mundo como voluntad* no es un tema a tratar aquí es necesario

responder ¿cuál es la relación entre el entendimiento y la voluntad, entre el fenómeno y la *cosa en sí*? Y la respuesta es ésta:

“...la *voluntad* es lo único permanente e inalterable en la conciencia. Es lo que conecta todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio. Es, pues, el verdadero punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma pero no pertenece ella misma al intelecto, sino que es su raíz, origen y soberana.”<sup>32</sup>

Entonces, aunque al entendimiento solo pertenece la intuición los motivos por los cuales nos dirigimos a unos objetos en favor de otros no son ellos mismos parte de la intuición, sino de la voluntad y de aquí se desprende una distinción fundamental acerca de la subjetividad. En el entendimiento descansa la forma trascendental del sujeto, su modo de percibir, que no puede ir más allá del tiempo, espacio y causalidad pero, por otro lado, los motivos que lo conducen no son de orden trascendental sino que pertenecen a un sujeto concreto y a sus circunstancias particulares. A pesar de ello, en sentido schopenhaueriano, la *cosa en sí* o la *voluntad* no representa límite alguno para nuestro conocimiento porque no es aquello que detrás del fenómeno se imponga como realidad absoluta inconmensurable con nuestras formas de conocimiento porque, como hemos visto, detrás de un fenómeno solo hay más fenómenos. ¿Cuál es, entonces, la relación entre el fenómeno y la *cosa en sí* que caracteriza el pensamiento de Schopenhauer? En las filosofías precedentes el *en sí* del fenómeno, aquello que no podemos conocer, parecía ser una barrera infranqueable para el conocimiento debido a la imposibilidad de alcance de nuestras facultades sobre esa supuesta realidad *per se*.

---

<sup>32</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 153

En *El mundo como voluntad y representación*, que es respectivamente el análisis de la *cosa en sí* y el fenómeno, la relación entre ambas nociones aparece expuesta desde otros ojos haciendo superable aquella barrera epistémica, y lo hace desde la pretensión de una correcta atribución a cada uno de estos asuntos. Schopenhauer no elimina de su reflexión el problema de la *cosa en sí*, su reflexión propone ver ambas nociones y la relación entre ellas como un problema fruto de una concepción errónea sobre la jurisdicción, el *ámbito*, de cada una. La incapacidad de acceder o conocer la *cosa en sí* no debiera considerarse como un problema para el conocimiento porque la *cosa en sí* no pertenece al ámbito del conocimiento porque no pertenece a la realidad empírica que es externa. Algo que no es correlato de nuestro intelecto no puede interferir en la relación entre éste y sus objetos. El mundo como representación es, pues, aquel en el que se halla todo lo que podemos conocer y esto no es una limitación: que ese complejo fenoménico no tenga ni principio ni fin significa que nuestra experiencia tampoco.

### III. EL SIGNO DE LO HUMANO: LA REFLEXIÓN.

Compartimos con el resto de los animales el mundo como representación en tanto experiencia externa. Ellos y nosotros experimentamos el mundo en la medida en que es afectada nuestra sensibilidad, pero, mientras que el entendimiento animal está limitado a la experiencia inmediata, la razón humana da a nuestra conciencia una cualidad única que condiciona radicalmente nuestro mundo como representación: la *reflexión*, un reflejo abstracto de la realidad percibida cuya forma ya no es la intuición sino el *concepto*. Gracias a él, además de experimentar el mundo podemos pensarlo y lo pensamos no solo como recuerdo de lo percibido, sino como realidad susceptible de ser interpretada y transformada. Si bien es imposible modificar la forma del mundo en cuanto a su expresión como tiempo, espacio y causalidad, la presencia del conocimiento abstracto o conceptual en la conciencia humana es una variable que condiciona nuestra relación con el mundo al ser capaces de llevar el pensamiento más allá de de la realidad efectiva:

Esta conciencia nueva y altamente potenciada, ese reflejo abstracto de todo lo intuitivo en el concepto no intuitivo de la razón, es lo único que otorga al hombre aquella reflexión que tanto distingue su conciencia de la del animal y por la que todo su caminar en la tierra resulta tan diferente al de sus hermanos irracionales. En la misma medida los supera en poder y en sufrimiento. Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado.<sup>33</sup>

#### **El concepto: acreditación y posibilidad.**

El entendimiento solo puede atender un objeto a la vez y su única función, que es intuir, solo puede captar un caso particular con lo que el conocimiento que

---

<sup>33</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 43.

ofrece es una percepción total pero limitada al instante. *Percibir* que de la semilla de un fruto ha nacido un nuevo árbol es obra del Entendimiento pero *saber* que esto ocurrirá en circunstancias semejantes aun cuando todavía no se presentan es obra de la Razón, que abstrayendo las cualidades generales de dicho fenómeno deja atrás el instante del mismo y construye un nuevo tipo de conocimiento que va más allá del presente: el *concepto*.

El concepto es la conciencia abstracta de las cualidades comunes de diversos fenómenos concebidas como unidad: la visión de lo semejante en lo diferente. Concebir la generalidad y su diferencia con lo particular solo es posible para la razón, así que tan imposible es pensar la intuición como intuir el concepto pero la relación entre ellos es el signo distintivo de nuestra conciencia. El *saber* es pues, el conocimiento abstracto que distingue al hombre como animal racional, como el único capaz de desarrollar representaciones abstractas a partir de las intuitivas y la *diferencia y relación* entre ambas es la raíz de la reflexión schopenhaueriana acerca del mundo como representación, considerando este análisis como una correcta *crítica de la razón*.

La claridad y distinción exigida por Descartes en los albores de la filosofía moderna se define en Schopenhauer precisamente a partir de la diferenciación entre la representación intuitiva y la abstracta y la relación que guardan entre sí: la *claridad* corresponde solo a la intuición, pues solo ella aparece como un conocimiento total que no requiere de intermediarios y nunca se presenta con mengua. El mundo está ahí y nunca se percibe a medias (otro asunto es que las relaciones percibidas por el intelecto de cada individuo varíen, siendo que algunos

no ven ninguna relación en lo percibido mientras que otros son capaces de ver la multitud de conexiones que manifiestan la complejidad del mundo articulado por la ley de causalidad). La *distinción*, por su parte, atañe solo al concepto y ésta “no solo requiere que se lo pueda descomponer en sus notas características sino también que, en el caso de que estas sean igualmente abstractas, puedan ser a su vez analizadas, y así sucesivamente, hasta que lleguemos al conocimiento intuitivo y nos remitamos a las cosas concretas cuya clara intuición justifica las últimas abstracciones y les asegura realidad tanto a ellas como a las abstracciones superiores que en ellas se basan”<sup>34</sup>.

La máxima aristotélica acerca de que nada hay en el pensamiento que no haya pasado antes por los sentidos tiene un lugar fundamental en la filosofía de Schopenhauer y podemos parafrasearla así: nada hay en la abstracción que no haya sido antes intuición. No obstante, la relación entre intuición y concepto no solo es un camino de ida sino también de vuelta. Puesto que para el pensamiento las posibilidades son prácticamente infinitas, el espacio del concepto se extiende en anchura y profundidad siendo que a mayor abstracción mayor es la distancia de los casos particulares y a gran distancia de la realidad el pensamiento que se mueve solo entre conceptos puede, en algún momento y con frecuencia, producir relaciones conceptuales cuyos referentes ya son dudosos o equivocados. Por esta razón el pensamiento *debe poder ser reconectado* con la experiencia: volver a la realidad. Esta vuelta es lo que Schopenhauer denomina *acreditación*:

---

<sup>34</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 69.

Dado que, como se ha mostrado, los conceptos reciben su material del conocimiento intuitivo y por eso todo el edificio de nuestro pensamiento descansa en el mundo de las intuiciones, es necesario que podamos retroceder, aunque sea a través de niveles intermedios, desde cada concepto hasta las intuiciones de las que ha sido extraído él inmediatamente, o lo han sido los conceptos de los que él es a su vez una abstracción: es decir, tenemos que poder acreditar con intuiciones que son ejemplos de las abstracciones. Así pues, esas intuiciones suministran el contenido real de todo nuestro pensar y, allá donde faltan, no tenemos conceptos sino meras palabras.<sup>35</sup>

Así pues, el que un concepto tenga una utilidad real radica en que pueda ser acreditado por la intuición y en eso radica su *distinción*. Sin embargo, puesto que una de las características de la representación abstracta es precisamente que está más allá de la realidad, tal acreditación no solo se da estableciendo un nexo con lo *real*, sino también con lo *posible*.

La *posibilidad* es un asunto exclusivamente humano y está en relación directa con nuestra capacidad de concebir el tiempo: nuestra conciencia de él en sus tres dimensiones es posible solamente con el concurso de la razón y, a decir verdad, las tres dimensiones son representaciones de distinto material. Mientras que la conciencia del presente corresponde al entendimiento y se da en la percepción de lo que experimento *ahora*, es decir, en la actualización instantánea e insensible del flujo fenoménico dado en la intuición, tanto el pasado como el futuro son obra de la reflexión y resultan de haber abstraído la conciencia del ahora y haberla *reflejado* por medio de conceptos a la memoria del ayer y la proyección del mañana. La existencia del hombre es, entonces, un juego entre dos tiempos: el tiempo de la experiencia y el tiempo de la reflexión y, por tanto, solo la unión de entendimiento y razón hace posible concebir nuestra existencia en general en su aspecto temporal. Estas dos formas del tiempo dan origen a dos tipos de representaciones, que se

---

<sup>35</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 76.

distinguen no solo por ser unas intuiciones y otras conceptos, sino que unas conforman el mundo real y las otras el mundo posible. La abstracción de la experiencia y la creación de la posibilidad la explica Schopenhauer como sigue:

...dado que en la naturaleza todo nace de una causa, todo lo *real* es también necesario: pero de nuevo lo es solo en la medida en que está en *este tiempo*, en *este lugar*: pues únicamente hasta ahí se extiende la determinación por la ley de causalidad. Mas si abandonamos la naturaleza intuitiva y nos elevamos al pensamiento abstracto, entonces podemos representarnos en la reflexión todas las leyes naturales que nos son conocidas (...) y esa representación abstracta contiene todo lo que está en la naturaleza en *algún* tiempo y en *algún* lugar, pero con abstracción de todo lugar y tiempo determinados: y así, por medio de tal reflexión, nos hemos introducido en el amplio reino de la *posibilidad*. Y lo que no encuentra lugar aquí es lo imposible. Está claro que posibilidad e imposibilidad solo existen para la reflexión (...) no para el conocimiento intuitivo, aunque son las formas puras de este las que proporcionan a la razón las determinaciones de lo posible y lo imposible.<sup>36</sup>

En estos términos, la *posibilidad* es, entonces, el resultado de abstraer tiempo espacio y causalidad y pensarlos en un tiempo distinto al presente, es decir, en circunstancias ajenas a la realidad inmediata. Así que, en sentido estricto, el concepto es “irreal” porque no está anclado al presente que es la única realidad efectiva: el concepto es atemporal y precisamente por ello, a diferencia de la representación intuitiva, es susceptible de representar en el pensamiento incontables posibilidades *al mismo tiempo*.

La capacidad de representar tiempo y espacio fuera del tiempo y espacio efectivos no puede llamarse sino *imaginación*. Aunque el concepto es la abstracción de lo intuitivo su proyección como posibilidad es imposible si ésta no puede ser *imaginada*, por tanto, la reflexión no es posible sin imaginación, cuya cualidad radica en la capacidad de presentar a la conciencia constructos intuitivos en ausencia de una intuición real. Así pues, mientras que el mundo es, en sentido estricto, solo la realidad externa, por medio de la reflexión y la imaginación esa realidad puede ser

---

<sup>36</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 551.

concebida y reconfigurada en el pensamiento proyectando para el hombre un *curso vital reflexivo* a partir del presente pero independiente de él.

La noción de *imaginación* no recibe un tratamiento especial en el análisis schopenhaueriano como sí lo recibe el entendimiento, la sensibilidad, el juicio o la razón, no obstante, sí hay pocas pero contundentes referencias a la función imaginativa de la reflexión al señalar a las *imágenes* y la *fantasía* como parte fundamental del pensamiento. Así por ejemplo, se afirma que los objetos, es decir, las representaciones, pueden presentarse ante la vista o ante la fantasía<sup>37</sup> y éste es precisamente el caso de toda posibilidad vislumbrada por la reflexión.

Así pues, la *acreditación* de las posibilidades conformadas en el pensamiento abstracto como una representación general se da en la representación *real o posible* de un caso particular, siendo que en el segundo caso, el de lo posible, son las formas puras del conocimiento intuitivo las que validan el constructo de la reflexión, es decir, de la posibilidad particular imaginada, construida, a partir de la abstracción.

Aunque el conocimiento abstracto es la cualidad distintiva del hombre no es una facultad cognoscitiva que por ser capaz de proporcionar un conocimiento superior sea capaz de sustituir el conocimiento original. Por muchas posibilidades que seamos capaces de concebir, éstas siguen siendo una articulación artificial cuyo origen sigue siendo la intuición y cuya probabilidad de volverse efectiva también está en el ámbito de la intuición. Entonces, la racionalidad o capacidad reflexiva no nos distingue por ser capaces de superar y abandonar el conocimiento intuitivo, sino

---

<sup>37</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 47.

por ser capaces de adquirir una conciencia distinta de él que nos permite una relación más amplia con la realidad, pues la conciencia abstracta solo tiene sentido en función de su relación con el conocimiento intuitivo. Si bien, por un lado, el concepto representa la posibilidad de ir más allá de casos particulares reconociendo en ellos las semejanzas y construyendo a partir de ellas las nociones abstractas que nos permiten construir una visión general del mundo haciendo manejable la experiencia en función de su abanico de posibilidades, por otro lado, de no ser por la posibilidad de reconectar el fruto de la reflexión con la experiencia efectiva el conocimiento abstracto pierde todo sentido. En otras palabras, cuando los conceptos pierden su relación con la realidad se quedan vacíos.

Ahora bien, Schopenhauer afirma que "...el entendimiento está completa y netamente separado de la razón en cuanto facultad de conocer privativa del hombre, y es irracional incluso en el hombre. La razón solo puede *saber*: al entendimiento le queda la intuición en exclusiva y libre del influjo de aquella"<sup>38</sup>, sin embargo, lo cierto es que así como concebir tiempo y espacio separadamente es solo posible en la abstracción pero no en la experiencia, del mismo modo, entendimiento y razón se explican y comprenden perfectamente como facultades diferentes, tanto en su función como en su objeto, solo en la especulación. Para el hombre no es posible desvincular percepción y pensamiento, intuición y concepto; no porque éste sea condición de posibilidad de aquella (como ya se ha descartado en el capítulo anterior) sino porque en la realidad cotidiana del ser humano ambos están presentes *siempre* en tanto facultades constitutivas. Así, la realidad humana es

---

<sup>38</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 29.

siempre un amasijo de intuición y concepto, de entendimiento y razón. Semejante relación es una condición *a priori* de la experiencia *en cuanto a su forma* cuando pensamos que la razón es una cualidad humana a la que no se puede renunciar, si bien la unión de reflexión y entendimiento es una cualidad *a posteriori en cuanto a su contenido*, pues aunque la razón en cuanto a su forma lógica y en lo que respecta a las leyes de la naturaleza es universal, su uso concreto es una cualidad determinada culturalmente, es decir, que sus productos, los conceptos, pueden ser tan variables como cada forma de vida y cada momento histórico en el que un ser humano exista. Por lo tanto, aunque el concepto es atemporal en cuanto a su forma, es decir, que está fuera de la realidad empírica, por otro lado, su comprensión solo puede darse a partir de un contexto empírico determinado.

### **Los productos de la reflexión.**

A juicio de Schopenhauer son tres los productos de la reflexión a partir de los cuales el hombre se expresa como ser racional y a partir de los cuales es posible cualquier otra manifestación humana, a saber: el *lenguaje*, el *obrar reflexivo* y la *ciencia* (en ese orden). A primera vista falta el arte, no obstante, dentro del pensamiento schopenhaueriano, a pesar de que el arte es un producto exclusivamente humano, éste no tiene su origen inmediato en la razón sino en el entendimiento, por ser considerado como la expresión de una intuición no de un concepto, si bien, quizá, los medios y la instrucción para que esa intuición *genial* llegue a constituirse en una obra de arte son adquiridos por vías reflexivas, sin

embargo, no son estos medios el origen de semejante creación. Por lo tanto, en sentido estricto, el arte no es un producto de la razón.

Pues bien, la cualidad distintiva del hombre en cuanto ser racional descansa en una cualidad de su conciencia de la que carece el resto de los animales: el hombre es un animal reflexivo, es aquel capaz de *reflejar* su experiencia hacia el pasado y hacia el futuro por medio de la abstracción: es capaz de concebir el tiempo imaginando circunstancias distintas al tiempo presente al que se encuentra sujeto el entendimiento y de ese modo, conservando experiencias pasadas y proyectando experiencias futuras, nace el *lenguaje* como primer producto de la reflexión al ser necesario nombrar esas experiencias conservando en *palabras* la referencia a las intuiciones que fueron su origen. Así, la reflexión humana es necesariamente una función discursiva, una experiencia lingüística. No es posible ni necesario saber si el lenguaje nos permite pensar el tiempo o si concebir el tiempo da origen al lenguaje en tanto capacidad de pensar una experiencia ajena al presente, basta con identificar ambas, conciencia del tiempo y capacidad lingüística, como signos distintivos de lo humano en cuanto a su cualidad racional.

Ahora bien, *concepto* y *palabra* no son sinónimos. El *concepto* es la conciencia abstracta, la visión de lo semejante en lo diferente, aquello para lo que solo la razón tiene ojos (valga la metáfora) y la *palabra* es el signo que nombra ese hallazgo. Sin que lleguemos a saber por qué, la razón tiende por naturaleza al lenguaje y en él su visión abstracta toma forma y se vuelve *comunicable*. Puesto que solo es posible percibir en la intuición, sería imposible que otro percibiera lo que hay en mi cabeza de no ser por un medio que se haga “real”, es decir, que aparezca

como una configuración espacio-temporal susceptible de ser percibida por un entendimiento ajeno al mío, y eso es la *palabra*: un objeto sensible, intuible a través del oído o la visión, que siendo fruto de la reflexión adquiere forma para la intuición. En esa medida el lenguaje es una representación empírica pero su comprensión está en la representación abstracta. En palabras de Schopenhauer:

“La estrecha conexión antes mencionada del concepto con la palabra, es decir, del lenguaje con la razón, se basa en el fondo en lo siguiente: toda nuestra conciencia, con su percepción interna y externa, tiene como forma el *tiempo*. En cambio, los conceptos, en cuanto representaciones nacidas de la abstracción, totalmente universales y diferentes de todas las cosas individuales, tienen en su calidad de tales una existencia relativamente objetiva que, sin embargo, no corresponde a ninguna serie temporal. De ahí que, para entrar en el presente inmediato de una conciencia individual y así poder insertarse en una serie temporal, tengan que rebajarse en cierta medida a la naturaleza de las cosas particulares, individualizarse y vincularse a una representación sensible: la *palabra*. Esta es, por consiguiente, el signo sensible del concepto y, en cuanto tal, el instrumento necesario para *fixarlo*, es decir, hacérselo presente a la conciencia ligada a la forma del tiempo, y así establecer una conexión entre la razón, cuyos objetos son meramente generales (...) y la conciencia, vinculada al tiempo, sensible y, en esa medida, meramente animal.”<sup>39</sup>

Entonces, el vínculo de la conciencia con la intuición no desaparece con el concepto sino que se reconfigura y lo que la reflexión genera para poder conservar y proyectar su abstracción son nuevas formas, también sensibles, que utiliza como vehículo de expresión, es por ello que “todo pensamiento, en el más amplio sentido de la palabra, es decir, toda actividad espiritual, en general, necesita, o de palabras, o de imágenes de la fantasía; sin una de estas dos cosas carece de toda base”<sup>40</sup>. Y es que es un hecho que cuando pensamos la mayoría de aquello que ocupa nuestra mente no está presente empíricamente; su presencia en la conciencia es obra de la imaginación y el lenguaje que en un ir y venir de palabras a imágenes mueve nuestro pensamiento de unos conceptos a otros y solo así concebimos sus posibles

---

<sup>39</sup> Schopenhauer. *El mundo II*, 70.

<sup>40</sup> Schopenhauer, *La cuádruple raíz*, 166.

referentes. No es el caso que por cada palabra pensada o dicha aparezca en la conciencia una imagen que la ejemplifique, pues de hecho hay palabras que ni siquiera se prestan a esta clase de *presentación* (los artículos o las preposiciones, por ejemplo), sin embargo, cualquier pensamiento en general sí implica siempre un vistazo a aquello que expresa para poder hacerlo comprensible y esa actividad constante de conexión con palabras o imágenes es el nexo con la concepción de su posibilidad.

El lenguaje es, pues, el receptor y salvaguarda de la experiencia. En la creación de la palabra acontece el desarrollo y conservación del patrimonio humano: la *experiencia* propiamente dicha, es decir, la acumulación, desarrollo y transmisión del saber humano. De este modo, no es solo posible la *comunicación* sino la *herencia* del conocimiento y, en esa medida, ningún ser humano es un individuo aislado obligado a construir un saber abstracto a partir de cero, sino que, mediante la comunicación, el conocimiento se vuelve patrimonio común de nuestra especie conformando parte de su desarrollo e historia. Ningún ser humano aparece en el mundo sin un contexto cultural que lo anteceda, en esa medida su experiencia y aún su imaginación ya están condicionadas por el lenguaje y su mundo ya es distinto al de cualquier otro animal.

La tendencia natural de la razón a la creación del lenguaje hace que éste sea su primer producto y su primer instrumento constituyéndose prácticamente como su sinónimo, por ello desde la antigüedad, *razón* y *palabra* se designaron con el mismo nombre: λόγος.

El segundo producto de la razón es el *obrar reflexivo*. La característica fundamental de la vida animal es el movimiento; el movimiento hacia algo distinto de sí cuyo deseo responde a una necesidad, así que cuando el animal actúa es porque hay un *motivo*. Aquello que distingue al animal racional del irracional es la diferencia entre sus motivos que, al mismo tiempo, constituye la diferencia entre sus acciones.

La relación del ser humano con el tiempo determina su paso por el mundo y la posibilidad de pensar el pasado y el futuro determinan su acción que, a diferencia del animal irracional, no depende solo del momento presente resolviéndose a partir de la necesidad inmediata y la intervención del instinto. Los motivos del hombre están mediados por la reflexión siendo que puede considerar algo imposible para el animal: la *posibilidad*, es decir, que gracias al conocimiento abstracto puede imaginar distintas formas de su acción de acuerdo a distintos fines y elegir entre ellos contrapesando sus motivos. Así, mientras que en la naturaleza todo lo que es real es posible, no obstante, para la razón la posibilidad supera en número a la realidad a tal grado que la conciencia de nuestra existencia tiene que ver más con nuestros recuerdos y nuestras proyecciones que con la realidad del momento que vivimos. Paradójicamente, ello se debe a que el presente, que es la realidad efectiva y la única dimensión del tiempo que se puede llamar con propiedad “realidad”, carece de extensión y es inasible mientras que el pasado y el futuro se extienden a voluntad hasta donde alcanza la imaginación. De este modo, la razón da al ser humano una vida radicalmente distinta a la del animal, que no conoce una vida más allá del instante e ignora que morirá; el hombre, en cambio, habita pasado y futuro gracias

a la reflexión siendo ambos parte fundamental de su vida que es, por tanto, *más reflexiva que real*.

La acción deliberada expresa el *uso práctico* de la razón, a saber, el obrar dirigido por conceptos, que se distingue del *uso teórico* por el tipo de relación entre el conocimiento intuitivo y el abstracto:

...en la teoría el partir de *conceptos* conduce únicamente a resultados mediocres, mientras que los logros excelentes requieren la creación a partir de la intuición misma, como fuente de todo conocimiento. Pero en la práctica es al revés: aquí el ser determinado por lo intuitivo es lo propio del animal, pero resulta indigno del hombre, que posee *conceptos* para dirigir su obrar y está así emancipado del poder del presente intuitivo al que el animal se halla incondicionalmente entregado. En la medida en que el hombre hace valer ese privilegio, se puede llamar *racional* a su obrar, y solo en *ese* sentido se puede hablar de *razón práctica*...<sup>41</sup>

Aunque el obrar reflexivo distingue al hombre como ser racional no significa que actuar deliberadamente de acuerdo a motivos abstractos sea sinónimo o garantía de hacer lo correcto: *correcto* en dos sentidos, tanto como *hacer algo bien* como *hacer el bien*. En el primer caso, puesto que el influjo de la razón es constante, ésta puede llegar a ser un obstáculo cuando interfiere con acciones que no requieren de deliberación, es decir, que no necesitan ser mediadas por el pensamiento, un ejemplo extremo pero ilustrador es imaginar que camino razonando cada movimiento del andar, en este caso la razón entorpecerá mi actuar llegando incluso a ser un obstáculo y, del mismo modo, sería imposible (o mejor dicho, posible pero contraproducente) conducir un automóvil, besar a alguien, tocar un instrumento musical, bailar, etc. Así pues, la reflexión es útil cuando está en su sitio, es decir, cuando proyecta el conocimiento abstracto en el tiempo y sirve como una brújula que hace posible una visión de nuestras acciones en perspectiva no en el

---

<sup>41</sup> Schopenhauer, *El Mundo II*, 163.

instante, pues al presente solo corresponde la intuición e intentar introducir el pensamiento en el flujo inmediato de la acción no hace sino interrumpirla entorpeciénola. El segundo caso representa un problema fundamental de la ética, pues el obrar racional no es sinónimo del obrar virtuoso y de hecho la maldad auténtica es absolutamente racional, deliberada y consciente. Obrar reflexivamente significa actuar de acuerdo a motivos que son conceptos, a fines puestos por la razón como conducto de la acción pero esto no implica necesariamente que estos fines sean *buenos* así que la razón puede estar al servicio tanto de la maldad como de la bondad.

El que la reflexión abra la existencia del hombre al reino de posibilidad es nuestra gran cualidad pero también la mayor tragedia, a juicio de Schopenhauer el sufrimiento humano es fruto de la reflexión en la medida que la visión y expectativa de nuestras posibilidades chocan con nuestra realidad, así, mientras que el animal sin razón solo puede sufrir en el presente, el ser humano continua sufriendo por lo que ya pasó pensando siempre en lo que hubiera podido ser arrepintiéndose de su acción pasada y sufre también en el futuro preocupándose de una realidad que todavía no llega. La *posibilidad* también implica que siempre habrá un conflicto entre nuestros motivos, un conflicto entre la razón y la voluntad, una crispación del ejercicio de nuestra libertad ante la duda de una elección y una duda sobre qué es la libertad misma, un conflicto entre el querer y el deber, un conflicto entre la expectativa y la realidad, problemas todos estos a partir de los cuales Schopenhauer desarrollará la mayor parte de su obra.

El tercer producto fundamental de la reflexión es la *ciencia* y se diferencia del saber común por la organización de los conceptos que engloba y por la diferenciación de sus objetos, siendo que cada tipo de objeto constituye una ciencia diferente pero comparte con el resto del saber su garantía, a saber, el conocimiento intuitivo que es la piedra de toque del conocimiento abstracto en cualquiera de sus formas, por tanto, la diferencia entre el saber ordinario y el científico es cuestión de forma pero su materia es la misma. La forma que distingue una ciencia como tal está en la *subordinación* de los conceptos que la componen que, a diferencia de un mero agregado, permite un tránsito entre lo universal y lo particular reduciendo la infinidad de fenómenos a un número manejable de conceptos que los explican y reúnen en esferas conceptuales subordinadas unas a otras. La reducción y organización de la diversidad fenoménica que lleva a cabo la ciencia permite explicar los fenómenos sin necesidad de comprobar uno por uno haciendo posible tanto interpretar hechos pasados como predecir hechos futuros. Sobre la aspiración de la ciencia Schopenhauer afirma:

...el fin de la ciencia no es obtener una mayor evidencia –pues esta puede poseerla igualmente el conocimiento individual más incoherente-, sino facilitar el saber mediante la forma del mismo y ofrecer así la posibilidad de completarlo (...) Esa vía cognoscitiva de lo universal a lo particular que es característica de las ciencias lleva consigo que en ellas muchas proposiciones se fundamenten por deducción a partir de principios anteriores, o sea, por demostración, y eso ha dado lugar al antiguo error de que solo lo demostrado es completamente verdadero y toda verdad necesita una demostración; porque, más bien al contrario, toda demostración necesita una verdad indemostrada que la sustenta en último término (...) La intuición, por un lado la pura *a priori* que funda la matemática y por otro la empírica *a posteriori* que funda las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia.<sup>42</sup>

El proceder de la ciencia por demostración y deducción no es, pues, su materia sino parte de su forma, éstas son las estructuras conceptuales que hacen

---

<sup>42</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 76.

posible expresar en el lenguaje una verdad a partir de otra en la que ya estaba contenida conceptualmente, es decir, que siempre son expresiones de un relación ya implicada en la subordinación de los conceptos que conforman una ciencia pero ni deducción ni demostración son aquello de lo que la ciencia parte. Éstas son solo las formas en las que se expresa la cadena de juicios que va del conocimiento abstracto al intuitivo, es decir, la *acreditación in extenso* del conocimiento intuitivo en forma abstracta.

Ahora bien, puesto que el mundo es un complejo sin principio ni fin articulado por la ley de causalidad, todo aquello que explica la ciencia no es sino la relación causal entre unos fenómenos y otros. En la naturaleza todo fenómeno es necesario, es decir, que no hay un fenómeno sin causa y, dada esta (que generalmente será una causa compleja, un complejo de circunstancias) se da el efecto. Cuando el sujeto conoce las causas de cierto fenómeno halla la *necesidad* de éste, en cambio, cuando las causas son desconocidas y solo hay incomprensión por parte del sujeto, tal fenómeno se califica de *contingente* al no poder relacionarlo intuitivamente con los fenómenos de los que es efecto. La cualidad *necesaria* o *contingente* de cierto fenómeno es, entonces, una cuestión de orden subjetivo en la medida en que en el primer caso se conocen las causas y en el segundo no, por tanto, éste deja de ser entendido como contingente cuando el sujeto comprende las causas que le han dado origen. En este sentido, toda necesidad es condicionada, pues todo fenómeno solo es posible mediante otros fenómenos que son su razón de ser. Esta *razón de ser* es lo que expresa *el principio de razón suficiente* “y como el principio, supuesto por nosotros *a priori*, de que todo tiene una razón, nos autoriza

a preguntar en todas las cosas el “por qué”, de ahí que este “por qué” pueda considerarse como la madre de todas las ciencias”<sup>43</sup> y la respuesta a cada uno de ellos constituya un nuevo conocimiento para alguna ciencia.

### **Reflexión auténtica y conocimiento vivo.**

Concebir al hombre como ser racional implica preguntarnos ¿en qué consiste *razonar*? Hasta aquí, *razón* y *reflexión* han sido prácticamente términos intercambiables al ser explicados como la cualidad distintiva del hombre en tanto capacidad de abstracción y de lenguaje pero es momento de hacer una sutil diferencia partiendo de lo que en general se entiende por razonar, es decir, *pensar*. Cuando pensamos asociamos ideas, vamos de un concepto a otro en función de ciertos fines o como un paseo mental involuntario que nos lleva de un lado a otro, pero independientemente de la veracidad o utilidad de nuestro pensamiento éste siempre se compone de lo que Schopenhauer considera las formas básicas del pensar, a saber: juicios y razonamientos.

Un juicio es la unidad mínima del pensamiento en cuanto conexión primaria, una relación entre sujeto y predicado, y un razonamiento es una relación entre juicios en la que tiene lugar una amplia conexión entre conceptos asociados de un modo específico con el fin de partir de un concepto y llegar a otro ya sea para explicar, definir, demostrar, persuadir o decidir algo. Puesto que el pensamiento es una actividad abstracta evidentemente su único material es el concepto, sin embargo, las cadenas conceptuales que lo componen no son infinitas en lo que toca

---

<sup>43</sup> Schopenhauer, *La cuádruple raíz*, 41.

a la abstracción porque ésta, a poca o a mucha distancia, tiene como origen la intuición:

...toda la esencia de la representación abstracta está única y exclusivamente en su referencia a otra representación que es su razón de conocimiento. Esta puede ser a su vez un concepto o representación abstracta e incluso esta puede tener a su vez una razón de conocimiento meramente abstracta pero no hasta el infinito sino que al final la serie de razones cognoscitivas ha de concluir en un concepto que tenga su razón en el conocimiento intuitivo.<sup>44</sup>

Esto nos lleva a hacer una distinción básica entre juicios fundamentales (*Grundurtheilen*) y lo que podríamos llamar juicios de segundo orden siendo éstos relaciones entre abstracciones y aquéllos relaciones entre lo intuitivo y lo abstracto, lo cual no implica que los juicios de segundo orden tengan menos valor sino solamente que sus referentes empíricos están a una distancia conceptual mayor y, de hecho, es precisamente esta distancia la que al ser mayor eleva el pensamiento a una concepción más amplia de la realidad en la medida en que la engloba concibiendo su generalidad, sin embargo, cuando esa distancia es mucha y carece de un ejercicio constante de reconexión con la intuición incluso hasta llegar a perderla este pensamiento ya está vacío. Así pues, aquellos juicios fundamentales son el puente original entre la intuición y el concepto y también la garantía de cualquier pensamiento que pretenda decir algo acerca del mundo.

Toca distinguir aquí entre lo que es *un* juicio y *el* Juicio como facultad. De acuerdo a lo expuesto, un juicio es la relación primaria entre dos conceptos que funcionan como sujeto y predicado y este constructo discursivo puede ser una relación entre abstracciones o bien, una relación entre un concepto abstracto y una intuición. Esta relación primaria con la representación empírica no es solo un asunto

---

<sup>44</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 48.

gramatical entre sujeto y predicado, pues el establecimiento de esta relación requiere tanto de la visión obtenida de la experiencia como de la capacidad de abstraerla y darle nombre: la capacidad de *visión* corresponde al *entendimiento* mientras que la capacidad de *transferencia* a la dimensión conceptual de la conciencia es el *Juicio*, cualidad que le otorga a éste la función de intermediario entre el Entendimiento y la Razón al ser la única facultad capaz de hacer el tránsito y reunión entre aquellos dos ámbitos inconmensurables: la intuición y el concepto.

Así pues, la materia de lo que bien podríamos llamar el *juicio original* es siempre una visión del entendimiento que, no siendo éste otra cosa sino un principio diferenciador, descubre y separa trozos de mundo suscitando en el Juicio la necesidad de nombrar nutriendo así la conciencia abstracta; por tanto, la condición para un buen juicio es un buen entendimiento.

La visión del entendimiento que suscita el ejercicio del juicio es la *comprensión* de un pedazo de mundo, el descubrimiento inmediato de una relación entre causas y efectos que teniendo lugar como un *aperçu* pone ante los ojos un fenómeno que a partir de ese momento es *entendido*. Toda *comprensión* es, pues, una *visión de conjunto* dada de forma inmediata y pertenece siempre a la intuición por llevarla a cabo el entendimiento que más que descubrir objetos descubre relaciones. Ahora bien, respecto al entendimiento Schopenhauer afirma:

El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa, y nada más. Pero el grado de su agudeza y la extensión de su esfera cognoscitiva son sumamente diferentes y variados, y se hallan en distinta gradación, desde el grado inferior que solo conoce la relación causal entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, que llega justo a pasar de la acción que sufre el cuerpo a su causa, y así intuir esta como objeto en el espacio, hasta el grado superior del conocimiento de la conexión causal entre los objetos meramente

mediatos, que llega hasta la comprensión de las cadenas complejas de causas y efectos en la naturaleza.<sup>45</sup>

Ahora bien, la diferencia en la función del entendimiento no solo tiene lugar entre los hombres y el resto de los animales, sino entre los hombres mismos en los que Schopenhauer distingue, por un lado, la *estupidez* como el extremo inferior del entendimiento y el *genio*, por otro, como extremo superior, de cuyos grados intermedios resulta una variedad indeterminable del *horizonte intelectual* de los seres humanos. Así, mientras que el *estúpido* apenas percibe lo que sucede en sus narices llegando a comprender casi nada del mundo al que pertenece, el *genio* posee una amplitud de visión que lo capacita para una comprensión amplia y profunda acerca de prácticamente cualquier cosa percibiendo las relaciones que imperan entre todo aquello a lo que dirige su atención. Entonces, aunque habitualmente la estupidez se asocia a una grave carencia de racionalidad, en términos schopenhauerianos no es estúpido aquel carente de razón, más aún cuando el razonamiento se puede adquirir y desarrollar a base de ejercicio, no así el entendimiento, en cuya carencia está la auténtica estupidez que no es otra cosa que ceguera e ignorancia de la causalidad.

La *comprensión* es, pues, el material original del juicio y ella es posible solamente como fruto del entendimiento, como *intuición*; no obstante, buen entendimiento no es sinónimo de buen juicio, pues la capacidad de visión no implica necesariamente la facultad de transición a la conciencia abstracta. Es por ello que muchos hombres poseen una comprensión profunda respecto de distintos

---

<sup>45</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 24.

asuntos pero son incapaces de articular este conocimiento de forma abstracta y con ello de poder expresarlo, explicarlo y comunicarlo. De forma inversa, podemos decir que un buen juicio sí implica un buen entendimiento, pues el ejercicio de aquél ya supone el de éste.

De lo expuesto se sigue que la comprensión no es un razonamiento sino una intuición y que juzgar no es lo mismo que razonar: “Razonar es fácil, juzgar, difícil”<sup>46</sup>. La utilidad real del concepto está en fungir como puente y receptáculo de lo conocido intuitivamente y el razonamiento por sí mismo, en tanto mera combinación de conceptos que, a su vez, parte de conceptos y no de intuición, no implica comprensión ni capacidad de juzgar. La razón, por más ejercitada que pueda estar en el juego del lenguaje, a falta de juicio, no es más que una experta en conceptos vacíos que nunca llega a vincular con la realidad. Así que mientras lo intuido siempre es susceptible de ser sutilizado en la abstracción, el pensamiento sin experiencia nunca puede pasar de mera palabrería y a pesar de que la razón no puede suplir la ausencia de entendimiento o de juicio lo intenta a veces sin comprender los límites de su acción y su incapacidad de comprensión dando por resultado tanto aberraciones conceptuales que nada tienen que ver con la realidad como cientos de cabezas y libros en las que no hay más que un compendio de “conocimiento” a modo de erudición. La razón sin entendimiento, es decir, las palabras sin experiencia son lo que Schopenhauer llama “cáscaras vacías” (*leere Hülsen*) y es a propósito de esta distinción que define lo que él considera el proceder correcto de la filosofía que se distingue precisamente en el uso del

---

<sup>46</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 97.

concepto. Si el concepto, en su forma original, ha de ser producto reflexivo de la comprensión intuitiva su finalidad y utilización será como receptáculo de los hallazgos del entendimiento con el fin de nombrar, desarrollar, conservar y comunicar éstos, siendo el resultado de una reflexión que ha nacido en la *visión* y del asombro. En cambio, si el concepto se utiliza como punto de partida del razonamiento, semejante ejercicio filosófico es una pseudo reflexión sin asidero en la experiencia. Por ello la cualidad distintiva de la filosofía es para Schopenhauer el que ésta se articule *en* conceptos como resultado de la comprensión y no *a partir* de ellos como intento de demostración. En sus palabras leemos:

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo. Él es comparable a aquel que mide la altura de una torre por su sombra y yo al que toma la medida directamente. Por eso, la filosofía es para él una ciencia *a partir* de conceptos, para mí es una ciencia *en* conceptos, elaborada a partir del conocimiento intuitivo –la única fuente de toda evidencia- y captada y fijada en conceptos generales.<sup>47</sup>

El Juicio es, entonces, también el origen de la filosofía y siendo distinto del razonamiento es la condición necesaria de una reflexión auténtica, pues mientras que razonar es algo susceptible de ser aprendido, juzgar es una capacidad del sujeto que no puede ser adquirida. El buen Juicio requiere un buen entendimiento; una visión del mundo en la que de manera natural aparecen ante los ojos conexiones que para algunos son inexistentes mientras que para el buen entendimiento son percepciones claras de las relaciones entre unos fenómenos y otros. Por otro lado, el juicio ha de ser capaz de dotar de una forma abstracta aquello percibido logrando que en el concepto y palabra asignada a aquellas percepciones éstas ganen en

---

<sup>47</sup> Schopenhauer, *El mundo I*, 537.

claridad enriqueciendo el lenguaje que nos permite hacer comunicable la experiencia: el lenguaje que distingue al buen juicio nunca se fuga a la pura abstracción, por el contrario, va y viene de la experiencia nutriendo tanto al entendimiento como a la razón.

De este modo, todo pensamiento original parte de una visión intuitiva no de conceptos ya establecidos y copiados que, siendo así, ni siquiera han sido comprendidos: *pensar por sí mismo*, en cambio, implica tanto capacidad de visión como capacidad de juicio y ésta lamentablemente no es una cualidad común entre los hombres. *Pensar por sí mismo* significa *apoderarse del saber* ya sea a partir de una visión propia que nos proporciona un descubrimiento nuestro o bien, porque aun habiendo aprendido algo descubierto y explicado por otros somos capaces de comprenderlo *intuitivamente*. En este caso, la visión de otros puede ser expresada, conservada y transmitida en lenguaje volviéndose parte del patrimonio humano, pero, a pesar de ser conservada es cualidad de pocos recibir esa herencia como *conocimiento vivo*: esto solo es posible cuando el entendimiento de quien lo recibe es capaz de conectar su visión con aquella. Por el contrario, todo conocimiento es inerte si quien lo recibe es incapaz de visualizarlo y comprender a qué se refiere, es decir, de conectarlo con la experiencia.

El *entendimiento sin juicio* deviene en conocimiento empírico que, aun cuando pueda ser de gran valor en la experiencia individual, resulta intransmisible; la *razón sin juicio* es solo un arte combinatorio que ni en su forma más sutil toca ni por error el conocimiento. La fertilidad de la reflexión auténtica se halla, entonces,

solo donde entendimiento, juicio y razón están presentes en la justa medida. Sin embargo:

La verdadera formación, en la que conocimiento y Juicio van de la mano, solo puede procurarse a unos pocos, y son aún menos los capacitados para asumirla. Para la gran masa esta queda suplida por una especie de domesticación, que se lleva a cabo mediante el ejemplo, la costumbre y la temprana y sólida grabación de ciertos conceptos, antes de que haya cualquier experiencia, entendimiento y Juicio para impedir su obra. Así se inculcan pensamientos que quedan fijados con tanta solidez y tan inmovibles por ninguna enseñanza como si fueran innatos...<sup>48</sup>

Las “malas cabezas” son, pues, lo común y resulta que la cualidad racional reflexiva del hombre es una cuestión nominal pero en los hechos su ejercicio no es la regla sino la excepción. En la mayoría de los hombres no impera el Juicio sino el *prejuicio*, que a modo de un *pseudo a priori* suple las carencias intelectuales y la ausencia de reflexión haciendo perfectamente posible su tránsito por el mundo sin poner en duda jamás su “racionalidad”: y esto tiene lugar no solo en mentes vulgares sino también en cabezas eruditas en las que la sobredosis de libros pretende sin éxito suplir la experiencia.

Ningún hombre está libre de prejuicio porque la conciencia de ningún ser humano parte realmente de cero: todos nacemos bajo condiciones culturales y epistémicas que determinan los primeros contenidos de nuestra conciencia y no puede ser de otra manera. En ese sentido el *prejuicio* resulta no solo posible sino necesario, pues de otro modo todo ser humano tendría que inventar la rueda y descubrir que la tierra es redonda pero no es el caso, de hecho, no hay otra forma de conservar y heredar el conocimiento más que en la forma del prejuicio. Por lo tanto, el Juicio no solo consiste en la capacidad de asimilar en la abstracción los

---

<sup>48</sup> Schopenhauer, *El mundo II*, 72.

hallazgos propios sino en poner en duda el conocimiento recibido ya sea para desecharlo, o bien, para reconstituirlo en la forma propia de toda *compresión*, a saber, en la *intuición* y para ello es necesario atreverse a *pensar por sí mismo* sin condicionar la reflexión al pensamiento ajeno descubriendo y desarrollando las posibilidades del pensamiento propio. Pensar por sí mismo no implica que cada hombre descubrirá cosas nuevas que ningún otro ha descubierto antes y seguramente la mayoría de nuestros hallazgos ya han sido antes de otros pues no hay nada nuevo bajo el sol, sin embargo, el mismo conocimiento vale más cuando se halla por sí mismo y al respecto leemos:

En ocasiones una verdad o un conocimiento que hemos extraído lenta y fatigosamente a base de pensar y combinar por nosotros mismos lo podríamos haber encontrado cómodamente en un libro; sin embargo, tiene cien veces más valor haberlo obtenido mediante el propio pensamiento. Pues solo entonces aparece como parte integrante, como miembro vivo del sistema total de nuestros pensamientos; solo entonces se encuentra en una completa y firme conexión con él, es comprendido con todas sus razones y consecuencias, lleva el color, la tonalidad y el sello de toda nuestra forma de pensar, ha llegado en el momento justo, cuando se había suscitado su necesidad, y por lo tanto se asienta firmemente y no puede volver a desaparecer.<sup>49</sup>

En este sentido, resulta que una de las mayores aspiraciones que podemos tener como seres humanos es *pensar por sí mismos* para lo que Schopenhauer recomienda como primera condición alejarse del pensamiento ajeno aunque sea correcto. Saturarse de conocimientos ajenos y estar en permanente fiebre lectora tiene como resultado la ausencia de ejercicio del entendimiento y juicio propios y en el peor de los casos su ausencia, no obstante, ni el concepto suple la intuición, ni los libros la experiencia, así que lo fundamental es ejercitar los ojos y para esto no hay objeto innoble: cualquier cosa que miremos con profundidad se vuelve

---

<sup>49</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, Trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Ed. Trotta, 2009) 523.

compleja, pues la complejidad o simpleza no están en las cosas sino en la mirada de quien las observa y las comprende. La *comprensión* es pues el primer requisito para *pensar por sí mismos*, luego, la autenticidad y profundidad de la reflexión estará en el justo equilibrio entre entendimiento, juicio y razón.

## CONSIDERACIÓN FINAL

No puedo concebir este análisis como un desarrollo definitivo de los problemas abordados, pues la expresión de una reflexión nunca encuentra un término absoluto, cada paso hacia el horizonte lo aleja mostrando nuevos paisajes, nuevas relaciones, nuevas ideas. Como en el cine hubo en este escrito varias tomas falsas y escenas eliminadas, inquietudes que ojalá en otro momento aparezcan ante mis ojos con mayor claridad y entonces, quizá, me encuentre en condiciones de expresarlas y darles la medida y lugar adecuados. A pesar de ello, hay conclusiones que constituyen una de esas líneas que se cruzan sin posibilidad de retorno transformándose en convicciones que condicionan toda reflexión ulterior.

“El mundo es mi representación” es una certeza cuya aparición en la conciencia de cada individuo es igualmente sorprendente e irrefutable en cada uno. Esta certeza no constituye un conocimiento susceptible de ser acumulado y heredado (o superado) de una generación a otra, es un hallazgo original en cada sujeto en tanto afecta únicamente a aquel en quien acontece y no cobra sentido hasta que la conciencia de cada uno se modifica transformando a partir de ese momento el significado y experiencia del mundo. Esta modificación de la conciencia no surge cuando se lee sobre esta verdad en cualquiera de sus expresiones, surge cuando se *entiende* y en su asimilación radica su *originalidad*, pues la *sensación* de la comprensión es absolutamente original e intransferible en cada uno sin importar la vía por la que se haya llegado. Comprender los pormenores e implicaciones de esta

certeza es una cuestión secundaria y conceptual, ya no intuitiva, y su estudio o desarrollo depende de las circunstancias e intereses de quien reflexiona, ya sea a través de filosofías antiguas o nuevas, occidentales u orientales, desde el ámbito académico o personal, a través de un lenguaje poético o estrictamente lógico, etc.

El mundo como representación no es otra cosa que la experiencia externa, es decir, aquello que llamamos *realidad* pero ésta no es un conjunto de representaciones sino un complejo sin principio ni fin cuya multiplicidad dinámica se diversifica y muta toda vez que somos capaces de captar una nueva relación entre sus fenómenos. El límite entre representaciones es aparente, en una reflexión que resultaría infinita descubriríamos que la concepción de un objeto cualquiera implica la concepción de un número indeterminable de otros objetos que a su vez requieren de lo mismo teniendo por resultado no un conjunto de objetos determinables en sus límites sino un complejo indeterminable en sus posibilidades de relación, sin forma fija ni límites permanentes. Entonces, aquella aparente limitación entre un objeto y otro es, en primer lugar, producto de la atención que recibe por parte de un sujeto y, luego, en la mayoría de los casos, producto del hábito mental que conserva tales objetos como separados del resto. Por un lado, esta aparente delimitación entre objetos es absolutamente necesaria y sin ella es imposible cualquier pensamiento al ser necesaria la diferenciación, función que lleva a cabo el entendimiento. Por otro lado, esta barrera subjetiva entre objetos limita incontables formas de reflexión, por ello es que la creatividad tiene como única forma y origen la capacidad de pensar relaciones distintas a las “habituales”. La genialidad, en este sentido, no consiste en tener ocurrencias fuera de este mundo sino en mirar y

encontrar relaciones distintas en él y hallar nuevas posibilidades viendo otras conexiones. Que el complejo de la realidad no tenga principio ni fin hace de cada fenómeno objeto de infinita reflexión y experiencia, siendo que la sutileza o la simplicidad no son propiedades de las cosas sino de quien las mira.

En la medida en que toda pregunta sobre el mundo refiere a una cadena de causas y efectos, y éstos y aquéllas son siempre fenómenos, nuestro conocimiento de él es como las relaciones de sus fenómenos: siempre *autoreferencial*, lo que no es un problema sino la condición de posibilidad de nuestra forma de conocimiento, pues la certeza de que toda causa y todo efecto no está más allá del fenómeno sino en él es también la certeza de que podemos llegar a conocer cualquier causa, entender cualquier fenómeno. Los límites para ello son cuantitativos y radican, en general, en la capacidad de visión, límite que el ser humano ha sorteado a base tecnología haciendo de ella la mejor herramienta de un buen entendimiento: por medio suyo el ser humano ha podido observar y estudiar desde el universo microscópico hasta otras galaxias encontrando no límites sino nuevos campos de visión con lo que a su vez nacen nuevas ciencias, nuevas tecnologías y nuevas experiencias. Nuestra experiencia no puede tener otra forma que la del tiempo, espacio y causalidad, no obstante, una y otra vez rompemos los límites a los que ha llegado el conocimiento que históricamente nos antecede renovando y desarrollando nuevos objetos de nuestra experiencia. En este sentido, ni el descubrimiento del ADN o la evidencia hallada sobre el bosón de Higgs son conocimientos que sobrepasen el fenómeno, que vayan más allá de la representación: son nuevos aspectos del conocimiento que resultan de inquietudes y teorías sumamente especializadas. Así, el desarrollo del

conocimiento humano ha consistido, literalmente, en una *cuestión de óptica*, diseñando y desarrollando los medios para visualizar y explorar lo más pequeño o lo más grande, demasiado cerca y también demasiado lejos, ámbitos para los que nuestros ojos, en su uso natural, no están capacitados, sin embargo, el entendimiento y nuestro modo de conocer conserva siempre su forma: tiempo, espacio y causalidad.

Ahora bien, Schopenhauer reconoce que en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no se puede dar razón<sup>50</sup>, pero también sostiene que el mundo se da plenamente y sin reservas como representación<sup>51</sup>; la posible contradicción de estas dos afirmaciones respecto a la capacidad y límites del conocimiento humano es solo aparente. Si aquello insondable no es fenómeno, puede ser el origen de nuestras más profundas dudas pero no constituye una limitante para nuestra experiencia ni para el conocimiento del mundo. Semejante duda puede considerarse, no obstante, como un motor de nuestra inquietud por conocer pero cada nuevo y específico hallazgo sobre cualquier fenómeno, si bien intenta en la agudeza sondear nuevos recovecos, no deja de ser un aspecto fenoménico.

Lo que no es fenómeno es la Voluntad, la otra cara del mundo, en la que Schopenhauer encuentra la *cosa en sí* legítima y propiamente dicha, pero ésta no es *parte* del mundo sino un mundo aparte inconmensurable con nuestro entendimiento porque no es un objeto *externo* sino una dimensión *interna* de la subjetividad en la que Schopenhauer encuentra la única posibilidad de

---

<sup>50</sup> Schopenhauer, *El Mundo* I, 147.

<sup>51</sup> Schopenhauer, *El Mundo* I, 17.

*autoconciencia*. Sin embargo, aunque esta fuerza condicione cualquier acción en el mundo y como él afirma, condicione, de hecho, hasta el uso del entendimiento, se puede pasar una vida entera sin dirigir la conciencia hacia ella sin afectar nuestro conocimiento del mundo en tanto realidad fenoménica exterior. Por otro lado, cada vez que nos hacemos grandes preguntas sobre el universo intentando comprender qué es en sí mismo olvidamos que somos un pedazo de esa naturaleza que produce nuestro asombro y no solo eso, sino que somos un parte de la naturaleza consciente de sí misma. El mismo misterio que encierra el comportamiento del mundo ante nuestros ojos encarna nuestras acciones y nuestra posición en el mundo. Así que si hay alguna manera de experimentar algo de cerca y sin mediaciones solo es posible poniendo atención hacia dentro y no hacia fuera y contemplar el único objeto consciente de sí mismo; el cuerpo, *mi cuerpo*.

Por último, cabe preguntar cuál es la utilidad de exponer estos problemas ¿comprender la experiencia modifica nuestra experiencia? No en cuanto a su forma, sí en cuanto a sus posibilidades y en cuanto al conocimiento de sí mismo. Conocer nuestros *límites* y *limitaciones* valida nuestras posibilidades, calibra nuestra imaginación y perfecciona la reflexión. En este sentido, la cualidad fundamental de la reflexión es un acto de equilibrismo: un tránsito en la delgada línea del presente sopesando correctamente el pasado y el futuro, lo posible y lo real, lo que está en nuestras manos y lo que no.

## BIBLIOGRAFÍA

### BÁSICA

- Schopenhauer, Arthur. 2008. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires; Losada.
- Schopenhauer, Arthur. 2004. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. 2005. *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. 2006. *Parerga y Paralipómena I*, Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. 2009. *Parerga y Paralipómena II*, Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.
- Schopenhauer, Arthur. 2013. *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*, Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.

### COMPLEMENTARIA

- Schwabe Verlag. 1998. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* CD-ROM.
- Aristóteles. 2000. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos.
- Crane, Tim. 2008. *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*, trad. de Juan Almela. México: FCE.
- Descartes, René. 2001. *Meditaciones Metafísicas*, Adaptación Jorge Acosta. Colombia: Ed. Panamericana.
- Fichte, J.G. 1984. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Trad. José Gaos. Madrid: Ed. SARPE.

- Hume, David. 2005. *Tratado de la naturaleza humana*, Trad. Vicente Viqueira. México: Ed. Porrúa.
- Kant, Immanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Ed. Alfaguara.
- Llano, Alejandro. 1999. *El enigma de la representación*. Madrid: Ed. Síntesis,
- Locke, John. 1999. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O´Gorman. México: FCE.
- Magee, Bryan. 1991. *Schopenhauer*, trad Amaia Bárcena. Madrid: Ed. Cátedra.
- Mahadevan, T.M.P. 1998. *Invitación a la filosofía de la india*, trad. Leticia García Urriza. México: FCE.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Ed. Valdemar.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2004. *Del Yo como principio de la filosofía*, trad. Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Madrid: Ed. Trotta.
- Watson, R.A. 1995. *Representational ideas: from Plato to Patricia Churchland*. Boston: Kluwer Academic.
- Zamora Águila, Fernando. 2007. *Filosofía de la Imagen: Lenguaje, imagen y representación*. México: UNAM.