



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

SCHOPENHAUER: EL MÉTODO DE LA METAFÍSICA INMANENTE Y SU CARÁCTER HERMENÉUTICO

TESIS

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Presenta:

Hugo Alejandro Tabares Peralta

Asesor:

Dr. Julio Enrique Beltrán Miranda

Ciudad universitaria, Ciudad de México, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*El comentario debe, según una
paradoja, decir, por primera vez
aquello que, sin embargo, había sido
ya dicho.¹*

*Para afirmar que un autor se
contradice es preciso sea imposible
conciliarle.*

Vauvenargues

¹ Paraf. Foucault, *El orden del discurso*, p. 28-29

In memoriam Abraham Castillo Tabares

Puede que el vivir es soñar y el morir,
despertar y puede que tú únicamente has
despertado de este sueño.

Agradecimientos

Comienzo por agradecer a mi asesor el Dr. Julio Beltrán porque sin su dirección, atención y paciencia este trabajo no habría sido posible. También, por todas las herramientas que me enseñó, mismas que han hecho de esta una mejor investigación y que estoy seguro me acompañaran de ahora en adelante. Agradezco a mis sinodales al Dr. Pedro Stepanenko por sus numerosas y puntuales correcciones que han hecho de esta investigación un mejor trabajo, a los comentarios del Dr. Francisco Mancera y la atención de Mtro. Carlos Vargas y del Prof. Juan Sánchez.

A mis amigos de la carrera que me acompañaron en esta iniciación a la filosofía y que a su manera me apoyaron durante el camino. A Adrián, Alan, Ana, Arturo, Dafne, Sofía y Zaid de ustedes aprendí que *quien con sofistas anda a disputar se enseña* y aunque no los veo tan seguido como en otrora los llevo conmigo en cada lectura.

A Regina, que escucho mis incertidumbres, me alentó a continuar y celebro cada pequeño avance. Por último, pero nunca menos importante a mis padres, por todo su apoyo, apoyo que me acompaña en cada actividad que realizo.

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Abreviaturas y estilo de citación	8
INTRODUCCIÓN	9
LAS FUENTES DE CONOCIMIENTO DE LA METAFÍSICA INMANENTE	12
Contra la aprioricidad de la metafísica	13
Un sistema orgánico	15
El objeto sobre el cual versa la metafísica	18
El enigma del mundo	18
Esbozos de la filosofía trascendental como una continuación del empirismo	28
El nominalismo en Schopenhauer o sobre la formación de conceptos	29
Consecuencias del nominalismo en la crítica de la filosofía kantiana	34
Respuesta a las objeciones: Sobre la cosa en sí	42
¿Cómo deduce Schopenhauer la cosa en sí?	42
La diferencia entre voluntad y cosa en sí	45
La voluntad es la cosa en sí relativa al fenómeno	48
Conclusión	50
EL MÉTODO HERMENÉUTICO	52
Sobre la hermenéutica schopenhaueriana	53
Safranski: La hermenéutica de la existencia	53
Sperling: El pesimismo metodológico	55

Planells: La filosofía de Schopenhauer como una filosofía del «como si»	57
Magee: Aclaraciones metodológicas a la visión del mundo como un código cifrado	60
El sentido de verdad en metafísica	64
Leer al mundo como un texto	69
Conclusión	74
LA METAFÍSICA DE LA NATURALEZA: LAS FINALIDADES EN LA NATURALEZA	75
Introducción	76
La teleología en la naturaleza	78
Oposición entre teísmo y ateísmo	79
Predecesores en la disputa sobre la teleología en la naturaleza	80
La solución a la teleología en la naturaleza	82
La finalidad del intelecto	86
Oposición entre espiritualismo y materialismo	86
Predecesores en la disputa sobre el origen del intelecto	88
Solución a la antinomia de la facultad de conocer	88
Conclusión	93
METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES: LA FINALIDAD MORAL DE LA EXISTENCIA	95
Introducción	96
Conformidad entre necesidad y libertad	100
Oposición entre fatalismo y libre arbitrio	100
Contra la libertad empírica	101
Predecesores en la disputa entre fatalismo y libre arbitrio	105

Crítica al planteamiento kantiano de la conformidad entre necesidad y libertad	107
Crítica al planteamiento de la antinomia entre libertad y necesidad	108
Crítica a la justificación de la libertad trascendental	110
Conciliación entre necesidad y libertad	112
La ley de la motivación y la necesidad con la que ocurren nuestras acciones	113
La libertad del carácter o la libertad trascendental	117
La identidad entre la voluntad y la cosa en sí	118
Continuación de la libertad del carácter	122
Consecuencias éticas	125
El sentido del mundo es ético	126
¿Por qué vivimos en el peor de los mundos posibles?	129
Una consideración sobre el pesimismo	131
Conclusión	134
CONCLUSIONES GENERALES	135
¿Cómo puede una metafísica que es immanente a la experiencia versar sobre la cosa en sí?	136
Límites de la interpretación aquí ofrecida	140
¿Una transformación en el significado de metafísica?	145
La historia de la metafísica según Kant y Schopenhauer	145
Kantismo ¿herencia o lastre?	147
¿Por qué una crítica a la filosofía kantiana?	152
Bibliografía	156

Abreviaturas y estilo de citación

En el presente trabajo el estilo de citación será MLA, es un estilo de citación en el cuerpo del texto de la forma: (autor página). Cuando se citan varios textos de un mismo autor se indica de la siguiente forma: (autor *título* página). Ahora bien, para evitar la constante repetición del nombre del autor sometido a análisis en el presente trabajo únicamente se indicará la obra (con la abreviatura indicada abajo) y la página. La página de referencia a la obra de Schopenhauer es la paginación canónica; con la única excepción de la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* donde la paginación pertenece a la edición de Editorial Alianza.

Las abreviaturas que se usarán a lo largo de este trabajo son las siguientes:

1MVR: *El mundo como voluntad y representación* vol. 1

2MVR: *El mundo como voluntad y representación* vol. 2

PRS: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

SVC: *Sobre la visión y los colores*

SVN: *Sobre la voluntad en la naturaleza*

PFE: *Los dos problemas fundamentales de la ética*

1PP: *Parerga y paralipómena* 1

2PP: *Parerga y paralipómena* 2

Introducción

Cuando Schopenhauer terminó su obra *El mundo como voluntad y representación* en 1818, redactó una carta a su editor Brockhaus. En dicha carta Schopenhauer le asegura a su editor haber desarrollado un *nuevo* sistema filosófico.

 Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre (Citado en «Introducción» *IMVR* 9).

Cabe preguntarnos: ¿en qué sentido su sistema filosófico fue nuevo en el pleno sentido de la palabra? O dicho de otra forma ¿cuál fue la gran novedad que cree haber introducido en la filosofía? Schopenhauer nos ofrece una pista sobre esto en el prólogo de *El mundo*; allí afirma que después de establecer los límites del principio de razón, entonces, y «solo entonces será posible aceptar al lector el método filosófico ensayado aquí por vez primera y que tanto se diferencia de todos los métodos filosóficos ensayados hasta el momento» (*IMVR* xi). La gran novedad que Schopenhauer ha aportado a la filosofía es, por lo tanto, *ensayar un nuevo método filosófico*.

En la presente investigación nos ocuparemos del método filosófico ensayado por Schopenhauer. Así pues, para la pregunta: ¿Cuál es el método que Schopenhauer ensaya en su filosofía? Respondo: el método hermenéutico. Ahora bien, dado que el punto de vista de la representación presupone, al idealismo trascendental, entonces, es para el punto de vista de la voluntad, la metafísica propiamente, que se ensaya aquel nuevo método. Luego, si el método de la metafísica es hermenéutico ¿qué es lo que la metafísica interpreta? En Schopenhauer la hermenéutica filosófica es una interpretación del conjunto de la experiencia. La tesis que defenderé, en consecuencia, es la siguiente: *El método de la metafísica, en Schopenhauer, es hermenéutico e interpreta el conjunto de la experiencia*.

Si la hermenéutica se dirige al conjunto de la experiencia, entonces, presupongo que la metafísica de Schopenhauer es inmanente a la experiencia, esto es, que tiene como único objeto de estudio a la experiencia. Por ello, en la primera parte de la presente investigación abordaré la inmanencia de la metafísica y ofrezco una respuesta a la que considero su más seria objeción, a saber, la identidad entre voluntad y cosa en sí.

En la segunda parte abordaré la naturaleza específica del método hermenéutico. Aquí presento a algunos de los comentaristas de la obra de Schopenhauer que han defendido una interpretación hermenéutica de su doctrina. Y, una vez esclarecidas las ventajas de la interpretación hermenéutica, busco establecer el criterio de verdad que persigue la metafísica de Schopenhauer.

En la última parte de esta investigación comentaré la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres; donde abordaré algunas polémicas a las que se enfrentó la doctrina schopenhaueriana, esto para exponer las implicaciones y las virtudes de la interpretación hermenéutica de su obra.

Ahora bien, abordar la metafísica de Schopenhauer significa, entre muchas cosas, afrontar su noción más importante: *la voluntad*. De manera que es inevitable la tarea de explicar la voluntad. Pero lejos de ser un inconveniente es, de hecho, uno de los motivos de esta investigación. Esta tesis busca incentivar nuevas interpretaciones y confirmar aquellas que han abandonado la interpretación de la voluntad como una Voluntad cósmica o substancial. Yo considero que estas últimas interpretaciones olvidan que es la propia voluntad la que opera como un paradigma de *comprensión*. El énfasis está en la palabra “comprensión” porque es el mundo lo que requiere ser comprendido y no la voluntad; que es el más presente e inmediato de todos nuestros conocimientos y, por lo tanto, paradigma de la comprensión. Por ello, antes de abordar una pregunta del tipo: ¿Qué es la voluntad en Schopenhauer? He preferido optar por una estrategia distinta y señalar tanto los límites como las pretensiones de la metafísica schopenhaueriana con el fin de dar mayor claridad a la noción central de su metafísica.

La presente investigación posee una relevancia para el estudio de la obra de Schopenhauer, pues busca ofrecer una mayor comprensión sobre el papel hermenéutico de su noción central: la

voluntad. Pero, también, posee una relevancia para la historia de la filosofía, en concreto, para la historia de la metafísica. Pues, el nuevo método filosófico, que ensaya Schopenhauer, significa un progreso en la elaboración de una metafísica crítica. Sucede que al esclarecer aquella noción central, también, se esclarece la manera como el filósofo de Frankfurt retoma el proyecto de una metafísica *crítica*, es decir, de una metafísica que se opone al dogmatismo metafísico denunciado por Kant. En mi opinión, y como espero mostrar a lo largo de este trabajo, la metafísica de Schopenhauer es un progreso y una continuidad del proyecto kantiano.

Las fuentes de conocimiento de la metafísica inmanente

«La filosofía tiene por objeto la experiencia; pero no, como en el caso de las demás ciencias, esta o aquella experiencia, sino justamente la experiencia en general y en cuanto tal, según su posibilidad, su ámbito, su contenido esencial, sus elementos internos y externos, su forma y su materia. Según ello, la filosofía ha de poseer fundamentos empíricos y no se puede desarrollar a partir de puros conceptos abstractos [...]»

Schopenhauer

Contra la aprioricidad de la metafísica

Kant planteo el siguiente problema: «¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?» (*Crítica de la razón pura* B22). Para Kant una de las condiciones que la metafísica tiene que cumplir para poder llegar a ser una ciencia es contener juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo, en contra de este requisito Schopenhauer, que se considera heredero de Kant, sostiene que la metafísica es posible dejando de lado las fuentes de conocimiento formales y centrándose en las meramente empíricas.

Schopenhauer asegura haber encontrado la solución al problema de la metafísica dentro de los límites del conocimiento, tal como exige Kant, y «por eso [afirma Schopenhauer] mantengo sus *Prolegómenos a toda metafísica* como válidos para la mía» (2MVR 204). Sin embargo, el discípulo de Kant se aleja de los *Prolegómenos* cuando rechaza que la metafísica sea un conocimiento apriorístico. Ahora bien, conviene aclarar la posición que tiene frente a las exigencias de los *Prolegómenos* para comprender el tipo de metafísica que nos propone. Veamos, para que la metafísica sea posible como ciencia, Kant exige que sus fuentes no sean empíricas.

En primer término, por lo que toca a las *fuentes* de un conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que [éstas] no pueden ser empíricas. [...] Por lo tanto, [las fuentes no pueden estar] ni [en] la experiencia externa, que es la fuente de la física propiamente dicha, ni [en] la interna, que constituye el fundamento de la psicología empírica (*Prolegómenos* § 1).

En abierta oposición a Kant, Schopenhauer afirma que la metafísica es «una ciencia creada a partir de la intuición del mundo real externo y la aclaración que suministra sobre éste el hecho más íntimo de la autoconciencia, expuesta en claros conceptos» (2MVR 204). De modo que el filósofo de Frankfurt utiliza a la experiencia externa y la experiencia interna como fuentes del conocimiento metafísico.

En consecuencia, debemos preguntarnos ¿por qué Schopenhauer considera a la experiencia externa y la interna como fuentes para la metafísica, si Kant explícitamente prohíbe valerse de fuentes meramente empíricas? Revisemos los argumentos que nos ofrece para rechazar las exigencias kantianas sobre las fuentes de la metafísica. En primer lugar, Schopenhauer señala que es insuficiente apelar a la etimología de la palabra para proscribir que las fuentes de la metafísica sean empíricas y, en segundo lugar, añade que el mundo y la propia existencia se nos presentan como un *enigma* necesitado de una interpretación.

Con todo, para fundamentar esta afirmación cardinal [que la metafísica no debe tomar sus fuentes de la experiencia] no se aduce más que el argumento etimológico de la palabra «metafísica». Pero en realidad el caso es este: el mundo y nuestra propia existencia se nos presentan como un enigma (*IMVR* 506).

De modo que el problema del cual se ocupa la metafísica no queda resuelto, a juicio de Schopenhauer, centrándose en las fuentes formales del conocimiento y, tampoco lo está apelando a lo suprasensible o lo extramundano, sino que, en todo caso, se llegó a apelar a lo extramundano o suprasensible para poder *comprender el mundo* y *darle un sentido*. En esto reside el auténtico problema de la metafísica: busca *comprender* el mundo. En otras palabras, si la metafísica había recurrido a entidades suprasensibles no era porque éstas fueran su objeto, sino porque en ellas creía encontrar la clave para comprender este mundo. El hecho es que el mundo y la propia existencia se nos presentan como un enigma y la metafísica se ocupa de resolver ese enigma.

De modo que para resolver el enigma del mundo y el de la propia existencia la metafísica no debe ni necesita apelar a lo suprasensible y es, en este sentido, que Schopenhauer sostiene los *Prolegómenos* válidos para su metafísica. Pues, para nuestro filósofo si el enigma proviene del mundo, se *debe* resolver en la comprensión del mundo mismo.

Pero ¿no es más bien absurdo que para descifrar la experiencia, es decir, el mundo que tenemos delante de nosotros, haya que prescindir completamente de ella, ignorar su contenido y usar simplemente lo que conocemos a priori, las vanas formas de su material? [...] Su propio problema le es dado empíricamente; ¿por qué no debería

recurrir también a la experiencia [para encontrar] la solución? ¿No es un contrasentido que quien habla de la naturaleza de las cosas no deba ver las cosas mismas, sino atenerse a los conceptos abstractos? (2MVR 201).

Por todo lo anterior, quedan esclarecidas las razones explícitas por las que Schopenhauer rechaza la exigencia kantiana, según la cual: «el conocimiento metafísico debe contener meros juicios *a priori*» (*Prolegómenos* § 2). En conclusión, la metafísica que desarrolla Schopenhauer es *a posteriori* o, lo que es lo mismo, la metafísica sólo tiene fuentes de conocimiento meramente empíricas. Ahora bien, y, dicho sea de paso, al mismo tiempo que Schopenhauer sostiene que la metafísica es *a posteriori*, también, renuncia al carácter apodíctico buscado por Kant.

El origen aquí dilucidado y francamente innegable de la metafísica a partir de fuentes cognoscitivas empíricas le priva de la certidumbre apodíctica que solo es posible por el conocimiento *a priori*: este sigue siendo patrimonio de la lógica y las matemáticas [...] (2MVR 202).

Un sistema orgánico

Más allá de la argumentación de Schopenhauer contra Kant, en específico, contra la prohibición de valerse de fuentes empíricas para la elaboración de la metafísica; considero que el motivo que tiene para rechazar una metafísica basada en juicios sintéticos *a priori* reside, principalmente, en su propuesta de un sistema orgánico. Así pues, nuestro filósofo considera que su metafísica es la expresión de *un único pensamiento*, en sus palabras:

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 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 le 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 claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña puede entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto (*IMVR* vii-viii).

Estas dos imágenes que nos presenta Schopenhauer de un sistema arquitectónico y otro orgánico pueden ser equiparables a las posturas fundacionalista y coherentista respectivamente. Ahora bien, al discípulo de Kant le interesa resaltar al máximo la diferencia entre el sistema fundacionalista y el coherentista porque expresan dos metas distintas para la metafísica. El sistema arquitectónico es un proyecto de la metafísica como *fundamento* para ..., mientras que el sistema orgánico es un proyecto de la metafísica como *comprensión* de...; luego para Kant una metafísica de la naturaleza, por ejemplo, es el fundamento para una ciencia de la naturaleza. Nos dice Kant:

Una *Ciencia de la naturaleza* que propiamente hablando, se denomine así, presupone una metafísica de la naturaleza, ya que las leyes, es decir, los principios de necesidad de aquello que pertenece a la *existencia* de una cosa, se relacionan con un concepto que no se puede construir, porque [en] la existencia no se puede representar en ninguna intuición *a priori*. Por tal razón la ciencia de la naturaleza [...] presupone la metafísica de la naturaleza. (*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* 51)

Mientras que bajo la visión de Schopenhauer la metafísica es la que nos permite tener una mayor comprensión sobre la ciencia de la naturaleza. «La etiología de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza nunca se perjudican entre sí, sino que marchan una junto a otra analizando el mismo objeto desde distintos puntos de vista» (*IMVR* 167). Y podemos preguntarnos, ¿qué puntos de vista son los que indaga cada una? La respuesta que nos ofrece Schopenhauer es que: «Todas las *ciencias de la naturaleza* tienen la inevitable desventaja de concebir la naturaleza exclusivamente desde el lado *objetivo*, sin preocuparse por el *subjetivo*. Más en este se halla necesariamente la cuestión principal: esta incumbe a la filosofía» (*2PP* 114). Podemos ver que no es la fundamentación de la necesidad en la naturaleza, sino la comprensión de la naturaleza desde el punto de vista subjetivo lo que le interesa a Schopenhauer, pues para él el *quid* de la metafísica no está en justificar o fundamentar la necesidad o la universalidad de nuestro conocimiento, sino que está en esclarecer lo que hay de enigmático en él y, por ello, rechaza que la metafísica deba

estar elaborada en juicios sintéticos *a priori*, o también podemos decir, rechaza que la metafísica deba sostenerse en proposiciones apodícticas.

Así pues, el sistema orgánico de Schopenhauer significa que la experiencia no puede ser comprendida a partir de unos axiomas sobre los que se fundamente, sino que nuestra experiencia únicamente puede ser comprendida en conjunto, es decir, que nuestra experiencia es susceptible de una explicación si es entendida como un todo orgánico. Por ello, la metafísica como proyecto general, según la visión schopenhaueriana, se relaciona con la experiencia como un todo.

[...] en tanto que me reconozco kantiano; KANT dijo que nada podemos saber por encima de la experiencia y de su posibilidad: yo añado que, sin embargo, la experiencia misma en su conjunto, tomada como un dato, es susceptible de una *explicación*, que he sabido proporcionar. Yo no he concluido algo más allá de toda experiencia, sino solo más allá de lo utilizado en la experiencia dada, por lo que también defiendo que la filosofía es una ciencia de la experiencia, pero entendida en su sentido más lato, en la medida en que no se nutra de una experiencia en particular, sino de la experiencia en bloque (*Manuscritos Berlineses* 100).

En conclusión, la metafísica se ocupa de la experiencia en general. En tanto que conocimiento *a posteriori*, la metafísica no puede ser apodíctica y, además, es un sistema *orgánico*, esto significa que la meta de la metafísica es la comprensión. Pero, debemos ahondar más en qué sentido la metafísica se ocupa de la experiencia en general.

El objeto sobre el cual versa la metafísica

Como hemos visto la experiencia en general es aquello sobre lo cual versa la metafísica, sin embargo, debemos clarificar: ¿cuál es el objetivo que busca esta ciencia? O, también, podemos decir: ¿cuál es el problema que intenta resolver? El objetivo de la metafísica es hallar el significado de la experiencia y el problema de la metafísica es el mundo o, dicho de otra manera, su problema es el enigma del mundo.

El enigma del mundo

Como he mencionado arriba, la metafísica se ocupa del enigma del mundo; razón por la cual Schopenhauer define a la metafísica como el estudio de lo inexplicable.² Para nuestro filósofo la experiencia está necesitada de un significado y sin él, aquella se nos presenta como algo inexplicable, esto es, como un enigma. Recordemos que el motivo para incursionar en la metafísica lo expresa Schopenhauer de la siguiente forma: «Queremos averiguar *el significado* de esas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación»³ (*IMVR* 118). De ahí que el objetivo de la metafísica sea hallar el *significado* de la experiencia. Por lo tanto, tal como afirma Schopenhauer, «la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que consiste el mundo, sino en *comprenderla a fondo*»⁴ (*IMVR* 507). De modo que: «La filosofía es *metafísica*, puesto que consigue llegar más allá de la apariencia fenoménica en que consiste la experiencia, [o sea] hasta lo «en sí»; pero es *inmanente*, ya que lo hace por mediación de la experiencia» (Rábade 52).

Ahora bien, sobre aquello que hay que comprender a fondo nos dice Schopenhauer: «Solo al animal carente de pensamiento le parece el mundo y la existencia comprensibles de suyo: en

² «El estudio de lo inexplicable le corresponde a la metafísica» (*IPP* 3)

³ Las cursivas son mías.

⁴ Las cursivas son mías.

cambio para el hombre esto es un problema, del que se da cuenta vivamente incluso el más inculto y limitado en los momentos de lucidez» (2MVR 189). La causa de la incomprensión es la falta de un *sentido* que le otorgue coherencia y claridad a la experiencia. La filosofía de Schopenhauer tiene como tarea descifrar el enigma del mundo o, también podemos decir, su filosofía busca dar coherencia y claridad al mundo y, por ello mismo, la filosofía de Schopenhauer tiene como tarea la *comprensión* del mundo y de la propia existencia.

Este enigma es un problema que se les presenta de manera vivida a todo ser humano y los motiva a filosofar; y, es por causa de este enigma que el humano es un *animal metafísico*, esto quiere decir que en el humano existe una *necesidad metafísica*: una necesidad de dar un sentido al mundo y a su propia existencia. «El ser humano es un *animal metaphysicum*, es decir, posee una fuerte necesidad predominantemente metafísica: por consiguiente concibe la vida ante todo en su *significado* metafísico» (2PP 365).

La necesidad metafísica está directamente expresada en la necesidad que la mayoría tiene de un credo religioso o como la Biblia dice: «no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mat. 4:4). El mismo Schopenhauer, consciente del efecto que tiene la religión sobre la humanidad, se expresa en estos términos: «Templos e iglesias, sinagogas y mezquitas, testimonian en todos los países de todos los tiempos, con su esplendor y su grandeza, la necesidad metafísica del hombre, que es tan vigorosa e indestructible como la física» (2MVR 177). Recordemos que para el filósofo de Frankfurt la religión es metafísica, pero es una metafísica vulgar que trasmite la verdad de forma alegórica y donde las alegorías son tomadas como verdades objetivas; además esta metafísica vulgar se apoya en la autoridad o, quizá sea mejor decir, se apoya en el miedo.

Ahora bien, el problema al que nos enfrentamos cuando tratamos de esclarecer el enigma del mundo es que el enigma se presenta vívidamente. De modo que al presentarse de manera vivida resulta difícil expresarlo en conceptos. De ahí el servicio que la religión ha prestado a la humanidad, al presentar el significado del mundo de manera alegórica y, por ello, más comprensible. Siguiendo esta estrategia nos serviremos de alegorías y escenas descritas por

Schopenhauer, como recurso para expresar lo vivido del enigma y para poder clarificar en qué consiste.

En cierta ocasión cuando era joven Schopenhauer expresó sus preocupaciones sobre aquel problema del que se da cuenta vivamente incluso el más inculto y limitado en los individuos:

Schopenhauer visitó a Wieland cuando este tenía setenta y ocho años. Wieland le desaconsejó que se dedicara al estudio de la filosofía aduciendo que era una carrera poco sólida. Repuesta: «La vida es una cosa miserable y yo me he propuesto a dedicar la mía a reflexionar sobre ello». Finalmente, Wieland le dijo: «Sí, ahora me parece que ha elegido bien, joven, ahora comprendo su naturaleza; permanezca usted en la filosofía» (*Conversaciones con Arthur Schopenhauer* 83).

Sobre el enigma del mundo Pilar López de Santa María nos dice que: «El «enigma del mundo» es en él al mismo tiempo el enigma del mal, porque ambos son una misma cosa» («Introducción» *IMVR*). Como podemos ver, el enigma al que se refiere Schopenhauer está íntimamente relacionado con el dolor y el mal. Para, Schopenhauer el dolor, el sufrimiento y el mal no deberían existir en absoluto; incluso si el bien superará al mal en cantidad:

La índole del asombro que impulsa a filosofar nace obviamente del espectáculo *del mal físico y el mal moral* en el mundo, los cuales no deberían existir en absoluto aun cuando guardaran mutuamente una justa relación e incluso fueran superados por el bien (*2MVR* 190).

Con lo cual podemos advertir desde ya que el enigma del mundo está relacionado con el pesimismo de Schopenhauer. Pero queremos ir más lejos y afirmar que «la esencia del mundo es descifrada por el pesimismo de Schopenhauer» (Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 56). Considero que es necesario tener cuidado al colocar el pesimismo de Schopenhauer dentro de su sistema, ya que el pesimismo ocupa un lugar importante en su metafísica y de no ser ubicado adecuadamente tal pesimismo se tornaría trivial y, a lo más, mera retórica.

Debemos, entonces, leer el pesimismo de Schopenhauer como una pista para descifrar el enigma del mundo. Así pues, el pesimismo schopenhaueriano no es un pesimismo absoluto, si cabe tal expresión, pues es posible librarnos de los tormentos del mundo por vía de la negación de la voluntad de vivir. Más bien, el pesimismo de Schopenhauer es una actitud honesta, esto es, reconocer que hay dolor en mundo y, además, que el dolor supera a los placeres o, lo que es lo mismo, que el dolor es la regla y el placer un efímero respiro. El pesimismo de Schopenhauer es reconocer que tal dolor no se puede justificar y tal como lo expresa Cioran: «No puedo comprender la razón del sufrimiento en este mundo; el hecho de que provenga de la bestialidad, de la irracionalidad, del diabolismo de la vida, explica su presencia, pero no su justificación» (46).

Por todo lo anterior podemos comprender la actitud que tiene Schopenhauer frente a la religión o metafísica vulgar. Pues, la correcta clasificación de las diversas religiones que han aparecido en la historia es dividir las entre optimistas y pesimistas o, como probablemente diría Schopenhauer, entre obtusas y sinceras:

Yo no puedo establecer, como se hace usualmente, la *diferencia fundamental* de todas las religiones en si son monoteístas, politeístas, panteístas o ateas, sino solo en si son optimistas o pesimistas, es decir, si presentan la existencia de este mundo como justificada por sí, o sea, la encomian y ensalzan, o si la consideran como algo que sólo puede concebirse como consecuencia de nuestra culpa y que por ello no debería ser así propiamente, en cuanto reconocemos que el dolor y la muerte no pueden caber en el eterno orden originario e inmutable de las cosas, en lo que debería ser bajo cualquier respecto (2MVR 187-88).

Retomemos lo dicho hasta ahora, el *enigma del mundo* es el centro de la metafísica schopenhaueriana y la pista para comprender lo enigmático es por medio de su pesimismo, pues nos permite adoptar una actitud en la que se nos manifiesta la esencia del mundo. Lo que me propongo a continuación es dar un rodeo por alegorías y escenas en la clave pesimista para expresar el enigma del mundo.

Schopenhauer tras narrar una escena, en la cual no omite un tono alarmista y pesimista, en la cual las tortugas son devoradas vivas por perros hambrientos remata declarando que: «Para eso han nacido estas tortugas [para ser destazadas y devoradas vivas]. ¿Cuál es el crimen por el que han de sufrir este tormento? ¿A qué obedece ese cruel escenario? Para esto solo hay una respuesta: así se objetiva la *voluntad de vivir*» (2MVR 405). Dicho de manera rápida y torpe el *enigma del mundo* que la filosofía de Schopenhauer busca resolver, o mejor dicho, busca descifrar o decodificar es el siguiente: ¿qué demonio ha creado este mundo? Esto, claro, dicho de manera alegórica. La aseveración de Aristóteles: «La naturaleza es demoniaca, no divina» es citada por Schopenhauer para ejemplificar la objetivación de la voluntad de vivir y en palabras de Schopenhauer: «es indignante y escandaloso que le da la razón a Aristóteles, cuando dice que: «La naturaleza es demoniaca, no divina». ¡Qué espantosa es esta naturaleza a la que pertenecemos!» (2MVR 405 Nota). Es como si el mundo fuera obra de un demonio que, tras meditarlo mucho, ha hallado la fórmula para que, al crearlo, no perezca por su crueldad y continúa guerra entre todos, pero que maximiza el dolor y el sufrimiento. Como si un demonio hubiese creado el infierno más perfecto posible y tal infierno es nuestro mundo. El pesimismo se resume con la fórmula: vivimos en el peor de los mundos posibles y podemos decir también que vivimos en el infierno más perfecto posible. Alegoría sugerida en una cierta ocasión por Schopenhauer cuando declaró: «Aristóteles escribió: “La naturaleza no es divina, sino demoniaca”, lo que nosotros podemos traducir como “el infierno es este mundo”» (*Conversaciones con Arthur Schopenhauer* 275).

A pesar de que el *enigma del mundo* está estrechamente relacionado con el pesimismo schopenhaueriano es, quizá, el tono alarmista y su fuerte retórica lo que distrae la atención del enigma del mundo a la grandilocuencia pesimista, por ello, debemos, contraponer su tono grandilocuente con la preocupación que subyace. La investigación filosófica busca clarificar lo que es el mundo y a ello apunta el enigma del mundo. De modo que el enigma del mundo apunta hacia un tipo de incompreensión que hay sobre el mundo; que enunciado de manera abstracta se expresa: ¿qué es este mundo? Pero tal pregunta a pesar de que hace manifiesto lo enigmático del mundo, en definitiva, no nos aclara hacia dónde debemos dirigir nuestra investigación. Por ello,

el pesimismo nos permite dejar atrás la vaguedad que hay en la abstracción e incursionar en la experiencia, a fin de enriquecer la investigación filosófica.

Para Nietzsche el enigma que Schopenhauer busca resolver es el siguiente: ¿tiene algún *sentido* la existencia? Pues, muerto Dios el mundo deja de ser el reflejo de una mente omnisapiente, no hay una providencia por la cual todo mal quede justificado y, en definitiva, en el mundo no subyace un orden divino que el intelecto humano no logra penetrar. Así lo expresa en el párrafo 357 de la *Gaya ciencia*:

Schopenhauer fue, como filósofo, el *primer* ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes: ahí está la hostilidad hacia Hegel. La no-divinidad de la existencia se le aparecía como algo dado, tangible, indiscutible; siempre que veía a alguien vacilar y dar vueltas en este punto perdía su sensatez filosófica y se exasperaba (278).

A propósito de la convicción de Schopenhauer sobre la no-divinidad de la existencia y la poca paciencia que, según Nietzsche, tenía Schopenhauer con aquellos que se mostraban dubitativos sobre este punto; me permito citar en extenso una conversación de Schopenhauer con uno de esos dubitativos. La conversación es con Frédéric Morin. La relevancia de la conversación está en que ejemplifica la convicción de Schopenhauer sobre la no-divinidad de la existencia y, además, nos permitirá ver con mayor nitidez la estrecha relación entre el pesimismo de Schopenhauer y el enigma que su metafísica busca resolver. En la siguiente cita, Schopenhauer explica en extenso bajo qué evidencia sostiene su convicción acerca de que vivimos en el peor de los mundos posibles. A continuación la conversación entre Schopenhauer y Morin:

SCHOPENHAUER: ¡Pues bien! Yo he ido más allá que usted [ante la afirmación de Morin que no se declaraba ni optimista ni pesimista], o soy menos escéptico y declaro formalmente que nuestro mundo es el peor de los mundos posibles.

YO [Morin]: ¿Y puede usted probarlo, si me hace el favor?

SCHOPENHAUER: ¿Cree usted que me pone en un aprieto? En absoluto, tengo a mano un argumento que no admite réplica. Mire por la ventana, ahí en el muelle. Ve

pasar a estos burgueses afanosos, a estos obreros inclinados sobre sus herramientas; *dígame qué es lo que le ronda a toda esta gente en el fondo de la oscuridad de su espíritu*. Pensará que mi pregunta es bien compleja, ¡Pero no, por Dios! Lo que sabe usted tan bien como yo: el afán que mueve a toda esta gente, el afán que la impulsa a trabajar desde el amanecer hasta el crepúsculo, el afán que sin pausa atenaza sus cerebros... de aquellos que lo tienen, es, simplemente, prosaicamente, el afán de vivir. Sí, es por un mendrugo de pan por lo que todos estos hombres usan sus fuerzas y consumen el vigor de sus facultades. ¡Ay! ¡Usted me hablaba hace unos instantes de no sé qué búsqueda sublime de un fin supremo de justicia y libertad! Hijo— permítame que le llame así, porque yo podría ser su abuelo—, hijo, ¡he aquí el único problema del género humano! El problema universal, el problema insoslayable que afecta a todo el mundo es este: «¿Cómo me alimento y doy de comer a los míos?».

Ciencia, política, industria, agricultura, guerra, diplomacia, todo esto se relaciona más o menos directamente con este propósito vulgar y terrible de la alimentación, iba casi a decir de la masticación. La humanidad, con sus millones de brazos, ayudada por millones de ingenios mecánicos, lucha a todas horas, bajo cualquier cielo, contra la rebelde naturaleza para arrancarle... ¿qué? Un alimento que, a veces sí y a veces no, llega tan solo para alimentar de manera muy precaria a la mitad de la especie. Después, una vez que se ha obtenido el alimento, la multitud, se precipita ávida, salvaje, furiosa, y cada cual amenaza con el cuchillo a su vecino. «¡Para mí la comida, porque necesito comer!», clama cada nación; y he aquí la guerra, hija de la necesidad, eterna como el hambre; y en el seno de cada nación, las provincias, las clases sociales, los pueblos y las familias, aguijoneados por el mismo espolón brutal del estómago —*¡malesuada fames!* [el hambre es mala consejera]—, quieren, como las naciones, abalanzarse los unos sobre los otros, pero al no poder matarse abiertamente se asesinan, por así decirlo, mediante una explotación recíproca con la que cada cual intenta vivir aprovechándose de la sustancia del vecino. «Estos son— dice la Escritura—de los que devoran a los hombres como devoran el pan».

Observe ahora el reino animal: encontrará esta misma ley espantosa. La existencia entera de un animal gira solo en torno a cuatro cosas: matar, comer, digerir y dormir. Dormir es igual a decir que repara fuerzas por la tarde para volver a matar por la

mañana. En cuanto a la planta, a pesar de su aparente candor, es todavía peor. Esta no se desplaza, no tiene sentidos que ejercitar; consume siempre, come, esto es, destruye sin cesar, puesto que solo tiene una función que se agota en sí misma, la nutrición, siendo también en el fondo la reproducción una forma de nutrición.

Y no crea, mi estimado señor, que digo esto a modo de elegía. Constató la explotación universal, la explotación armada de los unos por los otros y los otros por los unos, pero no declamo contra esto. Antes bien, aquello es una consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas. Todas las especies animales y vegetales. Incluida la especie humana, se ven privadas a un deseo tal y a tal dificultad para vivir que en consecuencia todos los seres están condenados a disputarse con los otros, con zarpas y dientes, el alimento para vivir. Aunque no solo el hombre hace la guerra contra el hombre, y la bestia contra la bestia. No, en el bosque tranquilo que parece sumido en un sueño, en el prado que deleita la mirada del poeta, allí todo es guerra intestina, exterminio implacable, de árbol en árbol, de brizna de hierba en brizna de hierba, de flor en flor. Cada raíz se extiende silenciosamente en la sombra para robar a su vecina el átomo que la nutre. El musgo y la hiedra se enroscan alrededor del roble para succionarle la sabia. Observe esta pobre planta seca y muerta: la han sofocado, la han exterminado aquellas que la rodean con su fuerza opresora. ¡Ay, querido señor! Las plantas son incluso peores que los hombres, y yo no puedo caminar sino con horror por los bosques, pues me asaltan las exhibiciones de estos crímenes continuos que allí se cometen.

He aquí hechos fehacientes. Y he aquí cómo razono yo sobre estos hechos. *Los seres están obligados a servirse de todas sus facultades para mantenerse vivos, y lo consiguen solo con grandes fatigas y al precio de una guerra universal.* En consecuencia, si estos dispusieran de fuerzas algo más débiles, no podrían sobrevivir. Y si el mundo fuera solo un poco más imperfecto de lo que es, no podría existir. Por lo tanto, el mundo que vemos nosotros es el peor de todos los mundos posibles (*Conversaciones con Arthur Schopenhauer* 278-80).

El enigma del mundo se manifiesta en la falta de un propósito último, pues, todas las fuerzas se agotan para comer y una vez recuperadas se vuelven a perder en el mismo propósito; así continúa el ciclo, únicamente interrumpido por la muerte. El animal humano en contra de su dignidad

racional no se escapa del espolero del estómago. Todo ser tiene como fin mantenerse con vida; y, por ello, Schopenhauer en oposición a Aristóteles, quien en la *Ética nicomaquea* considera que el fin de toda ciencia es la felicidad, afirma que el fin es meramente mantenerse con vida. Como señala Spierling:

Un fin último no se puede reconocer. Los hombres se torturan con el esfuerzo más extremado de todas las fuerzas del cuerpo y el espíritu como si únicamente hubiera metas de la más alta importancia, mientras que su existencia, al igual que la de todos los demás seres vivos, presenta simplemente la repetición de lo siempre idéntico: comen para vivir y viven para comer (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 51-52).

De ahí que «el modelo cíclico de Schopenhauer comporta rasgos nihilistas» (Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 54). Sobre la eterna repetición anodina de la naturaleza Schopenhauer escribe, también que:

El símbolo más adecuado de la *naturaleza* es el círculo, por cuanto representa el esquema de la *repetición* y esta constituye su molde más universal, que se verifica en todo, desde la órbita de las estrellas hasta el engendramiento y muerte del ser orgánico, y ello dentro del incesante flujo cronológico que posibilita una existencia establecida (*Manuscritos Berlineses* 73).

Este modelo cíclico no es original en Schopenhauer, pues ya los estoicos poseían el modelo del eterno retorno y en la Biblia podemos hallar tal modelo:

¿Qué saca el hombre de todo el trabajo con que se afana sobre la tierra, o debajo de la capa del sol? Pasa una generación, y le sucede otra; más la tierra queda siempre estable. [...] ¿Qué es lo que hasta aquí ha sido? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que se ha hecho? Lo mismo que se ha de hacer. Nada hay de nuevo en este mundo: ni puede nadie decir: ‘He aquí una cosa nueva’, porque [eso mismo] ya existió en los siglos anteriores a nosotros. (Ecl. 1:3-10)

Tal es, se dice, el ciclo de la vida. Tampoco lo innovador de Schopenhauer es afirmar que hay una continua guerra entre todos los seres, téngase en cuenta a Heráclito quien dijo «La guerra es

el padre y el rey de todas las cosas». La novedad de Schopenhauer es considerar que: la repetición exige ser explicada o podemos decir, también, *interpretada*. Saber que todo se repite no es comprender en qué consiste tal repetición y, aún más, saber si es posible escapar de tal repetición. La repetición de lo siempre idéntico o la carencia de un fin último no son, en definitiva, la conclusión, sino un enigma que debe ser comprendido. El pesimismo de Schopenhauer es una actitud ante el dolor y la falta de propósito sumando el hecho de que cada quien procura su vida como si fuese lo único importante y, no conforme con ello, este panorama se repite eternamente. Por ello, para penetrar en el enigma es necesario prestar atención al cuerpo, pues, en él se hace manifiesto el sufrimiento de esta eterna repetición. Como señala Cioran: «La realidad del cuerpo es una de las más terribles que existen» (42).

En conclusión, la necesidad metafísica del ser humano es la necesidad de dar un sentido a la presencia del mal: el dolor y el sufrimiento que se repiten constantemente. De modo que el enigma del mundo consiste en esto: descifrar por qué vivimos en el peor de los mundos posibles.

Esbozos de la filosofía trascendental como una continuación del empirismo

He expuesto que la metafísica, por su objeto y problema, es inmanente a la experiencia, ahora expondré que la metafísica *no puede* ser trascendente. La estrategia que seguiré para justificar esta posición será probar que en la teoría del conocimiento schopenhaueriana existe una convicción empirista: que todo nuestro conocimiento tiene su origen en la experiencia. Incluso el conocimiento místico, que es incomunicable, tiene su origen en la experiencia interna.⁵ Esta convicción no debe pareceros extraña, pues para este discípulo de Kant el idealismo trascendental es el desarrollo de la filosofía empirista precedente.

Como preámbulo a esta exposición de la filosofía trascendental en clave schopenhaueriana nos servirá tener presente la afinidad que, considera nuestro filósofo, hay entre el idealismo trascendental y el empirismo inglés.

La *Crítica de la razón pura* kantiana está especialmente dirigida contra esa filosofía Leibniz-Wolff y mantiene con ella una relación polémica e incluso de rechazo; e igualmente supone una continuación y elaboración ulterior de la filosofía de *Locke* y *Hume* (2MVR 668).

Para Schopenhauer la filosofía kantiana no incorpora por igual las posiciones de los empiristas (escépticos) y la de los racionalistas (dogmáticos); para él la filosofía kantiana está en polémica con los racionalistas y sus raíces están únicamente en el empirismo. De modo que la filosofía crítica sería una maduración del escepticismo; en la cual el análisis de la experiencia ya no conduce a la perplejidad escéptica sino a la correcta comprensión de ésta.⁶

⁵ Véase: Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena II*, § 10

⁶ «El *racionalismo*, que tiene por órgano el intelecto, en su origen destinado al servicio de la voluntad y por lo tanto orientado *hacia afuera*, se presenta primero como *dogmatismo* y en cuanto tal procede de forma totalmente *objetiva*. Luego se alterna con el *escepticismo*, y como resultado de ello se convierte al final en *criticismo*, que trata de solventar el conflicto tomando en consideración el *sujeto*: es decir, se convierte en *filosofía trascendental*» (2PP 9).

Para desarrollar estos esbozos de la filosofía trascendental como continuación del empirismo inglés expondré los siguientes temas: a) el nominalismo en Schopenhauer y b) implicaciones del nominalismo en la crítica de la filosofía kantiana.

El nominalismo en Schopenhauer o sobre la formación de conceptos

Cuando Schopenhauer dedica unas palabras al nominalismo afirma que debido a la inseparable relación entre sujeto y objeto la disputa entre nominalista y realistas está superada; pues la discusión de los universales se resuelve al esclarecer la naturaleza de la razón. De ahí que «si alguien pensara otra cosa al respecto y opinara que la razón en general es algo diferente del concepto abstraído de los cuatro tipos de razones, que expresa lo común a todas, podríamos reanudar la disputa entre realistas y nominalistas, con lo que yo, en el presente caso, tendría que ponerme de lado de los últimos» (PRS 160).

Por ello, calificar a Schopenhauer como un nominalista puede ser, en un principio, impropio, ya que en su filosofía la discusión sobre la realidad de los universales no ocupa lugar alguno. Recordemos que la polémica entre realistas y nominalistas giró en torno a la realidad o la irrealidad de los universales. Y, los nominalistas, en contra de la realidad de los universales, sostienen la realidad de los particulares. Ahora bien, considero que el calificativo de nominalista para las posiciones de Schopenhauer es correcto cuando se coloca bajo la influencia de Berkeley y Hume. Así pues, el nominalismo tiene sentido como una explicación de la formación de nociones abstractas, pues los conceptos (considerados como universales) están subordinados a la realidad de las intuiciones. Añadido a lo anterior, considero que la influencia del nominalismo de Berkeley y Hume tiene profundas consecuencias en la recepción schopenhaueriana del idealismo trascendental kantiano, v.g. el abandono de la llamada “lógica trascendental” y la demostración alternativa de la idealidad trascendental de la causalidad, ya que ambas tienen de fondo los presupuestos nominalistas del empirismo.

Profundicemos en este planteamiento. En el sistema de Schopenhauer la facultad de lo particular es el *entendimiento*, pues tiempo y espacio, colocados por el entendimiento, son el *pricipium individuationis*, mientras que la facultad de lo universal es la *razón*. La relación de estas dos

facultades, en el filósofo de Frankfurt, no es de tal género que estén dirigidas a sendas clases de entes independientes una de otra, sino que la razón está subordinada al entendimiento; lo cual significa que lo universal está subordinado a lo particular, es decir, que los conceptos están subordinados a las intuiciones. «Si bien los conceptos son radicalmente distintos de las representaciones intuitivas, se hallan en una necesaria relación con ellas, sin las cuales no serían nada, por lo que esta relación constituye toda su esencia y existencia» (*IMVR* 48).

La razón para subordinar los conceptos a las intuiciones la hallamos en la teoría Berkeley-Hume de las nociones generales o abstractas. Así pues, Schopenhauer refiere a la *Investigación del conocimiento humano* sección 12 al final de la parte 1,⁷ como una confirmación de su teoría sobre los conceptos, según la cual los conceptos son representaciones de representaciones. Veamos el pasaje al que refiere Schopenhauer:

Es universalmente aceptable por investigadores modernos que todas las cualidades sensibles de los objetos, como la dureza, la blandura, el calor, el frío, la blancura, la negrura, son meramente secundarias; no existen en los objetos mismos, sino que son percepciones sin arquetipo o modelo externo alguno que representar. Si se acepta esto, con respecto a las cualidades secundarias, también ha de ser válido para las supuestas cualidades primarias de extensión y solidez, y no pueden las últimas tener más derecho a esta denominación que las primeras. La idea de extensión es adquirida por los sentidos de la vista o de la sensación, y si todas las cualidades percibidas por los sentidos están en la mente y no en el objeto, la misma conclusión ha de ser válida para la idea de extensión, que depende totalmente de las ideas sensibles o de las ideas de cualidades secundarias. Nada nos puede salvar de esta conclusión, sino afirmar que las ideas de estas cualidades primarias son alcanzadas por *abstracción*, opinión que, si la examinamos con rigor, encontramos ininteligible, o incluso absurda. No puede concebirse una extensión que no sea tangible ni visible. Y una extensión tangible o visible que no sea ni dura ni blanda, ni blanca ni negra, está igualmente allende el alcance de la mente humana. Que alguien intente concebir el triángulo en general, que no sea *isósceles* ni *escaleno*, ni tenga una determinada altura o proporción entre sus lados, y pronto percibirá el carácter absurdo de las teorías escolásticas sobre la

⁷ Cfr. (*PRS* 102)

abstracción de ideas generales (Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano* 226-27).

En la objeción contra el argumento escéptico se esgrime la teoría de las ideas abstractas, pero solo es expuesta en breve contra las teorías escolásticas sobre la abstracción de ideas generales. La teoría en extenso se halla en el *Tratado de la naturaleza humana*: libro 1 parte 1 sección 7: De las ideas abstractas y, a su vez, esta teoría proviene de la “Introducción” del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley.

La teoría sobre las nociones generales no es idéntica en Schopenhauer y Hume, pero a pesar de sus discrepancias ambas tienen a la base la misma concepción de los conceptos. Ellos concuerdan en que cuando pensamos en un concepto no tenemos en la mente un universal, sino un particular que opera como representante de una clase o género. Por lo cual, a la manera del nominalismo, son los particulares los que ocupan un lugar prioritario frente a los universales. Así lo explica Hume: «La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación, en nuestro razonamiento, sea la misma que si fuese universal» (*Tratado* 1.1.7.6).

Ahora bien, comparemos las teorías de estos filósofos para constatar la continuidad. Berkeley nos dice que:

«[...] la idea de hombre que me forme debe ser de un blanco, negro o moreno, erguido o encorvado, alto, bajo o de mediana estatura. No puedo, por ningún esfuerzo del pensamiento, concebir la idea abstracta antes descrita. Y me es igualmente imposible formarme la idea abstracta de movimiento distinta del cuerpo que se mueve y que no es ni rápido ni lento, ni curvilíneo no rectilíneo; y lo mismo puede decirse de cualquier otra idea general abstracta» (Introducción párr.10).

Hume ejemplifica del siguiente modo:

Así, si mencionáramos la palabra *triángulo* y formásemos la idea de un equilátero determinado para corresponder aquella y afirmásemos después *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, las ideas individuales de un escaleno y un isósceles, que hemos omitido al principio, se nos presentan inmediatamente y nos hacen percibir

la falsedad de esta proposición, aunque verdadera con relación a la idea que hemos formado (*Tratado* 1.1.7.8).

Compárese, entonces, lo dicho por Berkeley y Hume con la siguiente exposición de Schopenhauer:

Pero la imagen de la fantasía también se ha de distinguir del concepto cuando es utilizada como *representante de un concepto*. Esto sucede cuando pretendemos tener la representación intuitiva misma de la que se ha originado el concepto y además en correspondencia con él, lo cual es siempre imposible: pues, por ejemplo, del perro en general, el color en general, el triángulo en general o el número en general no existe ninguna representación, ninguna imagen de la fantasía que se corresponda con esos conceptos. Entonces evocamos la imagen de, pongamos, un perro cualquiera, que en cuanto representación ha de estar totalmente determinada, es decir, tiene que ser de cualquier tamaño, de una determinada forma, color, etc., aun cuando el concepto que representa carece de todas aquellas determinaciones. Pero al utilizar tal representante de un concepto somos siempre conscientes de que no es adecuado al concepto que representa, sino que se trata de determinaciones completamente arbitrarias (*PRS* 102).

Esta teoría sobre los conceptos, también, los conduce a formular hipótesis semejantes sobre la formación de los conceptos. En Hume y Schopenhauer, de la *semejanza* de los particulares es posible formar nociones más generales. Schopenhauer afirma que: «Incluso la construcción de los conceptos se basa en el fondo en metáforas, por cuanto resulta de la captación de lo semejante y la eliminación de lo diferente en las cosas» (*2PP* 584). Y por otra parte Hume explica que:

Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos que frecuentemente se nos presentan, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad, y todas las diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre de este género, la audición de ese nombre despierta la idea de uno de estos objetos y

hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas (*Tratado* 1.1.7.7).

En conclusión, la filosofía de Schopenhauer tiene una clara impronta del nominalismo de Berkeley y Hume. La importancia de esta influencia no solo es para la segunda forma del principio de razón suficiente, sino que, también, tiene profundas consecuencias en su sistema. En la crítica a la filosofía kantiana subyace como premisa este nominalismo. Para Schopenhauer la idealidad trascendental no requiere de conceptos puros del entendimiento, antes bien, los conceptos son lo secundario y subordinado a la intuición que es intelectual, es decir, que el entendimiento opera sin conceptos. Pero antes de pasar a las consecuencias del nominalismo en la recepción de la filosofía kantiana y de revisar en detalle las críticas de Schopenhauer, conviene responder una posible objeción a la caracterización de Schopenhauer como nominalista.

Al afirmar que Schopenhauer es nominalista se me puede objetar que: «Schopenhauer mantiene las ideas platónicas para su sistema, por lo cual no puede ser nominalista». Respondo que en la doctrina de Schopenhauer existe una conciliación entre el nominalismo, aquí descrito, y la teoría de las ideas. Nos dice Schopenhauer: «Ciertamente, el realismo de los escolásticos ha nacido de confundir las ideas platónicas a las que, por ser al mismo tiempo especies, se les puede atribuir un ser objetivo y real, con los meros conceptos, a los que los realistas quisieron adjudicar la misma realidad, provocando así la triunfante oposición del nominalismo» (2MVR 419).

Cuando Schopenhauer explica la relación que hay entre individuo e idea hace énfasis en el hecho de que el individuo está subordinado a la idea, pues este es efímero y aquella imperecedera. Sin embargo, la oposición entre individuo e idea, en la metafísica schopenhaueriana, es la oposición entre individuo y especie que no es, en sentido estricto, la oposición entre particular y universal, ya que la especie es descrita en la filosofía de Schopenhauer como la suma de todas las relaciones y, por ello, se puede decir que en la idea están contenidas todas las posibilidades en las que se pueden expresar los individuos.

Una *idea* así concebida [como *formas* permanentes, inmutables e independiente de la existencia de seres individuales] no es aún la esencia de las cosas en sí mismas, precisamente porque nace del conocimiento de las meras relaciones; pero, en cuanto resultado de la suma de todas las

relaciones, constituye el verdadero *carácter* de la cosa y así perfecta expresión del ser que representa como objeto de la intuición [...] (2MVR 416).

Sumado a lo anterior Schopenhauer nos recuerda el origen del cual proviene la palabra idea: εἶδος; para hacer énfasis en que las ideas están fuertemente ligadas a la visión y, por ello, a la intuición. «Las ideas de Platón son, por lo tanto, absolutamente intuitivas, como de forma tan definida lo indica la palabra que eligió, que solo podría traducirse pertinentemente como «evidencias» o «visibilidades» (2MVR 579). Por lo tanto, que Schopenhauer mantenga para su sistema las ideas de Platón no es, en modo alguno, una objeción contra el nominalismo aquí descrito y, por ello, queda esta objeción superada. Pero, dicho sea de paso, el carácter intuitivo que Schopenhauer le atribuye a las ideas confirma que su metafísica es inmanente a la experiencia. Las ideas, en su sistema, no son entes suprasensibles o habitantes del *topos uranus* sino que pertenecen a la representación y, por ello, a la experiencia. Lo peculiar de las ideas, que no puede ser completamente desarrollado aquí, es que son la visualización de una especie. Así pues, cuando captamos la idea de león, pongamos por caso, vemos la especie: *el* león y no *este* león. Conceptos e ideas refieren a generalidades, pero estas últimas son superiores, pues nos presenta las posibles expresiones del individuo, mientras que el concepto hace abstracción de las expresiones del individuo según se nos van presentando; de ahí que Schopenhauer sostenga que:

[...] el *concepto* se asemeja a un recipiente muerto en el que se encuentra realmente todo lo que se ha introducido pero del que no se puede sacar (mediante juicios analíticos) más de lo que se ha introducido (mediante la reflexión sintética); la *idea*, en cambio, desarrolla en aquel que la ha captado representaciones que son nuevas respecto de su concepto homónimo: se parece a un organismo vivo, en desarrollo, con capacidad productora, que produce lo que no estaba incluido en él (1MVR 277).

Consecuencias del nominalismo en la crítica de la filosofía kantiana

Considero equivocado explicar el kantismo de Schopenhauer como una reducción de los elementos trascendentales, es decir, como si Schopenhauer se ahorraría once de las doce categorías; pues una explicación de tal género sesga la respuesta a la pregunta: ¿por qué

Schopenhauer mantiene únicamente la causalidad como elemento trascendental? Se responde: Schopenhauer demuestra que las otras once categorías suponen la causalidad y, en este sentido, reduce las once categorías a la causalidad. Sin embargo, las razones son más profundas, pues Schopenhauer no conserva la causalidad como una categoría, esto es, como un concepto puro del entendimiento. El problema no es que sean demasiadas categorías, sino que en ellas se hace manifiesto la prioridad de los conceptos sobre la intuición, misma que rechaza el discípulo de Kant.

Antes de separar tan cuidadosamente los conceptos del entendimiento (con los que entiende en parte sus categorías y en parte los conceptos comunes) de los conceptos de la razón (sus llamadas ideas), y de convertir ambos en materia de su filosofía, que en gran parte solo trata de la validez, aplicación y origen de todos esos conceptos; antes, digo, debería haber investigado de verdad qué es en general un *concepto*. Pero también esa investigación tan necesaria es, por desgracia, completamente omitida; lo cual ha contribuido mucho a la fatal confusión de conocimiento intuitivo y abstracto que enseguida mostraré (*IMVR* 513-14).

Considero que la crítica a la filosofía kantiana se resume así: es incorrecto justificar la idealidad trascendental en conceptos, pues todos los conceptos están subordinados a la experiencia y, por ello, no pueden constituirla o determinarla. Por ello, considero conveniente revisar los argumentos que esgrime para rechazar los conceptos puros del entendimiento y, después, revisar la justificación que, en cambio, nos ofrece para sostener la idealidad trascendental.

Contra los conceptos puros del entendimiento Schopenhauer esgrime argumentos que son tipo psicológico, pues apela a la introspección para esclarecer el papel que desempeñan los conceptos en la facultad de conocimiento. Así pues, en primer lugar argumenta que basta con *observar* que los objetos carecen de doce determinaciones que les sean esenciales y, por ello, podemos desechar once de las doce categorías.

Si realmente la experiencia solo pudiera producirse por el hecho de que nuestro entendimiento aplicara doce funciones diferentes para *pensar* mediante otros [tantos] conceptos *a priori* los objetos que antes habían sido meramente intuitivos, entonces todas las cosas reales como tales

tendrían que poseer un montón de determinaciones de las que, en tanto que dadas *a priori*, no se podría prescindir, al igual que ocurre con el espacio y el tiempo; antes bien, serían completamente esenciales a la existencia de las cosas, aunque no se podrían deducir de las propiedades del espacio y el tiempo. Pero solo se puede encontrar una determinación de esta clase: la causalidad (IMVR 528).

Por otra parte, argumenta que no *observamos* un monograma de la pura imaginación cuando tenemos un concepto en nuestra mente. Puesto que ya hemos examinado el nominalismo schopenhaueriano nos será evidente el sentido de la siguiente objeción:

En cambio, algo totalmente distinto enseña al respecto Kant en el capítulo sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Sólo la observación interior y la reflexión clara pueden decidir el asunto. En consecuencia, que cada cual investigue si él en sus conceptos tiene la conciencia de un «monograma de la pura imaginación *a priori*», por ejemplo, si cuando piensa en un perro es conciente de algo *entre chien et loup*, o si, conforme a las explicaciones aquí expuestas, ~~o bien~~ piensa un concepto en abstracto o bien representa mediante la fantasía un representante del concepto una imagen completa (PRS 103).

Los argumentos de Schopenhauer están a caballo entre el psicologismo y el sentido común, pues el criterio es la introspección que cada uno puede realizar y la sencillez de una teoría. Ahora bien, y aunado a lo anterior el discípulo de Kant expone una explicación sobre el origen de los conceptos puros del entendimiento en la filosofía kantiana para insistir en que es un error apelar a conceptos puros. Si Kant arribó a las doce categorías, opina Schopenhauer, fue por dos errores que podríamos llamar metodológicos, a saber, en primer lugar reducir el mundo sensible a “lo dado” y en segundo lugar intentar establecer una simetría entre la Estética trascendental y la Lógica trascendental. Sobre el primer error metodológico dice:

Tras haber tratado separadamente espacio y tiempo, Kant despacha todo ese mundo de la intuición que llena ambos, y en el que vivimos y somos, con estas palabras que nada dicen: «El contenido empírico de la intuición nos es *dado*»; e inmediatamente llega de *un* salto a la *fundamentación de todo su filosofía: la tabla de los juicios* (IMVR 509).

Sobre el segundo error expone Schopenhauer que Kant pudo concebir la idea de unos conceptos puros que están a la base de toda la experiencia por analogía; nos dice que tras hallar las *intuiciones* puras a priori Kant intentó repetir la fórmula y buscar *conceptos* puros a priori.

Así como había descubierto una intuición pura *a priori* colocada en la base de la *intuición* empírica como condición suya, igualmente —pensó él— nuestros *conceptos* adquiridos empíricamente tendrían que basarse en ciertos *conceptos puros* supuestos en nuestra facultad cognoscitiva, y el verdadero pensamiento empírico no sería posible más que gracias a un puro pensamiento *a priori* que en sí mismo no tendría ningún objeto, sino que habría de tomarlo de la intuición; de modo que, así como la *Estética trascendental* demuestra un fundamento *a priori* de la matemática, también debe haberlo para la lógica, con lo que entonces la primera recibía su *pendant* simétrico en una *Lógica trascendental* (IMVR 532).

Como conclusión de las objeciones que presentó contra la justificación kantiana del idealismo trascendental desde conceptos puros afirma Schopenhauer: «Una diferencia entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediado, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo» (IMVR 537).

Ahora veamos el modo en que Schopenhauer justifica la idealidad trascendental. En oposición a la demostración de la idealidad trascendental desde una lógica trascendental, Schopenhauer analiza la percepción. Se detiene a examinar cuatro operaciones de la percepción que únicamente serían posibles si asumimos a la causalidad como una condición necesaria. En cada operación los datos de la sensibilidad son insuficientes para explicar, incluso, las operaciones más simples de la percepción. La conclusión del análisis de la percepción que extrae Schopenhauer es: *las intuiciones son intelectuales, esto es, que el entendimiento opera de forma inmediata sobre los datos de la sensibilidad y los transforma en intuiciones completas y empíricas*. De modo que la realidad empírica está constituida principalmente por las operaciones del intelecto.

Si a alguien que se encontrase ante un bello panorama se le pudiera privar por un instante de todo entendimiento, no le quedaría de todo el panorama más que la sensación de una múltiple afección de su retina, semejante a las numerosas manchas de colores de la paleta de un pintor [...] (SVC 9).

Veamos, pues, en detalle el análisis de Schopenhauer. «En realidad, solo dos sentidos sirven a la intuición objetiva: el tacto y la vista» (PRS 54). Pero la mera presión en las extremidades y las impresiones en la retina no constituyen la intuición, sino que son la materia de esta. La transformación de esta materia en la realidad empírica requiere de cuatro operaciones a continuación detalladas.

La primera operación es la inversión;⁸ una forma lúdica de ejemplificar esta operación es la siguiente: si colocamos nuestra cabeza entre nuestras piernas la impresión en la retina es inversa, pues nuestra cabeza no está en su posición habitual, sino que se halla invertida; sin embargo, la imagen que percibimos no se halla invertida. Este fenómeno lo explica Schopenhauer argumentando que es el entendimiento quien construye la imagen y, aunque, en el ojo, lo mismo que en una caja oscura, los rayos de luz entran invertidos, la imagen que percibimos no está invertida. De ahí que «todo está al revés, excepto el entendimiento» (PRS 59). El elemento necesario para transformar la mera impresión invertida en la retina a una intuición es la ley de la causalidad. Explica Schopenhauer:

Más lo que en realidad ocurre es que el entendimiento irrumpe en la realidad con su ley casual, refiere el efecto sentido a su causa, obtiene de la sensación el dato de la dirección en la que entró el rayo luminoso y así lo sigue hacia atrás en ambas líneas, hasta llegar a la causa: por eso ahora el entrecruzamiento se vuelve a recorrer por el camino inverso, con lo que la causa se presenta en el exterior, [...] en la posición en la que [se] emite los rayos luminosos y no en la que estos llegaron (PRS 59).

La segunda operación es la unificación,⁹ aquí las impresiones de ambas retinas se unifican para formar un solo objeto, esto es, que de «lo *sentido doblemente* se convierte en [lo] *intuido simplemente*» (SVC 12). En esta operación el entendimiento construye un objeto simple a partir de dos impresiones simetrías. Esta forma de unificar se puede ejemplificar con experimento análogo al de arriba. Si colocamos dos tubos de forma paralela a la manera de unos binoculares y en el extremo de cada tubo colocamos una moneda, entonces no veríamos dos monedas sino una.

⁸ Este nombre no lo utiliza Schopenhauer, pero lo acuño para resumir y simplificar la explicación.

⁹ Véase nota anterior

Es así porque el entendimiento constituye la imagen que percibimos. Si las impresiones fueran los únicos elementos de la percepción, no sería posible el fenómeno. Una vez más Schopenhauer explica que la ley de causalidad forma el fenómeno a partir de las impresiones.

El entendimiento llega pronto a conocerlos y extiende también a ellos la anterior regla de su captación causal; por lo tanto, no solo los rayos luminosos que inciden en el punto medio de cada retina, sino también los que alcanzan los restantes lugares *simétricamente correspondientes* de ambas retinas, los refiere a un mismo punto que los emite en el objeto, así que intuye todos esos puntos, y por lo tanto todo el objeto, como *simple* (PRS 60).

La tercera operación es la profundidad o perspectiva.¹⁰ La impresión en la retina es bidimensional, pero nuestra percepción es tridimensional, aquí una vez más el entendimiento elabora el fenómeno. Considero que esta operación no requiere más explicación, pues se sobreentiende la transformación que efectúa el entendimiento. Veamos, pues, cómo actúa la ley de causalidad, según Schopenhauer.

Todo lo estereométrico de la intuición es añadido solamente por el entendimiento: los únicos datos con los que cuenta para ello son la dirección en la que el ojo recibe la impresión, los límites de esta y los diferentes grados de claridad y oscuridad, datos estos que señalan inmediatamente a sus causas y por los que sabemos si, por ejemplo, tenemos ante nosotros un disco o una bola (PRS 64).

La cuarta operación es la ubicación.¹¹ En esta operación el entendimiento integra diversos datos para formar la distancia, a diferencia de la operación anterior donde se introduce la perspectiva, aquí se identifica la distancia a la que se halla un objeto. «Así pues, la distancia ha de ser averiguada por el *entendimiento*, por lo que tiene que inferirse de determinaciones puramente *causales*» (PRS 65). El entendimiento se sirve del ángulo visual para conocer la distancia a la que están los objetos. Sin embargo, señala Schopenhauer, el ángulo visual es insuficiente. Así pues, «[...] el entendimiento ha de recurrir a otro dato que le sirva, por así decir, de comentario

¹⁰ Véase nota 8

¹¹ Véase nota 8

del ángulo visual, al señalar de forma más precisa la parte que la distancia toma en él» (*PRS* 66-67). Son cuatro los datos auxiliares, a saber: el movimiento del cristalino, el ángulo óptico, la perspectiva aérea y la magnitud de los objetos.

Para el primero de los datos Schopenhauer se apoya en la teoría de Hueck. En esta teoría se expone que el cristalino retrocede ante un objeto lejano y ante uno cercano se adelanta. Pero, la información que proporciona la posición del cristalino solo es clara dentro de un rango de los dieciocho centímetros a los cinco metros aproximadamente. Por ello, los datos que nos proporciona la posición del cristalino son para una distancia corta.

Para una distancia mediana está el segundo de los datos: el ángulo óptico. El ángulo óptico es el aspecto geométrico del ángulo visual,¹² con lo cual no se enfatiza la sensación del ángulo en los ojos, sino el ángulo que forman los ojos al enfocar un objeto; de ahí que: «ese dato [el ángulo óptico] no solo permite conocer la distancia, sino también el *lugar* exacto del objeto, gracias al paralaje de los ojos» (*PRS* 68). Así pues, entre más pequeño sea el ángulo óptico más alejado está el objeto y cuanto más cercano está el objeto, más grande. Pero, superando la distancia de los sesenta metros los ojos toman direcciones paralelas, por lo cual marca el límite de la información clara que nos puede ofrecer.

El tercero de los datos nos sirve para las distancias lejanas. Este dato es la perspectiva aérea. Por medio de ésta los objetos que están a largas distancia padecen un apagamiento en sus colores, adquiriendo un tono azul y se desvanecen sus contornos.

Por último, el cuarto dato, la magnitud de los objetos; explica Schopenhauer: «la estimación de la distancia por medio de la magnitud de los objetos ubicados en medio, tales como campos, ríos, bosques, etc., magnitudes que conocemos intuitivamente» (*PRS* 69). Schopenhauer acota que este procedimiento sólo es aplicable a objetos terrestres donde hay una conexión ininterrumpida.

Por lo tanto, son cuatro las operaciones que realiza el intelecto para constituir la realidad empírica son: la inversión, la unificación o visión simple, la profundidad o visión en perspectiva y la ubicación; todas estas operan por medio de la causalidad aplicada a diferentes sensaciones.

¹² En la traducción de Eduardo Ovejero (Editorial Losada) no hay una distinción entre ángulo visual y ángulo óptico; este segundo dato es nombrado como ángulo visual.

Así pues, Schopenhauer escribe a modo de conclusión sobre su exposición de la intelectualidad de la percepción lo siguiente:

He expuesto con tanto detalle todos esos procesos referidos a la visión a fin de demostrar de forma clara y terminante que en ellos actúa predominantemente *el entendimiento* que, al concebir cada cambio como *efecto* y referido a su causa, y sobre la base de las fundamentales intuiciones *a priori* del espacio y tiempo, produce el fenómeno cerebral del mundo objetivo para el que la afección sensorial no le suministra más que algunos datos. Y, por cierto, lleva a cabo esa operación exclusivamente por su propia forma, que es la ley de la causalidad; lo hace, por tanto, de manera totalmente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir, del conocimiento abstracto mediado por conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, es decir, del *pensamiento*, o sea, de la *razón* (PRS 70-71).

En conclusión, el nominalismo aquí descrito es eje en la filosofía de Schopenhauer no sólo porque es clave para comprender la interpretación que realiza del idealismo trascendental sino, también, porque la filosofía y por extensión la metafísica están expuestos en conceptos. Esto implica que los conceptos nos conducen únicamente y necesariamente a las intuiciones y, por ello, la metafísica *tiene que* referirse a la experiencia. Como lo que mencioné al principio, para Schopenhauer el idealismo trascendental es el desarrollo del empirismo inglés.

Respuesta a las objeciones: Sobre la cosa en sí

«¿Cómo puede una metafísica con fuentes empíricas versar sobre la cosa en sí!»: esta es la objeción que se le puede plantear a la inmanencia de la metafísica. Veamos si podemos aclararlo. Schopenhauer recupera de la filosofía kantiana la noción de cosa en sí y destaca la distinción que está unida a ella como fundamental: «El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí» (1MVR 494). Aunado con ello, dentro de la metafísica de Schopenhauer, encontramos expresiones como las siguientes: «cosa en sí es únicamente la *voluntad*» (1MVR 131) o «la *voluntad* como cosa en sí es por completo diferente de su fenómeno» (1MVR 134). Luego, ¿cómo es posible que la metafísica sea *inmanente* al conocimiento empírico y a la vez *trascienda* la representación hasta llegar a la cosa en sí? En las siguientes páginas voy a esclarecer este problema. Pero, primero debemos aclarar un punto: ¿de qué manera ha de entenderse la equiparación, dentro de la metafísica schopenhaueriana, entre voluntad y cosa en sí? La afirmación: “la voluntad es la cosa en sí” no debe interpretarse como: aquello *incognoscible* que es la cosa en sí kantiana, ésta cosa en sí, sí se puede *conocer* y es voluntad. Porque aquella expresión es claramente una contradicción de la que fue consciente Schopenhauer: «un «conocimiento de la cosa en sí» en el sentido más estricto de la palabra sería imposible, ya que donde comienza la cosa en sí termina el conocimiento, y todo conocimiento por su propia esencia versa únicamente sobre fenómenos» (2MVR 311).

¿Cómo deduce Schopenhauer la cosa en sí?

Para comprender como Schopenhauer entiende la noción de cosa en sí conviene revisar la crítica que realiza contra Kant, a propósito de cómo hay que deducir la cosa en sí.

La cuestión se deja clarificar con cierta brevedad. Aunque lo encubre con muchos rodeos, Kant fundamenta la suposición de la cosa en sí sobre un razonamiento conforme a la ley de causalidad, a saber: la intuición empírica o, para ser más exactos, la

sensación en nuestros órganos sensoriales de la que proviene dicha intuición habría de tener una causa externa (*IMVR* 516).¹³

El problema es que este uso de la ley de causalidad es ilegítimo. Pues, de lo “dado” por los sentidos no podemos inferir que hay algo que lo causa, pues la ley de causalidad únicamente tiene validez dentro del fenómeno. En este sentido señala Volker Spierling:

Schopenhauer considera que el término «cosa en sí» es erróneo, porque la cosa en sí no es ninguna cosa. El término sugiere erróneamente que detrás de las representaciones —«fuera»— habría un objeto existente por sí mismo, que también sería la causa de las representaciones. Schopenhauer mantiene el término a disgusto tan solo por respeto a Kant (*Arthur Schopenhauer* 73).

Así pues, en oposición a la manera kantiana de deducir la cosa en sí, Schopenhauer considera que la forma correcta de inferir la cosa en sí es diciendo:

Pero el objeto intuido ha de ser algo *en sí mismo* y no simplemente *algo para otros*, pues entonces serían sin más representaciones y tendríamos un idealismo absoluto que al final se volvería egoísmo teórico, donde toda realidad desaparece y el mundo se convierte en un mero fantasma subjetivo (*2MVR* 216).

¿Cómo debemos de entender este argumento? Como un paso del *debe* de ser algo en sí mismo a *es* algo en sí mismo o como una *reducción al ridículo* donde, dado que las conclusiones son ridículas (egoísmo teórico), entonces la premisa es falsa. En ambos casos el argumento es inválido y Schopenhauer fracasaría al inferir la cosa en sí. En contraste con lo anterior, considero que Schopenhauer busca explicitar el carácter intencional que tiene la relación sujeto-objeto. Pues, afirma que no es posible un sujeto sin objeto; lo asevera de la siguiente manera: «Al igual que no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede haber sujeto sin objeto, esto es, un cognoscente sin algo distinto de él que sea conocido» (*2MVR* 225). Incluso hallamos, en sus explicaciones sobre la naturaleza de la intencionalidad, una tesis muy cercana a la expuesta por la fenomenología del siglo xx, pues dice: «Una conciencia sin objeto no es una conciencia»

¹³ Véase también: (*IMVR* 595-97).

(2MVR 17). De modo que la razón para rechazar el egoísmo teórico hunde sus raíces hasta el carácter intencional de la facultad cognoscitiva y, en consecuencia, debemos atribuirle algún grado de independencia al objeto representado: algo que no pertenece propiamente a la facultad cognoscitiva.

Pero, no debemos entender a la cosa en sí como un “afuera”, esto es, como un objeto que se imprime en mi representación, sino como algo distinto del sujeto, es decir, la cosa en sí es lo no puesto por el sujeto. Pues, en la representación siempre hay algo insondable y esto significa que del sujeto no emana el mundo.

De forma paralela al argumento anterior y conforme al privilegio que tiene la experiencia en su filosofía, Schopenhauer nos muestra el camino por el cual podemos deducir la cosa en sí desde la experiencia. La cuestión es que en todos los fenómenos, incluso en los más sencillos, siempre hay algo de insondable en ellos: algo que no puede haber sido puesto por el sujeto.

Mas por otra parte no cabe admitir que estos cuerpos inanimados existían únicamente en mi representación, sino que, como tiene una eficiencia en virtud de propiedades insondables, hay que atribuirles de alguna manera un *ser en sí*. Sin embargo, estas propiedades inescrutables que por un lado denotan una existencia independiente de nuestro conocer, certifican empíricamente por otro lado que nuestro conocer, al consistir en un *representar* mediado por formas subjetivas, solo procura meros *fenómenos*, no el ser en sí de las cosas. Esto explica que todo cuanto conocemos siempre queda oculto algo como enteramente insondable, habiéndose de confesar que no podemos comprender a fondo ni siquiera los fenómenos más sencillos. [...] Esto no podría ser así, si conociéramos las cosas tal como son en sí mismas: pues entonces comprenderíamos a fondo cuando menos los fenómenos más sencillos, a cuyas propiedades la ignorancia no nos obstruye el camino (2MVR 217-18).

Por lo tanto, para Schopenhauer, únicamente es posible dar con la cosa en sí mostrando que un egoísmo teórico es imposible y esto queda corroborado empíricamente porque los fenómenos más sencillos son inescrutables. Por todo lo anterior, una de las consecuencias que podemos

sacar de la deducción de la cosa en sí es que la cosa en sí es lo *indeterminado*, es decir, aquello que siempre se le escapa al sujeto.

La diferencia entre voluntad y cosa en sí

Hemos visto el camino correcto para *deducir* la cosa en sí, pasemos ahora al camino correcto para *conocer* la cosa en sí. Ante la pregunta: ¿cuál es el camino para conocer la cosa en sí? La respuesta es: por medio del cuerpo. Schopenhauer afirma que:

[...] no sólo somos el *sujeto cognoscente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto (2MVR 218-19).

En la autoconciencia descubrimos que nuestro cuerpo se nos presenta de dos formas distintas, a saber: como un objeto más, esto es, como una representación, pero también nuestro cuerpo se nos presenta como algo distinto de la representación: se nos presenta como volente. Y desde la experiencia del cuerpo como volente descubrimos *la voluntad como el conocimiento más indeterminado que poseemos*. No está mediado por la razón, como los conceptos. Tampoco está mediado por el entendimiento, como la realidad externa y, por ello, es algo distinto de la representación. Para Schopenhauer es en la autoconciencia donde, en sus palabras, la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo.

[...] el conocimiento interno está exento de dos formas inherentes al conocimiento externo, a saber, de la forma del *espacio* y de la forma de *causalidad* que ofició como intermediara en toda intuición sensible. En cambio persiste la forma del *tiempo*, así como la del llegar a ser conocido y del conocer en general. Por consiguiente, en este

conocimiento interno la cosa en sí se ha quitado gran parte de su velo, pero todavía no se presenta totalmente desnuda (2MVR 220).

En este sentido, la cosa en sí está mediada (si cabe una expresión así), puesto que no se nos presenta de manera total. Sin embargo, la voluntad es aquello que está en relación con el fenómeno, pero que es distinto del fenómeno; es distinto, pues no está mediado por el entendimiento, como de hecho lo está todo fenómeno.

«El principal resultado de Kant se deja resumir así en lo especial: «Todos los conceptos a los que no subyace como fundamento una intuición [...] son absolutamente vacíos, es decir, no proporcionan conocimiento alguno. Pero como la intuición sólo puede suministrar *fenómenos*, no cosas en sí, tampoco tenemos conocimiento alguno de las cosas en sí». Convengo en ello respecto de todo conocimiento, salvo del conocimiento que cada cual tiene de su propio *querer*: este conocimiento no es una intuición (pues toda intuición es espacial) ni tampoco está vacío; antes bien es más real que cualquier otro. Tampoco es a priori, sino entera y absolutamente a posteriori [...] (2MVR 219).

Por lo tanto, la metafísica de Schopenhauer no traspasa los límites de la experiencia, pues mi querer o mi voluntad no pertenece a la intuición, pero sí pertenece a la experiencia. La metafísica de Schopenhauer es, de hecho, inmanente a la experiencia. Ahora bien, es importante señalar que Schopenhauer fue consciente de la tensión de la *diferencia* entre voluntad y cosa en sí, y la *identidad* que también guardan.

Yo he dicho: «solo conocemos nuestra propia voluntad como fenómeno, no en sí». Y luego he afirmado: «la voluntad es la *cosa en sí*».

Esto no se contradice. Todo cuando es *conocido*, lo es únicamente como fenómeno. Pues el ser objeto, la cognoscibilidad, pertenece a la forma de la intuición. De ahí que conocer algo como cosa en sí suponga una contradicción. La cosa en sí nunca es lo conocido, pues ~~como tal~~[esto, en cuanto conocido,] ya es fenómeno. Yo afirmo: «*La voluntad* es la cosa en sí, pero el conocimiento de la voluntad es ya fenómeno». Porque se trata de *conocimiento*. Sin embargo, la *cognitio intima* que cada cual tiene de su propia voluntad es el punto de donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el

fenómeno y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno (*Manuscritos Berlineses* 93).

La diferencia entre cosa en sí y voluntad estriba en que la voluntad pertenece a la experiencia mientras que la cosa en sí no puede pertenecer a la experiencia, pues en tanto que completa indeterminación no puede ser propiamente conocida. Sin embargo, hemos dicho que hay una tensión entre la identidad de la voluntad con la cosa en sí, y la diferencia que deben tener. Hasta ahora he indicado la diferencia entre ellas, pues me interesa señalar que la metafísica no trasciende la experiencia. Pero dicha tensión no es cabalmente comprendida sin el otro lado, es decir, aquello que nos motiva a identificar la voluntad y la cosa en sí.

Ahora bien, hay que señalar el siguiente hecho: mi voluntad es la experiencia menos mediada a la cual tengo acceso o, también puedo decir, es la experiencia de lo indeterminado y, por ello, la manifestación más desnuda de la cosa en sí. Sin embargo, muy a pesar de la inmediatez e indeterminación de la experiencia de mi voluntad, el camino que va de mi experiencia a la cosa en sí podría ser insondable. La motivación para identificar voluntad con cosa en sí no es la *inmediatez* de mi voluntad, sino, quizá con mayor relevancia, *la libertad* de mi voluntad. Únicamente porque sé que mi voluntad es indeterminable, no solo en mi experiencia, sino en sí misma (pues está libre de la causalidad, de modo que no hay algo que la pueda condicionar; luego, nada la puede determinar) sé, entonces, que en algún sentido mi voluntad es idéntica a la cosa en sí.

La necesidad del obrar individual ha sido bien expuesta por Priestley en su *Doctrina de la necesidad filosófica*, pero la coexistencia de esta necesidad con la libertad de la voluntad en sí, esto es, al margen del fenómeno, fue Kant, cuyo mérito es enorme en este punto, el primero en constatarla, al establecer la diferencia entre carácter inteligible y empírico, que yo suscribo por entero [...] (*IMVR* 341).

Así pues, podemos hablar de una voluntad empírica y una voluntad en sí. Pero esta voluntad en sí o, en términos kantianos, este carácter inteligible no es propiamente cognoscible. Por lo cual surge la pregunta ¿cómo puedo saber que hay un carácter inteligible o voluntad en sí? La

respuesta es por la libertad trascendental. Por libertad trascendental me refiero a la libertad como condición sin la cual no es posible el hecho *x*. Ahora bien, me refiero al hecho *x*, que es una expresión inadecuada, porque Schopenhauer se distancia de Kant respecto a qué hecho es el que nos exige admitir la libertad. Para Kant es el imperativo categórico o ley moral, mientras que para Schopenhauer es la responsabilidad sobre mi propio carácter. En palabras de Kant:

[...] cuando ahora describo a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirmo que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar conciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral ~~supone~~ [es] la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad [...] (*Crítica de la razón práctica* A5 Nota).

Mientras que para Schopenhauer, es otro hecho el que nos exige admitir la libertad: «Por eso la conciencia moral culpa en realidad al *esse*, aunque con ocasión del *operari*. Dado que sólo a través de la *responsabilidad* somos conscientes de la *libertad*, allí donde aquella se encuentra tiene que encontrarse también está: en el *esse*» (*PFE* 177-78). Aunque me gustaría profundizar más en este tema, esto implicaría una larga digresión; por ello, me conformo con exponer la motivación para identificar la voluntad con la cosa en sí a la par que señalar la diferencia entre ambas.¹⁴ En conclusión, la voluntad en sí es conocida de forma indirecta, por vía de otra experiencia (la responsabilidad), por ello la metafísica no trasciende la experiencia, incluso cuando descubre la identidad entre voluntad y cosa en sí.

La voluntad es la cosa en sí relativa al fenómeno

En una carta a Frauenstädt, Schopenhauer sintetiza la relación entre cosa en sí y voluntad:

¹⁴ La continuación tanto del tema de la libertad como la identidad con la cosa en sí se halla en “Metafísica de las costumbres” apartado: La identidad entre voluntad y cosa en sí.

Mi filosofía no habla jamás de lo que pasa en las nubes, sino de *este* mundo, es decir, que es *inmanente* y no trascendente. Descifra el mundo que está ante nuestros ojos, como una tablilla de jeroglíficos (cuya clave he encontrado en la voluntad), y muestra el encadenamiento de sus partes. Enseña lo que es el fenómeno y lo que es la cosa en sí. Pero esta cosa en sí no es tal más que *relativamente*, es decir, en relación con el fenómeno; y el fenómeno no es tal más que en su relación con la cosa en sí. Por otra parte, mi filosofía considera el mundo como un fenómeno cerebral. Pero lo que sea la cosa en sí *fuera* de esa relación, nunca lo he dicho, porque no lo sé; *en* esa relación, en cambio, es voluntad de vivir (*Cartas a un discípulo* 64).

Schopenhauer introduce un matiz en la manera en que entiende la cosa en sí. La cosa en sí absoluta es aquello incognoscible sobre la cual no es posible discurso alguno. Toda metafísica que pretenda hacer algún discurso sobre ella no solo es trascendente, sino, además, estará hablando de ensoñaciones, pues, pretende conocer lo incognoscible o lo que es lo mismo haber trazado la circularidad del cuadrado. Mientras que sobre la cosa en sí relativa al fenómeno sí es susceptible de un discurso. Por lo tanto, a la pregunta por la manera en que ha de interpretarse, dentro de la metafísica schopenhaueriana, la equiparación entre voluntad y cosa en sí (pregunta que he respondido de forma negativa al inicio de esta sección) respondo ahora de forma positiva: *la voluntad es la cosa en sí relativa al fenómeno*. Es relativa al fenómeno porque es la experiencia más indeterminada que poseemos y, también, porque su identificación está en relación con una experiencia, la de la responsabilidad. La cosa en sí siempre la hallamos en relación con un fenómeno y no completamente desnuda. Con todo lo expuesto creo haber superado la más importante objeción a la inmanencia de la metafísica.

Conclusión

El objetivo de esta primera parte fue defender que la metafísica es inmanente a la experiencia. Para sostener esta posición me he basado en los siguientes puntos:

1. La metafísica parte de fuentes empíricas. Examinamos que Schopenhauer se distancia de Kant al sostener que la metafísica sólo es posible a posteriori. Así también, vimos que la metafísica en tanto que expresión de un único pensamiento se ocupa de la experiencia *en general*.
2. El objetivo de la metafísica es hallar el significado o sentido de la experiencia. También, examinamos el enigma del mundo que la metafísica busca descifrar; vimos que el enigma del mundo está estrechamente vinculado con el pesimismo. De modo que la metafísica busca explicar el significado del *eterno retorno de lo anodino* y la constante presencia, en el mundo, del mal y del sufrimiento.
3. La filosofía en tanto que ciencia *en* conceptos únicamente puede referirse a la experiencia. Esto como consecuencia del nominalismo adoptado por Schopenhauer, del cual se sigue que todos los conceptos adquieren su contenido de la experiencia. De modo que la metafísica *tiene que ser* inmanente a la experiencia, ya que sus fuentes son empíricas y los conceptos con los cuales está construida únicamente pueden referir a la experiencia.
4. La metafísica es inmanente a la experiencia a pesar de versar sobre la cosa en sí. Colegimos que el conocimiento de la cosa en sí como voluntad es inmanente a la experiencia, pues mi voluntad es la experiencia más indeterminada que poseo y, por ello, el mejor conocimiento de la cosa en sí. Sin embargo, no deja de ser una experiencia.

Hemos visto que la metafísica tiene como límite la experiencia; pero no como una limitación arbitraria sino como el límite al que tiende todo nuestro conocimiento. Bajo estas exigencias, Schopenhauer no puede sino sostener que el camino intermedio entre la inmanencia a nuestro

conocimiento de la experiencia y la mera especulación trascendente está en la *interpretación* de la experiencia. Veamos, pues, este procedimiento interpretativo o método hermenéutico.

El método hermenéutico

Para que tenga sentido mi búsqueda de algo, he de tener cierta idea de cómo sabré cuándo lo he encontrado.

Magee

Sobre la hermenéutica schopenhaueriana

En este apartado expondré a algunos comentaristas de la obra de Schopenhauer que han sugerido una interpretación hermenéutica de su obra. Son dos los objetivos que busco en este apartado: en primer lugar esclarecer qué significa la metafísica como una hermenéutica y, segundo, sopesar las ventajas que nos ofrece la interpretación de la metafísica schopenhaueriana como una hermenéutica. Así pues, la pregunta que nos guiará durante la exposición es la siguiente: ¿cómo nos ayuda cada intérprete a esclarecer el método hermenéutico?

Safranski: La hermenéutica de la existencia

La sugerencia de Schopenhauer como hermeneuta realizada por Safranski me parece del todo atinada, pues para él la hermenéutica schopenhaueriana nos mantiene en la inmanencia perfecta. En *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* califica a la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica de la existencia. Nos dice que conviene llamarla hermenéutica porque está en armonía con las ciencias naturales y aun cuando ambas, las ciencias naturales y la metafísica, tiene su fundamento en la experiencia la metafísica persigue una meta distinta de estas; tal como señala la metafísica busca *comprender el mundo*.

Schopenhauer pretendía pues comprender el mundo como «voluntad». El acento cae aquí en la palabra «comprender». Comprender no es explicar. Schopenhauer tiene que iluminar al máximo esta diferencia. Procedemos a explicar cuando buscamos causas. Es la forma de actuar propia del entendimiento, tal como había mostrado en su tesis [doctoral]. [...] En la comprensión, por el contrario, no se trata de conectar el «objeto voluntad» con otros objetos; la comprensión no persigue la cadena de la causa y el efecto, no busca el por qué sino que capta el significado, pregunta por lo que es efectivamente la voluntad. [...] La metafísica de la voluntad de Schopenhauer no es una especie de analítica del mundo empírico, en competencia con la ciencia de la naturaleza,

sino una hermenéutica de la existencia. No explica las conexiones causales de lo que es sino que se pregunta lo que el ser es (314).

Según el examen de Safranski mientras que todas las ciencias establecen relaciones entre causas y efectos, en un camino distinto la metafísica persigue el significado de la experiencia. Esta búsqueda por el significado, nos explica, está dentro del marco de la filosofía trascendental, ya que mantiene la oposición entre fenómeno y cosa en sí y, desde esa oposición, «La «cosa en sí» quiere decirnos algo, es significativa: la filosofía debe descifrar ese sentido. [...] [Pero] su significado estriba en que carece de significado: simplemente es» (323). Así pues, el significado no nos remite a alguna trascendencia; por ello, insiste Safranski en la metafísica schopenhaueriana estamos en la perfecta inmanencia.

Si no se toma en serio el carácter hermenéutico de este planteamiento, queda anulado uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Schopenhauer, a saber, que su aproximación a la realidad va en busca de un significado (y no una explicación). El resultado de la lectura en el libro de la vida será que el mundo no remite hacia nada exterior a él sino que mira hacia atrás, hacia adentro, hacia el mismo que formula la pregunta: estamos en la inmanencia perfecta (330).

Ahora bien, tal como he mencionado arriba nuestra pregunta guía es: ¿cómo nos ayuda Safranski a esclarecer el método hermenéutico? Considero que nos ofrece dos indicaciones que son fundamentales, en primer lugar, la diferencia entre explicar y comprender. Diferencia que marca la distinción entre el proceder de las ciencias como una búsqueda de relaciones causales y la búsqueda del significado que es propio de la filosofía. Como segundo punto, el significado que halla la hermenéutica remite a la existencia: a lo que efectivamente *es*. Luego, la hermenéutica schopenhaueriana es una hermenéutica de la existencia, pues su problema es la comprensión de la existencia misma.

Spierling: El pesimismo metodológico

En el libro de Spierling sobre la trayectoria intelectual de Schopenhauer describe a su metafísica como una consciente hermenéutica: «El desciframiento de la escritura secreta del mundo de la representación mediante la palabra «voluntad» forma el fundamento de la consciente metafísica hermenéutica schopenhaueriana» (*Arthur Schopenhauer* 98-99). Ahora bien, para profundizar en su planteamiento conviene revisar sus reflexiones acerca del pesimismo schopenhaueriano, pues ahí desarrolla su postura sobre la hermenéutica schopenhaueriana.

Según Spierling hay dos metafísicas en Schopenhauer. Nos dice: «La primera metafísica es el desciframiento del mundo [con la clave descifradora «Voluntad»]. Después, la segunda metafísica, la metafísica de lo positivo, cifra de nuevo el mundo descifrado» (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 56). El proceso de descifrar para volver a cifrar tiene como eje al pesimismo. Así pues, vemos que «la esencia del mundo es descifrada por el pesimismo de Schopenhauer, pero el pesimismo de Schopenhauer es cifrado otra vez con la negación de la esencia del mundo» (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 56). De modo que, si, en un principio, el pesimismo es aquello que nos ayuda a esclarecer la esencia del mundo, también, es, al mismo tiempo, el pesimismo el que nos motiva a negar esa esencia descubierta. La negación cifra de nuevo al mundo porque desde nuestro punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la voluntad la negación tiene que ser una *nada relativa* a la que no podemos acceder y, por ello, el mundo queda cifrado de nuevo.

Ahora bien, en su análisis sobre el pesimismo Spierling nos indica que el pesimismo de Schopenhauer tiene dos momentos, el primero desde el punto de vista del individuo y el segundo desde el punto de vista de la naturaleza. Para el primer punto de vista lo que se hace patente es el “duele” de cada individuo: «Si pongo aquí en conexión el «duele» con la Voluntad de Schopenhauer, es, pues, para hacer salir a la luz otra vez, para hacer asumible de nuevo de una forma más viva el problema que se halla detrás del término Voluntad» («El pesimismo de Schopenhauer» 56). Mientras que en el punto de vista de la naturaleza hallamos una eterna repetición: un modelo cíclico de la naturaleza.

Ahora bien, el pesimismo alcanza su máxima expresión, llegando incluso al absurdo de la existencia, cuando se suma el modelo cíclico de la naturaleza al punto de vista individual. Ahí el “duele” de cada individuo se repite eternamente sin propósito. Nos dice Spierling: «El punto de vista de la naturaleza muestra la ausencia de sentido de la vida. [...] El nihilismo que aquí se perfila se convierte en el penetrante grito de tormento, encuentra entre las líneas de Schopenhauer su desesperada expresión muda» (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 54). Y es desde el punto más álgido del pesimismo se inicia una búsqueda por el sentido ético del mundo. «La filosofía pesimista de Schopenhauer puede interpretarse como una mera ética» (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 50).

En consecuencia, la finalidad del pesimismo de Schopenhauer apunta a la negación de la voluntad de vivir. La negación de la esencia del mundo es el modo de salir del eterno ciclo del sufrimiento. Nos dice Spierling: «Cautelosa y metafóricamente puede decirse que el trasfondo del pesimismo de Schopenhauer es una vaga creencia de que el hombre es el destructor de la paz cósmica que fue una vez perfecta, de que el hombre es el causante del mal en el mundo. Ahora, busca recobrar esa paz intentando compensar sus culpables traspiés» (*El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico* 56).

Retomemos nuestra pregunta eje: ¿cómo nos ayuda Spierling a esclarecer el método hermenéutico? Considero que Spierling señala correctamente que la hermenéutica schopenhaueriana, para hallar el sentido del mundo, requiere del pesimismo, pues este hace explícito la necesidad de una interpretación del mundo. Aunado a lo anterior, nos dice, cuál es el punto de llegada de la hermenéutica schopenhaueriana: el sentido ético (casi religioso) del mundo. El sentido del mundo es la *redención* de la “paz cósmica” que fue interrumpida por la presencia del mal. Esta redención se da por medio de la negación de la voluntad de vivir. En conclusión, el pesimismo de Schopenhauer tiene una función hermenéutica en tanto que hace evidente la necesidad de hallar un sentido en el mundo, un sentido de carácter ético, pues busca redimir el mal y el sufrimiento.

Planells: La filosofía de Schopenhauer como una filosofía del «como si»

Planells interpreta a Schopenhauer en clave de una filosofía del «como si», motivado principalmente por ofrecer una respuesta a los intérpretes que, a su juicio yerran, al descalificar el kantismo de Schopenhauer. Sucede que, su juicio, estos intérpretes pierden de vista dos metáforas importantes en la metafísica de Schopenhauer, a saber, el mundo como un jeroglífico y el mundo como un espejo. De modo que es un error equiparar la voluntad con lo Absoluto.

La mayoría de los comentaristas han descalificado el pretendido kantismo de Schopenhauer, concediendo, en todo caso, cierta conexión de su teoría del conocimiento con la epistemología kantiana, pero considerando al mismo tiempo que la metafísica de la voluntad constituye una ruptura total con los principios de la misma. [...] El concepto de *voluntad* en el que se centra toda la metafísica schopenhaueriana, prosiguen los críticos, tendría que ser desvinculado de la cosa en sí kantiana e interpretado en relación con la noción de lo Absoluto (108).

En contra de este modo de interpretar la metafísica de Schopenhauer Planells opta por una alternativa. El otro modo de acercarse a la metafísica de Schopenhauer, considera nuestro comentarista, es interpretar la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica, pues sostiene que la doctrina de Schopenhauer es mejor comprendida bajo esa denominación.

Para ello trató [Schopenhauer] de injertar en el tronco de la filosofía kantiana una tradición metafísica que se había desarrollado a la luz de una doble metáfora: la lectura del mundo como texto y la visión del mundo como espejo. El resultado de esta fusión es una filosofía que transforma la propia noción de metafísica (aunque Schopenhauer continúa empleando esta expresión) haciendo de ella una actividad que hoy podríamos encuadrar mejor bajo la denominación de *hermenéutica* que de *metafísica* en el sentido tradicional del término (109).

Para Planells la unión entre la filosofía kantiana con la tradición de la filosofía de la expresión es posible si prestamos atención a la equivocidad del término *Erscheinung*. En esta equivocidad, el término *Erscheinung* puede significar *apariencia* o *manifestación*, de modo que a juicio de

Planells el mundo como representación hace referencia al mundo desde punto de vista del fenómeno como apariencia y el mundo como voluntad al mundo desde el punto de vista del fenómeno como manifestación. Así pues, afirma Planells:

La palabra *Erscheinung* posee en Alemán una serie de matices que la palabra *fenómeno*, cultismo utilizado generalmente por las lenguas latinas para traducirla, no consigue expresar. [...] Precisamente estas dos funciones del fenómeno (ocultar y revelar *lo que aparece*) son las que Schopenhauer desarrolla sucesivamente en su consideración del mundo como representación y del mundo como voluntad: es decir, del fenómeno como *apariencia* y del fenómeno como *manifestación* (115).

En consecuencia, es desde el punto de vista del fenómeno *como manifestación* que Schopenhauer construye su metafísica. De modo que la metafísica, tal como ha insistido Schopenhauer en diversos pasajes, tiene un fundamento empírico. El procedimiento, aclara Planells, es la inducción, pero una inducción distinta de la científica, pues, «[...] la *inducción* metafísica tiene un carácter distinto que la inducción científica. [...] El tipo de inducción que la investigación metafísica utiliza debe ser, por lo tanto, de naturaleza diferente. Schopenhauer lo describe varias veces en su obra bajo el paradigma de la interpretación de un jeroglífico» (122). Si se considera al mundo como un jeroglífico, la noción de voluntad opera como la clave para descifrarlo. Y es, en este contexto, que la segunda metáfora cobra relevancia, el mundo es un reflejo de la voluntad, donde se multiplica la unidad (la voluntad) en los fenómenos (como objetivaciones de la voluntad). Así pues, bajo estas dos metáforas: «la metáfora del mundo como texto que debe ser descifrado y como espejo en el que multiplica la unidad» (127), la metafísica de Schopenhauer como una hermeneuta esquivada las posibles contradicciones entre la epistemología kantiana y su propuesta metafísica.

La clave de la conciliación está en la metáfora del mundo como un espejo. Así pues, si el mundo es un reflejo, es porque conseguimos colocarnos fuera del mundo para ver el mundo reflejado; sin embargo este “fuera”, nos indica Planells, es un *punto imaginario*.

Su metafísica no debería ser interpretada, por tanto, como un intento de mirar *hacia afuera* del espejo, sino de crear un punto imaginario, situado fuera del mismo y mirar *desde fuera* hacia el espejo. La «voluntad» es simplemente una «figura» unitaria que nos invita a situarnos dentro de ella (fuera del mundo, por tanto), y a contemplar el mundo como reflejo de sí misma [...] (130).

Una vez explicadas estas dos metáforas podemos comprender la motivación de Planells para asegurar que la doctrina de Schopenhauer debe interpretarse en clave de una filosofía del «como si».

Creo que una manera iluminadora de entender la metafísica de Schopenhauer y que concuerda con sus principios epistemológicos sería considerarla bajo el punto de vista de una filosofía del «como si» desarrollada por Vaihinger en su obra *Die Philosophic des Als Ob*. [...] Los principales conceptos de la metafísica de Schopenhauer (Carácter inteligible, Idea, Voluntad, etc.) se tornan mucho más inteligibles si se les considera desde esta perspectiva que si se trata de interpretarlos como «hechos objetivos». Son ficciones, en el sentido de que no puede atribuírseles «objetividad». Pero al mismo tiempo son ficciones filosóficas y no meramente fantásticas porque tiene la pretensión de proporcionar una imagen unificada del conjunto de la experiencia o de un segmento importante de la misma (131).

Una vez expuesta la posición de Planells es necesario responder la pregunta guía: ¿Cómo nos ayuda Planells a esclarecer el método hermenéutico? Considero que lleva hasta sus últimas consecuencias el hecho que la metafísica deba tener un fundamento empírico. Cuando abordamos la metafísica de Schopenhauer no debemos indagar en la naturaleza de cada uno de los conceptos como si del puro análisis de estos fuese posible deshilar el mundo. Estos conceptos funcionan como hipótesis interpretativas y los cuales tienen su validez en la medida en que nos otorgan mayor o menor comprensión sobre el conjunto de la experiencia, pues tal como dice Planells: «No es la voluntad lo que necesita definición sino el mundo» (127). Las aserciones de la metafísica schopenhaueriana no son apodícticas, sino que son hipótesis en una investigación que parte de fuentes empíricas de conocimiento. En conclusión, Planells nos ayuda a esclarecer el

método hermenéutico no tanto al exponer cuáles son las metáforas relevantes en la doctrina schopenhaueriana, sino al llevar a sus últimas consecuencias el kantismo de Schopenhauer.

Magee: Aclaraciones metodológicas a la visión del mundo como un código cifrado

En este apartado expondré el análisis de Bryan Magee acerca del principio de razón. A pesar de que él no aboga por una hermenéutica schopenhaueriana, nos es de utilidad por las aclaraciones metodológicas que hace acerca de la investigación schopenhaueriana sobre el principio de razón. En el capítulo “Los límites de la explicación” nos muestra cómo desde el análisis que realiza Schopenhauer del principio de razón se sigue que el paradigma de la investigación filosófica tiene que ser como la labor de descifrar un código; metáfora que es utilizada por Schopenhauer y que aparece sucesivas veces en la defensa de una hermenéutica schopenhaueriana.

Nos dice Magee: «Probablemente *La naturaleza de la explicación* hubiera sido un título mejor para *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y es a lo que el título se refiere de todos modos» (35). Puesto que, en toda explicación requerimos que aquello que se nos dice sea suficiente para que la explicación sea inteligible o, por lo menos, tenga sentido; se sigue que en toda explicación requerimos de una razón suficiente. Así pues, la pregunta que se propone responder Schopenhauer en su disertación es la siguiente: “¿Qué significa ser una razón suficiente para algo?” Pero, como indica Magee, la respuesta de esta pregunta apunta en último término a la naturaleza de toda explicación, pues el esclarecimiento del principio de razón es un medio para establecer un criterio o los criterios que debe tener todo tipo de explicación.

Al esclarecer la naturaleza de la explicación nos es evidente que es posible dirigir la explicación en dos “direcciones” distintas, a saber, por medio del *análisis* o por medio de la *síntesis*. «[...] la línea de explicación puede moverse en ambas direcciones, hacia delante y hacia atrás: puedo «explicar» algo o bien demostrando cómo está unido por dentro o bien demostrando cómo está conectado externamente» (38). Ambos procedimientos nos llevan a distintos problemas o, mejor dicho, tienen distintas limitaciones. Para el caso del análisis nos hallamos ante las limitaciones

señaladas por el escepticismo antiguo; pues o bien la explicación no contiene términos nuevos y por ello es circular o continua al infinito introduciendo nuevos términos para cada nueva explicación, o, también, se detiene en algún punto la explicación, generalmente porque aquel que exige la explicación queda satisfecho, pero la respuesta es teóricamente insatisfactoria. Incluso si se quisiera continuar la cadena de explicaciones se volvería o circular o incompleta, pues nos es posible dar explicaciones al infinito.

Así, al identificar el punto en que la explicación suele detenerse en cada uno de estos caminos diferentes, Schopenhauer ha localizado los lugares en los que se plantean los problemas fundamentales de la filosofía, ya ha demostrado por qué se plantean. En cada caso es porque la explicación hasta ese punto explica las cosas unas por las otras, pero siempre deja algo inexplicado que se da por supuesto (41).

Schopenhauer, tal como nos indica Magee, prefiere optar por una explicación sintética, pues no presenta las limitaciones que la explicación analítica. De hecho, es posible establecer un criterio satisfactorio para la explicación, a saber, cuando todas las cosas se nos presentan como un todo inteligible, esto es, cuando todas sus partes relacionadas coherentemente.¹⁵ De ahí que el paradigma de la investigación metafísica sea análoga a descifrar un alfabeto desconocido, pues su explicación será satisfactoria cuando todas sus partes sean inteligibles para nosotros. Sin embargo, su limitación es que este modo de argumentar es lógicamente circular, pero ello no es del todo un inconveniente tal como explica Magee:

Explica [Schopenhauer] que existe un modo de elucidar totalidades enigmáticas que es razonable aceptar e irracional no aceptar, a pesar de que no se pueda defender mediante una argumentación lógica. [...] [Por ejemplo] En el caso de un criptograma tan elaborado como la Piedra Roseta —con dos idiomas y tres escrituras, [...]— podríamos considerar chiflado a cualquiera que negara la validez de la descodificación, pero no podríamos demostrar que no tuviera razón. Podría acusarnos de que todos nuestros argumentos eran circulares, y con razón: *son* circulares. A su pregunta: «¿Cómo pueden estar seguros de que su clave es correcta?» solo podríamos contestar: «Porque es

¹⁵ Cfr. Magee, “Los límites de la explicación” en *Schopenhauer*, pág., 42. párr., 2.

inconcebible que no lo sea teniendo en cuenta que da un sentido muy conveniente a todo, al margen ya de otras consideraciones históricas y de diversa índole». [...] No lo consideramos una mera probabilidad, por alta que sea. Estamos seguros de ello como lo estamos de cualquier cosa, a pesar de que cualquier intento de demostrarlo es necesariamente inválido desde el punto de vista de la lógica (44-45).

Una vez más debemos volver sobre la pregunta guía: ¿Cómo nos ayuda a esclarecer el método hermenéutico Magee? La metáfora del mundo como un alfabeto codificado es una constante al momento de justificar la hermenéutica schopenhaueriana. Así pues, Magee nos muestra que dadas las condiciones epistemológicas que ha desarrollado Schopenhauer en su filosofía, necesariamente tendrá que obrar como un desciframiento de un código cifrado; tal como insiste Magee, es el único modo en que la filosofía puede alcanzar la totalidad.

[La filosofía de Schopenhauer] no apela a nada que este fuera o más allá de este mundo, y no hace ninguna falsa afirmación lógica, y sin embargo, confía en que su sistema dé un sentido tan manifiestamente coherente al enigma del mundo en todos sus detalles y en todas sus interrelaciones, que cualquiera que realmente lo comprenda pueda estar tan seguro como lo está de cualquier cosa de que el sistema es correcto. [...] Pero es importante que sus lectores comprendan tanto como su autor que ello no se debe a ningún defecto de la filosofía en sí: teóricamente no es posible una base más sólida para ninguna visión de la experiencia como totalidad (45).

Dicha totalidad no puede ser justificada o explicada desde “fuera”, necesariamente tendrá que ser desde su “interior”. Magee nos ayuda a esclarecer el método hermenéutico en tanto que podemos afirmar que el modo de proceder en la investigación metafísica, en tanto que explicación de la totalidad, tiene que ser interpretativo, esto es, buscar una explicación que nos dé inteligibilidad sobre cada una sus partes y cuyo paradigma interpretativo es el desciframiento de un código.

Ahora bien, y dicho sea de paso, las observaciones de Magee también dan luz sobre el vínculo entre el idealismo trascendental y la metafísica. Pues, si se tiene presente que el principio de razón es trascendental y que solamente tras el esclarecimiento de este podemos establecer el

criterio de explicación para la metafísica, entonces, nos es evidente la afirmación de Schopenhauer.

Pero solamente cuando con aquel tratado [sobre el principio de razón suficiente] se conozca perfectamente qué es y qué significa el principio de razón, hasta dónde se extiende su validez y hasta dónde no; cuando se sepa que aquel principio no es previo a las cosas ni en el mundo existe como consecuencia y en conformidad con él, como si fuera su corolario; sino que, antes bien, no es nada más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente: solo entonces será posible penetrar en el método filosófico que se ensaya aquí por primera vez y que difiere plenamente de todos los habidos hasta ahora (1MVR x-xi).

Esto significa que no se puede realizar metafísica alguna sin un análisis previo de las condiciones necesarias de posibilidad de la representación. Así pues, aunque Schopenhauer se aleje de la letra de Kant no deja de ser un filósofo trascendental; pues su proyecto metafísico hunde sus raíces y presupone al idealismo trascendental.

El sentido de verdad en metafísica

La metafísica y la religión poseen su valor en la medida en que sus respectivas doctrinas expresan la verdad, pues la metafísica solo tiene la obligación de ser veraz, así lo afirma Schopenhauer «una filosofía no tiene otra medida de su estimación que la de la verdad» (2MVR 209). Puesto que hay dos formas de metafísica, a saber, una que se expresa como religión y la otra como filosofía, entonces, también, una religión debe ser juzgada por la veracidad de su doctrina, pero bajo la reserva de que la religión transmite la verdad de forma alegórica: «El valor de una religión depende del mayor o menor contenido de verdad que porte en sí bajo el velo de la alegoría y luego de la mayor o menor claridad con que dicha verdad se deje vislumbrar a través de ese velo, o sea, de la transparencia del último» (2MVR 186). Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿en qué sentido la metafísica y la religión son verdaderas?

Schopenhauer entiende por verdad lo correctamente conocido. «Lo conocido correctamente por el *entendimiento* es la *realidad*; lo conocido correctamente por la *razón*, la *verdad*, es decir, un juicio que posee una razón: aquella se opone a la *apariencia* (lo intuido falsamente), y esta, al *error* (lo pensado falsamente)» (PRS 71-72). Pero, existen distintos sentidos de verdad según los distintos objetos que sirvan de fundamento al juicio. Schopenhauer distingue cuatro grandes sentidos de verdad: verdad empírica, verdad lógica, verdad trascendental y verdad metalógica.

Tal como veremos a continuación, ninguno de los sentidos desarrollados en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* corresponde al sentido en que es verdadera una metafísica o una religión. El sentido en que una religión o una metafísica son verdaderas lo es en la medida en que realizan una *correcta interpretación del mundo*. Para defender este sentido de verdad voy a exponer de forma breve los sentidos de verdad que desarrolla Schopenhauer y, paso seguido, mostrar que ninguno satisface el sentido de verdad propio de la metafísica.

La definición de verdad que nos ofrece Schopenhauer es la siguiente: «La *verdad* es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él que se denomina su razón [*Grund*]» (PRS 105). Luego, tenemos la siguiente clasificación de los distintos tipos de verdad:

1. La *verdad empírica* o *material* es un juicio que tiene como fundamento una intuición o que tiene su fundamento en la experiencia.¹⁶
2. La *verdad trascendental* es un juicio que tiene como fundamento las condiciones de posibilidad de la experiencia.¹⁷
3. La *verdad lógica* es un juicio que tiene como fundamento otro juicio.¹⁸
4. La *verdad metalógica* es un juicio que tiene como fundamento las condiciones de posibilidad del pensamiento.¹⁹

De todos los tipos de verdad el único que puede ser candidato a ser el sentido de verdad de la metafísica y la religión es la verdad empírica, pues tanto la verdad lógica como la metalógica se refieren al pensamiento y los conceptos, mientras que la verdad trascendental se ciñe al tiempo, el espacio y la causalidad. Si bien, la metafísica se expone en conceptos, Schopenhauer rechaza que la filosofía sea una ciencia *de* conceptos, más bien se expone *en* conceptos. Razón por la cual el fundamento de la filosofía no son los conceptos.

Ciertamente podría decirse que cada cual conoce sin la menor ayuda *lo que* es el mundo, toda vez que él mismo es el sujeto de conocimiento cuya representación es el mundo; y esto también sería verdad. Más este conocimiento es intuitivo y concreto; la tarea de la filosofía es interpretar en abstracto este conocimiento, elevando a un saber perdurable la intuición sucesiva e inconstante y en general todo cuanto el amplio concepto de *sentimiento* abarca y describe como un saber no abstracto ni claro. Así pues, la filosofía tiene que ser un testimonio *in abstracto* de la esencia del mundo, tanto del conjunto como de todas sus partes (IMVR 98).

¹⁶ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 31

¹⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 32

¹⁸ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 30

¹⁹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 33

Ahora bien, tal como hemos mostrado en la primera parte, la metafísica tiene como fuentes empíricas de conocimiento y, por ello, cabe esperar que sus juicios se fundamenten en la experiencia. Sin embargo, la cuestión no se deja resolver tan rápido. Revisemos la explicación de Schopenhauer sobre este tipo de verdad para esclarecer el problema que nos ocupa ahora.

Una representación de la primera clase, es decir, una intuición mediada por los sentidos, por lo tanto una experiencia, puede ser una razón de un juicio: entonces el juicio tiene una verdad *material*, que es además *verdad empírica* en la medida en que el juicio se fundamenta *inmediatamente* en la experiencia.

Que un juicio tiene *verdad material* significa en general: sus conceptos están ligados, separados o limitados entre sí según lo implican y requieren las representaciones intuitivas que lo fundamentan (*PRS* 107).

Recordemos que la metafísica se ocupa de la experiencia en *general* y, por ello, no puede estar sujeto a este tipo de verdad. Tal como indica Schopenhauer este tipo de verdad se fundamenta inmediatamente en la experiencia. Luego la operación, en tanto que inmediata, refiere, necesariamente, a juicios particulares del tipo: este carro es azul, esta mesa es redonda, etc. En la medida en que la metafísica se ocupa de la experiencia en general no puede estar basada en este tipo de juicios, pues, ténganse en cuenta que no se capta la experiencia en general de forma inmediata, sino mediante la abstracción. A todo lo anterior, súmese el hecho de que el significado de la experiencia no puede estar en esta o aquella experiencia particular.

Para captar con mayor claridad el abismo que separa este tipo la verdad empírica respecto de la verdad que busca la metafísica conviene revisar el modo en que Schopenhauer argumenta contra otras doctrinas metafísicas.

Pues todo desciframiento falso, aun cuando se acomode a algunos fenómenos, tanto más estrictamente contradirá al resto. Así, por ejemplo, contradice el optimismo leibniziano la evidente miseria de la existencia; la doctrina spinozista de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria, es incompatible con nuestro asombro ante su ser y esencia; la doctrina wolffiana de que el hombre recibe su

existencia y esencia de una voluntad ajena contradice nuestra responsabilidad moral por los actos que emanan con estricta necesidad de ellas en conflicto con los motivos; la doctrina tan reiterada de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección cada vez mayor, o en general de un devenir mediante el proceso del mundo, se contrapone a la evidencia a priori de que hasta cada momento dado ha transcurrido un tiempo infinito, por lo que todo cuanto había de llegar con el tiempo, ya tendría que existir; y así se podría seguir recopilando un interminable registro de las contradicciones de las conjeturas dogmáticas con la realidad de las cosas (2MVR 205).

Por el contrario, considera Schopenhauer que la manera correcta de proceder es esta:

La genuina filosofía se acredita de suyo, cuando bajo su luz se solventan y desaparecen esas innumerables contradicciones que (visto desde otra perspectiva) colman el mundo, encontrando en cambio conexión y concordancia por doquier (*Manuscritos Berlineses* 114).

Como podemos ver lo que está en juego no es esta o aquella experiencia particular, sino la experiencia en su conjunto. Ello no excluye del todo a las verdades empíricas, pues se vale de verdades empíricas para contrastar ciertos fenómenos. Pero esta noción de verdad no se reduce a las verdades empíricas y, por ello, no es del mismo tipo. Por lo tanto, el sentido en que la metafísica y la religión son verdaderas lo es como correcta interpretación del mundo, de modo que no se fundamenta de forma inmediata, sino por la coherencia y unidad que nos otorga la interpretación de la experiencia en su conjunto. También, podemos decir que el sentido en que la metafísica y la religión son verdaderas es en tanto que ambas nos ofrecen una visión no contradictoria del mundo.

En conclusión, la *verdad metafísica* es un juicio que tiene como fundamento la coherencia y unidad del conjunto de la experiencia. Este tipo de verdad nos ofrece un punto de vista por el cual existe una concordancia entre los diversos fenómenos que se nos presentan y sin el cual el mundo se nos presentaría como un enigma, esto es, cuya unidad y coherencia estaría encriptada. De ahí que «tal desciframiento del mundo con respecto a lo que se manifiesta en él ha de recibir su confirmación de sí mismo, mediante la concordancia en que coloca los tan variopintos

fenómenos del mundo y que no se percibe sin él» (2MVR 203). Ahora bien, en la medida en que la verdad es la correcta aprehensión de la esencia del mundo, también, podemos decir que la verdad es la correcta comprensión del mundo. De todo lo anterior tenemos los criterios para la justificación de una interpretación que son: la unidad de todas las experiencias, la coherencia que todas ellas tienen entre sí y la mayor comprensión sobre ésta.

Leer al mundo como un texto

«El mundo se asemeja a un conjunto de signos desconocidos», este es el lema que puede resumir el método schopenhaueriano. Para el filósofo de Frankfurt la metáfora del mundo como un jeroglífico desconocido es una forma alternativa (a la metafísica dogmática) de abordar la totalidad. Así pues, afirma Schopenhauer: «mi camino se encuentra en el punto medio entre la doctrina de la omnisapiencia de los primeros dogmáticos y la desesperanza de la crítica kantiana» (*IMVR* 507). Veamos en detalle la metáfora.

Son tres las versiones de la metáfora del mundo como un jeroglífico. Una aparece en los *Manuscritos Berlineses*, otra en *El mundo como voluntad y representación II*²⁰ y, la última, en *Parerga y Paralipómena II*.²¹ De las tres versiones prefiero la que aparece en los *Manuscritos* por el ser la más detallada de las tres.

Cuando uno encuentra un escrito cuyo alfabeto le resulta desconocido, acomete la interpretación con lentitud hasta conjeturar el significado de las letras que forman palabras comprensibles y periodos coherentes; entonces no queda ninguna duda sobre la precisión del desciframiento, porque no es posible la concordancia y la conexión en donde se sitúa esta interpretación de todos los signos de aquel escrito sea meramente casual y cupiese llamar a las letras de muy otra manera o formar con ellas palabras comprensibles y periodos coherentes que no quepa reconocer en su actual combinación; de igual manera, el desciframiento del mundo ha de acreditarse perfectamente por sí mismo como el único auténtico y verdadero. Tiene que arrojar una luz partidaria sobre todos los fenómenos del mundo, debiendo hacer concordar consigo y entre sí mismo: al ser heterogéneo. Así es como se acredita por sí mismo: al ser aplicado no ha de haber

²⁰ «La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si la totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder *interpretar, explicar* por sí misma» (*2MVR* 202-03).

²¹ «La metafísica intenta conocer esta [la cosa en sí] más cerca: los medios para ello consisten, por una parte, en unir la experiencia externa con la interna; y por otra, en alcanzar una comprensión de la totalidad del fenómeno a través del descubrimiento de su sentido y conexión; —es comprable a la lectura de los caracteres, hasta el momento enigmáticos, de un escrito desconocido. Por esa vía llega desde el fenómeno [*Erscheinung*] a lo que *se manifiesta* [*Erscheinden*], a lo que se esconde tras él; de ahí τὰ μετὰ τὰ φυσικά» (*2PP* 19).

contradicción alguna entre los más variopintos fenómenos. Pues todo desciframiento falso se compadece con algunos fenómenos, pero choca estridentemente con el resto. [...] Mi desciframiento (al igual que un alfabeto que se deja leer perfectamente utilizando muy pocos de sus signos) proporciona, gracias al empleo del mismo pensamiento, la explicación de ese inmutable afán íntimo de todo ser llamado carácter o *essentia*, la exégesis del padecimiento de la vida y el temor ante la muerte, la explicación del goce de los hombres contentos de la vida y de las delicias de la renuncia, la interpretación del goce estético y de la incapacidad de la mayoría para querer disfrutar de la vida; mi desciframiento pone a todos los fenómenos en conexión y concordancia, introduce unidad y orden en el laberíntico caos y constituye un ejemplo que funciona. ¿Y qué otro aval puede tener un sistema filosófico al margen de semejante acreditación interna? ¿Algo así como la deducción a partir de un concepto? El sistema quedaría sumido entonces en una inexplicada y ciega necesidad. La clave hallada para solventar un enigma no requiere una *prueba* sobre su acierto, pues esta se muestra mediante todas aquellas afirmaciones que cuadran con dicho enigma. Basta con tomar a la voluntad y cotejar la idoneidad de todo aserto con esa clave; pero la voluntad y su capacidad hermenéutica se invocan muy raramente para descifrar el enigma del mundo. Prefieren mirar por los anteojos del prejuicio y seguir apegados a las opiniones tradicionales (*Manuscritos Berlineses* 114-16).

Ahora bien, de este pasaje podemos obtener varias consecuencias. En primer lugar, me interesa insistir en la expresión *exegesis*, pues si la metafísica es una *exegesis* de nuestras experiencias, ello aporta evidencia al giro hermenéutico de Schopenhauer. El filósofo, en tanto que exégeta, tiene como principal herramienta la *interpretación*.

[...] mi filosofía no realiza ninguna inferencia sobre lo que exista más allá de toda experiencia posible, sino que suministra la *interpretación* de lo dado en el mundo externo y en la autoconciencia, conformándose así con asir la esencia del mundo conforme a su coherencia interna consigo mismo (*2MVR* 736).

Este modo de proceder se corresponde con los apartados anteriores, pues, veíamos que la tarea de la filosofía está motivada por la búsqueda de un *significado* o, en un sentido más alegórico, la filosofía tiene como tarea *descifrar* el mundo. Además, el problema del cual se ocupa la metafísica es el enigma del mundo. Luego, su meta es hallar el *significado* por el cual nos es

posible decodificar el enigma del mundo, esto es, el significado por el cual el mundo adquiere coherencia y unidad. Por otra parte, el método interpretativo da luz a los rasgos existenciales de la metafísica schopenhaueriana; ya que la necesidad de un sentido proviene del carácter insustancial del mundo o, dicho de otro modo, proviene de la falta de una finalidad última unido a que su esencia se agota en la constante repetición anodina del espoleo de la voluntad.

Pero una filosofía como la de Schopenhauer, ya desde sus asumidas condiciones teóricas, desde su mismo germen, no podrá tampoco quedarse simplemente en una pura descripción especulativa. Se trata de una filosofía que, en primer término, se reconoce realizada por un sujeto humano y, en consecuencia, se concibe a sí misma como *interpretación*; una filosofía que, en segundo lugar, toma como su centro de referencia al sujeto humano —un sujeto humano cuya condición de cognoscente no aparece, además, como la fundamental—, a partir de lo cual se configura, según acabamos de ver, como una filosofía eminentemente *existencial* (Rábade 73-74).

Como segundo aspecto importante es necesario aclarar que para Schopenhauer, un filósofo declaradamente ateo, no puede ser el caso que un Dios haya impreso caracteres en el mundo a manera de un mensaje oculto. Luego, para nuestro filósofo no es el caso que existen dos revelaciones una en las escrituras sagradas y otra revelación cifrada en la naturaleza. Para justificar esta posición requiero contraponer la visión de Schopenhauer con la visión renacentista donde, también, aparece la lectura del mundo como un texto. Así pues, según explica Foucault, en la *episteme* del renacimiento el lenguaje era un signo transparente de las cosas, quizá esta forma de comprender el lenguaje este motivado por el Génesis donde las cosas son creadas por medio de la palabra de Dios. Sea como fuere, Foucault describe esta forma de conocimiento del siguiente modo:

La gran metáfora del libro que se abre, que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza no es sino el envés de otra transferencia, mucho más profunda, que obliga al lenguaje a residir en el mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales (53).

Más adelante escribe:

En su forma primera, tal como fue dado por Dios a los hombres, el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se les parecía. Los nombres estaban depositados sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres: por la forma de la similitud (54).

Para Schopenhauer la posibilidad de leer al mundo no viene de la transparencia del lenguaje, sino que se debe comprender en analogía la relación que hay entre sujeto y objeto en la representación. En la exegesis hay una relación inseparable entre el intérprete y el texto, pues todo interprete lo es respecto de un texto y un texto es susceptible de tener algún significado en relación con un intérprete. Un texto sin lector carece de contenido, pues únicamente en el encuentro entre ambos es que surge el significado. Del mismo modo el mundo es susceptible de un significado únicamente ante el ser humano, es decir, el significado emerge en el encuentro entre mundo y humano. Si el mundo se nos presentará como algo en sí mismo, entonces cabría pensar que los signos han sido puestos por alguien, sin embargo «El mundo es mi representación» (*IMVR* 3). Así pues, debemos de interpretar el significado del mundo como algo que emerge en el encuentro entre el ser humano y el mundo.

Podemos añadir a lo anterior que el significado no está en alguna experiencia particular, pues sería tanto como preguntar ¿en qué oración de la novela está la interpretación de la novela? La interpretación no está propiamente en el texto, sin embargo, no puede existir sin el texto y, por ello, es inmanente al texto; así el significado de la experiencia es inmanente a la experiencia. Por ello, el camino intermedio entre el escepticismo y la especulación está en la interpretación de la experiencia en su conjunto. De modo que el proceder mediante interpretaciones es coherente con las pretensiones de la metafísica, pues con la interpretación no trascendemos al mundo, sino que nos ceñimos a los límites de este. De ahí que, tal como revisamos en los aportes de Magee a la lectura hermenéutica de Schopenhauer, el paradigma de la investigación en metafísica es análoga a descifrar un alfabeto desconocido, pues no hay una base más sólida para una visión de la experiencia como totalidad; y como señala Planells ese “más allá” o “fuera” de la experiencia es una ficción regulativa.

Como último aspecto relevante, sobre el mundo como un conjunto de signos desconocidos, podemos extraer una aclaración sobre la necesidad metafísica. Si el ser humano toma al mundo como si fuera un conjunto de signos desconocidos, entonces se presupone que el mundo de hecho tiene un sentido. Cuando no hallamos algún sentido no podemos evitar exclamar: ¡esto es absurdo! Y sentirnos profundamente desconcertados. De ahí la eficacia de la religión, ya que, es mejor un sentido que ninguno, por más infantil que este pueda llegar a ser. De modo que el ser humano es un animal metafísico debido a la expectativa que tiene sobre el significado del mundo y posee una necesidad metafísica porque no puede evitar buscar un significado en el mundo.

Así pues, la necesidad de una metafísica no es teórica o, por lo menos, no es su preocupación principal, sino que la necesidad de una metafísica surge como una preocupación vital o existencial. La forma schopenhaueriana de comprender la necesidad metafísica pienso es muy cercana a la descrita por Ortega y Gasset en sus *Lecciones de metafísica*.

Y decimos que la Metafísica consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Pero esto supone que la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación. No, pues, que el hombre, dentro de su vida, se encuentre desorientado parcialmente en este o el otro orden, en sus negocios o en su caminar por un paisaje, o en la política. El que se desoriente en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse. Pero nuestra definición presupone una desorientación total, radical: es decir, no que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, *es* desorientación, es estar perdido —y por eso existe la Metafísica (164).

Así pues, podemos decir que la expresión teórica de la desorientación radical es el enigma del mundo y la expresión práctica del enigma del mundo es la desorientación radical. Esto no debe parecernos extraño si tomamos en cuenta que la solución al enigma del mundo es el sentido *ético* del mundo. La necesidad de la metafísica es la necesidad de un significado ético; esto quiere decir que la necesidad metafísica hunde sus raíces hasta el aspecto práctico de la vida humana. El ser humano requiere de una orientación en sus acciones, por ello, *la necesidad metafísica de cada ser humano es la urgencia de una orientación en el peor de los mundos posibles*.

Conclusión

Tras revisar a los comentaristas de la obra de Schopenhauer que abogan por una interpretación hermenéutica de su metafísica vemos que la interpretación hermenéutica de su obra reconcilia la inmanencia de la metafísica con las descripciones especulativas de Schopenhauer. Entre ellos, Planells afirma, incluso, que las aserciones de la metafísica no deben entenderse como hechos objetivos, sino como ficciones filosóficas. Todo lo anterior no desacredita la metafísica de Schopenhauer, al contrario, nos permite apreciar con mayor claridad su propuesta metafísica. Por ello, la interpretación hermenéutica de la obra de Schopenhauer nos ofrece una excelente aclaración sobre qué significa *el enigma del mundo* y *el mundo como un alfabeto desconocido*. Unido a lo anterior bajo la interpretación hermenéutica de su método vemos cuál es el sentido de verdad que Schopenhauer persigue en su investigación: la unidad y la coherencia de la experiencia.

Por otro lado, bajo la interpretación hermenéutica nos es más comprensible por qué el ser humano es un animal metafísico. La necesidad de una metafísica no es la necesidad de entidades trascendentes o una consecuencia de la naturaleza de su razón, sino que es la necesidad de una orientación radical, también, podemos decir, una orientación vital. Por ello, podemos decir que es la necesidad que cada humano tiene de comprender el mundo: es la necesidad de un sentido que le permita disolver el absurdo de su existencia.

La metafísica de la naturaleza: las finalidades en la naturaleza

«Al igual que mi representación es el mundo, mi voluntad es la voluntad del mundo».²²

Wittgenstein

²² *Diario filosófico 1914-1916*, 17-10-1916

Introducción

Mi propósito en esta sección es exponer la metafísica de Schopenhauer como una hermenéutica, es decir, dejar atrás la defensa del método hermenéutico para concentrarme en las implicaciones que tiene en su doctrina. Así pues, considero que la mejor forma de mostrar las consecuencias de una hermenéutica schopenhaueriana es explicar cómo su metafísica se abre camino entre las controversias de su época para, después, establecer una visión más unitaria y más coherente del mundo. Pues, la metafísica de Schopenhauer tiene como uno de sus principales objetivos ofrecer una visión unitaria y coherente del mundo. A mi juicio es una mejor estrategia exponer la doctrina de Schopenhauer en sus polémicas en vez de realizar un apretado resumen de su doctrina, donde señale qué modifica la interpretación hermenéutica en cada apartado.

Ahora bien, sobre la metafísica de la naturaleza, son dos las incógnitas que no se pueden resolver desde el punto de vista del idealismo y que serán abordadas en el libro dos del *MVR*. La primera es la antinomia de la facultad de conocer y la segunda son las cualidades ocultas en la causalidad. La solución a la antinomia tendrá como hilo conductor la finalidad. Sucede que desde el punto de vista de la representación somos conducidos a las siguientes conclusiones opuestas: 1) para que exista un intelecto incluso si es simple y rudimentario es necesario que una infinidad de causas haya transcurrido y 2) es necesario que toda cadena causal exista únicamente en el intelecto. De modo que Schopenhauer abandona la explicación de la causa eficiente sobre el origen del intelecto y optará por una explicación teleológica sobre el origen del intelecto.

Por otro parte, conviene tener presente que las cualidades ocultas son las fuerzas de la naturaleza y son denominadas de este modo porque son el límite de toda explicación para el punto de vista fenoménico. Las fuerzas de la naturaleza no pueden ser subsumidas a otra causa, pues ellas son como una potencia oculta en las causas.

De la infinita cadena de causas y efectos que dirige todos los *cambios* pero nunca se extiende más allá de ellos quedan intactos, precisamente por esa razón, dos seres: por un lado, como acabo de mostrar, la *materia* y, por otro, las *fuerzas naturales* originarias; aquella, porque es el *soporte* de

todos los cambios o aquello *en lo que* estos se producen; estas, porque son aquello *en virtud de* lo cual son posibles los cambios o los efectos en general, aquello que le otorga a las causas la causalidad, es decir, la capacidad de actuar, que estas reciben de aquellas fuerzas a modo de préstamo (PRS 45).

La solución al problema será no subsumir las fuerzas de la naturaleza a una causa, pues tal camino ha sido demostrado como vano en tanto que las fuerzas de la naturaleza no son afectadas por la causalidad. La solución es subsumir a las fuerzas de la naturaleza a un fenómeno análogo a ellas, pero que nos es inmediatamente conocido por nosotros: nuestra voluntad.

Hasta ahora se ha subsumido el concepto de *voluntad* bajo el concepto de *fuerza*: yo, en cambio, hago exactamente lo contrario y pretendo considerar todas las fuerzas de la naturaleza como voluntad. [...] Por lo tanto, si remitimos el concepto de *fuerza* al de *voluntad*, de hecho habremos reducido algo menos conocido a algo infinitamente más conocido, incluso a lo único que nos es conocido de forma realmente inmediata y plena; y nuestro conocimiento se hará mucho mayor (IMVR 133).

Entre estos dos temas que aborda Schopenhauer en su metafísica de la naturaleza, en las siguientes páginas nos ocuparemos de la teleología schopenhaueriana porque nos conduce de manera más directa a lo que considero es el quid de su metafísica: el sentido ético del mundo. Conviene que sea así porque al esclarecer el papel que desempeña el intelecto hallamos que está subordinado a la voluntad; y esto último tiene relevancia para la ética. Schopenhauer, a diferencia de Kant, considera que el valor moral de las acciones no pierde mérito si se realizan por una inclinación compasiva o altruista; para el discípulo de Kant la razón es exclusivamente instrumental y, por ello, el valor de una acción no está en si es o no es racional, sino en que sea no egoísta. Así pues, la razón, junto con el entendimiento, al estar subordinados a la voluntad no pueden ser causa de una acción moral genuina. Luego, la orientación radical, objetivo de la metafísica schopenhaueriana, no se consigue por medio de una reforma del entendimiento, sino por una transformación en el propio carácter. Ahora bien, antes de abordar el origen del intelecto debemos examinar la teleología en general, pues la solución del origen del intelecto supone la respuesta de la teleología en la naturaleza.

La teleología en la naturaleza

Un recurso retórico recurrente en Schopenhauer es la polémica y la reinterpretación; para Schopenhauer los grandes filósofos no erraron por completo en sus análisis, pues: «Ninguna visión del mundo que nazca de una objetiva concepción intuitiva de las cosas y sea desarrollada con consecuencia puede ser falsa; sino que es, en el peor de los casos, simplemente parcial» (2PP 13). De modo que Schopenhauer suele señalar en qué fallaron sus predecesores y, acto seguido, nos indica cómo los aciertos de sus predecesores se comprenden mejor bajo su sistema. Este procedimiento es explícito en sus obras de carácter académico, como lo son: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *Los dos problemas fundamentales de la ética* en las cuales Schopenhauer suele seguir el mismo orden: a) planteamiento de la polémica, b) exposición de las posiciones de sus predecesores, c) solución de la polémica y, por último, d) reconocimiento de los aciertos de sus predecesores. Pero, lo cierto es que repite ese mismo esquema, a veces en un orden distinto y con menor énfasis en alguno de los puntos, a lo largo de toda su obra. Dicho sea de paso, cuando se califica a Schopenhauer de ecléctico, lo cierto es que se toma demasiado en serio las reinterpretaciones de Schopenhauer, pues, realiza el mismo procedimiento que Aristóteles. Aristóteles cuando realiza una exposición de sus predecesores en la *Metafísica* lo hace indicando en qué fallaron, pues en sus predecesores es parcial lo que su doctrina ya es completo. Del mismo modo Schopenhauer más que incorporar diversas doctrinas a la suya, lo que hace es reinterpretar otras doctrinas subsumiendo todas estas a la suya. Esto no significa que yo sostenga que Schopenhauer realiza interpretaciones arbitrarias, pero sí que, en la medida en que es una interpretación, debemos estar atentos a los sesgos de Schopenhauer y, aún mejor, tomar ventaja de sus sesgos, es decir, tomar sus sesgos como indicadores de los presupuestos de su metafísica.

Así pues, la exposición seguirá el siguiente orden: a) expondré el antagonismo que la metafísica se propone resolver, b) seguido de la presentación de los predecesores de Schopenhauer (desde

su punto de vista) y c) después de ello la posición de Schopenhauer frente al antagonismo que pretende superar.

Oposición entre teísmo y ateísmo

El dilema al que se enfrenta Schopenhauer es: o bien hay finalidad en la naturaleza y esa finalidad es puesta por una mente, esto es, un Dios creador, o bien no hay finalidad en la naturaleza y, por ello, no hay un Dios. En este dilema la posición de Schopenhauer es a favor de la finalidad en la naturaleza, pero en contra de la existencia de un Dios creador que planifique la finalidad. Schopenhauer rechaza tal dilema, pues él no se considera obligado a aceptar a alguno de los disyuntos, antes bien, ofrece una alternativa.

Hasta *Kant* se mantuvo un verdadero dilema entre materialismo y teísmo, es decir, entre admitir que el mundo lo había producido un azar ciego o una inteligencia que lo organizó desde fuera según fines y conceptos, *neque datur tertium*. De ahí que ateísmo y materialismo fueran lo mismo: y por eso se tenía la duda de si podía de verdad existir un ateo, es decir, un hombre que pudiera realmente confiar al ciego azar la exultante ordenación finalística de la naturaleza, sobre todo de la orgánica [...] Toda finalidad tiene que surgir de una *inteligencia*: ni en sueños se le ocurre dudar de ello. [...] Pero la validez de aquella premisa disyuntiva, de aquel dilema entre materialismo y teísmo, se basa en el supuesto de que el mundo presente es el de las cosas en sí y que, por consiguiente, no hay más orden de las cosas que el empírico (*IMVR* 608-09).

Schopenhauer resume el dilema en una nota que dice: «Su solución es esta: *Aut catechismus aut materialismus*» (*SVN* 29 Nota). De ahí el antagonismo entre teístas y ateos. Pero, aquí «ateo» no debe entenderse en el sentido contemporáneo del término, sino a la manera del siglo XVIII como sinónimo de libertino y cuyo ejemplo paradigmático es el Marqués de Sade; quien desde su ateísmo expone una visión materialista, determinista y amoral del mundo. Considero que es así porque el interés sobre la finalidad no solo es teórico, sino, también, moral. Si Dios existe hay un orden moral en el mundo, pero si Dios no existe entonces hay un orden amoral en el mundo y

para ambas posturas la finalidad en la naturaleza es un punto de crisis donde se acredita o descarta la existencia de Dios o, por lo menos, es uno de los argumentos más convincentes a su favor. Incluso Kant junto a la teleología física colocó una teleología moral con la cual ofrece un argumento a favor de la existencia de Dios, una prueba subjetiva que es suficiente para seres morales.²³

Así pues, como he mencionado en esta disputa Schopenhauer no se inclina ante ninguna de las dos alternativas, antes bien, se propone superarlas. Pero, antes de abordar la solución que ofrece Schopenhauer a este dilema veamos a sus predecesores.

Predecesores en la disputa sobre la teleología en la naturaleza

Schopenhauer afirma que solo hay tres pensadores dignos de consideración que hayan rechazado la teleología en la naturaleza y, en ellos tres, el rechazo se da por el mismo motivo, a saber, que estos tres filósofos consideran que teología y teleología son indisociables.

Tres grandes hombres han rechazado por completo la teleología o la explicación a partir de causas finales [...]. Aquellos son: *Lucrecio, Bacon y Spinoza*.²⁴ Pero en los tres se reconoce con bastante claridad la fuente de ese rechazo: que consideraban la teleología como inseparable de la teología especulativa, pero abrigaron tal horror hacia esta (que Bacon trató astutamente de disimular) que querían alejarla ampliamente de su camino (2MVR 385).

²³ Véase: Kant, *Critica del discernimiento*, § 87 “De la prueba moral de la existencia de Dios”.

²⁴ Schopenhauer se suma a los intérpretes que consideran que Spinoza es un ateo, así pues dice: «Pero *Spinoza* tenía razones particulares para denominar así su sustancia única: lo hizo para salvar al menos la palabra, no la cosa. Las hogueras de Giordano Bruno y de Vanini estaban todavía frescas en la memoria [...]. Por lo tanto, si *Spinoza* llama «Dios» al mundo es por la misma razón por la que *Rousseau* en *El contrato social* designa al pueblo con las palabras *le souverain* [...]» (2MVR 399). Merece la pena mencionar, también, como curiosidad que nuestro filósofo consideraba que Kant era un ateo, pues dice: «Kant fue el más *concienzudo* ateo que ha existido. Los esfuerzos de los profesores de filosofía por meterse con él o por apartarle de algún modo e ignorarle surgen exclusivamente de que la mitología judía no puede hacer compatible sus propias enseñanzas con la sabiduría kantiana» (*El arte de envejecer* § 33).

Como prueba de que la unión entre teleología y teología no es necesaria, sino que es un prejuicio de la época moderna, Schopenhauer nos ofrece un ejemplo paradigmático: Aristóteles. Él acepta la teleología sin comprometerse con una teología.

Aristóteles contrasta ventajosamente con esos filósofos modernos y muestra aquí su lado de mayor brillantez. Él se dirige con imparcialidad a la naturaleza, no sabe de ninguna fisco-teología, algo semejante no se le ha venido nunca a la cabeza y nunca ha comprendido el mundo como si fuera una chapucería: su corazón está libre de todo eso [...] (2MVR 388).

Schopenhauer elogia a Aristóteles por sus observaciones en el campo de la naturaleza orgánica: «[...] aquí se encuentra [Aristóteles] en su campo [en la naturaleza orgánica], aquí asombran sus amplios conocimientos, su sagaz observación e incluso a veces su profunda penetración. [...] De ahí su acertada dignificación de las causas finales» (2MVR 389-90). Muy distinta es su opinión acerca de las observaciones de Aristóteles sobre la naturaleza inorgánica, pues, a juicio de Schopenhauer, este se halla por debajo de sus contemporáneos como: Empédocles y los pitagóricos.

Por otra parte, las críticas realizadas por Hume y Kant contra el juicio teleológico son para Schopenhauer acertadas. En ambos, a juicio de Schopenhauer, la crítica es esencialmente la misma. En ambos es la siguiente: solamente se nos presenta la cara externa de la naturaleza e indirectamente, por ello, no estamos autorizados a suponer que la finalidad de la naturaleza sea análoga a las obras hechas intencionadamente.

Todo el libro [sobre el juicio teleológico] se sostiene sobre esto: aunque los cuerpos organizados se nos presentan necesariamente como si estuvieran compuestos de acuerdo con un concepto final previo, ello no nos autoriza a tomarlo de forma objetiva. Pues a nuestro intelecto las cosas le vienen desde fuera e indirectamente, así que nunca conoce el interior de las mismas por el que ellas nacen y se mantienen, sino solo su cara externa; y no puede concebir una cierta índole peculiar a los productos naturales orgánicos más que por analogía, comparándola con las obras hechas intencionadamente por los hombres, cuya índole está determinada por un fin y por el concepto del mismo.

Esta analogía es suficiente para hacernos inteligible la armonía de todas sus partes con el todo y darnos incluso la guía para su investigación: pero de ningún modo se la puede convertir en una razón explicativa real del origen y la existencia de tales cuerpos. Pues la necesidad de concebirllos así es de origen subjetivo. [...] Pero también en el conocimiento de *esa* verdad encontramos a *David Hume* como precursor de Kant [...]. La diferencia entre las críticas humeana y la kantiana de aquella suposición es principalmente esta: que Hume la crítica como una suposición basada en la experiencia y Kant, en cambio, como apriorica. Ambos tiene razón y sus exposiciones se complementan entre sí (*IMVR* 630-31).

Contra Hume y Kant Schopenhauer considera que sí es posible observar la cara interna de la naturaleza. Veamos, pues, la posición de Schopenhauer que, tras revisar a sus predecesores, tendremos mejores elementos para comprender hacia dónde se dirige su respuesta.

La solución a la teleología en la naturaleza

La respuesta de Schopenhauer la podemos resumir del siguiente modo: «[...] el carácter total de su querer tiene que estar con respecto a la figura y constitución de su cuerpo en las mismas relaciones en que está cada volición con el acto vital conducente a ella» (*SVN* 92) o en pocas palabras «el resultado final es que todo animal se ha hecho su estructura conforme a su voluntad» (*SVN* 102). El mejor ejemplo que nos ofrece Schopenhauer lo hallamos a propósito del oso hormiguero:

Hay en el oso hormiguero una contradicción tan sin ejemplo entre los poderosos brazos, provistos de fuertes garras, largas y encorvadas, y la total falta de mandíbulas para morder, que si sufriera alguna nueva revolución la tierra sería el hormiguero fósil un verdadero enigma para las generaciones futuras que no conociesen a los térmitas [sic] (*SVN* 100).

Sucede que tenemos un acceso al interior de la naturaleza: nuestra voluntad, y por medio de esa cara interior podemos reconocer que, en cada organismo, aquello que se nos oculta es su propia

voluntad. Esto significa que las partes del organismo trabajan y cooperan para la persecución de los fines de su propia voluntad. La unidad y la finalidad en el organismo es posible porque su cuerpo es su voluntad, es decir, su cuerpo y su voluntad son lo mismo; por ello los fines de su voluntad son expresados por las partes de su cuerpo, en una palabra, son objetivaciones de su voluntad. Las partes del oso hormiguero, según la explicación de Schopenhauer, se comprenden y esclarecen cuando se tiene presente el fin que persiguen: las termitas. A nuestro filósofo no le fueron ajenos los postulados de Lamarck, antes bien, los considera acertados pero limitados por la metafísica dominante en Francia. En palabras de Schopenhauer:

[...] afirma con toda seriedad [Lamarck], esforzándose por probarlo prolijamente, que la figura, las armas peculiares y los órganos de toda clase obran hacia afuera en cada especie de animal no existían en el origen de la especie, sino que *han nacido* a consecuencia de los esfuerzos voluntarios del animal, [...] [Sin embargo,] lo falso [que hay en la teoría de Lamarck] hay que cargarlo, como culpa, a la cuenta de la atrasada condición de la metafísica en Francia, [...] [pues] sigue tomándose al cuerpo como cosa en sí, sin que haya penetrado aún la grande y fecunda doctrina de la idealidad del tiempo y el espacio, ni nada de lo que en ella va implícito. [...] [Por ello,] nunca pudo ocurrírsele a Lamarck la idea de que la voluntad del animal, como cosa en sí, esté fuera del tiempo, pudiendo ser, en tal sentido, más originaria que el animal mismo. (SVN 102-04)

Profundicemos en la teleología schopenhaueriana. Así pues, Schopenhauer distingue entre dos tipos de finalidades: una interna y otra externa. La finalidad interna es la concordancia de todas las partes del organismo entre sí y la finalidad externa es la concordancia entre los seres orgánicos con la naturaleza inorgánica o, lo que es lo mismo, de las partes de la naturaleza entre sí. Así pues, la finalidad interna tal como hemos mencionado tiene su justificación en el hecho que: «[...] todo ser natural [posee] una *voluntad* que se expresa su ser y su aspiración, no solo en las acciones, sino también en la *forma* del organismo [en la] que se manifiesta» (2MVR 372). El cuerpo y la voluntad del organismo son solo dos aspectos que se complementan mutuamente; y esto es lo que significa objetivación de la voluntad.

Ahora bien, sobre la finalidad externa nos explica Schopenhauer: «todo el mundo con todos sus fenómenos es la objetividad de la voluntad una e indivisible, la idea que es a las demás ideas lo que la armonía a las voces individuales; por eso aquella unidad de la voluntad se ha mostrado también en la consonancia de todos sus fenómenos entre sí» (*IMVR* 188). Este pasaje lo interpreto siguiendo a Planells. Considero que la concordancia de los seres orgánicos entre sí y los seres orgánicos con la naturaleza inorgánica se *comprende* si nos colocamos en el punto de vista de una única voluntad, pues, entonces, el mundo en sus diversas formas, esto es, en su forma fragmentada adquiere unidad. El mundo es, entonces, reflejo de la voluntad y la unidad del mundo solo es posible considerando todos los seres, en sus caracteres (objetivaciones inmediatas de la voluntad), como partes de una única voluntad. Cabe señalar que este procedimiento tiene sus dificultades, mismas que señala Schopenhauer: «Mas este doble conocimiento [de la causa eficiente y la causa final es] raramente alcanzable: en la naturaleza *orgánica*, porque la causa *eficiente* raras veces nos es conocida; en la *inorgánica*, porque la *causa final* permanece problemática» (*2MVR* 381).²⁵

Por último me interesa señalar que a pesar del tono de Schopenhauer contra los científicos²⁶ no implica un rechazo a las ciencias, sino que es un rechazo hacia la metafísica espontánea de los científicos que sin conocer la filosofía crítica de Kant realizan suposiciones especulativas sobre la constitución del mundo. Así pues, que las ciencias estén en lo correcto no justifica las inferencias de los científicos, ya que su explicación es de tipo trascendente. Ya sea apelando a Dios o la materia buscan una causa última más allá de nuestras capacidades cognoscitivas.

La teleología que nos ofrece Schopenhauer es, por el contrario, la mejor forma de hacernos *comprensible* la finalidad en la naturaleza, pues no apela a nada que no podamos conocer: no podemos conocer la mente de Dios ni la materia en sí misma, pero sí conocemos la voluntad; aún más Schopenhauer insiste en que es el más inmediato de todos nuestros conocimientos. Por ello, coloco el énfasis en la palabra comprender, pues la metafísica de Schopenhauer no repite los

²⁵ Para profundizar en la unidad de la voluntad véase: «Conclusiones generales» los apartados: *¿Cómo puede una metafísica que es inmanente a la experiencia versar sobre la cosa en sí?*, y *Límites de la interpretación aquí ofrecida*.

²⁶ Véase por ejemplo *SVN* 28-29

errores de los científicos que en su afán de conocer el mundo realizan, quizá sin conciencia, una metafísica especulativa. La metafísica hermenéutica de Schopenhauer nos ofrece la mejor comprensión posible de la finalidad, esto es, comprendemos la finalidad en la naturaleza recurriendo a la más inmediata de nuestras *experiencias*. De modo que la explicación metafísica no sustituye a la explicación científica y, tal como indica Schopenhauer, «La etiología de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza nunca se perjudican entre sí, sino que marchan una junto a otra analizando el mismo objeto desde distintos puntos de vista» (*IMVR* 167).

La finalidad del intelecto

Seguiré el mismo esquema que en la sección anterior: a) expondré el antagonismo que la metafísica se propone resolver, b) seguido de la presentación de los predecesores de Schopenhauer (desde su punto de vista) y c) después de ello la posición de Schopenhauer frente al antagonismo que pretende superar.

Oposición entre espiritualismo y materialismo

Explica Schopenhauer, en *Parerga y Paralipómena*,²⁷ que la oposición entre idealismo y realismo se refiere a lo conocido, esto es, al objeto; mientras que la oposición entre espiritualismo y materialismo se refiere al cognoscente, esto es, el sujeto. Dado que en las siguientes páginas me ocuparé sobre el origen del intelecto la oposición que nos interesa es entre espiritualismo y materialismo.

Ahora bien, en la polémica anterior veíamos que la disyunción se fundaba sobre el supuesto subrepticio: toda finalidad es deliberada. De modo que el dilema de la polémica se reducía a: o azar o planificación. En la polémica entre espiritualistas y materialistas no hay una premisa subrepticia, sino que, a juicio de Schopenhauer, son posiciones inevitables, es decir, son dos posturas de una antinomia del entendimiento. Veamos el problema en detalle.

Cuando nos proponemos a investigar cómo pudo surgir el sujeto o el intelecto, por un lado, somos conducidos a sostener: para que surja un intelecto, por más simple y rudimentario que sea, han tenido que suceder una infinidad de causas previas; con lo cual lo real y originario es la materia. Pero, por otro lado, todas las causas que debieron preceder al surgimiento del intelecto únicamente son posibles para un sujeto: únicamente pueden existir en la representación; con lo cual lo real y originario es el sujeto o, en oposición a la material, el espíritu. Veamos la exposición que hace Schopenhauer de esta antinomia:

²⁷ Véase Schopenhauer, “Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real” en *Parerga y Paralipómena I*, pág., 14. Nota. 19.

[...] la ley de causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia: incluso aquella larga serie temporal llena de innumerables cambios y a través de la cual la materia se elevó de forma en forma hasta que finalmente nació el primer animal cognoscente, todo ese tiempo mismo solo es pensable en la identidad de una conciencia: él es su secuencia de representaciones y su forma de conocimiento, y fuera de ello pierde todo significado y no es nada. Así vemos, por un lado, que la existencia del mundo entero depende necesariamente del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que esta pueda ser; por otro lado, ese primer animal cognoscente es con la misma necesidad totalmente dependiente de una larga cadena de causas y efectos que le precede y en la que él mismo aparece como un pequeño eslabón. Estas dos visiones contradictorias a cada una de las cuales somos de hecho conducidos con igual necesidad las podríamos denominar una *antinomia* en nuestra facultad de conocer, [...]. No obstante, la contradicción que resulta aquí de forma necesaria encuentra su solución en el hecho de que, hablando en lenguaje kantiano, tiempo, espacio y causalidad no pertenecen a la cosa en sí sino únicamente a su fenómeno, del que son forma; lo cual significa en mi lenguaje que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino solo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí [...]

(2MVR 35-36).

Así pues, esta polémica se puede resumir del siguiente modo: o bien el intelecto es material o es inmaterial.

Predecesores en la disputa sobre el origen del intelecto

Los predecesores de las posiciones antagónicas no discutieron directamente sobre el origen del intelecto, sino que la polémica giró sobre la realidad de la materia. Así pues, los predecesores son Berkeley, Locke y los materialistas franceses: Holbach.

Entre los modernos, únicamente *Locke* ha afirmado directamente y sin rodeos la realidad de la materia: por eso su teoría ha conducido, por mediación de la *Condillac*, al sensualismo y materialismo franceses. *Berkeley* es el único que ha negado directamente y sin modificaciones la materia. Así que la oposición consumada se da entre el idealismo y materialismo, representada en sus extremos por *Berkeley* y los materialistas franceses (Holbach) (2MVR 15).

Entre los predecesores Berkeley y Holbach son representantes paradigmáticos de la polémica, ya que se encuentran en las antípodas. Berkeley es inmaterialista (o espiritualista) respecto de la sustancia cognoscente, e idealista respecto de la experiencia, pues es un idealista empírico; mientras que Holbach es materialista respecto de la sustancia cognoscente y realista empírico. De modo que son antagónicos tanto respecto de la naturaleza de lo conocido como de la constitución del cognoscente. Pasemos ahora a la solución que ofrece Schopenhauer.

Solución a la antinomia de la facultad de conocer

A la pregunta qué fue previo el sujeto (intelecto) o el objeto (materia) no hay respuesta, en todo caso, ninguno, pues ambos están *correlacionados*: el uno presupone al otro y viceversa.²⁸ Sin embargo, sí podemos *comprender* cómo llegó a ser necesaria la aparición del intelecto y, para ello, nos serviremos de la teleología.

Si el intelecto no fuera también parte del cuerpo no habría modo de hacernos comprensible su naturaleza. Así pues, el punto de vista desarrollado por Kant expone el papel del intelecto desde el punto de vista subjetivo; ya que partimos desde dentro, por así decirlo. «Una filosofía que, como la kantiana, ignore totalmente este aspecto del intelecto [a saber, el aspecto fisiológico] es

²⁸ «El mundo como representación, el mundo objetivo, tiene, por así decirlo, dos polos opuestos: el sujeto cognoscente, sin las formas de su conocer, y la materia bruta sin forma ni cualidad. Ambos son del todo incognoscibles: el sujeto, porque es el cognoscente; la materia, porque no puede ser intuida sin forma ni cualidad. Sin embargo, ambos son las condiciones fundamentales de toda intuición empírica» (2MVR 18).

parcial y por ello insuficiente. Abre entre nuestro saber filosófico y fisiológico un abismo insondable con el que nunca nos podemos sentir satisfechos» (2MVR 308). De modo que el aspecto “exterior” del intelecto, esto es, el aspecto objetivo o fisiológico complementa el aspecto “interior” del intelecto. Desde el punto de vista del idealista vemos cómo opera el intelecto desde nosotros, es decir, desde nuestra subjetividad. Pero, desde el punto de vista fisiológico el intelecto está en nuestro cuerpo y podemos observar cómo opera el intelecto de forma objetiva. Por ello afirma Schopenhauer:

La existencia de estas formas [espacio, tiempo y causalidad] dispuestas ya con anterioridad a toda experiencia es lo que constituye el intelecto. Desde el punto de vista fisiológico es una función del cerebro, que no la aprende de la experiencia al igual que el estómago no aprende a digerir ni el hígado a secretar bilis (PRS 57).

Por tanto, las formas del intelecto son funciones cerebrales; y estas dos visiones sobre el intelecto no se excluyen, sino que, por el contrario, se complementan. A juicio de Schopenhauer la explicación fisiológica del cerebro ofrece un sólido apoyo para la argumentación trascendental. ¿Por qué el intelecto aplica sus formas de forma inmediata, sin aprendizaje y previo a toda experiencia? Porque son funciones cerebrales: son la función de un órgano, igual que el estómago digiere sin aprendizaje y está listo para digerir antes del primer alimento.

Así pues, nuestra consideración del intelecto objetiva, y por ello en gran parte fisiológica, se ajusta a la consideración trascendental *del mismo* e incluso en cierto sentido se presenta como una visión *a priori* de esta, ya que desde un punto de vista totalmente externo a ella nos permite conocer genéticamente y así, como *necesario*, lo que aquella demuestra de forma puramente fáctica a partir de los hechos de la conciencia (2MVR 323).

Tal como mencionaba arriba nos serviremos de la teleología para esclarecer el asunto. A partir de ahora una vez que hemos establecido la equivalencia entre intelecto y cerebro, debemos indagar ¿cuál es el papel del cerebro en el cuerpo? O dicho en terminología schopenhaueriana: ¿cuál es la finalidad que cumple el cerebro, en tanto que órgano, en el cuerpo, esto es, el papel del cerebro

en tanto que objetivación de nuestra voluntad? Schopenhauer dedicó un largo capítulo en los complementos titulado “Del primado de la voluntad en la autoconciencia” para responder dicha pregunta. La respuesta es: el intelecto o el entendimiento es un medio para la voluntad o, lo que es lo mismo, el cerebro tiene como fin la satisfacción de las necesidades corporales. Veamos algunas de las observaciones que realiza Schopenhauer: «Pues de hecho el *intelecto* es la simple función del cerebro, y la *voluntad*, en cambio, aquello cuya función es el hombre total en su existencia y esencia» (2MVR 263). Puesto que el intelecto está subordinado a la voluntad sucede que: «la voluntad nunca obedece al intelecto, sino que este no es más que el consejo de ministros de aquel soberano: aquel le presenta todo tipo de cosas, entre las cuales ella elige la más acorde con su esencia» (2MVR 250). Sabemos que el intelecto es lo secundario porque: «El intelecto queda excluido de las verdaderas decisiones y resoluciones ocultas de su propia voluntad hasta el punto que en ocasiones, igual que si se tratara de una voluntad ajena, solo se pueden enterar de ellas espiando y por sorpresa, y tiene que atraparla en sus exteriorizaciones para descubrir sus verdaderos propósitos» (2MVR 234).

Ahora bien, en su esfuerzo por ofrecer una visión fisiológica del intelecto Schopenhauer establece conjeturas sobre cuál es, en concreto, el equivalente fisiológico en la relación intelecto-voluntad.

La *facultad cognitiva* o el sujeto del conocimiento, el *sistema cerebral*, es lo secundario, la *voluntad* y su representante más inmediato, el *sistema ganglionar*, lo originario. Aquel es una rama orientada hacia el exterior de este. Mientras el sistema ganglionar, el cual es la objetivación inmediata del querer, realiza directamente los fines del querer en la vida vegetativa del cuerpo y en dicha realización se verifica una satisfacción inmediata, el *sistema cerebral* —el conocimiento— oficia en relación con sus fines como una siempre *vedete* suya, la cual, desde el alto observatorio de la cabeza y a través del ventanal de los sentidos, acecha el exterior, para otear las calamidades que amenacen desde allí y deban ser evitadas, así como para detectar lo que prometa resultar de provecho y deba ser asido (*Manuscritos Berlineses* 101).

Ahora bien, el equivalente materialista de la relación intelecto-voluntad no significa que Schopenhauer suscriba un pleno materialismo, pues tal como comenta López de Santa María sobre la posición materialista de Schopenhauer, esta se deriva de su análisis de la representación:

Nos encontramos aquí con lo que Spierling ha llamado «el doble giro copernicano», la alternancia entre el idealismo pleno y el materialismo fisiológico, [...]. Por un lado, está claro que Berkeley no suscribiría esas ni otras afirmaciones de Schopenhauer que equiparan la materia al sujeto, y la representación, a funciones cerebrales. Por otra parte, en Kant no se produce esa alternancia entre lo subjetivo y lo objetivo que se presenta aquí. Esa alternancia, como también el carácter correlativo de sujeto y materia, son rasgos distintivos de Schopenhauer y se inscriben en el modelo de la forma general de la representación. Schopenhauer se desprende de aquella tesis inicial que constituía el fundamento del idealismo y ahora la considera unilateral, o, dicho de otro modo, sostiene que el idealismo y el materialismo son puntos de vista complementarios que, unidos, constituyen el mundo como representación, es decir, el fenómeno kantiano (*Schopenhauer y el idealismo kantiano* 22).

Por ello, toda la exposición anterior sobre el equivalente fisiológico de intelecto-voluntad no implican que el objeto sea previo al sujeto. No significa que en la medida en que el conocimiento objetivo del intelecto nos ofrece una prueba sólida sobre el punto de vista subjetivo y, en cierta medida, sea un complemento necesario de este; debemos concluir: «el objeto es lo real» y afirmar que es lo que realmente explica nuestra visión subjetiva y, por lo tanto, el objeto es previo al sujeto. Tal como advierte Schopenhauer el punto de vista fisiológico es sesgado:

[...] con la pluralidad de los seres cada individuo se encuentra en un estado de aislamiento respecto de todos los demás, y de ahí nace la necesidad del conocimiento. El sistema nervioso, a través del cual el individuo animal se hace consiente ante todo de sí mismo, está limitado por su piel: pero en el cerebro asciende hasta el intelecto, traspasa esos límites por medio de la forma cognoscitiva de la causalidad y así nace en él la intuición como conciencia de las *otras* cosas, como una imagen de los seres en el espacio y el tiempo que cambia conforme a la causalidad. [...] Pero por otro lado sabemos que, a la inversa, la pluralidad de lo semejante solo es posible en virtud del tiempo y el espacio, o sea, a través de las formas de nuestro conocimiento. El espacio

no surge hasta que el sujeto cognoscente mira hacia afuera: es el modo y manera en que el sujeto concibe algo como distinto de él (2MVR 310-11).

En conclusión, sus predecesores hacen un uso ilegítimo de la causalidad, pues investigan de qué manera el objeto es causa del sujeto; tentados por una especie de *ύβρις* pretenden colocarse más allá de todo conocimiento posible. Pero ese camino está clausurado. Schopenhauer, por el contrario, nos invita a *comprender* el surgimiento del conocimiento, no desde un momento previo, sino desde su *para qué*. A la pregunta: ¿por qué hay intelecto? No ofrece una causa previa, una causa eficiente, sino una causa final; con lo cual *comprendemos* lo mejor posible ¿por qué hay intelecto? La respuesta de la metafísica hermenéutica de Schopenhauer nos dice *para esto*, sin que con ello, haya traspasado los límites de la experiencia. Pues, no debemos perder de vista que no puede haber una relación de causalidad entre el sujeto y el objeto: entre la mente y el cerebro. De modo que la alternativa a las dos tesis de la antinomia es la teleología.

Conclusión

En esta sección vimos las polémicas sobre teísmo y ateísmo y, también, sobre materialismo y espiritualismo. En la polémica entre teísmo y ateísmo vimos que el centro de la discusión estaba en la disyuntiva entre planificación o azar. Sobre esta polémica concluimos que la teleología que nos propone Schopenhauer es un progreso respecto de las otras posturas, pues logra hacer comprensible la finalidad sin tener que recurrir a una entidad trascendente como lo es Dios o, como lo son también, una materia y una causalidad ajena al sujeto cognoscente. De modo que, la teleología schopenhaueriana no apela a ninguna entidad trascendente, sino que se sostiene en la más inmediata de nuestras experiencias: la voluntad.

En la disputa sobre el origen del intelecto el centro de la discusión está en un uso ilegítimo de la causalidad, pues suponen que puede haber una relación de causalidad entre el sujeto y el objeto. Schopenhauer por el contrario, no busca establecer una relación entre estos, sino que utiliza como estrategia la teleología para así poder esclarecer cómo fue posible el surgimiento del intelecto. Sin embargo, no debemos perder de vista que esta alternativa que nos propone Schopenhauer no sólo responde a la imposibilidad de buscar una relación causal entre el objeto y el sujeto, sino que, también, responde a su “doble giro copernicano”, es decir, que el punto de vista del idealismo se complementa por el materialismo. Este doble punto de vista es posible porque lo que se nos presenta no son las cosas en sí, sino únicamente su representación y, desde esta, ambos puntos de vista son igualmente válidos. Sucede que ambos puntos de vista pertenecen a la antinomia del entendimiento. Sobre esta polémica concluimos que la teleología aplicada al cuerpo humano nos permite hallar una alternativa, misma que está en coherencia con los puntos de vista idealista y materialista, además la solución schopenhaueriana no realiza un uso ilegítimo de la causalidad.

Veamos, ahora, las consecuencias éticas de estos dos planteamientos. En primer lugar tenemos la subordinación de las facultades cognoscitivas a la voluntad, consecuencia de la resolución a la antinomia, la primera consecuencia ética es: el carácter no puede ser modificado por la razón o el entendimiento, pues estos están subordinados al carácter. Lo más que puede ofrecer el

entendimiento, junto con la razón, es lo que Schopenhauer llama *carácter adquirido*, esto es, el más claro conocimiento del propio carácter y las propias capacidades. «Por eso el mero querer o incluso el poder no son suficientes, sino que el hombre ha de *saber* también lo que quiere y *saber* de lo que es capaz: solo así mostrará su carácter y solo entonces podrá realizar algo bien hecho» (IMVR 358). Pero, tal como señala Schopenhauer, el carácter adquirido no tiene ningún valor para la ética, sino que, en todo caso, lo tiene para el comercio mundano,²⁹ pues el perfeccionamiento del intelecto para la vida práctica lo más que puede conseguir son personas prudentes, pero no, necesariamente, personas virtuosas. De modo que si la virtud y la felicidad entran en conflicto nuestro individuo con *carácter adquirido* carece de motivaciones para perseguir la virtud. Por ello, la modificación del carácter, o sea, la libertad no puede provenir del intelecto o de la razón.

En segundo lugar, con respecto a la finalidad en la naturaleza, después de examinar la teleología en la naturaleza una pregunta natural es: ¿cuál es el fin último de la naturaleza? O lo que es lo mismo: ¿a qué aspira la voluntad en general? La respuesta, dicho de forma rápida, es: la voluntad es voluntad de vivir y, por ello, no hay algo afuera de ella a lo que aspire. «[...] la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita» (IMVR 195). Lo que nos conduce al modelo cíclico y nihilista de la naturaleza del cual nos ocupamos en “El problema de la metafísica” y, como vimos ahí, es necesario disolver el enigma que representa y la solución es el sentido ético del mundo.

²⁹ Véase. IMVR, § 55., pág., 357-362

Metafísica de las costumbres: la finalidad moral de la existencia

[...] la costumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia en general es, con seguridad, lo ético.

Schopenhauer

Introducción

Para los tres primeros libros del *Mundo* hay un hilo conductor: las fuerzas de la naturaleza. En el libro primero las fuerzas de la naturaleza son el límite de toda explicación, en el libro segundo estas son vistas como objetivaciones de la voluntad y en libro tercero están bajo el punto de vista del sujeto puro del conocimiento y son vistas como ideas. Sin embargo, para el libro cuarto parece que hemos perdido el hilo conductor y, en cambio, tenemos, cuatro temas³⁰ que parecen estar unidos por la etiqueta de filosofía práctica o ética.

Pienso que podrían ser dos los motivos por los cuales no es evidente el hilo conductor del libro cuatro. En primer lugar, los complementos reunidos en la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* que nos servirían para profundizar en el núcleo del problema del libro cuarto están dirigidos a la Real Sociedad Noruega de las Ciencias y a la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, por ello, aquellos escritos están centrados no a la teoría general, por así decirlo, sino a las preguntas planteadas por las academias Noruega y Danesa. De modo que no poseen una unidad orgánica con el cuarto libro.

En segundo lugar, cabe señalar la discontinuidad que hay entre el tema de la *razón práctica* abordada al final del libro primero y el tema de la redención propio del libro cuarto. Si bien, la razón práctica aparece al final de libro primero para completar la exposición de la razón como facultad, tenemos el inconveniente de que se pierde la relación que hay entre lo que podríamos llamar, en honor a la hispanofilia de Schopenhauer, un arte de prudencia y la redención por vía ascética. Así pues, siguiendo esta propuesta, los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* son un complemento necesario al libro cuarto, pero uno al que Schopenhauer no nos refiere. Para esclarecer esta relación veamos, como ejemplo, su crítica al eudemonismo estoico.

 Pero la señalada contradicción interna de la que adolece la ética estoica hasta en su pensamiento fundamental se muestra además en que su ideal, el sabio estoico, ni siquiera en su presentación puede nunca ganar vida ni verdad poética, sino que permanece como un rígido muñeco de madera

³⁰ Estos cuatro temas son: afirmación de la voluntad de vivir, la libertad de la voluntad, el fundamento de la moral y la negación de la voluntad de vivir.

con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva. Qué distintos aparecen junto a él los vencedores del mundo y los penitentes voluntarios que la sabiduría hindú nos ha presentado y ha producido realmente, o el Salvador del cristianismo, aquella magnífica figura llena de profunda vida, de la máxima verdad poética y suma significación, que sin embargo, en su perfecta virtud, santidad y sublimidad se presenta ante nosotros en estado de máximo sufrimiento (*IMVR* 180-109).

Schopenhauer crítica la praxis estoica para anunciar un modo de moralidad superior, misma que será expuesto hasta el final de su libro cuarto. Sin embargo, no es evidente el porqué del fracaso de la prudencia frente a los males del mundo, pues la exposición de la prudencia es interrumpida para dar paso a la exposición del libro dos de *El Mundo*.

Ahora bien, considero que el hilo conductor del libro cuarto es la siguiente cuestión: ¿es posible librarnos del sufrimiento? Voy a esclarecer esta sugerencia. Objetivación de la voluntad significa que todo organismo está formado para satisfacer su voluntad, pero buscar su satisfacción es, en realidad, aliviar su dolor; ya que, explica Schopenhauer, el dolor es lo positivo. Por ello, la satisfacción es la mera ausencia de deseos. De esto podemos inferir que la máxima de toda objetivación de la voluntad es huir del dolor o, por lo menos, aminorar el dolor. Y, puesto que el animal humano no es la excepción, su obrar está dirigido por este principio.

En consecuencia, vemos que el paradigma de la objetivación de la voluntad es el carácter egoísta, pues es el individuo está sometido a sus insatisfacciones presentes y busca, por todos los medios a su disposición, aliviar su ansia. Su obrar es la completa afirmación de la voluntad de vivir. «De ahí que en vez de «afirmación de la voluntad» podamos decir «afirmación del cuerpo»» (*IMVR* 385). Cuando el individuo ya no está sometido a su insatisfacción presente, pues está ocupado en evitar males futuros para aminorar los presentes, entonces hallamos el carácter prudente cuyo paradigma es el sabio estoico. Su obrar, guiado por la reflexión, es la praxis del arte de la prudencia. Y, finalmente, cuando el individuo no busca aliviar su propio dolor, sino que su móvil es aliviar el dolor ajeno, entonces hallamos el carácter compasivo. En resumen, para el obrar por *motivos intuitivos* tenemos al egoísta para el cual solo existen *su* dolor

y al compasivo que toma consciencia de la realidad del dolor ajeno; mientras que para el obrar por *motivos abstractos* tenemos al prudente que por medio de la razón alivia sus males futuros y aminora los presentes.

Sin embargo, ninguno de esos modos de ser nos libera del sufrimiento. El compasivo reconoce que el sufrimiento en el mundo no se puede aliviar, pues al desaparecer la división entre él y los demás es consciente de todos los males ajenos. El prudente, por otra parte, tendrá que reconocer que «toda felicidad es de naturaleza negativa y no positiva, que precisamente por eso no puede ser una satisfacción y dicha duradera sino una simple liberación de un dolor o una carencia» (*IMVR* 377). Y, por último, la búsqueda egoísta de la satisfacción está condenada al fracaso. Tal como lo expuso Platón en el *Gorgias*:

[Sóc] [...] Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos, si se quiere ser como se debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grandes que sea posible, hay que procurarles satisfacción de dondequiera que sea, y que en esto consiste la virtud?

»Cal. — Eso afirmo, ciertamente.

»Sóc. —Luego no es razonable decir que son felices los que no necesitan nada.

»Cal. —De este modo, las piedras y los muertos serían felicísimos.

»Sóc. —Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos: *¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?* Y que quizás en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro [...] (492 d - 493a).

Cada uno de ellos reconocerá que «hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir» (*IMVR* 108) o, lo que es lo mismo, que «el sufrimiento es esencial a la vida en conjunto e inseparable» (*IMVR* 443). Y, esto último es el *enigma del mundo*; al cual llegamos ya no por vía de la eterna repetición anodina de la naturaleza, sino por la clara consciencia de que el animal

humano, en tanto que objetivación de su voluntad, padece un ansia imposible de saciar. Se hace, entonces, presente la pregunta metafísica: ¿cuál es el sentido de un mundo donde reina el sufrimiento? Y su respuesta es: La vida es un proceso de purificación y sólo por medio del dolor es posible purgar la inmoralidad y la maldad. Conclusión del libro cuarto, pero, también, de la metafísica en general. La carencia de fines últimos en la naturaleza y la contradictoria condición humana son aspectos del enigma del mundo; los cuales son resueltos por el sentido ético de la existencia. Sin embargo, orientar nuestras acciones conforme al sentido ético de la existencia supone una libertad para realizar tal cometido. Por ello, el primer tema que debemos abordar para una cabal comprensión de aquel sentido ético será la libertad de la voluntad.

Conformidad entre necesidad y libertad

El esquema que hemos repetido en las secciones anteriores requiere una variación para la correcta exposición del presente tema. Los apartados serán: a) expondré el antagonismo que la metafísica se propone a resolver, b) seguido la posición schopenhaueriana contra la libertad empírica c) la presentación de los predecesores de Schopenhauer (desde su punto de vista) d) la crítica de Schopenhauer a la solución kantiana a la conformidad entre necesidad y libertad, e) después la solución de Schopenhauer al antagonismo entre la necesidad y la libertad y f) por último las consecuencias para la elaboración del sentido ético del mundo.

Oposición entre fatalismo y libre arbitrio

Hay dos visiones opuestas sobre la conducta humana: la fatalista y el libre arbitrio. Según la visión del fatalista, el ser humano está determinado por las leyes naturales igual que cualquier otro ser natural y, por tanto, el ser humano, en sus actos, es dirigido de forma tan necesaria como cualquier otro ser carente de conciencia. Desde la posición fatalista la libertad humana es una ilusión y, para librarnos de ella, sólo basta con observar el orden natural y percatarse que todo cuanto ocurre ocurre *necesariamente*. Por otra parte, la visión del libre arbitrio considera que el ser humano es el único ser en la naturaleza que actúa según su propia voluntad y con indiferencia de las motivaciones externas; por lo tanto, el ser humano, en sus actos, se dirige a sí mismo con indiferencia y libertad. Para la posición del libre arbitrio la libertad humana es un hecho que se presenta de forma inmediata a cada uno, pues desde la autoconciencia, cada uno, hace patente que actúa según su propia voluntad.

Ahora bien, Schopenhauer está a favor de la posición fatalista, pues, a su juicio, se halla más cerca de la verdad que la posición del libre arbitrio.

Una mirada retrospectiva sobre nuestro resultado [a saber, la primacía de la necesidad en el obrar humano] da ocasión a la consideración de que, con respecto a los dos problemas que fueron señalados ya en el apartado anterior como los más profundos de la filosofía moderna, aunque no claramente conocidos por los antiguos —a saber, el problema de la libertad de la voluntad y el de la relación entre lo ideal y lo real —, el entendimiento sano, pero rudo, no solo es incompetente; sino que incluso tiene una decidida propensión natural al error, para restituirlo del cual se precisa de una filosofía ya muy desarrollada. En efecto, a él le resulta verdaderamente natural atribuir demasiado al *objeto* en el *conocer*; por eso hicieron falta *Locke* y *Kant* para mostrar cuánto surge del *sujeto*. Con respecto al *querer*, en cambio, tiene la tendencia inversa, a saber, atribuir demasiado poco al *objeto* y demasiado al *sujeto*, al derivar la totalidad del querer de *este*, sin tener debidamente en cuenta el factor situado en el *objeto*: los motivos, que son los que determinan verdaderamente toda la condición individual de las acciones, mientras que solo lo general y esencial a ellas, a saber, su carácter moral fundamental, parte del *sujeto* (*PFE* 92).

Sin embargo, el punto de vista fatalista no tiene la última palabra, ya que *Kant* demostró cómo es posible la concordancia entre libertad y necesidad. Veamos, primero, los errores que cometen los defensores de la libertad empírica.

Contra la libertad empírica

Para *Schopenhauer* los defensores de la libertad empírica cometen un gran error, a saber, defender que *la libertad está en las acciones*. Este error surge de la experiencia que cada uno posee respecto de su propio actuar. Cada uno actúa según su propia voluntad, de ahí que las acciones se consideren genuinamente libres. El error es: «he realizado lo que quiero, por ello fui libre al realizarlo». Debemos examinar la cuestión para percatarnos del error y constatar que todas las acciones se producen *necesariamente* dado un motivo suficiente.

Ahora bien, este error lo podemos llamar la ilusión de la libertad empírica; en oposición a la auténtica libertad: la libertad trascendental: «La apariencia de una libertad empírica de la

voluntad (en lugar de una trascendental, la única que se le puede atribuir), es decir, de una libertad de los actos individuales, nace de la posición separada y subordinada que tiene el intelecto respecto de la voluntad» (*IMVR* 342). Debemos revisar, como preámbulo, los distintos sentidos de libertad señalados por Schopenhauer para ceñir mejor la noción de libertad que debemos analizar.

Schopenhauer distingue tres nociones de libertad: libertad física, intelectual y moral. La *libertad física* es la ausencia de impedimentos materiales o físicos como lo son cadenas, muros, esposas y todo tipo de barrera que impida el movimiento: «los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es, en general ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que estas suceden de acuerdo con su *voluntad*» (*PFE* 4). La *libertad intelectual* es la ausencia de impedimentos cognitivos como lo son: la locura, el engaño o cualquier cosa que altere nuestras capacidades cognoscitivas. Sobre la libertad intelectual afirma Schopenhauer:

Esa libertad intelectual se *suprime*, bien al trastornarse el medio de los motivos, la facultad de conocer, sea permanentemente o solo provisionalmente, o bien cuando las circunstancias externas falsean la comprensión de los motivos en el caso individual. El primero es el caso de la locura, el delirio, el paroxismo y la somnolencia; lo último se da en el caso de un error decidido e inmerecido, por ejemplo, cuando uno ingiere veneno en vez de medicina, o toma al criado que entra en la noche por un ladrón y le dispara, y casos similares. Pues en ambos casos los motivos son falseados, por lo que la voluntad no se puede decidir del modo en que lo haría ante las circunstancias existentes, si el intelecto se las transmitiera correctamente (*PFE* 99).

El último sentido de libertad es la *libertad moral*. En este sentido de libertad es donde adquiere relevancia el dilema entre necesidad y libertad. Veamos, entonces, cómo define Schopenhauer a la libertad: «el concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón» (*IMVR* 338). Así pues, la libertad moral es la ausencia de necesidad.

Una vez expuestos los distintos sentidos de libertad examinemos el origen de la ilusión de la libertad empírica. Esta ilusión surge de dos tipos de experiencias: la deliberación y el hacer. Cuando deliberamos se nos presentan como posibles varias acciones o resoluciones y, por otra parte, cuando realizamos o hacemos algo se percibe la acción como si fuera espontánea.

Primero veamos la deliberación. En la deliberación la fuente de ilusión es consecuencia de que se nos presentan como igualmente posibles varias acciones diferentes, sin embargo, la posibilidad de dos o más acciones diferentes es subjetiva, pues desde nuestra conciencia son igualmente posibles distintas acciones, pero objetivamente una de ellas sucederá necesariamente. Schopenhauer equipara la deliberación a un palo en posición vertical, desde nuestra perspectiva es igualmente posible para el palo caer en cualquier dirección, pero esa consideración surge desde nuestra ignorancia, pues carecemos de información suficiente para resolver hacia dónde terminará cayendo el palo; con la información suficiente sabríamos que no puede caer hacia cualquier lado, sino que necesariamente a “este lado”. Un ejemplo que nos puede ayudar a comprender esta comparación es el siguiente: hay situaciones en las que uno debe deliberar sobre una resolución importante; misma que nos mantiene ensimismados en la ponderación e inseguros sobre la decisión. Pero una vez que comunicamos nuestra resolución en nada sorprende a nuestros allegados e incluso puede que les parezca obvia. Según la explicación de Schopenhauer, el fenómeno es consecuencia de que uno no es siempre el mejor juez de su propio carácter; sucede que nuestro carácter es más transparente para nuestros allegados que para nosotros mismos. De modo que son ellos los que tienen la información suficiente para saber cuál será nuestra resolución: saben que no podríamos haber tomado otra resolución sino “esa”. «Por lo tanto, desde [mi] punto de vista ambas decisiones tendrían que parecerle igualmente posibles: y esta es precisamente la apariencia de la libertad empírica de la voluntad» (*IMVR* 344).

Veamos ahora al *hacer* como fuente del error. Mi hacer en tanto que lo siento como totalmente propio lo considero espontáneo, pues mis acciones las hago porque así lo quiero. Pero, señala Schopenhauer: «La autoconciencia afirma la libertad del *hacer* bajo el supuesto de *querer*: más lo que se cuestiona es la libertad del *querer*» (*PFE* 16). Aseverar que mis acciones son libres porque las quiero hacer es insuficiente para demostrar la libertad moral, pues del hecho que las

realice porque quiero no demuestra que sean *absolutamente casuales*, aun cuando las *sienta* casuales o espontáneas. De modo que frente a la pregunta: «¿por qué lo has hecho?» La apariencia nos induce a responder: «porque así lo quise» y, con ello, se simula una casualidad: como si fuera una ocurrencia repentina.

Si se le preguntase a un hombre ingenuo, expresaría aquella conciencia inmediata, que a menudo se considera como conciencia de esa supuesta libertad de la voluntad, aproximadamente así: «Puedo hacer lo que quiero: si quiero ir a la izquierda, voy a la izquierda: si quiero ir a la derecha, voy a la derecha. Ello depende exclusivamente de mi voluntad: o sea, que soy libre». Esa afirmación es, en efecto, totalmente verdadera y correcta: solo que en ella la voluntad se encuentra ya en el supuesto: es decir, la afirmación asume que la voluntad se ha decidido ya: así que por esa vía no se puede decidir nada acerca de su propia libertad. Pues la afirmación no habla en absoluto de la dependencia o independencia de la *ocurrencia* de ese acto en cuanto que ocurre; o, por hablar más exactamente, de su inevitable manifestación como acción corporal (*PFE* 18-19).

Schopenhauer nos advierte que resulta complicado desprenderse de la ilusión de la espontaneidad que hay en las propias acciones. Cada vez que se insista en la causa de una acción, se responderá con reproche: «la he hecho porque así lo quise y mi querer es mío, pues lo que quiero lo quiero yo». De modo que los motivos, que han conducido a una acción, quedan opacados por la inmediatez del propio querer, en consecuencia no se logra percatar que son los motivos los que realmente nos conducen de forma necesariamente a una acción.

Con este propósito, se le plantea al hombre la pregunta más o menos así: «¿Puedes verdaderamente, entre dos deseos opuestos que surgen en ti, corresponder igualmente al uno que al otro? Por ejemplo, en el caso de una elección entre la posesión de dos objetos mutuamente excluyente, ¿puedes igualmente preferir el uno y el otro?». Aquí diría: «Quizá me resulte difícil la elección: pero siempre dependerá únicamente de mí, y de ninguna otra fuerza, el que *quiera* elegir el uno o el otro: porque tengo total libertad de elegir el que *quiera* y en eso siempre seguiré únicamente mi *voluntad*». Y si ahora decimos: «Pero tu querer mismo, ¿de qué depende?», entonces el hombre responde, de

acuerdo con la autoconciencia: «¡De nada más que de mí! Puedo hacer lo que quiera: lo que quiero, eso quiero yo». Y dice esto último sin proponerse la tautología ni basarse, siquiera en lo más hondo de su conciencia, en el principio de identidad, solo en virtud del cual es eso verdad (*PFE* 19-20).

En conclusión, la deliberación es una apariencia de indiferencia frente a los motivos, pues parece que entre ellos yo elijo el que quiero y no son ellos los que determinan mi querer. Mientras que el hacer es una apariencia de casualidad como si mi acción fuera una ocurrencia repentina: que emerge espontáneamente y no guía por algún motivo. En ambos casos el error está en atribuir demasiado al sujeto. Por último, cabe decir que la libertad empírica es una ilusión semejante a una ilusión óptica, pues aun cuando conocemos el error no por ello dejamos de percibirlo; solo por medio de la reflexión lo abandonamos en abstracto.

Ahora bien, una vez expuesta la argumentación de Schopenhauer contra la libertad empírica nos será más evidente el rechazo de Schopenhauer a la tradición que defiende el libre arbitrio y el elogio que realiza en favor de los partidarios de la necesidad.

Predecesores en la disputa entre fatalismo y libre arbitrio

Según expone Schopenhauer el problema de la libertad de la voluntad no fue claramente conocido por los antiguos, así pues dice que: «En sentido análogo trata Aristóteles la cuestión de la libertad de la voluntad en la *Ethica magna*. I, 9-18 y en *Ethica Eudemia*, II, 6-10, donde se acerca un poco más al verdadero problema: sin embargo, todo es vacilante y superficial» (*PFE* 64-65). El conocimiento más claro del problema lo ubica Schopenhauer en Clemente de Alejandría, pero la conciencia más desarrollada sobre la dificultad del problema se halla en san Agustín de Hipona: «Pero enseguida vemos que el problema le coloca en una notable confusión y una insegura vacilación, que le llevan a inconsecuencias y contradicciones en sus tres libros *De libero arbitrio*» (*PFE* 66). Schopenhauer señala que las motivaciones de san Agustín para defender la libertad de la voluntad son:

1. En primer lugar su oposición a los maniqueos.
2. La necesidad de armonizar la omnipotencia de Dios con la responsabilidad moral del ser humano.
3. La ilusión natural por el cual se considera que del «puedo hacer lo que quiero» se sigue la libertad de la voluntad.

Así pues, san Agustín se ve motivado a defender la libertad para conservar el dogma y se precipita en el error antes detallado. Para Schopenhauer Descartes cae en el error de considerar que la libertad es un hecho claro y evidente.³¹ Leibniz, por otra parte, busca un camino intermedio entre el libre arbitrio y el fatalismo, pero más inclinado al libre arbitrio argumentando que las motivaciones inclinan pero no obligan.³²

Todas las posiciones expuestas defienden la libertad de la voluntad o bien, por motivaciones teológicas o bien, caen bajo el error de la libertad empírica. En oposición está la tradición que Schopenhauer considera correcta y de la cual es deudor. Schopenhauer la resume del siguiente modo:

Primero *Hobbes*, luego *Spinoza*, después *Hume* y también *Holbach* en el [*Systeme de la nature*], y por fin, más detallada y profundamente que ninguno, *Priestley*, habían demostrado con tal claridad y dejado fuera de duda la perfecta y estricta necesidad de los actos de la voluntad al sobrevenir los motivos, que se la puede incluir entre las verdades perfectamente demostradas: de ahí que solo la ignorancia y la brutalidad pudieran continuar hablando de una libertad en las acciones individuales del hombre, de un *liberum arbitrium indifferentiae* (PFE 174-75).

El correcto examen de la conducta humana, a juicio de Schopenhauer, nos conduce a concluir la necesidad con la cual las acciones ocurren en la experiencia. Pues, desde el punto de vista de la experiencia debemos concluir que las acciones suceden con igual necesidad que el resto de los

³¹ Véase. Arthur Schopenhauer, “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad” en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pág., 15

³² Véase. Arthur Schopenhauer, “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad” en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pág., 15

fenómenos naturales. Sin embargo, tal como veremos a continuación, Schopenhauer sigue Kant en la conciliación entre necesidad y libertad.

Crítica al planteamiento kantiano de la conformidad entre necesidad y libertad

Si bien Kant podría hallar su lugar como predecesor, lo cierto es que no sería del todo adecuado. En primer lugar, Kant no entra en ninguno de los dos antagonismos, pues sostiene la libertad del individuo y también la necesidad con la cual se dan sus acciones. En segundo lugar, la solución que ofrece Kant a la oposición entre necesidad y libertad es recuperada por Schopenhauer y, por tanto, en cierto sentido es parte de la solución schopenhaueriana. Y por último, las críticas que realiza Schopenhauer en contra de los argumentos kantianos son esenciales para comprender la posición de Schopenhauer. Así pues, por estas razones considero necesario un apartado distinto, a fin de realizar una exposición clara.

Hay dos distanciamientos que me parecen importantes para comprender la respuesta de Schopenhauer a la oposición entre libertad y necesidad. El primero: Schopenhauer rechaza la formulación de la antinomia kantiana entre libertad y necesidad desarrollada en la *Crítica de la razón pura*. El segundo: el rechazo del imperativo categórico, en concreto que la ley moral sea la *ratio cognoscendi* de la libertad. Como conclusión de sus críticas Schopenhauer ofrece una formulación distinta de la antinomia y otra vía u otra *ratio cognoscendi* de la libertad, a saber, la *responsabilidad*.

Al ignorar y pasar por alto ese surgimiento inmediato del concepto de libertad en toda conciencia humana, Kant en la página [A533/B561], establece el origen de aquel concepto en una sutil especulación: según ella, el incondicionado del que siempre debe partir la razón da lugar a la hipóstasis del concepto de libertad, y en esa idea trascendente de la libertad se ha de fundar también el concepto práctico de la misma. Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* [§ 6, A185] deduce este último concepto de forma totalmente distinta, partiendo de que el imperativo categórico lo supone: a efectos de esta suposición, aquella idea especulativa sería solo el origen

primario del concepto de libertad; pero sería aquí donde este recibiría verdaderamente significado y aplicación. Más ninguna de las dos cosas es verdad (*IMVR 597-98*).

Ahora bien, en primer lugar, la conformidad entre necesidad y libertad que recupera Schopenhauer completamente de la filosofía kantiana es la siguiente:

Pero si la crítica no está errada cuando enseña a tomar al objeto en una *doble significación*, a saber, como fenómeno o como cosa en sí misma; [...] entonces la misma voluntad es pensada en el fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente concordante con la ley de la naturaleza, y en esta medida, como *no libre*, y por otra parte, sin embargo, al pertenecer a una cosa en sí misma, [es pensada] como no sometida a aquella [ley], y por tanto, como *libre*, sin que con ello ocurra una contradicción (Kant, *Crítica de la razón pura* Bxxvii-xxviii).

De tal manera que la voluntad es libre fuera del fenómeno: es libre como cosa en sí misma. Sin embargo, aunque podemos pensar a la voluntad como libre y no libre sin que con ello haya una contradicción ¿qué razones tenemos para afirmar la libertad de la voluntad cuando el animal humano parece estar sometido a las leyes naturales? Kant nos ofrece dos razones, en primer lugar que requerimos suponer una causa que inicie por sí misma, ya que de lo contrario la serie de los fenómenos del lado de las causas nunca es completo, pues hace falta un comienzo que no sea subalterno, es decir, hace falta una causa que inicie por sí misma; y, en segundo lugar, requerimos una causa inteligible para el ejercicio del deber, puesto que requerimos una acción que inicie por sí misma. Ambas aseveraciones las rechaza Schopenhauer.

Crítica al planteamiento de la antinomia entre libertad y necesidad

Schopenhauer rechaza el planteamiento de la antinomia porque considera que no estamos obligados a aceptar la validez de la tesis que sostiene la necesidad de la libertad como otro tipo de causalidad. A la raíz de la discrepancia con Kant está la noción de *causa inteligible*, noción que para el discípulo de Kant es un concepto espurio, pues toda causalidad pertenece al fenómeno.

Veamos la cuestión a detalle, afirma Kant que hay dos clases de causalidad: a) la que deriva de la naturaleza y b) la que procede de la libertad. De la primera dice: «[...] consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla» (*Crítica de la razón pura* A532/B560), en tanto que permanece dentro de los sentidos es una causalidad que pertenece al mundo fenoménico. Para la segunda forma de causalidad nos dice: «Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado» (*Crítica de la razón pura* A533/B561), en oposición ésta forma de causalidad sería una causalidad inteligible, pues al iniciar por sí misma un estado supone ya no una causa sensible que le precede temporalmente y que hallamos en el fenómeno, sino una no sensible y suponemos fuera del fenómeno, esto es, inteligible. Sostiene el autor de la *Crítica*, que debemos suponer una causa que comience por sí misma, pues de lo contrario la serie de fenómenos nunca estará completa, esto es así porque únicamente habría series derivadas y subalternas. Argumenta en la antinomia:

Si todo sucede, pues, sólo según las leyes de la naturaleza, no hay más que comienzos subalternos, nunca un primer comienzo. En consecuencia, jamás se completa la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras. [...] Así pues, la proposición según la cual toda casualidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad. No podemos, por tanto, admitir que sea la única.

Teniendo esto en cuenta, debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental (*Crítica de la razón pura* A444/B472-A445/B475).

En contra de la argumentación anterior, Schopenhauer sostendrá que el mundo en el que se presentan las series causales no es el mundo tal como es en sí mismo, sino el mundo como fenómeno: como representación para nosotros y, por ello, no se sostiene la exigencia, según la cual, no puede haber sólo series causales derivadas unas de otras *ad infinitum*. En palabras de Schopenhauer:

Pues ni la tesis³³ ni la antítesis³⁴ hablan para nada de la cosa en sí, sino siempre del fenómeno, del mundo objetivo, del mundo como representación. Es de él, y de ninguna otra cosa, del que la tesis, con el sofisma indicado, pretenda explicar que contiene una causa incondicionada; y es también de él del que la antítesis, con razón, niega dicha causa. [...] Pues la libertad trascendental de la voluntad que se expone no es en absoluto la causalidad incondicionada de una causa que afirma la tesis, ya que una causa tiene que ser por esencia fenómeno, no algo *toto genere* diferente y ubicado más allá de todo fenómeno (*IMVR* 600).

Para Schopenhauer el planteamiento de la antinomia es errado porque sólo estamos obligados a aceptar la antítesis, pues la tesis se sostiene sobre un concepto espurio: causa incondicionada o absoluta espontaneidad y, en última instancia, una causa inteligible. La causalidad no tiene un comienzo, pues el tiempo en el que transcurre la serie causal no existe en sí mismo sino para nuestras facultades, de modo que el tiempo infinito que tiene que transcurrir en una serie interminable de causas únicamente pertenece al fenómeno y, por ello, no es razón suficiente para suponer un primer comienzo, una causa incondicionada o una absoluta espontaneidad. «Así pues, la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar como un coche de alquiler que, una vez llegados a donde queríamos, mandamos a casa» (*PRS* 38).

Crítica a la justificación de la libertad trascendental

Por otra parte, considero que el segundo argumento que ofrece Kant en la *Crítica de la razón práctica* es más incisivo para afirmar la libertad. Si bien, Schopenhauer rechaza que haya algo como una ley moral a priori que nos motive a actuar moralmente, considero que conserva la forma de la argumentación. Así pues, si en la siguiente argumentación sustituimos ley moral por responsabilidad, entonces, tendríamos la teoría de la libertad schopenhaueriana:

³³ Se refiere a la siguiente tesis: «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad» (*Crítica de la razón pura* A444/B472).

³⁴ Se refiere a la siguiente antítesis: «No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza» (*Crítica de la razón pura* A444/B472).

[...] cuando ahora describo a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirmo que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar conciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad [...] (*Crítica de la razón práctica* A5 Nota).

Ahora bien, debemos revisar las razones que ofrece Schopenhauer para aseverar que la ley moral no puede ser la *ratio cognoscendi* de la libertad. Veamos, el discípulo de Kant afirma que no estamos obligados a aceptar una ley moral y, por ello, partir de la ley moral es el primer error de la filosofía moral kantiana. Schopenhauer distingue dos nociones de *ley* para mostrarnos que la noción de “ley moral” no tiene cabida en la reflexión de una ética científica.

Pero quisiéramos investigar primero el concepto de una *ley*. Su significado propio y originario se limita a la *ley* civil, *lex*, νόμος, una institución humana basada en el libre arbitrio humano. El concepto de *ley* tiene un segundo significado derivado, trópico y metafórico, en su aplicación a la naturaleza, cuyas formas de actuar, siempre invariables, en parte conocidas *a priori* y en parte observadas empíricamente, denominamos metafóricamente «leyes naturales». Solo una parte muy pequeña de esas leyes naturales puede ser conocida *a priori* y constituye aquello que Kant ha seleccionado de forma aguda y exquisita, y lo ha unificado bajo el nombre de *Metafísica de la naturaleza*. Pero también hay una *ley* para la *voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza; y una ley, por cierto, estrictamente demostrable, inviolable, sin excepción, inquebrantable, que lleva consigo la necesidad, no *vel quasi*, como el imperativo categórico, sino *realmente*: es la *ley de motivación*, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad medida por el conocer. Esta es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que esta está sometida *como tal*. [...] En cambio, las leyes *morales* no pueden ser aceptadas sin demostración como existentes, al margen de una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas [...] (*PFE* 120-21).

Los dos sentidos de ley son: ley civil y ley natural. La única ley que hallamos en nuestra voluntad, según Schopenhauer, es la ley de la motivación. Todo ser capaz de establecer una relación causal (desde el animal más simple hasta el genio humano), se dirige por motivaciones. Cada uno puede hallar el origen de esta ley en la autoconciencia. Por otra parte, la ley moral es para Schopenhauer un concepto espúreo en la ética. No pertenece a las leyes naturales, pero tampoco pertenece al género de una ley civil, ya que la ley civil se sostiene en castigos, es decir, es una ley punitiva. La ley moral que describe Kant es categórica y, por ello, no puede ser ni punitiva, ni eudemonista; y como es moral se opone a las leyes naturales. La ley moral carece de una justificación para ingresar en la ética, asevera Schopenhauer y, además añade a su favor que el origen de la ley moral no es filosófico, sino teológico.

Para aceptar en la ética científica, además de la ley de motivación, otras leyes de la voluntad originarias e independientes de todo estatuto humano, hay que demostrarlas e inferirlas en toda su existencia; siempre y cuando se piense, no solo en recomendar la honestidad en la ética, sino también en ejercitarla. Hasta que se haya llevado a cabo aquella demostración, no reconozco ningún otro origen para la introducción del concepto *ley, precepto, obligación* en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés. [...] Un concepto que no se puede abrir paso sin más en la ética filosófica, sino que queda rechazado hasta que sea certificado e introducido mediante una prueba legítima (PFE 121-22).

Ahora bien, una vez expuesta la crítica a la solución kantiana o, quizá sea mejor decir, la crítica a la justificación kantiana de la libertad tenemos el camino preparado para exponer con claridad la conformidad entre necesidad y libertad según la metafísica hermenéutica de Schopenhauer.

Conciliación entre necesidad y libertad

La tesis de la conciliación dice: *desde el fenómeno todo cuanto ocurre ocurre con necesidad, pero nuestra voluntad en tanto que cosa en sí es libre; puesto que la causalidad pertenece únicamente al fenómeno y solo tiene validez dentro del fenómeno*. Por ello, cada una de nuestras acciones y las acciones de los demás que se nos presentan en la experiencia: en el fenómeno,

ocurren con necesidad, pero nuestro carácter en tanto que es la voluntad como cosa en sí o, en terminología kantiana, en tanto que carácter inteligible no se halla en el fenómeno y, por lo tanto, es libre. Para profundizar en esta solución revisaremos la ley de motivación y la justificación que ofrece Schopenhauer a la libertad trascendental.

La ley de la motivación y la *necesidad* con la que ocurren nuestras acciones

Primero expondré el punto de vista determinista, para ello tomaré como hilo conductor la siguiente pregunta: ¿por qué las acciones ocurren con necesidad? Así pues, para responder con exactitud a esta pregunta antes hay que responder: ¿qué significa que las acciones ocurren con necesidad, es decir, qué significa necesario? Schopenhauer nos dice que definir necesario como «aquello cuyo opuesto es imposible o lo que no puede ser de otra manera» es insuficiente, pues tal definición no es más que una paráfrasis del concepto que no nos aporta ningún conocimiento.³⁵ Podríamos decir que es una definición analítica. Por el contrario, la definición sintética que nos ofrece Schopenhauer es: «necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada» (*PFE* 7). De tal manera que ser necesario y ser una razón suficiente son conceptos equivalentes; luego es lo mismo decir: “sucedió por necesidad” a “sucedió por tal razón suficiente”. Así pues, el principio de razón suficiente es el soporte de la necesidad.

El principio de razón suficiente en todas sus formas es el único principio y el único soporte de toda necesidad. Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro más que lo infalible de la consecuencia cuando la razón está puesta. Por consiguiente, toda necesidad está *condicionada*; una necesidad absoluta, es decir, incondicionada, es una *contradictio in adjecto*. Pues *ser-necesario* no puede significar nunca otra cosa más que seguirse de una razón dada. Si, por el contrario, lo pretendemos definir como «lo que no puede ser [de otra manera]», entonces estamos dando una simple explicación verbal y nos refugiamos tras un concepto sumamente abstracto a fin de evitar la explicación de la cosa misma; sin embargo, somos enseguida expulsados de ahí por la pregunta sobre

³⁵ Cfr. Arthur Schopenhauer, “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad” en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pág. 7

cómo es entonces posible, o siquiera pensable, que algo no pueda no ser, dado que toda existencia está dada de forma meramente empírica. Así resulta que solo es posible en la medida en que esté puesta o exista una *razón* de la que se sigue. Ser necesario y seguirse de una razón dada son, pues, conceptos intercambiables que en cuanto tales pueden siempre ponerse uno en lugar del otro (PRS 153-54).

Si la necesidad está ceñida al principio de razón suficiente, entonces hay cuatro tipos o modos de necesidad; según las cuatro clases de objetos que se le presentan al sujeto. Estas cuatro clases de necesidad son: la necesidad matemática, la necesidad lógica, la necesidad física y la necesidad moral. La necesidad moral es el tipo de necesidad que nos interesa para responder a nuestra pregunta. Sin embargo, aún queda una cuestión por resolver: ¿la necesidad física y la necesidad moral se excluyen, son distintas o son lo mismo? La cuestión surge porque tanto la necesidad física (el principio de razón suficiente del devenir) como la necesidad moral (el principio de razón suficiente del obrar) operan en la realidad empírica. Hay una superposición entre ambas, por así decirlo.

Vemos que, lo que de hecho, sucede es que la necesidad moral es un subconjunto de la necesidad física. Examinemos el asunto más de cerca. Si cada forma del principio de razón se distingue del resto porque opera sobre una distinta clase de objetos, entonces ¿cómo puede haber una superposición entre dos formas del principio de razón? La respuesta: por lo peculiar de la motivación. Sobre la motivación tenemos un doble conocimiento, a saber, respecto de las motivaciones de los demás y, por ello, pertenece a la realidad empírica; y respecto de mis propias motivaciones, por lo cual pertenece a la autoconciencia. La motivación en la autoconciencia tiene una forma del principio de razón, pues tiene su clase de objetos, a saber, el sujeto volente; y la motivación en la realidad empírica pertenece a otra forma del principio de razón donde pertenece a la causalidad. Pero, a pesar de pertenecer a dos formas del principio de razón son dos puntos de vista, el subjetivo y el objetivo, sobre un mismo fenómeno: la motivación.

Mientras que entre la *necesidad lógica* (por la cual admitidas las premisas se sigue ineludiblemente la conclusión) y la *necesidad matemática* (según la cual todo cálculo correcto es irrefutable) hay una diferencia de género. En cambio, entre la necesidad física y la moral existe

una diferencia de grado. «Así pues, la causalidad, esa guía de todos y cada uno de los cambios, aparece en la naturaleza de *tres* formas distintas: como *causa* en el sentido más estricto, como *estímulo* y como *motivo*» (PRS 46). De modo que, vamos desde la causa que es temporalmente inmediata, espacialmente contigua al efecto y, donde causa y efecto, poseen una misma magnitud; hasta una causalidad con total separación espacial y temporal y, donde, ya no hay una equivalencia entre causa y efecto. «El objeto que actúa como motivo no necesita más que ser *percibido, conocido*; con lo cual, da lo mismo durante cuánto tiempo ha entrado en la apercepción, si de cerca o de lejos y con qué claridad» (PFE 32). De modo que en el individuo una representación abstracta, es decir, un pensamiento puede ser un motivo suficiente para su acción.

Retomemos, ahora, nuestra pregunta: ¿por qué las acciones ocurren con necesidad? Respondo: porque las acciones en tanto que se hallan en la experiencia, en la realidad empírica, están sometidas a la causalidad y por tanto ocurren con la misma necesidad que el resto de los hechos empíricos. Así como todos los hechos están sometidos a una ley, también las acciones están sometidas a una ley: la ley de la motivación, según la cual:

La [necesidad] moral, en virtud de la cual todo hombre, y también todo animal, una vez que se ha presentado el motivo, *tiene que* ejecutar la única acción que es acorde con su carácter innato e inmutable y que, por consiguiente, se realiza ahora de forma tan inevitable como cualquier otro efecto de una causa (PRS 154).

Antes de dar por concluida la exposición sobre la necesidad me interesa abordar un último tema: el carácter visto desde el punto de vista de la necesidad. El carácter de un individuo tiene cuatro propiedades: es empírico, innato, constante e individual. Es *empírico* porque a cada uno su propio carácter le es, en principio desconocido y, solo lo descubre en su experiencia. Se conoce el propio carácter cuando uno averigua bajo qué motivos actúa, de tal manera que *descubre* si es valiente o cobarde, paciente o iracundo, egoísta o altruista. Para conocer nuestro carácter no tenemos algún privilegio respecto de los demás excepto, quizá, el hecho de que cada uno está siempre consigo mismo; pero ello no impide que en ocasiones haya quienes conocen nuestro carácter mejor que nosotros mismos, pues para conocer un carácter ya sea propio o ajeno basta

con observar bajo qué motivos actúa un individuo. Luego, el carácter solo lo conocemos de forma indirecta.

Es *innato* porque lo que cada uno quiere no lo aprende y, en cada caso, lo descubre. Si el carácter fuera adquirido las circunstancias y el entorno podrían modificar nuestro querer, sin embargo, el entorno solo puede ofrecer contra motivos para modificar nuestra conducta sin cambiar lo que realmente queremos. De lo cual se sigue que el carácter es *constante*, pues el querer al no aprenderse no puede ser transformado por el conocimiento, luego permanece el mismo sin que nada le ponga resistencia. «La confirmación de esta verdad se puede extraer de la experiencia diaria: pero uno la obtiene de la forma más notable cuando se reencuentra con un conocido después de veinte o treinta años, e inmediatamente le sorprende haciendo las mismas tonterías de antaño» (*PFE 50*).

Por último, el carácter es *individual*, pues cada uno actúa de forma distinta ante los mismos motivos. Sin embargo, el grado de individualidad es variado: «En los animales [el carácter] es distinto en cada especie; en el hombre, en cada individuo. Solo en los animales superiores y más listos se muestra ya un apreciable carácter individual, aunque, en todo caso, con un predominio de la especie» (*PFE 48*). Así pues, entre los animales más listos ya hay un cierto carácter individual y entre los sujetos más torpes vemos que en su carácter se expresa más el carácter de la especie que el individual; se dice de ellos que están “cortados con la misma tijera”.

Sin embargo, todas estas notas únicamente tienen validez para el punto de vista de la realidad empírica o, en términos kantianos, para el carácter empírico. En conclusión, hay *una necesidad empírica*, pero, tal como veremos ahora, también, existe *una libertad trascendental* que no contradice a la necesidad hasta ahora descrita, pues no hallamos esta libertad en las acciones, sino en el carácter.

La libertad del carácter o la libertad trascendental

Nuestro hilo conductor será ahora el siguiente: ¿qué razones tenemos para pensar que nuestro carácter es libre? Para Schopenhauer la responsabilidad es el dato certero por cuál sabemos que efectivamente somos libres. De modo que la libertad trascendental se justifica por la responsabilidad.

En efecto, hay todavía un hecho de la conciencia del que hasta ahora he prescindido totalmente, a fin de no perturbar la marcha de la investigación. Es el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento este que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos los *autores de nuestros actos* (PFE 93).

A juicio de Schopenhauer, es debido a la *certeza* que nos brinda la experiencia de la responsabilidad que estamos justificados en asumir una libertad como condición necesaria de posibilidad para aquella experiencia. Veámos que en la libertad empírica a cada uno la apariencia de libertad se presenta en la propia autoconciencia; veamos ahora que sólo podemos acceder a la libertad por un rodeo. Tal como mencionaba arriba, Schopenhauer abandona la ley moral como dato certero desde el cual podemos inferir la libertad y lo reemplaza por la responsabilidad, pues la responsabilidad posee suficiente certeza y claridad sobre la imputabilidad de nuestros actos como para poder inferir de esta la libertad. Por lo tanto, la responsabilidad es la *ratio cognocendi* de la libertad.

Ahora bien, debemos mostrar cómo esta libertad trascendental no entra en contradicción con la necesidad. Hemos visto que la necesidad está en las acciones y si bien nos sentimos responsables de nuestras acciones es, de hecho, de nuestro carácter del cual somos responsables. Así pues, para poder explicar la conformidad entre libertad y necesidad Schopenhauer recupera una locución latina: *operari sequitur esse*. Que el obrar se siga de la esencia significa que todas nuestras acciones se han seguido necesariamente de nuestro carácter (nuestra esencia) y nuestras acciones serían otras si nosotros fuéramos otro: si tuviéramos otra esencia. Así el cobarde sabe que él no hubiera huido si tan solo no fuera cobarde, si no fuera él: si fuera otro. «Por lo tanto, la

responsabilidad de la que él es consciente afecta solo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter: de este se siente responsable*» (PFE 93). También: «Dado que solo a través de la *responsabilidad* somos conscientes de la *libertad*, allá donde aquella se encuentra tiene que encontrarse también esta; en el *esse*. El *operari* recae en la necesidad» (PFE 178). Y: «La responsabilidad tiene por condición a la libertad y esta a la originalidad. En efecto, *quiero* porque *soy*, y por tanto tengo que *ser* antes de *querer*» (SVN 228). Por lo tanto, la necesidad permanece en las acciones, pero el carácter es libre. Sin embargo, ¿cómo puede el carácter ser constante y libre al mismo tiempo? Hemos dicho que las notas del carácter empírico solo tienen validez para el punto de vista de la realidad empírica, la razón de tal afirmación es la siguiente:

El individuo, que con su carácter invariable e innato está estrictamente determinado en todas sus manifestaciones por la ley de causalidad —que aquí, al estar mediada por el intelecto, se llama motivación—, es solamente *fenómeno*. Lo que se encuentra en el fondo de este es *cosa en sí*, situado fuera del espacio y el tiempo, libre de toda sucesión y pluralidad de los actos, una e invariable (PFE 175).

El carácter que antes examinamos desde el punto de vista de la realidad empírica es mero fenómeno, por ello, sus determinaciones no tienen validez para el carácter en sí: el carácter inteligible o, lo que es lo mismo, la voluntad en sí misma. Y es por este camino que nuestra voluntad se identifica con la cosa en sí.

La identidad entre la voluntad y la cosa en sí

En este punto de la disertación se me puede plantear una objeción: Si podemos saber que la voluntad es idéntica a la cosa en sí por medio de la libertad, ¿por qué insistir en una hermenéutica, en una interpretación de la naturaleza y todos los fenómenos cuando, de hecho, *conocemos* que la voluntad es la cosa en sí y, por ello, que la voluntad es la *substancia* del mundo: lo que subyace realmente a todo fenómeno? Dicho con otras palabras, si la voluntad es la cosa en sí, tal como nos muestra la libertad trascendental, entonces hemos hallado el *εν και παν*:

la voluntad fuera del fenómeno es *una* y es *todo*, ¿qué necesidad hay de una hermenéutica? Más aún ¿no hemos ya trascendido por completo la experiencia? Efectivamente, es posible tomar ese camino y adoptar un punto de vista trascendente y especulativo tal como, de hecho, Schopenhauer adopta en el cap. 25, donde afirma:

La voluntad como cosa en sí está completa e indivisa en cada ser, al igual que el centro es una parte integrante de cada uno de los radios: mientras que el extremo periférico de ese radio se mueve rápidamente con la superficie, que representa el tiempo y su contenido, el otro extremo, en el centro, donde se halla la eternidad, permanece en total reposo, porque el centro es el punto cuya mitad ascendente no difiere de la descendente. [...] Desde luego, caemos aquí en un lenguaje de metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente (2MVR 371).

Sin embargo, y tal como el mismo Schopenhauer reconoce, apenas y se puede decir algo al respecto. Y no puede ser de otra manera porque la unidad de la voluntad como cosa en sí es *incomprensible*, cuya única formulación solo puede ser negativa. La unidad es descrita del siguiente modo:

Conforme a lo dicho, la voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón, si bien cada uno de sus fenómenos se halla sometido al principio de razón: está además libre de toda *pluralidad*, aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio son incontables: ella misma es una: pero no como lo es un objeto, cuya unidad se conoce solamente en oposición a la posible pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad: sino que es una como aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad (1MVR 134).

De esta descripción tenemos que concluir que la unidad de la voluntad es *incomprensible*, pues no es *una* por abstracción y, por tanto, no es una unidad aprehendida por la *razón*: facultad dirigida a los conceptos. Tampoco es *una* por el *principium individuationis* y, por tanto, no es una unidad aprehendida por el *entendimiento*: facultad dirigida a la realidad empírica. En conclusión,

es una unidad ajena a nuestra facultad cognoscitiva, por ello, es necesariamente incomprensible, y lo más que podemos afirmar de ella es: que es una unidad distinta de toda unidad *conocida* por nosotros, o por lo menos, no conocida en términos filosóficos. Sucede que a partir de la libertad trascendental, efectivamente, queda abierto un camino especulativo, pero ese camino solo puede ser descrito de forma *mística* y, por lo tanto, es ajeno a la filosofía.

La mencionada *unidad* que, más allá del fenómeno, posee *aquella voluntad* en la que hemos conocido el ser en sí del mundo fenoménico es de carácter metafísico, por lo tanto, trasciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas (2MVR 367).

Más aún, considero que en contra de la pretensión especulativa trascendente hay dos objeciones o, quizá sea mejor decir, dos argumentos para disuadirnos de la tentativa especulativa que nos puede seducir; dos argumentos que nos muestran que es mejor mantenernos en los límites de la experiencia y continuar con la interpretación hermenéutica de la metafísica de Schopenhauer.

En primer lugar, cabe señalar que al ser desconocida la naturaleza de la unidad de la voluntad, entonces no hemos hallado el *uno* (*εν και παν*). Esto último es relevante porque lo que sí se nos presenta es la individuación de la voluntad como carácter.

De aquí se sigue además que la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por tanto, no es del todo mero *fenómeno* sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder (2PP 242).

Dado que el carácter es individual, el tránsito de mi voluntad a la unidad no es un simple paso, sino un oscuro camino del cual podemos presentir o sospechar a dónde podría llevarnos, pero del cual no hay ninguna certeza, pues está más allá de los límites de la razón, para usar una expresión kantiana.

Como segunda razón y complemento de la anterior. La identidad entre voluntad y cosa en sí no es, en modo alguno, absoluta sino relativa, esto es, desde nuestro punto de vista nos vemos obligados a afirmar la identidad entre voluntad y cosa en sí, más no por ello, esa identidad es de tal manera que todas las propiedades de la voluntad sean las mismas, ni más ni menos, que las de la cosa en sí. De hecho sucede que:

[...] se puede plantear la pregunta de qué es propiamente y en sí misma aquella voluntad que se presenta en el mundo y como el mundo; o sea, qué es al margen de que se presente como *voluntad* o de que en general *se manifieste*, es decir, *sea conocida* en absoluto. —Esta pregunta no se puede responder *nunca*: porque, como se dijo, el ser conocido se contradice con el ser en sí, y todo lo conocido es ya como tal únicamente fenómeno. Pero la posibilidad de esta pregunta indica que la cosa en sí que conocemos con la mayor nitidez en la voluntad puede, al margen de todos los posibles fenómenos, poseer determinaciones, propiedades, modos de existencia que para nosotros son estrictamente incognoscibles e incomprensibles; estos permanecerán como esencia suya cuando, según se expone en el cuarto libro, se haya anulado como *voluntad* y así haya salido del fenómeno y de cara a nuestro conocimiento, es decir, al mundo fenoménico, se haya convertido en pura nada. Si la voluntad fuera la cosa en sí propia y absolutamente, entonces también esa nada sería *absoluta* y no *relativa*, como allí se presenta expresamente (2MVR 221-22).

Con lo cual queda confirmado que el camino que va de la voluntad a la cosa en sí no es un simple paso sino un camino oscuro e insondable, lo mismo aplica para el tránsito de mi volición a esa unidad tal como vimos en *la diferencia entre voluntad y cosa en sí*. Por lo tanto, si bien, la libertad trascendental nos da el fundamento de la metafísica.

La solución de la tercera antinomia, cuyo objeto era la idea de libertad, merece una especial consideración por cuanto nos resulta muy llamativo el que precisamente aquí, con ocasión de la idea de la *libertad*, Kant se vea obligado a hablar detenidamente de la *cosa en sí*, que hasta ahora solo se había avistado en un segundo plano. Eso se nos hace explicable después de haber reconocido la cosa en sí como *voluntad*. Aquí se halla el

punto en el que la filosofía de kantiana conduce a la mía, o en el que esta surge a partir de aquella como su origen (*IMVR* 595).

Resuelto el fundamento no queda, por ello, el camino libre. El camino intermedio entre la pura especulación y el mero dato sobre mi voluntad como cosa en sí es la hermenéutica. De modo que partiendo de la certeza de la libertad trascendental, en tanto que el dato más certero sobre la esencia del fenómeno, continuemos, mediante la interpretación, a la comprensión del mundo. Así pues, el punto de partida no es arbitrario, pues es el conocimiento más exacto que poseemos de la esencia del fenómeno y nuestro proceder es seguro, y no una especulación al aire, puesto que tenemos un criterio para discernir las distintas doctrinas metafísicas, a saber, una contrastación con el mundo. En oposición a la mera especulación donde, como señala Kant, basta con que no se contradiga a sí misma la doctrina para erigirse como verdadera y, por lo cual, es indiscernible de otras doctrinas especulativas; en el método hermenéutico hay un criterio para discernir entre las distintas doctrinas metafísicas y, por lo cual, los resultados de la investigación metafísica no son ensoñaciones. El criterio es: la correcta interpretación del mundo, tal como fue expuesto en el apartado “El sentido de verdad en metafísica”.

Luego, la unidad de la voluntad, desde la filosofía, es una hipótesis interpretativa, cuya validación proviene de la mayor o menor comprensión que nos aporte sobre el mundo. De aquí se sigue que la unidad de aquella voluntad solo puede ser análoga a nuestro acto volitivo o nuestro carácter: la única unidad de la voluntad que efectivamente conocemos. Esto no excluye la otra unidad que está más allá de toda pluralidad y de nuestra facultad cognoscitiva, pero ella es terreno únicamente de la mística como, también, lo es la descripción positiva de la nada que queda tras la negación de la voluntad de vivir y, por lo tanto, algo sobre lo cual la filosofía únicamente puede hacer una descripción meramente negativa.

Continuación de la libertad del carácter

Ahora bien, para completar la exposición sobre la doctrina de la libertad trascendental queda una cuestión por responder: ¿de qué manera el carácter es libre? Una primera respuesta es: el carácter

es libre en tanto que carácter inteligible; sin embargo, esto es insuficiente. De hecho, hay una cierta insatisfacción por parte de Schopenhauer con la terminología kantiana (carácter inteligible y carácter empírico). El motivo de esta inconformidad es que con tales términos no tenemos una explicación íntegra sobre el fenómeno de la libertad. Esta inconformidad la expresa Schopenhauer en una carta a Becker:

No he afirmado como verdad objetiva, o concepción adecuada de la relación entre la cosa en sí y el fenómeno, que el carácter inteligible de un hombre sea un acto atemporal de la voluntad; más bien como simple imagen y comparación, como expresión figurada de la cosa, habiendo dicho que se podría pensarse así para que esta resultara concebible (Citado en Spierling, *Arthur Schopenhauer* 160-61).

De modo que si la formulación de la libertad en términos de un carácter inteligible como un acto atemporal, es, de hecho, una imagen para aclararnos el fenómeno de la libertad, más no su completa y cabal explicación; ello nos permite insistir en la pregunta: ¿de qué forma es libre el carácter de un individuo? Afirmar que el carácter es libre en tanto que está libre del principio de razón, es solo una paráfrasis de la libertad trascendental; por lo cual, requerimos otra respuesta.

Ahora bien, existen cuatro formas genéricas del carácter humano según la naturaleza de sus motivos:

1. Carácter egoísta: sus motivos son el propio placer.
2. Carácter ascético: sus motivos son el propio dolor.
3. Carácter malvado: sus motivos son el dolor ajeno.
4. Carácter compasivo: sus motivos son el placer ajeno.³⁶

Entonces, si el carácter es libre, en principio, tendríamos la posibilidad de transformar nuestro carácter a alguna de esas cuatro formas genéricas. Sin embargo, la cuestión no se deja resolver

³⁶ Véase: Arthur Schopenhauer, “Escrito concursante sobre fundamento de la moral” en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, §16, pág., 210. También, Nota en 2MVR, cap. 48, pág., 697

tan rápido, pues desde la afirmación de la voluntad procuramos nuestra propia individualidad y, por ello, también, afirmamos nuestro carácter, luego, elegimos ser quienes ya somos.

La individualidad es inherente ante todo al intelecto que, reflejado el fenómeno, pertenece también al fenómeno que tiene por forma el *principium individuationis*. Pero también es inherente a la voluntad, en la medida en que el carácter es individual: más este queda suprimido en la negación de la voluntad. Así pues, la individualidad es inherente a la voluntad solamente en su afirmación y no en su negación (2MVR 700).

Por lo cual, desde la afirmación de la voluntad somos siempre los mismos o, dicho de otra manera, estamos obligados a ser quienes ya somos y no podemos ser de otra manera. La afirmación de la voluntad es la afirmación de nuestra naturaleza y, por ello mismo, la afirmación de la necesidad; de ahí que: «La *necesidad* es el *reino de la naturaleza*; la *libertad* es el *reino de la gracia*» (1MVR 478). Según esto, la auténtica libertad de nuestro carácter: la verdadera transformación de nuestro *ser* es la negación del propio carácter. Para ser otros, debemos *no querer ser* quienes ya somos.

Pero porque somos lo que *no* deberíamos ser, también obramos necesariamente como *no* deberíamos obrar. Por eso necesitamos una completa transformación de nuestro sentir y nuestro ser, es decir, el renacimiento que surge como consecuencia de la redención. Pues aunque la culpa radica en el obrar, en el *operari*, su raíz se encuentra en nuestra *essentia et existentia*, ya que de ella surge necesariamente el *operari* [...] (2MVR 693).

Por lo tanto, la libertad del carácter consiste en suprimirse o negarse. Sucede que perseguir la propia satisfacción es el modo de ser natural de todo lo viviente, siempre afirmamos la voluntad de vivir y, en consecuencia, procuramos nuestra individualidad. Pero el hombre que en su fuero interno reconoce la responsabilidad de sus actos y sabe que de ser otro habría actuado de forma distinta reconoce la posibilidad de transformarse: abandona su carácter egoísta y aniquila su individualidad.

Consecuencias éticas

Hay un punto sobre el cual me interesa insistir a propósito de los predecesores de Schopenhauer. La exposición de los predecesores en las diversas disputas fue sesgada y en ningún modo completa. Pues el objetivo no era presentar la disputa como objeto central de la exposición, no era, pues, el fin sino el medio. En cada una lo principal fue mostrar el carácter hermenéutico de la doctrina schopenhaueriana. Así pues, no aparecen todos los filósofos que abordaron el tema sino aquellos que influyeron en Schopenhauer. Tampoco se presenta sus doctrinas de forma imparcial sino con interés en esclarecer la solución de Schopenhauer. Los temas que abordé (teleología, intelecto y libertad) podrían ocupar más páginas, en estas se podría cuestionar la exactitud con la cual Schopenhauer interpreta a sus predecesores y la influencia de Schopenhauer en sus sucesores; pero, ese no es el objetivo del presente trabajo. En la exposición me interesó defender la lectura inmanente a la experiencia y hermenéutica de Schopenhauer, por ello, tal como mencione antes, he preferido mantener las interpretaciones de Schopenhauer para tomar ventaja de sus sesgos, esto es, hacer explícitos sus presupuestos.

Ahora bien, dejando de lado esta digresión; las consecuencias éticas son: demostrar la compatibilidad de la necesidad con la libertad y con ello queda demostrada, también, la compatibilidad entre el reino natural y el reino moral. Con lo cual podemos decir que, en cierto sentido, a cada uno se le presentan la posibilidad de seguir perteneciendo a la naturaleza (afirmar la voluntad de vivir), o de entrar al reino moral (negar la voluntad de vivir). El porqué hemos de preferir el reino moral lo veremos en la siguiente sección.

El sentido del mundo es ético

En algún sitio he leído —pensó Raskólnikov—, en algún sitio he leído que, una hora antes de su ejecución, un condenado a muerte decía o pensaba que si hubiera tenido que vivir en lo alto de un risco, en un espacio tan reducido que solo le permitiera permanecer de pie, rodeado de precipicios, de tormentas, de un océano, de la eterna oscuridad, la soledad eterna, y quedarse así, de pie sobre un palmo de orca, toda la vida, mil años, una eternidad, habría preferido vivir así que morir en aquel momento. ¡Cualquier cosa con tal de vivir, de vivir! ¡Vivir como sea, pero vivir! ... ¡Qué verdad tan grande! ¡Dios mío, qué verdad! ¡El hombre es ruin! ¡Y también es ruin quien así le llama! (Dostoyevski 247-48)

El origen del mal, esto es, la fuente de todo dolor, sufrimiento y miseria es: una orientación incondicional hacia la vida: vivir a toda costa; de lo que sea y de quien sea. Cualquiera asentiría que es mejor terminar con el sufrimiento a prolongarlo; pero, con sus actos, la mayoría parece preferir meramente sobrevivir en lugar de vivir bien. De hecho, sucede que la mayoría parece estar más dispuestos a ser esclavizados que a renunciar a su vida, así lo enseña Séneca:

Quien aprende a morir desaprender a ser esclavo; está por encima de todo poder, sin duda fuera de él. ¿Qué le importan cárceles, centinelas y cerrojos? Tiene la puerta abierta. Una sola cadena nos mantiene atados, el amor a la vida, que, aunque no tengamos que desecharlo, tenemos que aminorarlo, para que, si alguna vez lo exigen las circunstancias, nada nos detenga ni nada impida que estemos dispuestos a hacer de una vez lo que tarde o temprano habrá de hacerse (Séneca 26.10).

Lo cierto es que son pocos los que están dispuestos a perder la vida por un ideal, pero la mayoría renunciará a sus principios por mor de la propia supervivencia; algunos, incluso, renuncian a sus principios a la primera dificultad. Incluso aquellos que persisten en sus principios no lo hacen por mor de estos o, como diría Kant, los hacen conforme al deber. La Rochefoucauld, en esta misma línea, llega a señalar que: «A menudo se obra bien para obrar mal impunemente» (§ 121).

Obramos mal porque hay en nosotros una orientación incondicional hacia la vida y no podremos abandonar esta orientación hasta que sea haya erradicado el *error innato*. Schopenhauer llama error innato a la creencia según la cual podemos y debemos ser felices.³⁷ Sucede que nuestra orientación hacia la vida nos inclina a esperar lo mejor de ella, aun cuando da muestras de lo contrario. Lo llama error innato porque es una creencia connatural a nuestra orientación: a nuestra voluntad de vivir y, además, es la fuente de vanas ilusiones.

En este punto me parece curioso que Schopenhauer, quien siempre indicaba al lector dónde había sido anticipado o parcialmente previsto por algún otro filósofo, haya pasado por alto a Hegesias de Cirene, el aconsejador de la muerte. Pues, la filosofía de Schopenhauer coincide, aquí, con la doctrina de Hegesias, ya que afirmaba que «para el necio vivir es provechoso» (Diógenes Laercio II, 95). Sobre esto comenta Cicerón:

Si lo que buscamos es la verdad, debemos concluir que la muerte nos aleja de los males, no de los bienes. Esto es lo que en realidad sostenía Hegesias de Cirene con una abundancia tal de argumentos que, según dice, el rey Tolomeo le prohibía exponerlo en sus lecciones, porque muchos, después de haber escuchado sus argumentos, se suicidaban (I, 83).

Ahora bien, sobre el contenido de su doctrina nos describe Diógenes Laercio lo siguiente:

Los llamados discípulos de Hegesias mantenían los mismos objetivos finales, en cuanto al placer y el dolor [que los cirenaicos]. Para ellos no existe en absoluto el agradecimiento ni la amistad ni la beneficencia, por el hecho de que no elegimos estas cosas por sí mismas, sino por sus provechos, y cuando estos no se presentan tampoco se dan estas acciones. Dicen que la felicidad es completamente imposible. Pues el cuerpo está repleto de muchos padecimientos, y el alma sufre con el cuerpo y se ve agitada, mientras que la suerte nos niega muchas cosas de las que prometía la esperanza. De modo que por eso la felicidad está fuera de nuestro alcance (II, 93-94).

³⁷ «Solo hay *un* error innato: pensar que existimos para ser felices. Es innato porque coincide con nuestra propia existencia: todo nuestro ser es solo su paráfrasis, y nuestro cuerpo, su monograma: no somos más que voluntad de vivir; la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer es lo que entendemos con el concepto de felicidad» (2MVR 729).

Hegesias al igual que la mayoría de los filósofos helenísticos defiende la autarquía del sabio, razón por la cual se distancia de Schopenhauer, pero al margen de sus discrepancias son sus afinidades lo que nos permite comprender la común concepción que tienen sobre la condición humana.

Lo que nos enseñan tanto Schopenhauer como Hegesias es que el ser humano dada su condición es una pasión absurda; ya que mientras el cuerpo siempre padece, se ansía la plena felicidad. Hay un contraste, una especie de trágica contradicción, entre su aspiración y su condición. Cada uno aspira como fin último a la mayor felicidad posible, pero descubre que ese fin último le está vedado; que, de hecho, el mundo está dispuesto para su desdicha. Por ello, si el sentido del mundo fuera la felicidad humana, tal como el error innato nos inclina a esperar, este mundo sería un absurdo: un verdadero enigma.

Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista *práctico* no debería de existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista *teórico*; antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma, hasta tal punto que ninguna mente podría nacer un asombro ni una pregunta sobre él; o bien su finalidad se pondría de manifiesto de forma inequívoca (2MVR 664).

Esta absurda condición la podemos resumir así: «La corta duración de la vida no puede apartarnos de sus placeres ni consolarnos de sus penas» (Marqués de Vauvenargues § 324). Así pues, la solución al enigma del mundo es ética, ya que solamente ante un sentido ético se esclarece el origen del mal y surge la posibilidad de corregir nuestra inclinación hacia él. En otras palabras, comprendemos por qué hay mal en el mundo y, con ello, el mundo deja de ser un enigma. Y, además, podemos corregir nuestra inclinación hacia el mal o, lo que es lo mismo, hallamos una orientación para nuestro obrar.

¿Por qué vivimos en el peor de los mundos posibles?

Vivimos en el peor de los mundos posibles porque el dolor nos indica el verdadero sentido de la vida. ¿Cuál es, entonces, ese verdadero sentido de la vida o la existencia? La muerte: *no ser*, o mejor dicho, dejar de *ser*. «Desde luego, la muerte ha de ser considerada como el verdadero fin de la vida [...]» (2MVR 732). El mundo deja de ser un absurdo únicamente si optamos como su sentido el desapego a la vida. Solo así el enigma queda resuelto.

Espíritu del mundo. Esta es, pues, la tarea de tus trabajos y tus sufrimientos: para esto debes *existir*, igual que existen todas las demás cosas.

Hombre. ¿Pero qué provecho saco de la existencia? Si está ocupada, tengo necesidad; si está desocupada, aburrimiento. ¿Cómo puedes ofrecerme una recompensa tan miserable por tanto trabajo y sufrimiento?

Espíritu del mundo. Y, sin embargo, esa recompensa es equivalente a todas tus fatigas y todos tus sufrimientos: y lo es precisamente debido a su insuficiencia.

Hombre. ¡¿Cómo?! Esto, desde luego, supera mi comprensión.

Espíritu del mundo. Lo sé. — (Aparte) ¿Debería decirle que el valor de la vida consiste justo en que le enseña a no quererla? Para esa suprema consagración debe prepararle primero la vida misma (2PP 340-41).

En definitiva, el mundo es desagradable para que no le tomemos agrado, cuanto más pronto aceptamos esta verdad el sufrimiento, el dolor y la miseria dejan de ser un sinsentido: un enigma. Cuando anhelamos nuestra satisfacción, nos afanamos en buscar la propia felicidad y maximizar nuestro placer, pero hallamos al mundo dispuesto para lo opuesto: frustrar nuestras aspiraciones y multiplica nuestros padecimientos y, en consecuencia, el mundo nos parece un enigma. Y aunque dirigimos nuestra atención y reflexión a aquello que se nos presenta como un obstáculo, de hecho, la auténtica cuestión es: ¿por qué el mundo es así y no de otra manera? Y esta cuestión presupone que sería mejor que el mundo fuera de otra manera. Así pues, nos preguntamos por el

sentido de algo que no comprendemos y no comprendemos a razón de qué hay dolor y sufrimiento.

Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Cada desgracia aislada aparece como una excepción; pero la desgracia en general es la regla (2PP 309).

El sufrimiento está tan estrechamente unido a la existencia que aun cuando imaginamos que sería posible y deseable una vida sin adversidades, en realidad, tal existencia sería insoportable. Lejos de toda preocupación, el ser humano sentiría lo vacío de su existencia. En *Un mundo feliz* Huxley nos narra que las castas superiores de aquella sociedad utópica (o mejor dicho distópica) requieren de «soma» (una droga para mantener su felicidad), aun cuando, en teoría, no hay nada que perturbe su felicidad, pues todas sus necesidades han sido saciadas. Así pues, en la ciencia ficción hallamos un motivo o temática que nos remite a esta verdad: una existencia sin adversidades sería insoportable. Bajo esta temática las sociedades que han avanzado lo suficiente para cubrir todas sus necesidades entran rápidamente en decadencia, pues los individuos agobiados por el aburrimiento buscan cada vez entretenimientos más inmorales para distraerse.

No obstante, así como nuestro cuerpo explotaría si se le quitara la presión de la atmósfera, también si la presión de la necesidad, la fatiga, la adversidad y la frustración de las aspiraciones desapareciera de la vida de los hombres, su alegría se elevaría, no hasta reventar, pero sí hasta llegar a los fenómenos de la más desenfrenada locura y aun frenesí. —Incluso todos necesitan siempre una cierta cantidad de preocupación, dolor o necesidad, como el barco necesita lastre para mantenerse firme y derecho.

Trabajo, molestia, cansancio y necesidad constituyen desde luego, a lo largo de toda su vida, la suerte de casi todos los hombres. Pero aun cuando todos los deseos se cumplieren nada más aparecer, ¿con qué se llenaría entonces la vida del hombre, en qué se emplearía el tiempo? Instalemos a ese género en un *país de Jauja* donde todo

creciera solo y los pichones volaran asados, donde cada cual encontrase enseguida a su amada y la consiguiera sin dificultad. —Entonces, los hombres en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangularían y se asesinarían, y así se causarían más sufrimientos que el que ahora les impone la naturaleza. —De modo que no es apropiado para un género así ningún otro escenario, ninguna otra existencia (2PP 311).

Así pues, la vida y el sufrimiento están indisolublemente unidos y aquel sufrimiento tiene un *para qué*. Ese para qué es el sentido ético, mismo que nos conduce a abandonar nuestra inclinación a la maldad. Abandonamos el vivir a costa de lo que sea: abandonamos la voluntad de vivir.

La vida se presenta entonces como un proceso de purificación cuya lejía es el dolor. Cuando el proceso se consuma, deja atrás la anterior inmoralidad y maldad como un residuo, y aparece lo que dice el Veda: [Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos los actos] (2MVR 735-36).

Una consideración sobre el pesimismo

Por último me interesa ofrecer una explicación del pesimismo schopenhaueriano. El pesimismo tiene una doble utilidad: una teórica y otra práctica. Esta doble utilidad está a la base de la distinción entre los dos tipos de metafísica: la metafísica popular o religión y la metafísica propiamente filosófica. Recordemos que Schopenhauer califica a la religión como una metafísica para el vulgo, la cual fundamenta su verdad en la autoridad, es alegórica y apta para la gran mayoría; por el contrario la metafísica teórica o filosófica no presupone nada, es una descripción en conceptos de lo que cada cual conoce en lo intuitivo y, además, solo es apta para algunos cuantos. Ambas metafísicas surgen de la necesidad metafísica que tiene el individuo: de su búsqueda por el sentido del mundo. Ahora bien, dado que la filosofía es siempre teórica:

[...] en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa

e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones [a las] que en un examen maduro [la filosofía] debería finalmente renunciar (*IMVR* 319).

Entonces, el pesimismo de Schopenhauer es teórico, esto es, que el pesimismo de Schopenhauer es metodológico, pues nos sirve para hallar el sentido del mundo. El pesimismo es un medio para hallar la verdad metafísica; ya que sin el pesimismo el enigma del mundo no se presentaría de forma clara y la pregunta por el sentido de la existencia no se retendría. Sin este pesimismo metodológico nos consolaríamos inmediatamente pensando que o bien nuestra existencia no es tan mala, o bien, que hay otros que están peor que nosotros. Decimos para nuestros adentros: «así es la vida» sin detenernos a meditar por qué tiene que ser así. Por lo tanto, *el pesimismo es, para la filosofía, un camino que le permite formular el enigma del mundo.*

Distinta debe ser la consideración para la religión. Recordemos que para Schopenhauer las religiones no se clasifican como ateas, monoteístas, politeístas o panteístas sino como optimistas y pesimistas. Si el valor de la religión estuviera únicamente en el modo en que representa la verdad, lo cierto es, que siempre fracasarían, pues solo expone la verdad de forma mítica, alegórica y confusa. Sin embargo, debemos valorar a la religión no por su aporte teórico, sino por su utilidad práctica.

Además de otorgar una cosmovisión teórica, una metafísica popular, las religiones tienen un papel decisivo en la forma de actuar de los seres humanos. Su papel teórico es secundario comparado con su decisiva importancia en su vertiente práctica, pues la meta final de las religiones es dar pautas para vivir. El carácter mítico de la religión, más que para facilitar verdades teóricas al pueblo, sirve para presentar verdades morales a través de alegorías y mitos (Fernández Rivera 219)

En esa misma línea Schopenhauer coloca en boca de Demófeles:

Sea como fuere, quisiera aún recordar con respecto a la religión que tú [Filatetes] deberías concebir menos desde el lado teórico y más desde el lado práctico. La metafísica personificada podrá siempre ser su enemiga, pero la moral personificada

podrá siempre ser su amiga. Quizá en todas las religiones el componente metafísico sea falso; pero el moral es verdadero en todas: esto se puede ya suponer porque todas disputan entre sí con respecto a aquel, pero están de acuerdo en este (2PP 360-61).

El pesimismo de las religiones tiene el fin de orientar a los individuos: ser una brújula moral. Así, al enseñar que el mundo está lleno de miseria y que cada uno de nosotros es el responsable de esa miseria, entonces el pesimismo religioso opera como un medio a través del cual, la gran mayoría de los individuos, comprende el sentido ético del mundo; no en conceptos como la filosofía, sino con vivencias, esto es, mediante ejemplos de vida como lo son los beatos y los santos.

Conclusión

El mundo se nos presenta como un enigma y un absurdo porque nuestra orientación está errada. Tenemos una orientación incondicional hacia la vida y esperamos lo mejor de ella, sin embargo, bajo esa orientación toda desdicha y cada tragedia es un misterio insondable. Únicamente bajo una orientación de abnegación es posible penetrar en el sentido del dolor y del sufrimiento. Nuestro mundo es susceptible de tener un sentido si lo consideramos *como* un proceso de purificación. Y ningún otro sentido hace *comprensible* que nuestra sensibilidad para el dolor sea casi infinita, así como ningún otro sentido puede dar *coherencia* entre nuestra libertad y la falta de un fin último en la naturaleza. Por tanto, únicamente podemos comprender el mundo bajo un sentido ético, mismo que nos sirve como una orientación para corregir el carácter egoísta.

Esto con respecto al sentido ético. Sobre la libertad, su relevancia está, en primer lugar, en que nos muestra la posibilidad de aquel sentido del mundo, esto es, nos muestra que es posible la redención. Pero, también, es relevante por la teoría de la libertad trascendental, pues en ella se expone la identidad entre la voluntad y la cosa en sí de suma importancia para la inmanencia de la metafísica. Ahí defendí que a pesar de aquella identidad el mejor modo de proceder es mediante la interpretación del mundo y no suponiendo aquella identidad como algo claro y no problemático, pues la identidad es consecuencia del punto de vista adoptado por el investigador.

En conclusión, el método hermenéutico nos ofrece una vía para interpretar la libertad trascendental y, también, nos permite visualizar la unidad que hay entre la carencia de fines últimos en la naturaleza, el ilusorio fin último (la felicidad) y el correcto fin de la existencia: la abnegación.

Conclusiones generales

En este trabajo he buscado defender que *el método de la metafísica schopenhaueriana es hermenéutico y tiene como objeto de interpretación al conjunto de la experiencia*. Para justificar esta tesis, en la primera parte de la investigación abordé la inmanencia de la metafísica; ahí expuse que las fuentes de la metafísica son empíricas y que los conceptos, material con que se elabora la metafísica, refieren necesariamente a la experiencia. Por lo que la metafísica, dadas sus fuentes y la naturaleza de los conceptos, es inmanente a la experiencia. También, abordé la principal objeción a la inmanencia de la metafísica schopenhaueriana, a saber, la identidad entre voluntad y cosa en sí, y ofrecí una interpretación de esta identidad que la hace compatible con la inmanencia.

En la segunda parte me detuve en el método hermenéutico; ahí presenté a algunos comentaristas de la obra de Schopenhauer que han defendido una interpretación hermenéutica de su doctrina. De sus aportaciones concluí que la interpretación de la metafísica schopenhaueriana como una hermenéutica esclarece sus conceptos fundamentales. Entre ellos destaco a Planells por llevar a sus últimas consecuencias el kantismo de Schopenhauer y ofrecer una lectura alternativa a la interpretación de la unidad de la voluntad. En su lectura, aquella unidad ya no sólo se entiende como una unidad no fenoménica, sino como una ficción filosófica. En el último apartado detallé el criterio de verdad que persigue la metafísica de Schopenhauer, a saber, la unidad y la coherencia de la experiencia en su conjunto.

En la última parte de esta investigación me detuve en la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. Ahí abordé la teleología en la naturaleza, la finalidad del entendimiento, la compatibilidad entre libertad y necesidad y, por último, el sentido ético del mundo. En cada tema mostré las consecuencias de la interpretación hermenéutica aquí ofrecida y una aclaración a las interpretaciones alternativas que sugieren una lectura trascendente.

Puedo concluir que la metafísica schopenhaueriana es inmanente a la experiencia y, además, que su método es hermenéutico, es decir, que el procedimiento por el cual la metafísica da cuenta de la totalidad es por medio de la interpretación. Sin embargo, considero importante esclarecer los siguientes puntos.

¿Cómo puede una metafísica que es inmanente a la experiencia versar sobre la cosa en sí?

Considero importante retomar la cuestión porque la he abordado en dos secciones distintas que tuve que separar por los temas a los que están vinculadas. Pero aquel inconveniente ahora puede corregirse, pues puedo obviar lo que antes debía ser expuesto. Las secciones a las que me refiero son: *la diferencia entre voluntad y cosa en sí y la identidad entre voluntad y cosa en sí*. Como he dicho, considero necesario detenerme en este tema porque es de suma relevancia para la tesis aquí defendida, pues contiene la mayor objeción que se le puede presentar a la interpretación que ofrezco de la metafísica schopenhaueriana. Si la metafísica de Schopenhauer es trascendente, entonces, tendríamos un conocimiento del en sí del mundo, por lo que es innecesaria una interpretación de él.

Así pues, Schopenhauer, tal como mencione antes, fue consciente de la tensión que hay entre la diferencia y la identidad de la cosa en sí y la voluntad. Primero veamos la diferencia entre cosa en sí y voluntad. Como mencioné en la sección correspondiente, el conocimiento más indeterminado que poseo es el conocimiento de mi voluntad. Mi voluntad no está determinada por los conceptos y, por ello, no está sometida a la razón; tampoco está determinada por el entendimiento, antes bien, el entendimiento está subordinado a mi voluntad. Sin embargo, a pesar de la indeterminación de aquel conocimiento, no descubro mi voluntad tal como es en sí misma sino que, en tanto que es conocida, está determinada por la forma del conocimiento, esto es, la oposición sujeto-objeto. Y, puesto que voy descubriendo qué quiero en cada momento, mi voluntad, también, está determinada por el tiempo. Por lo tanto, mi voluntad es algo distinto de la cosa en sí.

Sin embargo, surge un problema con este punto de vista. Desde el punto de vista del sujeto cognoscente, la búsqueda de la cosa en sí exige hallar un conocimiento que no esté mediado por las facultades cognitivas; y lo descubro en mi voluntad, que es el conocimiento más indeterminado que poseo. Hasta aquí no hay problema; pero, la cuestión es que entre mi experiencia más indeterminada y a la cosa en sí no hay una identidad, pues como sujeto cognoscente no puedo *saber* qué tanto modifica el tiempo y la forma sujeto-objeto a la cosa en sí. Por lo que afirmar «la voluntad es la cosa en sí» únicamente con la evidencia de mi experiencia más indeterminada sería un salto de fe.

Ahora bien, ¿cómo sé que hay una voluntad en sí? La respuesta: por medio de la libertad trascendental. El punto de vista que adopto entonces ya no es el del sujeto cognoscente sino el del agente moral. Bajo este punto de vista descubro que mi voluntad está libre del principio de razón y, por ello, que es idéntica con la cosa en sí. Veamos con mayor detalle la identidad entre cosa en sí y voluntad.

Si me pregunto: ¿por qué poseo este carácter y no otro? No puedo ofrecer una respuesta, pues mi carácter es algo que descubro, más no elijo ni delibero; tal como concluimos de la necesidad de las acciones. Si me preguntan: ¿para qué poseo este carácter? No puedo ofrecer una respuesta, pues aquella pregunta apunta al para qué del querer en general. Desde el punto de vista fenoménico mi carácter parece un *fatum*; del mismo modo que si pregunto por qué los leones en general actúan como actúan solo puedo responder: porque son leones, así mismo no puedo ofrecer una justificación de mi propio carácter. Luego, observo que mi carácter no está sujeto al principio de razón: no tiene causa, ni para qué: es como un *fatum*. Sin embargo, como agente moral descubro que mi carácter no es un *fatum*, sino que soy responsable de él, por lo cual, sé que mi carácter es libre. Y, por lo tanto, sé que en algún sentido mi voluntad es idéntica a la cosa en sí, pues mi voluntad está libre de la causalidad de modo que no hay algo que la pueda condicionar: nada la puede determinar.

Sucede, entonces, que la voluntad en sí es conocida de forma indirecta, por vía de otra experiencia: la responsabilidad; y, por ello, el conocimiento de aquella identidad permanece dentro de los límites de la experiencia. Ahora bien, podemos plantear la siguiente pregunta: si el

conocimiento de la identidad permanece dentro de los límites de la experiencia, ¿sucede lo mismo con el conocimiento que se infiere de aquella identidad? No y efectivamente sucede que a partir de la libertad trascendental se nos abre un camino especulativo. Sin embargo, contra aquella pretensión considero que se puede ofrecer una objeción capaz de disuadirnos de intentar emprender cualquier metafísica especulativa.

La objeción contra una metafísica especulativa es que la identidad de la voluntad con la cosa en sí es relativa, esto es, está condicionada por nuestro punto de vista. Esto es así, en primer lugar, porque la unidad de la voluntad es incognoscible. La voluntad al margen del principio de razón ya no está sometida a la pluralidad, propia del principio de individuación. Luego, no es una unidad aprehendida por el entendimiento, tampoco puede ser una unidad aprehendida por la razón, ya que la razón toma su contenido del entendimiento; por lo tanto, es una unidad distinta y ajena a nuestras facultades cognoscitivas. Y, en consecuencia, no podemos saber si todas las propiedades de la voluntad son idénticas, ni más ni menos, que con las de la cosa en sí; esto desde el punto de vista del sujeto cognoscente.

En segundo lugar, sabemos que la voluntad no puede agotar las propiedades de la cosa en sí porque, dada la realidad de la redención, sabemos que la nada que queda tras la negación de la voluntad es relativa. Dicho de otra manera, la posibilidad de la negación de la voluntad nos muestra que la voluntad no es la cosa en sí de forma absoluta. Pues, la identidad entre voluntad y cosa en sí es consecuencia de nuestro punto de vista; esto es así porque el modo de reconocer la identidad es por medio de la libertad de *mi voluntad*; y por tanto, una vez suprimida la voluntad aniquilo también ese conocimiento; o como lo dice Schopenhauer mismo:

«[...] lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada» (IMVR 487).

Así pues, una vez desarrollada la objeción contra la empresa especulativa afirmo que el camino intermedio entre la pura especulación y el mero dato de mi voluntad como cosa en sí no es otro que el camino hermenéutico.

Ahora bien, si he conseguido probar, tal como lo creo, que la metafísica schopenhaueriana es inmanente a la experiencia, entonces, considero que la distinción usual entre la Voluntad (con mayúscula) y mi voluntad, lejos de ayudarnos a comprender la doctrina de Schopenhauer la oscurece y genera malentendidos. Pues, si la distinción entre la Voluntad y mi voluntad recae en la oposición entre voluntad en sí y voluntad empírica, entonces, cabe objetar que esa oposición surge de dos distintos puntos de vista, a saber, el punto de vista del sujeto cognoscente y el punto de vista del agente moral; y, en consecuencia, aquella distinción no aporta mayor claridad sobre la noción de voluntad. Ahora, si la distinción se fundamenta en la oposición entre mi voluntad y la unidad no fenoménica de la voluntad, entonces, cabe señalar que la unidad de la voluntad no es propiamente un conocimiento filosófico, sino más bien el límite de la explicación metafísica. Por esta razón, explicar la metafísica de Schopenhauer desde sus límites puede generar malentendidos. Es una mala estrategia explicar los contenidos de la metafísica desde aquello que está más allá de ésta, o aquello a lo que solo podemos referirnos de manera negativa.

Para esclarecer la noción central de la metafísica schopenhaueriana he preferido optar por una estrategia distinta a la de abordar: “La voluntad en Schopenhauer”, pues ella era caer en la trampa, por así decirlo. La estrategia por la que opté fue delinear las pretensiones tanto como el proceder de la metafísica de Schopenhauer, y, a partir de ellas, establecer una base firme para rechazar toda interpretación que haga de esta doctrina una metafísica especulativa y trascendente. Así pues, si hay varias voluntades tales que una sea más fundamental que las otras, v.g. mi voluntad y la Voluntad, resulta ser un problema irrelevante, ya que en la metafísica no se busca establecer relaciones entre objetos, ya sea entre “voluntades” o entre cualesquiera otras entidades (como las ideas). Por lo que la noción de voluntad no debe entenderse como un objeto entre otros, sino que “voluntad” significa paradigma de comprensión (solo mi voluntad es lo inmediatamente conocido). Luego, dado que el objetivo de la metafísica es comprender el mundo, entonces, solo puedo penetrar en él si lo veo *como* mi voluntad.

Límites de la interpretación aquí ofrecida

Ahora bien, afirmar que la unidad de la voluntad, más allá del principio de individuación, no es tema de una investigación filosófica no basta para declarar triunfadora a la interpretación aquí defendida. Hasta ahora he expuesto lo que considero como la mayor objeción a la inmanencia de la metafísica y he ofrecido una respuesta. Sin embargo, quedan como residuo las aporías vinculadas a la unidad de la voluntad. Por ello, falta esclarecer, si estas aporías son consecuencia de la interpretación aquí ofrecida o, como considero es el caso, son consecuencia de los límites de la metafísica.

La identidad de la voluntad con la cosa en sí no es solo relevante para resolver la compatibilidad entre libertad y necesidad; también, lo es para resolver otras dos antinomias o “antítesis”. Afirma Schopenhauer:

La distinción *kantiana* entre cosa en sí y fenómeno, junto con mi reducción de la primera a la voluntad y del segundo a la representación, nos ofrece la posibilidad de ver conciliadas, aunque de forma imperfecta y de lejos, *tres antítesis*.

Son las siguientes:

- 1) La que se da entre la libertad de la voluntad en sí misma y la necesidad sin excepción de todas las acciones del individuo [en la naturaleza].
- 2) La existente entre el mecanismo y la técnica de la naturaleza, o entre el *nexus effectivus* y el *nexus finalis*, o entre la explicación puramente casual de los productos naturales y su explicación teleológica. [...]
- 3) La que hay entre la manifiesta contingencia de todos los acontecimientos en la vida individual y su necesidad moral de cara a conformarla de acuerdo con una finalidad trascendente para el individuo: —o, en lenguaje más popular, entre el curso de la naturaleza y la providencia.

La claridad en nuestra comprensión del carácter conciliable de aquellas tres contradicciones, si bien no es total en ninguna de ellas, resulta más satisfactoria en la primera que en la segunda, y en menor grado, en la tercera (*IPP* 235).

La solución a la antítesis entre la libertad y la necesidad ya la he expuesto ampliamente. Sobre la segunda antítesis cabe recordar que cuando revisamos la teleología en la naturaleza señale el siguiente pasaje: «Mas este doble conocimiento [de la causa eficiente y la causa final, es] raramente alcanzable: en la naturaleza *orgánica*, porque la causa *eficiente* raras veces nos es conocida; en la *inorgánica*, porque la *causa final* permanece problemática» (2MVR 381). Por último, para la aparente intencionalidad del destino de los hombres hay que recordar la advertencia de Schopenhauer: «los pensamientos que aquí se van a comunicar no conducen a un resultado firme e incluso podrían quizá calificarse de mera fantasía metafísica» (IPP 213).

Estos tres temas, unidos a la identidad voluntad-cosa en sí, no representan una gran dificultad para la interpretación aquí defendida, pues el mismo Schopenhauer reconoce el carácter problemático que poseen. Solo queda añadir que su metafísica al considerarse una ciencia empírica renuncia a poseer un conocimiento categórico, por lo que las soluciones problemáticas son, en cierta medida, inevitables.

Ahora veamos otros tres tópicos, vinculados a la unidad no fenoménica de la voluntad, que representan un mayor reto, pues Schopenhauer parecer estar más satisfecho con sus resultados en estos temas. Incluso, llega a presentarlos como una evidencia de la unidad de la voluntad.

En esa identidad de la voluntad como cosa en sí dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se puede unificar bajo el concepto de *simpatía*: 1) La *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, *caritas*. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor*, que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia*, en la que se incluyen también el magnetismo animal y las curaciones simpatéticas. Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: la manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad, en medio de la diversidad física de los fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón (2MVR 691-92).

Considero que aquí sucede lo mismo que con los tres temas anteriores: la claridad en la comprensión de cada uno disminuye sucesivamente. Para la compasión tenemos la mayor

claridad, menor para el amor sexual y para la magia, igual que con el destino, la comprensión es cercana a una mera fantasía metafísica.

En la simpatía subyace un problema que conforme progrese será más evidente. El problema es que, si bien, podemos decir que aquello *común* se explica como una manifestación de la unidad de la voluntad, también hay una *diferencia*, que es necesaria para explicar el fenómeno; y esta diferencia no es fenoménica, sino que es una *individuación* de la voluntad. Sobre esto ya he señalado que Schopenhauer afirma que el carácter es una individuación de la voluntad. En resumen, hay una tensión entre la individuación de la voluntad y la unidad no fenoménica de la voluntad.

En su escrito *Sobre el fundamento de la moral* Schopenhauer sostiene que el fundamento tanto de la caridad como de la justicia es la compasión. La compasión es la expresión, en actos, de la clara comprensión de la unidad de todos los seres. Luego, la compasión es la manifestación de la unidad de la voluntad. Ahora veamos la individuación, para ello conviene recordar la descripción que hace Schopenhauer de la injusticia. Él define a la injusticia del siguiente modo:

La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a *su* voluntad en vez de [servir] a la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo ajeno [...], en consecuencia, afirma su propia voluntad más allá de su cuerpo negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo ajeno (*IMVR* 394).

Y añadido, a lo anterior, el hecho de que: «el concepto de la *injusticia* es el originario y positivo: el de la *justicia* opuesto a él, es el derivado y negativo» (*IMVR* 400). Así pues, tenemos que concluir que dada la realidad de la injusticia, se sigue, una individuación de la voluntad. Sin embargo, aquí se podría afirmar, para resolver la tensión, que la compasión es la visión correcta, es decir, que la injusticia está sesgada por el egoísmo y que el punto de vista correcto es el que reconoce la unidad de todos los seres.

Distinto es el caso del amor sexual. El deseo sexual es la expresión de la unidad no fenoménica de la voluntad, pues «Lo que en la conciencia individual se manifiesta como instinto sexual en

general y sin referencia a un individuo determinado del otro sexo es la voluntad de vivir considerada en sí misma y fuera del fenómeno» (2MVR 612). Ahora bien, el impulso sexual es más fuerte cuanto mayor individualidad posea el fin de su consumación:

Ese nuevo individuo es en cierto sentido una nueva idea (platónica): y así como todas las ideas aspiran con la mayor vehemencia a entrar en el fenómeno, aferrándose para ello con avidez a la materia que la ley de causalidad reparte entre ellas, igualmente esa idea particular de una individualidad humana aspira con la máxima avidez y vehemencia a su realización en el fenómeno. [...] Y] según el grado será más poderoso cuanto más *individualizado* esté, es decir, cuando más apropiado sea en exclusiva el individuo amado [...] (2MVR 614-15)

A diferencia de la oposición entre compasión e injusticia que se excluyen mutuamente y por lo cual podemos decir que la individuación de la voluntad obstaculiza la clara comprensión de su unidad, vemos, con el amor sexual, que una mayor individuación (en el hijo) implica mayor unidad (entre los padres). Sumo, a lo anterior, que la reproducción es la afirmación de la voluntad en la especie. Por lo cual, hay aquí dos niveles de individuación: uno en la especie y otro en el carácter particular del futuro hijo; individuación que está directamente en relación con la unidad no fenoménica de la voluntad: aquello que vincula a los padres. Así pues, aquí se nota con mayor claridad la tensión entre individuación de la voluntad y unidad de la voluntad. Pasemos, ahora, a la magia. Ella es la expresión de la unidad de la voluntad porque, como dice Schopenhauer:

Lo cierto es que todos los ensayos de magia, hayan obtenido o no éxito, sirven de base [para] una anticipación de mi metafísica, en cuanto se expresa en ellos la conciencia de que la ley de casualidad no es más que el lazo de los fenómenos, quedando independiente de él la esencia en sí de las cosas, y que si es posible una acción *inmediata* sobre la Naturaleza a partir de esa esencia, desde dentro, solo puede cumplirse por la *voluntad* misma (SVN 210).

El problema con la magia es que todo nexo supone una unión entre, por lo menos, dos cosas; luego, un nexo metafísico supone ya, una individuación de la voluntad. Y aún más, una acción, ya sea inmediata o no, implica un cambio sobre aquello en que se ejerce. Ahora bien, si el cambio se da en el fenómeno, está bajo el principio de razón, de lo contrario es problemático; ya

que el tiempo, condición necesaria para el cambio, es ideal. Luego, ¿cómo fue posible ese cambio? Quizá por ello Schopenhauer, en los *Parerga*, acota sus aseveraciones sobre la magia y afirma que: «la realidad única y la omnipotencia de la *voluntad* en la naturaleza ha presentado la magia al menos como pensable y, *si existe*, como comprensible» (IPP 320).

En conclusión, todos los tópicos vinculados a la identidad voluntad-cosa en sí y a la unidad no fenoménica de la voluntad conducen a soluciones problemáticas. Esto es así porque, en primer lugar, la metafísica, en tanto que ciencia empírica, no es apodíctica y, en segundo lugar, porque la identidad de la voluntad con la cosa en sí es relativa y, por ello, capaz solamente de una comprensión limitada.

Sin embargo, se me puede objetar que las aporías no surgen de los límites que tiene la metafísica, sino de la interpretación aquí ofrecida. A esto, sólo puedo responder que renunciar a la inmanencia de la metafísica implica la renuncia a conciliar el kantismo de Schopenhauer, esto es, a una parte central del vínculo entre su teoría del conocimiento y su metafísica. Además, no por rechazar la inmanencia de la metafísica queda resuelta la oposición entre la individuación de la voluntad y la unidad no fenoménica de la voluntad. De hecho, el problema se agrava cuando vemos que la individuación sería un proceso real, pues ¿en qué tiempo transcurre ese proceso? Dado que «para afirmar que un autor se contradice es preciso [que] sea imposible conciliarle» (Marqués de Vauvenargues § 607) considero que es preferible una interpretación más caritativa como lo es la interpretación hermenéutica de su doctrina.

Ahora, si continuamos en la inmanencia de la metafísica, queda por responder: ¿cómo debemos interpretar la unidad no fenoménica de la voluntad? ¿Únicamente podemos decir de ella que es algo incomprensible? Respondo: debemos considerar la unidad de la voluntad como una hipótesis interpretativa o ficción filosófica, inspirada en la identidad de la cosa en sí con la voluntad que fue descubierta por medio de la libertad de la voluntad. Y, bajo este enfoque, considero habremos ganado mayor comprensión de esa unidad. Ahora bien, si con la interpretación hermenéutica hemos ganado coherencia entre la metafísica schopenhaueriana y su kantismo, ¿significa que hay continuidad entre Kant y Schopenhauer, tal como nuestro filósofo

asevera, y sus comentaradores consideran problemático? Veamos el último apartado donde expongo las implicaciones de la interpretación aquí ofrecida.

¿Una transformación en el significado de metafísica?

En su texto *Continental Idealism*, Redding expone dos interpretaciones del proyecto metafísico kantiano.³⁸ Una interpretación del proyecto es escéptica, pues concluye que tras el examen de la *Crítica de la razón pura* el conocimiento metafísico no es posible. A esta interpretación Redding la denomina “idealismo trascendental débil”. La otra interpretación, la del “idealismo trascendental fuerte”, concluye que sí es posible un conocimiento metafísico, solo que el conocimiento metafísico es desplazado a un ámbito práctico, pues la *Crítica* ha demostrado que no es posible un conocimiento teórico de los objetos de la metafísica. De modo que: «La razón práctica, en contraste con la razón teórica, puede ser “pura”, y esto es lo que permite a Kant *desplazar* el proyecto de la metafísica desde una perspectiva teórica hacia una *moral*» (73).

Ahora bien, bajo la perspectiva del idealismo trascendental fuerte podemos examinar si el proyecto metafísico de Schopenhauer es una continuación o bien una ruptura respecto del proyecto metafísico kantiano. Conviene examinar, de forma breve, los progresos de la metafísica según Kant y Schopenhauer para esclarecer la continuidad o discontinuidad del proyecto.

La historia de la metafísica según Kant y Schopenhauer

Como es sabido Kant divide la historia de la metafísica en tres estadios: el dogmatismo, el escepticismo y, el que supera ambos, el criticismo. Sobre este tercer estadio comenta lo siguiente, a propósito de la pregunta ¿qué clase de progresos puede hacer la metafísica respecto a lo suprasensible?

³⁸ Tal como señala Redding existe evidencia textual para ambas interpretaciones: «Por nuestra parte, no es necesario decidir cuál de estas dos interpretaciones representa la “genuina” concepción de Kant, pues hay evidencias textuales de la *Crítica de la razón pura* que pueden aducirse para ambas» (72). [Esta y el resto de traducciones de Redding son del Dr. Julio Beltrán].

Por la *Crítica de la razón pura* se ha probado suficientemente que no puede haber en modo alguno conocimiento teórico más allá de los objetos de los sentidos, y menos conocimiento teórico dogmático, ya que en este caso tendría que ser conocido todo a priori por conceptos; la razón de ello es simple: para procurar a todos los conceptos una realidad objetiva es necesario poder colocar a su base una intuición; ahora bien, toda nuestra intuición es sensible. Con otras palabras: no podemos conocer nada de la naturaleza de objetos suprasensibles, de Dios, de nuestra propia capacidad de libertad o de nuestra alma (separada del cuerpo), [...].

Ahora bien, aquí interesa saber tan solo si, a pesar de todo, no podría haber un conocimiento dogmáticamente práctico de estos objetos suprasensibles;³⁹ ello vendría a ser entonces el tercer estadio de la metafísica, que complementaría por entero el fin de esta.

En este caso tendríamos que investigar la cosa suprasensible no según lo que ella sea en sí, sino solo según el modo que tengamos de pensarla y de admitir su constitución en vista de su adecuación, para nosotros, al Objeto dogmático-práctico del puro Principio moral, es decir al fin final, que es el supremo bien [o sumo bien] (*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* 235).

Luego, podemos decir que el objetivo del conocimiento metafísico, según el proyecto metafísico kantiano, es alcanzar un conocimiento dogmático-práctico. Veamos, ahora, la historia de la metafísica según Schopenhauer.

La naturaleza como determinación del intelecto es la búsqueda y el examen de los objetos de un querer individualizado, así como del camino para su obtención. El filosofar comienza con el abandono de dicho camino y supone por consiguiente una ociosa meditación sobre la existencia en general. El intelecto comparece allí como separado de toda voluntad, esto es, en cuanto intelecto puro, una condición que no le resulta nada natural. El intelecto sólo está hecho y definido para conocer las relaciones de los fenómenos al servicio del querer individualizado, cuyos objetos son esas manifestaciones. Al filosofar, [el intelecto] es aplicado a una cosa para la

³⁹ Considero que un buen comentario a este conocimiento dogmático práctico lo ofrece el mismo Kant cuando afirma que: «La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues este debe ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos [...], de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos» (*Crítica de la razón pura* B xxxv).

que no está hecho ni calculado, cuál es [el sentido de] la existencia en general y [o el] en sí [del mundo]. Su primer intento resulta natural y no consiste sino en aplicar las leyes de los fenómenos (que le son características) a la existencia en sí conforme a las leyes de meros fenómenos; buscando, v.g., el principio, el fin, la causa y la meta de la existencia en general. Sin embargo, esto constituye algo tan insuficiente como hallar la capacidad cúbica merced a los parámetros de una superficie meramente plana. Por eso toda filosofía supone en primera instancia una suerte de *dogmatismo*. Tras este fracaso, y esa constatación del mismo que representa el *escepticismo*, sobreviene luego el conocimiento, al que no engañan ya las formas de los fenómenos, de construir la cosa misma: esto es la *crítica* de la razón pura. Posteriormente no resta sino verificar, como comprobación del fenómeno en cuanto tal, todas y cada uno de sus leyes, procediendo acto seguido a la verificación de la cosa en sí en ese punto donde se asoma en el fenómeno y en la medida en que es reconocible, y finalmente se acomete la *interpretación* del conjunto de los fenómenos con respecto a este punto, y por ende, [con respecto] a la cosa en sí: en esto consiste la presentación del mundo como voluntad y representación (*Manuscritos Berlineses* 131-32).

Schopenhauer sigue a Kant en la división de tres estadios de la metafísica. Y parece que discrepan en qué es lo que sigue después de la crítica de la razón. Para Kant, sigue establecer un conocimiento dogmático práctico y para Schopenhauer, una interpretación del conjunto de los fenómenos. Sin embargo, como hemos visto, la interpretación del conjunto de la experiencia es hallar el significado ético de la vida. En este sentido, el proyecto metafísico de Schopenhauer, también es desplazado a un ámbito práctico. Podríamos, en consecuencia, resumir la diferencia entre ambos del siguiente modo: para Kant la metafísica nos ofrece una fundamentación de la ética *prescriptiva* y, para Schopenhauer, una fundamentación de una ética *descriptiva*, es decir, Kant ofrece un fundamento para lo que se *debe* de hacer y Schopenhauer para lo que *de hecho* hace a las personas actuar moralmente, a saber, la compasión. ¿Esto justifica un progreso o una ruptura?

Kantismo ¿herencia o lastre?

Una estrategia para esclarecer si el proyecto metafísico schopenhaueriano es una continuidad respecto del proyecto kantiano es responder el reto de Pilar López de Santa María. Ella plantea la

siguiente cuestión: ¿es el kantismo de Schopenhauer una herencia o un lastre? Pues, si el kantismo es un lastre no puede ser una continuación.

Ahora bien, son dos las disertaciones que abordan directamente la pregunta. Y, en ellas, los comentaristas llegan a conclusiones opuestas. En su disertación Flores Bailón nos dice que:

De aquí que esta fidelidad [a Kant] se pueda considerar un lastre tal y como varios estudiosos de su obra lo han llegado a señalar. Uno de los últimos trabajos al respecto es autoría de Pilar López de Santa María quien introduce a debate una pregunta espinosa pero tentadora: ¿es Kant una herencia o un lastre para Schopenhauer? Es interesante el planteamiento de que mucha de la filosofía schopenhaueriana se ve detenida por el respeto a Kant, dejando imposibilitada una originalidad aún mayor (13 nota 11).

Y más adelante concluye: «Me atrevo a señalar que Kant, además de ser una influencia fue también un obstáculo a superar» (Flores Bailón 14). Muy distinta es la consideración de González Cuevas. Para él, la pregunta de López de Santa María parte de una confusión. Así pues, ante la conclusión «el idealismo trascendental heredado de Kant es un lastre que le impide a Schopenhauer tener un marco conceptual adecuado para tematizar su noción de voluntad» (González Cuevas 57) responde que «se ha caído en una confusión respecto de la relación establecida entre la voluntad y la representación» (57). Más adelante afirma:

Gran parte del problema radica en olvidar que Schopenhauer hace una ampliación del concepto de voluntad con base en la analogía de nuestra experiencia interna con todos los fenómenos del mundo. El resultado de esa ampliación lleva a eliminar los elementos más humanos de la experiencia del querer en dicho concepto: lo común no es la relación ante el motivo propia del querer animal, como erróneamente sostiene López de Santa María y Rosset, sino la tendencia o pulsión ciega propia de los elementos más bajos y básicos de la objetivación de la voluntad. Finalmente, al ver la *dirección* de ese afán, podemos entender mejor el significado de la voluntad como cosa en sí (58).

Veamos la postura de López de Santa María. En su artículo *El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?*, expone dos problemas que nos motivan a considerar el kantismo como un

lastre. El primero es la identidad de la voluntad con la cosa en sí y el segundo es la individuación de la voluntad. Sobre el primer problema escribe López de Santa María.

Si las cosas son tal como se han descrito, entonces hay que decir que la voluntad no es tan ajena al fenómeno como Schopenhauer pretende, por cuanto solo en este puede aquella desplegar su querer. En otras palabras: la voluntad solo puede ser lo que Schopenhauer quiere que sea —querer— en aquello que Schopenhauer no quiere que sea: fenómeno. Por consiguiente, el idealismo trascendental, con su distinción entre fenómeno y cosa en sí, se erige aquí de nuevo en obstáculo para que Schopenhauer pueda lograr un desarrollo coherente de su sistema, al impedirle articular un concepto de voluntad viable («El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?» 100).

Puesto que en este punto suscribo, en general, las observaciones de González Cuevas y, además, ya he expuesto mi interpretación sobre la identidad de la voluntad con la cosa en sí considero que no es problemático pasar de largo sobre esta objeción. Distinto es el caso de la individuación de la voluntad, pues fue expuesta como el límite de la interpretación aquí defendida. Veamos la objeción⁴⁰:

La interpretación schopenhaueriana de la filosofía trascendental kantiana requiere una explicación. El mundo fenoménico se vuelve ilusorio en Schopenhauer al interpretar la cosa en sí como voluntad desde la perspectiva de la metafísica fundada de tal guisa. Sin embargo, al mismo tiempo la realidad empírica del mundo fenoménico se mantiene también con Kant. En la realidad empírica la materia es sustancia y realidad efectiva; los individuos son lo dado en el espacio y en el tiempo, a partir de lo cual, por abstracción, se obtienen los universales [esto es, los conceptos] según el nominalismo. Que el espacio y el tiempo pueden tener validez como *principium individuationis* presupone sin embargo el mundo como voluntad, mediante el cual la realidad empírica se sustenta en una realidad metafísica. En la realidad metafísica los universales son, como ideas, lo dado, la adecuada «objetividad» de la voluntad, mientras que los individuos fenoménicos solo representan objetivaciones inadecuadas y en este sentido son designados como ensoñaciones. El nominalismo del mundo como representación se complementa mediante un

⁴⁰ López de Santa María nos refiere Koßler, por ello, conviene exponer la conclusión de su análisis. «El detallado examen del *principium individuationis* que presenta el Dr. Koßler, y que yo suscribo en lo esencial, me dispensa de detenerme en los pormenores sobre el tema y repetir lo ya dicho por él» (López de Santa María, «El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?» 92).

realismo extremo de los universales [las ideas], mediante un realismo del mundo como voluntad (Košler 37-38).

Contra López de Santa María y Košler, que señalan el carácter ilusorio que connota el principio de individuación, yo sostengo que las afirmaciones de Schopenhauer sobre la realidad como un velo de Maya, una ilusión o un sueño no se refieren a la certeza de la realidad. No son mis sentidos los que me engañan, el mundo **no es** el sueño de mi entendimiento: *el mundo es el sueño de mi voluntad*. El carácter ilusorio de la realidad no lo es para mis facultades cognoscitivas o, por lo menos, no lo es primordialmente, sino que lo es para mi apetito. Por ello, no hay una oposición con Kant. Así pues, «La vida es un sueño» no significa que no podemos reconocer si algo es real o no, significa que cada uno agota sus fuerzas en el intento de conseguir objetos que nunca lo dejarán satisfecho, estos objetos son espejismos. Si se me permite una expresión inadecuada diré que *mi voluntad es el principio de realidad*; mas no un realismo del mundo como voluntad. Los principios con los cuales se nos aparecen los objetos, a saber, el principio de individuación y el principio de razón suficiente no explican por qué estas apariciones cautivan nuestro ser. La viveza, esto es, el grado de realidad no se explica por la mera presencia, hace falta mi voluntad. La opacidad y la viveza de las apariciones solo puede ser explicada si colocamos la serie de apariciones en relación con mi voluntad; y esto es lo que considero las metáforas “el mundo es el sueño de la voluntad” y “el mundo es el espejo de la voluntad” buscan expresar. Si abandonamos nuestra voluntad el mundo sería nada, o lo que es lo mismo descubrimos que era vana ilusión y un sueño. El mundo se asemeja a despertar con hambre por la mañana tras soñar que sea ha devorado un banquete por la noche. Pues, cada día los deseos son renovados y toda satisfacción pasada es tan irrelevante como haberla soñado. Tal como lo expresa perfectamente uno de los autores españoles predilectos de Schopenhauer:

Es verdad; pues reprimamos
esta fiera condición,
esta furia, esta ambición,
por si alguna vez soñamos.
Y sí lo haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir solo es soñar:
y la experiencia me enseña,

que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta despertar.

[...]

Sueña el rico en su riqueza,
que más cuidados le ofrece;
sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza;
sueña el que a medrar empieza,
sueña el que afana y pretende,
sueña el que agravia y ofende,
y en el mundo, en conclusión,
todos sueñas lo que son,
aunque ninguno lo entiende.

Yo sueño que estoy aquí
destas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado me vi.

¿Qué es la vida? Un frenesí.

**¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,**

y el mayor bien es pequeño,
que toda vida es sueño,
y los sueños sueños son.

(Calderón de la Barca, vv.2148-2187)

Ahora bien, es cierto que la individuación de la voluntad en ideas es problemática, como bien señala Koßler. Pero esto no supone un realismo del mundo como voluntad. La cuestión no es si el mundo es real o no, sino *comprender* el mundo, por ello para dotar de mayor claridad a las metáforas del mundo como un espejo de la voluntad o un sueño de la voluntad hago uso de una expresión impropia: la voluntad como principio de realidad, y aquí “realidad” no debe entenderse como sustancialidad, sino como vivacidad. En conclusión, no hay una oposición entre la realidad empírica descrita por el idealismo trascendental y una realidad aparente descrita por la metafísica. Sin embargo, esta es una respuesta meramente negativa, hace falta esclarecer la *individuación*.

Ahora bien, una vez expuesto que el kantismo de Schopenhauer no es un lastre, me conformo con señalar que es razonable una continuidad del proyecto metafísico en el ámbito práctico. Para

mostrar lo anterior me serviré de las observaciones de Rodríguez Aramayo, respecto de la moral. Escribe nuestro comentador:

A decir verdad, su ética podría presentarse como una radicalización a ultranza del formalismo kantiano. En definitiva, éste sólo consistirá en eliminar cualquier aspecto material de la deliberación moral, y Schopenhauer viene a proponer en cierta manera lo mismo, con su imperativo ético del no querer absolutamente nada, conforme a su *Teoría de la negación de la voluntad de vivir* (62).

Más adelante escribe:

Tanto Kant como Schopenhauer piensan que *abnegación* viene a ser el mejor sinónimo de conducta ética, y los dos coinciden asimismo en calificar ese comportamiento como una especie de milagrosa rareza e incluso se permiten dudar de su existencia (68).

Una cabal exposición de la interpretación schopenhaueriana de la filosofía trascendental requiere de más páginas, que las aquí escritas, para un correcto análisis. Me basto, por ahora, con mostrar que tal continuidad es razonable y, además, es fértil en la comprensión del mundo moral que ambos filósofos desarrollan. Así pues, considero que Schopenhauer sigue a Kant al desplazar la metafísica a un ámbito práctico. Por ello, la metafísica de Schopenhauer está en coherencia con la filosofía trascendental kantiana. Sin embargo, como bien señala Koßler, la interpretación schopenhaueriana de la filosofía trascendental requiere una explicación.

¿Por qué una crítica a la filosofía kantiana?

Esta es quizá una pregunta obligada, pero que será respondida de forma sucinta. La cuestión no está en que Schopenhauer únicamente recupera, del idealismo trascendental, la doctrina de la estética trascendental. Pues, del mismo modo que no es el caso que Schopenhauer mantiene únicamente la casualidad como categoría, tampoco es el caso que Schopenhauer solo mantiene la estética trascendental. En ambos casos se omite lo más importante: los presupuestos que conducen a Schopenhauer a rechazar una parte sustancial del idealismo trascendental kantiano.

Sucedo que Schopenhauer busca purgar al idealismo trascendental de la influencia del racionalismo, pues, para el filósofo de Frankfurt, el idealismo trascendental es un perfeccionamiento del empirismo inglés. Siguiendo esta línea de pensamiento, considero que quien obliga a Schopenhauer a repensar el proyecto del idealismo trascendental y por consiguiente el proyecto metafísico no es Platón, como sugiere López Pulido en su disertación: «hallamos un Kant en buena medida *platonizado*» (74), sino que el filósofo que influyó el cambio de dirección en el proyecto metafísico fue Hume.

Para sustentar la afirmación anterior el primer punto que hay que señalar es que Schopenhauer *no* establece un diálogo *directo* con Kant en su “Apéndice”. Hay dos interlocutores que son relevantes en su recepción del idealismo trascendental: Reinhold y Schulze. Como señala Artola, Reinhold tiene una importante influencia para la comprensión de la noción de representación.

[...] sí parece que Schopenhauer recibió el influjo de Reinhold. Reinhold se halla en la línea de lectores de Kant que encuentran graves dificultades en la doctrina de la cosa en sí, en la medida en que tal doctrina apela— o parece apelar— a un proceso discursivo, basado en una aplicación del principio casualidad al fenómeno que aparece en la conciencia humana. [...] Reinhold considera además que la representabilidad, no la coseidad, es el concepto genérico más universal, predicable de todo. De las determinaciones de esa representabilidad —no de las propiedades del ser— se podrá obtener una filosofía primera. No es, pues, la ontología, sino la teoría de la representación, esa filosofía a la que Reinhold llama filosofía elemental (Artola Barrenechea 86).

Reinhold es el primer filtro en la recepción del idealismo trascendental.⁴¹ Sin embargo, Reinhold no es la influencia más decisiva. En la década de mil setecientos noventa, G. E. Schulze crítica la formulación del idealismo trascendental de Reinhold, según explica Redding:

La explicación que Reinhold dio de la estructura de la conciencia fue, sin embargo, atacada por el filósofo G. E. Schulze, quien, como se ha señalado, solía escribir bajo el pseudónimo de Enesidemo. Schulze, un escéptico influido por los escritos de David Hume, criticó la idea de que uno puede inferir de las *Vorstellungen* con las que se está familiarizado ora una “cosa en sí” a la

⁴¹ Tal como explica Redding: «En sus comienzos como expositor de Kant, Reinhold rápidamente se convirtió en crítico de la manera en que Kant presenta su propia filosofía, y quiso mejorarla para ser más fiel al espíritu de la misma» (104)

que se refieren las representaciones, ora la propia mente, que de alguna manera es responsable de llevar a cabo la representación. La legitimidad de la primera inferencia (de la representación al objeto) había sido célebremente refutada por Berkeley, y la de la segunda (de la representación a la mente), había sido refutada por Hume. El punto de Enesidemo era, así, que la concepción de la mente que Kant y Reinhold tenían no podía soportar esos conocidos ataques escépticos (105).

Ahora bien, la influencia de Schulze en Schopenhauer se puede verificar en el hecho de que Schopenhauer fue alumno de Schulze.⁴² Pero, el crítico de Kant no solo influyó como profesor, pues de él declara Schopenhauer que « [fue] el primero de sus detractores y, por cierto, *el más sagas de todos*, G. E. Schulze [...]»⁴³ (IMVR 519). También, podemos contrastar la importante influencia de él, en la crítica a la forma de derivar la cosa en sí.

Sin embargo, la forma en que Kant introduce la cosa en sí está en innegable contradicción con la rotunda visión idealista tan claramente expresada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. [...] Ese defecto consiste, como es sabido, en el procedimiento elegido para la introducción de la cosa en sí, procedimiento cuyo carácter inadmisibile fue ampliamente expuesto por G. E. Schulze en el Enesidemo y que pronto fue reconocido como el punto insostenible de su sistema (1MVR 516).

Dado que la distinción entre cosa en sí y fenómeno es el gran logro del idealismo trascendental,⁴⁴ la crítica a la derivación de la cosa en sí es de suma relevancia para la adopción del proyecto del idealismo trascendental; por lo cual considero que la influencia de Hume en la recepción del idealismo trascendental es decisiva. Claro, una influencia indirecta, pues está mediada por la figura de Schulze. Pero una influencia de la que fue cada vez más consciente Schopenhauer. Sobre esta influencia cada vez más consciente cabe señalar que Schopenhauer se aplicó a la traducción de los *Diálogos sobre la religión natural* y la *Historia natural de la religión*.⁴⁵

⁴²«Arthur Schopenhauer estudió medicina y luego filosofía, primero en la Universidad de Göttingen, donde estudió con el crítico de Kant G. E. Schulze (“Enesidemo”) [...]» (Reddign 155) y, también, «Su primer maestro de filosofía, el escéptico kantiano Gottlob Ernst Schulze, le ha enseñado dos estrellas: Platón y Kant. Schulze es un hombre astuto y sabio que sabe contrapesar escépticamente posturas contrapuestas. En Platón podemos encontrar la vieja y autosuficiente metafísica; en Kant topamos, por doquier, con el temor a que esta traspase los límites del conocimiento» (Safranski 166).

⁴³ Las cursivas son mías.

⁴⁴ «El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí» (IMVR 494).

⁴⁵ Véase (Regehly 227 ss.)

Proyecto que no debe parecerse baladí si tenemos presente que la religión es una forma de metafísica. En el presente trabajo se trató de manera parcial la influencia del empirismo inglés en su recepción del idealismo trascendental en la sección *Esbozos de la filosofía trascendental como continuación del empirismo inglés*. Por ello, mi exposición está lejos de agotar el tema.

En conclusión, he ofrecido objeciones a la interpretación trascendente de la metafísica schopenhaueriana. Contra la identidad de la voluntad y la cosa en sí he señalado que lo relativo de aquella identidad. Contra la unidad no fenoménica de la voluntad he expuesto lo problemático de la individuación de la voluntad. Y, por último, contra la ruptura con Kant he mostrado las motivaciones de la crítica a la filosofía kantiana y su perseverancia en el proyecto metafísico desplazada a un ámbito moral. Queda abierta la discusión sobre la individuación de la voluntad, pero considero que haremos mayores progresos si tenemos presente la influencia del empirismo inglés que si optamos por una lectura neoplatónica. La influencia de Platón es decisiva,⁴⁶ pero dada la crítica kantiana y el empirismo no es posible que las nociones metafísicas sean reconocidas como entes realismos. La sugerencia de esta investigación es entender las nociones metafísicas como ficciones filosóficas o hipótesis interpretativas.

⁴⁶ Tanto de Platón como de Kant, Schopenhauer elogia el haber postulado una moral no eudaimonista.

Bibliografía

- Artola Barrenechea, José María. *El discurso de Schopenhauer sobre la «cosa en sí»*. 1987, pp. 83-117.
- Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traducido por Risieri Frondizi, Primera edición, Losada, 2004.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Editado por Ciriaco Morón, Trigesimoséptima edición, Cátedra, 2015.
- Cicerón, Marco Tulio. *Disputaciones tusculanas*. Gredos, 2005.
- Cioran, E. M. *En las cimas de La desesperación*. Tusquets, 2002.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual, Segunda edición, Alianza Editorial, 2013.
- Dostoyevski, Fiódor. *Crimen y castigo*. Traducido por Isabel Vicente, Duodécima edición, Cátedra, 2012.
- Fernández Rivera, Abel. *Schopenhauer como filósofo de la religión*. 2018, pp. 197-233.
- Flores Bailón, Fernando Filiberto. *Schopenhauer. Metafísica desde la experiencia del ephemerem Lebensstraums (efímero sueño de la vida)*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost, Segunda edición, Siglo XXI, 2014.
- González Cuevas, Enrique Ángel. *Implicaciones de la negación de la voluntad de vivir en la noción de la voluntad como cosa en sí en Schopenhauer*. Universidad Nacional

- Autónoma de México, 2019.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime Salas Ortueta, Tercera edición, Alianza Editorial, 2015.
- . *Tratado sobre la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales*. Traducido por Vicente Viqueira, EBook, Gredos.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Roberto R. Aramayo, Gredos, 2010.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi, Primera edición, Fondo de cultura económica, 2011.
- . *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Traducido por Felix Duque, Tecnos, 2011.
- . *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Traducido por José Aleu Benitez, Tecnos, 1991.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo, 1999.
- Koßler, Matthias. «El principium individuationis en Schopenhauer y la Escolástica». *Schopenhauer en la historia de las ideas*, editado por Faustino Oncina, traducido por Lorena Rivera León, Primera edición, Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 19-39.
- La Rochefoucauld. *Máximas*. Traducido por Esther Benítez, Primera edición, Akal, 2016.
- López de Santa María, Pilar. «El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?» *Schopenhauer en la historia de las ideas*, editado por Faustino Oncina, Primera edición, Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 85-104.

- . *Schopenhauer y el idealismo kantiano*. 2015, pp. 11-29.
- López Pulido, Julio César. *Platonismo e idea en la metafísica de Arthur Schopenhauer*.
Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Magge, Bryan. *Schopenhauer*. Traducido por Amaia Bárcena, Cátedra, 1991.
- Marqués de Vauvenargues. *Reflexiones y máximas*. Traducido por Manuel Machado, A la
mínima renacimiento, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Traducido por Charo Greco y Ger Groot, Akal, 2014.
- Ortega y Gasset, José. «Unas lecciones de Metafísica». *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de
Metafísica*, Quinda edición, 2004.
- Planells Puchades, José. «En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la
expresión». 26, 1992, pp. 107-34.
- Platón. «Gorgias». *Diálogos*, traducido por Julio Calonge, Gredos, 2010.
- Rábade, Ana Isabel. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. TROTTA,
1995.
- Reddign, Paul. *Continental Idealism. Leibniz to Nietzsche*. Routledge, 2009.
- Regehly, Thomas. «Los ropajes de la verdad: Schopenhauer y la ambivalencia de la religión».
Schopenhauer en la historia de las ideas, editado por Faustino Oncina, traducido por
Lorena Rivera León, Primera, Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 221-47.
- Rodríguez Aramayo, Roberto. «La Eudemonología de Schopenhauer y su transfondo kantiano».
Schopenhauer en la historia de las ideas, editado por Faustino Oncina, Primera edición,
Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 61-84.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. Una biografía*. Editado por

- Sebastian Arena, EPub r1.0, ESPAEBOOK, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *Cartas a un discípulo. Cartas a Julius Frauenstädt*. Traducido por Fernando Ortega, Editorial El Banquero, 2016.
- . *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Traducido por Luis Fernando Moreno Claros, Primera edición, Acantilado, 2016.
- . *El arte de envejecer*. Traducido por Franco Volpi, Alianza Editorial, 2016.
- . *El mundo como voluntad y representación, 1*. Traducido por Roberto R. Aramayo, Primera edición, vol. 1, Alianza Editorial, 2013.
- . *El mundo como voluntad y representación, 2. Complementos*. Traducido por Roberto R. Aramayo, Primera edición, vol. 2, Alianza Editorial, 2013.
- . *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por López de Santa María Pilar, Segunda edición, vol. 1, TROTTA, 2016.
- . *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*. Traducido por López de Santa María Pilar, Tercera, vol. 2, TROTTA, 2009.
- . *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por López de Santa María Pilar, Cuarta edición, Siglo XXI, 2009.
- . *Manuscritos Berlineses. Sentencias y aforismos*. Traducido por Roberto R. Aramayo, Primera edición, Pre-textos, 1996.
- . *Parerga y paralipómena I*. Traducido por López de Santa María Pilar, Segunda edición, vol. 1, TROTTA, 2014.
- . *Parerga y paralipómena II*. Traducido por López de Santa María Pilar, Primera edición, vol.

- 2, TROTTA, 2014.
- . *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducido por López de Santa María Pilar, Primera edición, Alianza Editorial, 2019.
- . *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*. Traducido por Pilar López de Santa María, TROTTA, 2013.
- . *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducido por Miguel Unamuno, Tercera edición, Alianza Editorial, 2012.
- Séneca. *Cartas a Lucilio*. Traducido por Francisco Socas, Segunda edición, Cátedra, 2020.
- Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Traducido por Antonio Molina Gómez, Herder, 2010.
- . *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*. 1989, pp. 47-58.
- . «El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí». 23, 1989, pp. 53-63.