

La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer

«La filosofía no es, por consiguiente, otra cosa que la comprensión recta y universal de la experiencia misma, la exégesis fiel de su sentido y contenido»¹. Estas líneas representan aquello que, como lo más próximo a una definición de la filosofía, nos ofrece Schopenhauer. La filosofía es, pues, para Schopenhauer, «saber de la experiencia»², y filosofía, bien como metafísica, como ética, o como estética, es lo que Schopenhauer considera haber alcanzado, al fin, con su pensamiento³.

Desde estas afirmaciones es fácil percatarse de la substantividad de la noción de experiencia para todo el pensamiento schopenhaueriano. Más aún: al tener para Schopenhauer la filosofía a la experiencia como su objeto, ésta se convertirá en el hilo conductor, en el término constante de referencia, del desarrollo que constituye toda la filosofía de nuestro autor, puesto que cada uno de los ámbitos que en ésta se vayan determinando no podrá ser sino un intento de comprensión de la experiencia desde una determinada perspectiva.

Esta circunstancia conducirá a una consecuencia de gran importancia en relación a la noción misma de experiencia que va a mantener nuestro filósofo: para Schopenhauer todo será en algún sentido experiencia, por lo que no podrá ser ésta una noción suficientemente aquilata y reductible a un significado, con mayor o menor rigor, «técnico»,

¹ SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Diogenes Verlag, Zürich, 1977, libro I, Ergänzungen, cap. 17, vol. II/1 pág. 215 (Todas las citas de la obra fundamental de Schopenhauer se harán por esta edición, citando por este orden libro, párrafo o capítulo —si es de las *Ergänzungen*—, volumen y página. La sigla será WWV).

² *I.c.*, pág. 214.

³ *Cfr. O.c.*, Vorrede zur ersten Auflage vol. II/1, pág. 7.

ya que, ampliándose su ámbito significativo hasta aproximarse más al contenido habitual de la noción de experiencia en un contexto no filosófico, sino, más bien, «vital», habrá de presentarse, necesariamente, con una multiplicidad de sentidos.

De esta omnipresencia y multiplicidad significativa de la experiencia en el pensamiento de Schopenhauer se sigue una consecuencia de carácter negativo a la hora de enfrentarse con la realización de un análisis de dicha noción: la realización de este análisis de forma exhaustiva resulta una labor difícilmente abarcable, ya que supondría, en definitiva, llevar a cabo una exposición y un examen cumplido de la totalidad de la filosofía schopenhaueriana. Por lo tanto, el primer paso para poder abordar esta tarea ha de ser acotar, dentro del total espectro significativo con que se presenta la noción de experiencia en la globalidad de la obra de Schopenhauer, un núcleo de significados fundamentales.

Pues bien, desde nuestro punto de vista, va a haber un conjunto de posibles sentidos de la experiencia de especial importancia e interés en la filosofía de Schopenhauer, a saber, aquéllos que hacen referencia de alguna manera a la aprehensión o al acceso a la realidad. Tomando esta referencia como criterio de selección, pueden distinguirse tres sentidos fundamentales de la noción de experiencia en Schopenhauer, que se van a corresponder con los diferentes momentos de valor ontológico que nuestro filósofo distingue en la globalidad de la realidad, y que, por suponer diferentes grados de profundización en dicha realidad, pueden acaso más correctamente ser comprendidos como tres «niveles» de experiencia.

El primer nivel de experiencia, y el más superficial, sería el de la experiencia que podemos caracterizar como «cognoscitiva», experiencia que se daría en el ámbito del mundo como representación. Un segundo nivel de experiencia, que penetraría más profundamente en la realidad, sería el constituido por lo que podemos determinar como la experiencia «artística», que tendría lugar en el campo de lo que Schopenhauer va a entender por las «Ideas». Por último, se daría la experiencia del «en sí» del mundo por la que se realiza la apertura al mundo como Voluntad.

En cuanto a la delimitación de estos tres niveles de experiencia, cada uno de ellos, de acuerdo con la necesaria correlación entre sujeto y objeto en la que ambos términos no tienen sentido sino en su mutua referencia que sustenta Schopenhauer, vendrá determinado por unas específicas caracterizaciones de «sujeto» y «objeto», y, por tanto, por la estructura de sus relaciones, ya que «sujeto» y «objeto» constituirán los polos entre los cuales se distendrá y se constituirá la experiencia en cada uno de los diferentes niveles. Así, en el nivel de la experiencia «cognoscitiva» estas relaciones serán las que se establezcan entre el sujeto del conocimiento y el objeto conocido; en la esfera de lo que hemos denominado experiencia «artística» entre sujeto «puro» y objeto «puro»; por último, en el nivel de la experiencia del «en sí» del mundo nos encontrare-

mos, en lugar de una determinada constelación de las relaciones entre sujeto y objeto, precisamente con la «desestructuración» de dichas relaciones, dejando paso a la autoconsciencia como sujeto volente.

LA EXPERIENCIA «COGNOSCITIVA»

La experiencia como daticidad

Dentro de los límites que suponen sujeto del conocimiento y objeto conocido en este nivel de la experiencia «cognoscitiva», ésta no va a poseer, empero, un sentido absolutamente unitario, sino que se van a poder distinguir en ella, analíticamente, tres aspectos. La primera acepción que tomaría la experiencia dentro de este ámbito sería el de la experiencia como dato del conocimiento.

Antes de intentar esclarecer qué es lo que entenderá Schopenhauer bajo este aspecto de la experiencia, resultaría conveniente señalar lo que para nuestro autor no puede ser nunca la experiencia, ni siquiera en tanto que daticidad para el conocimiento, a saber, una «experiencia pura», esto es, una daticidad pura. Para Schopenhauer una supuesta «materia bruta», cuya función fuera la de actuar como dato primigenio del conocimiento, tiene como única «realidad» su carácter de un concepto, y en el sentido que da nuestro filósofo a este término, es decir, como una mera abstracción, límite que señala simplemente la necesidad de un objeto, cualquiera que sea éste, esto es, sin especificar su clase, para el conocimiento, sentido idéntico al que va a tener hablar de un sujeto «absoluto» en este nivel, haciéndose en este caso referencia a la necesidad de una facultad cognoscitiva de un sujeto para que se dé un objeto, sin determinar cuál haya de ser esa facultad. Sin embargo, una «materia bruta, informe, completamente inanimada (es decir, sin Voluntad) no se da en ninguna experiencia»⁴, y, todavía más, al no tener realidad ni para el conocimiento, ni como Voluntad, no puede decirse en ningún sentido que exista.

¿Qué hay que entender, entonces, por esta experiencia como daticidad, como punto de partida para el conocimiento? Schopenhauer afirma que este punto de partida radica en «la simple sensación (*Empfindung*) de los sentidos, la consciencia inmediata de los cambios del cuerpo (*Leib*)»⁵. Así pues, la sensación es el dato del conocimiento⁶, y es caracte-

⁴ *O.c.*, E., cap. 1, vol. II/1, pág. 23; Cfr. *O.c.*, I, E., cap. 4, vol. II/1, pág. 58.

⁵ *O.c.*, I, 6, vol. I/1, pág. 48; Cfr. *O.c.*, I, 4, vol. I/1, pág. 39.

⁶ Cfr. *Ibidem*; *O.c.*, I, E., cap. 1, vol. II/1, pág. 13; *O.c.*, I, E., cap. 3, vol. II/1, pág. 35; *O.c.*, I, E., cap. 4, vol. II/1, pág. 48; SCHOPENHAUER, A., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, en Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, cap. IV, parágrafo 21, pág. 66 (Todas las citas de esta obra se harán por esta edición, citando por este orden capítulo, parágrafo y página. Como abreviatura se utilizará VW); *L.c.*, pág. 68.

rizada, según hemos visto, como la «consciencia» de las mudanzas del cuerpo, o, de otra manera, como los «sentimientos (*Gefühle*) corporales»⁷.

A partir de estas «definiciones» de la sensación puede apreciarse cómo, paradójicamente, la experiencia se va a entender en este sentido como algo eminentemente subjetivo. Y decimos paradójicamente, ya que por «subjetivo» no se va a querer significar aquí primordialmente algo contrapuesto a lo objetivo, entendiéndolo por esto último lo que tiene un privilegio de veracidad y firmeza de algún modo intesubjetiva, sino, más bien, concibiendo lo objetivo como aquello que aparece enfrente del sujeto, que está situado más allá de él. La razón última de este hecho va a estar en que la impresión sensorial no es «más que un sentimiento local, específico, capaz de alguna variación dentro de su especie, pero que en sí mismo permanece subjetivo, el cual, como tal, no puede en absoluto contener nada objetivo (...), es y permanece como un proceso de nuestro mismo organismo, como tal, limitado a la zona de debajo de la piel, y no puede, por consiguiente, en sí mismo, contener nunca algo que esté situado más allá de esta piel, es decir, fuera de nosotros»⁸. La sensación de los sentidos, en definitiva, no nos va a dar noticia como tal de nada ajeno a los órganos sensoriales mismos, sino que puede afirmarse que está «vuelta» sobre sí misma, y sólo nos apercibe de las modificaciones sufridas por estos órganos, sin apuntar a nada que esté situado más allá de ellos, y, sin embargo, va a ser ella «el único dato realmente *empírico*»⁹.

El punto de partida, el dato del conocimiento, va a radicar, por lo tanto, en el propio sujeto. Pero en el propio sujeto en cuanto que éste es susceptible de «desdoblarse» en un sujeto cognoscente en auténtico sentido y en un objeto conocido, su propio cuerpo¹⁰, que desde esta perspectiva aparece ante el sujeto del conocimiento como un «objeto entre objetos»¹¹.

En el sentido de la experiencia que acabamos de analizar se nos ha presentado ésta como completamente subjetiva. Si estamos considerando, empero, la experiencia en su nivel cognoscitivo, no puede faltar el aspecto de esta experiencia en cuanto objetiva. La sensación se ha mostrado como algo que no puede llevarnos más allá del sujeto, como algo que, en sí mismo, no hace referencia a nada que le sea ajeno. Si ha de haber, pues, una posibilidad de objetividad, entendida ésta como el darse de objetos externos a y ópticamente independientes del sujeto, para la experiencia, necesariamente habrá de darse algún elemento que posibilite el tránsito de esa sensación subjetiva a una percepción objetiva, esto es, de

⁷ WWV, I, 11, vol. I/1, pág. 88.

⁸ VW, IV, 21, pág. 67.

⁹ WWV, I, E., cap. I, vol. II/1, pág. 18.

¹⁰ *Cf. O.c.*, pág. 13.

¹¹ *O.c.*, II, 18, vol. I/1, pág. 142.

objetos. El elemento que va a permitir este paso de la sensación a la percepción, de lo subjetivo a lo objetivo, va a ser la ley de la causalidad.

La experiencia como configuración causal

Dada la centralidad del tema de la causalidad en la gnoseología schopenhaueriana, la realización de un examen e, incluso, una presentación, en detalle de la función de la causalidad para el conocimiento resultaría por fuerza prolija en exceso para los objetivos que nos hemos propuesto en este trabajo. Vamos a limitarnos, por tanto, a llevar a cabo simplemente una aproximación esquemática al papel y significado de la causalidad en la constitución de la objetividad de la experiencia.

Este papel podemos resumirlo en la afirmación de que la ley de causalidad es una forma *a priori* del sujeto del conocimiento, en concreto, de la facultad del entendimiento que éste posee, entendimiento del que es su función única, que opera atribuyendo a la mera impresión sensorial subjetiva el carácter de efecto de una causa exterior dando lugar de esta manera a la percepción de esa causa como un objeto externo al sujeto cognoscente¹².

Por consiguiente, en primer lugar, el objeto como objeto conocido, esto es, el objeto en su sentido más propio como polo contrapuesto al sujeto del conocimiento, cuya referencia mutua constituye la estructura básica de toda experiencia cognoscitiva en sentido pleno, sólo aparece como tal ante el sujeto como producto y en correlación a la aplicación por éste de la ley de causalidad¹³.

En segundo lugar, la causalidad no sólo constituirá la condición necesaria del darse de los objetos, la «condición de toda experiencia»¹⁴, entendida ésta como experiencia de objetos aislados, sino que va a ser también lo que confiera coherencia o conexión a la experiencia¹⁵. Todos los objetos, por tanto, que tienen parte en el «complejo de la realidad experiencial (*erfahrungsmässig*)», están «enlazados unos a otros» por medio de la ley de causalidad¹⁶. Del principio de causalidad depende, pues, «toda experiencia en cuanto a su primera y total posibilidad»¹⁷, esto es, tanto como experiencia de objetos concretos como de la totalidad del mundo empírico.

Así pues, la legalidad, el «orden invariable de las cosas que ofrece el criterio y el hilo conductor de la realidad empírica de las cosas» estará

¹² VW, IV, 21, págs. 67-68.

¹³ Cfr. WWV, I, 6, vol. I/1, pág. 49.

¹⁴ O.c. I, 14, vol. I/1, pág. 107.

¹⁵ O.c., I, E., cap. 17, vol. II/1, págs. 210-211.

¹⁶ VW, IV, 20, pág. 49.

¹⁷ WWV, I, 4, vol. I/1, pág. 40.

constituida para nuestro autor como una legalidad causal¹⁸. Esto es, en definitiva, este aspecto de la experiencia como realidad empírica, es decir, como mundo, y como mundo objetivo, o sea, como un todo armónico de objetos que mantienen entre sí unas relaciones ordenadas y coherentes, va a ser, para nuestro pensador, la experiencia una totalidad eslabonada causalmente, una experiencia en la que los objetos entran a formar parte sólo en cuanto causas o efectos.

Acabamos de ver cómo a través de la ley de causalidad se reviste la experiencia de objetividad, y de una objetividad plena, puesto que en ella se dan objetos plenamente constituidos como tales. En este sentido de la experiencia cognoscitiva ésta aparece, no obstante, dotada al tiempo de un carácter de «inestabilidad».

Esta inestabilidad se deberá, en primer lugar, al hecho de que el proceso por el que se accede a esta experiencia objetiva tenga su comienzo radicado en la sensación de donde se derivará que el resultado de dicho proceso en sí mismo quede reducido, en cada caso, a algo que puede calificarse, en cierto sentido, de «puntual»: cada aplicación del principio de causalidad por parte del sujeto cognoscente significará tan sólo la adjudicación a una sensación, de la que se toma consciencia como efecto, de un objeto exterior como su causa¹⁹, por una parte; por otra, al consistir una sensación siempre en algo más o menos momentáneo, la percepción de un objeto empírico cualquiera, que siempre se apoya en un caso de sensación, carece también, en sí misma, de algo que la pueda dotar de cierta permanencia²⁰.

Por último, si la ley de causalidad es una forma *a priori* del sujeto del conocimiento, y, por tanto, como tal, está en sí misma vacía de todo contenido, existe el problema de cómo puede el entendimiento mediante la aplicación de esta su única función presentar al sujeto, ante la presencia de una determinada impresión sensorial, un objeto que pueda corresponderle adecuadamente como su causa. En efecto, si el entendimiento pudiera, contingentemente y sin regularidad alguna, asignar como causa de cada sensación concreta un objeto cualquiera, no podría mantenerse que poseyera la causalidad un auténtico valor regulativo, y, consiguientemente, no podría seguirse sustentando como «la ley» de la experiencia, problema al que está ligado el de la intersubjetividad, o, al menos, para nuestro autor, el de la comunicabilidad del conocimiento.

Para dar solución, al menos parcialmente, a todos estos problemas, va a surgir la necesidad de un nuevo aspecto de la experiencia «cognoscitiva».

¹⁸ *O.c.*, I, E, cap. 1, vol. II/1, pág. 15.

¹⁹ *Cfr. O.c.*, I, 12, vol. II/1, pág. 89.

²⁰ *Cfr. O.c.*, I, 8, vol. II/1, pág. 68; *O.c.*, I, 12, vol. II/1, pág. 89—90; *O.c.*, I, 16, vol. II/1, pág. 126.

La experiencia como εμπειρία o como acumulación

Schopenhauer va a afirmar que la aplicación de la ley de causalidad «a los datos empíricos no se da de una vez», sino que el intelecto «la logra sólo por medio de ejercicio y experiencia»²¹. Nos encontramos, pues, ante un nuevo sentido de la experiencia, el último que, analíticamente, podemos distinguir en la experiencia «cognoscitiva», en el que aquélla es, en principio, identificada con un proceso de aprendizaje, de experimentación²².

Sin embargo, al plantear la necesidad de este tercer aspecto de la experiencia «cognoscitiva», hicimos referencia además a la limitación, a la momentaneidad, e, incluso, fugacidad, con que se presenta la realidad empírica en la percepción objetiva. A este respecto señala Schopenhauer: «La impresión exterior sobre los sentidos, junto con la disposición (*Stimmung*) que ella sola y por sí misma provoca en nosotros, desaparece con la presencia de la cosa. De aquí que ambas no puedan constituir por sí mismas la *experiencia* por excelencia, cuya enseñanza debe guiar nuestro obrar en el futuro (...). Hay sólo una cosa que no está sometida ni a aquel desaparecer inmediato de la impresión, ni al desaparecer gradual de su imagen, por consiguiente, libre del poder del tiempo: el *concepto*. Por tanto, en él debe depositarse la experiencia en cuanto enseñanza, y él solo es apropiado para asegurar la guía de nuestros pasos en la vida»²³. Estas palabras de Schopenhauer consideramos que sintetizan muy bien el carácter y valor fundamental que posee para él este tercer aspecto de la experiencia «cognoscitiva», apuntando, además, de manera explícita, hacia el «lugar» donde hemos de buscarla: la facultad del sujeto cognoscente que se presente como una facultad de conceptos. Para nuestro filósofo ésta va a ser la razón.

La razón, pues, en tanto que facultad de los conceptos, va a ser la que posibilite este tercer sentido de la experiencia «cognoscitiva», y justamente la dependencia de la razón de este aspecto de la experiencia la dotará de una especial significación, por cuanto hará de ella una experiencia específica del ser humano.

Los sentidos de la experiencia «cognoscitiva» que hasta el momento presente habíamos tratado eran un patrimonio compartido por todos los animales en general, puesto que se daban, respectivamente, en el nivel de la sensación para el caso de la experiencia como daticidad cognoscitiva, y en el de la percepción en tanto que experiencia como configuración causal. Pero la razón pertenece con exclusividad al hombre, es su rasgo distintivo, si bien no podrá identificarse con la «esencia» del hombre; consiguientemente, la experiencia que ella hace posible será también

²¹ VW, IV, 21, pág. 86.

²² Cfr. L.c., pág. 87.

²³ WWV, I, E., cap. 6, vol. III/1, pág. 77.

característicamente humana. La razón, en definitiva, al poner al alcance del ser humano un tipo de experiencia que le es exclusivamente propia, confiere a la totalidad de la vida del hombre un carácter que la diferencia radicalmente de la vida de todos los demás animales²⁴.

¿En qué consisten, fundamentalmente, los «privilegios» que la razón otorga a la experiencia y a la vida humana? Aquello que hace susceptible a la razón de abrir para el hombre una nueva perspectiva dentro de la experiencia «cognoscitiva» radica, según hemos visto, en su determinación como la facultad de los conceptos. Hemos de indagar, pues, en primer lugar, cuál es para Schopenhauer el valor primordial que poseen los conceptos. Pues bien, para nuestro filósofo los conceptos no van a poder aportar ningún conocimiento nuevo al sujeto, sino que todo su valor derivará de sus capacidad para «fijar» y «conservar» los conocimientos obtenidos en la percepción²⁵.

Por tanto, en primer lugar, si establecemos una comparación entre el hombre y los demás animales en función de aquello que la razón otorga a aquél en exclusiva, veremos cómo «ellos (los demás animales) viven sólo en el presente; él (el hombre) al mismo tiempo en el futuro y en el pasado. Ellos satisfacen la necesidad del momento; él vela mediante las instituciones más ingeniosas por su futuro»²⁶. De este modo, la razón mediante sus conceptos es lo único que, por estar liberado de la sujeción al momento presente, permite que haya una acumulación de experiencias, y es lo único que posibilita así «toda actividad sostenida, ensamblada y sistemática»²⁷.

No se va a limitar, sin embargo, el valor del concepto para la experiencia humana en su sentido más propio al hecho de la liberación que produce de la atadura del conocimiento a la presencia del objeto, sino que también será de extrema importancia la relación del concepto con la palabra. Para Schopenhauer el lenguaje es «el primer fruto y el instrumento necesario» de la razón²⁸, y, por tanto, aquello que se va a expresar a través de las palabras serán los conceptos²⁹. La importancia que esto tiene para nuestro tema es que, si bien los conceptos no pueden, como hemos señalado, aportar ningún nuevo conocimiento, serán necesarios para su comunicación: para la transmisión de un conocimiento el hombre tendrá, necesariamente, que fijarlo previamente en conceptos³⁰. Será, pues, sólo el concepto lo que permita, por una parte, la intersubjetividad,

²⁴ Cfr. *O.c.*, I, 8, vol. I/1, pág. 68; *L.c.*, pág. 71; *O.c.*, I, 16, vol. I/1, págs. 125-126; *VW*, V, 34, pág. 126.

²⁵ Cfr. *WWV*, I, 6, vol. I/1, pág. 51; *O.c.*, I, 12, vol. I/1, pág. 92.

²⁶ *O.c.*, I, 8, vol. I/1, pág. 68; Cfr. *O.c.*, I, 16, vol. I/1, pág. 126.

²⁷ *O.c.*, I, 12, vol. I/1, pág. 89.

²⁸ *O.c.*, I, 8, vol. I/1, pág. 69.

²⁹ Cfr. *O.c.*, I, 9, vol. I/1, pág. 72; *O.c.*, I, E., cap. 6, vol. II/1, pág. 77; *VW*, V, 34, págs. 126-127.

³⁰ *WWV*, I, 12, vol. I/1, pág. 92; Cfr. *O.c.*, I, 6, vol. I/1, pág. 51.

o, al menos, ya que Schopenhauer no parece haberse planteado nunca el problema en la anterior formulación, la comunicabilidad de la experiencia; por otra, y derivado de lo anterior, lo que haga posible la realización de una actividad colectiva por parte del hombre³¹.

La razón, en conclusión, posibilitará un nuevo sentido de la experiencia «cognoscitiva» característico exclusivamente del hombre, y que, por consiguiente, ha de ser calificada de experiencia humana en su sentido más propio y eminente, al menos, en lo que respecta a este nivel cognoscitivo. Y lo hará, tanto en un nivel puramente teórico, como en un nivel «práctico», teniendo en cuenta que para Schopenhauer el hecho de que se pueda considerar un área «práctica» en la razón no significa en modo alguno que debamos considerar a la razón como fuente de la moralidad humana, sino, más bien, como una de las posibles guías de la conducta humana³². En este último sentido, empero, y esto parece evidente que ha de extenderse a toda esta experiencia posibilitada por la razón, señalará Schopenhauer que la razón sólo podrá dirigir en la práctica nuestros actos y conducta gracias a la mediación de la memoria³³.

No pretendemos realizar aquí un análisis de las relaciones que en la gnoseología de nuestro autor se establecen entre memoria y razón. Si hemos, no obstante, traído este tema a colación, es porque creemos que apunta con claridad hacia el sentido que pueda tener la denominación que hemos dado a este aspecto de la experiencia «cognoscitiva» de experiencia «como *εμπειρία*, queriendo señalar con ello la semejanza entre este sentido de la experiencia en Schopenhauer y la *εμπειρία* aristotélica. Esta última, podría ser caracterizada muy brevemente como la memoria sedimentada de muchos actos de percepción (*απ' ὁθύδης*). En cuanto a este tercer aspecto que podemos distinguir dentro de lo que es el nivel de la experiencia «cognoscitiva» en Schopenhauer podemos, en resumen, concebirlo como el resultado de la capacidad de la memoria de fijar en la conciencia el enlace de representaciones que tuvieron su primitivo origen en la percepción. El paralelo entre ambas resulta, pues, evidente.

d) *Unidad y continuidad de la experiencia «cognoscitiva»*

Hasta ahora hemos examinado aisladamente, aunque hemos intentado al tiempo ir mostrando sus relaciones, los diferentes aspectos que se pueden distinguir en la experiencia en lo que constituye su nivel cognoscitivo para Schopenhauer. Quedaría todavía, sin embargo, mostrar las razones por las que estos diversos sentidos de la experiencia hayan de ser considerados como englobados en un mismo nivel.

³¹ *O.c.*, I, 12, vol. I/1, pág. 93.

³² *Cfr. O.c.*, I, 16, vol. I/1, pág. 125.

³³ *O.c.*, I, E., cap. 7, vol. II/1, pág. 91.

En primer lugar, las necesarias referencias mutuas entre los diversos aspectos que se integran en la experiencia «cognoscitiva» creemos que se han ido poniendo en evidencia a lo largo de nuestra anterior exposición. La experiencia «como dato del conocimiento» va a actuar, por una parte, en tanto que es lo único que puede ofrecer una daticidad para la «construcción» de la realidad empírica, como el punto de partida necesario de toda otra experiencia que pueda presentarse en posesión de algún valor cognoscitivo. Por otra, sin embargo, esa experiencia como daticidad empírica aparece inevitablemente caracterizada por una radical incompletud que la impide ser determinada como una experiencia de valor cognoscitivo en su más pleno sentido, a saber, como una experiencia que sitúe al sujeto en posesión de conocimientos. No se da, pues, una experiencia auténticamente cognoscitiva hasta que nos situamos en el plano de la experiencia «como configuración causal». La transición, además, de la experiencia «como dato del conocimiento» a la experiencia «como configuración causal» se va a producir para nuestro autor al ser posibilitada solamente por la ley de causalidad que es una forma *a priori* del sujeto cognoscente, de una manera inmediata e inconsciente³⁴; por tanto, en cierto sentido, con un carácter necesitante.

En lo que respecta a la experiencia «como configuración causal», ésta también se mostrará en cierto grado como incompleta en sí misma, esto es, necesitará de la experiencia «como acumulación» para constituirse plenamente como tal. Esto se aprecia claramente atendiendo al hecho de que la ley de causalidad sólo se refiere a un caso particular e inmediato, por lo que, para que sea posible al sujeto la experiencia de la realidad empírica como un mundo legalizado causalmente, es necesaria la intervención de esa experiencia acumulativa que le permita liberarse del condicionamiento de la presencialidad inmediata del objeto para el conocimiento. Esta experiencia «como acumulación» se precisa, además, como vivos, para la recta aplicación del principio de causalidad.

Por último, la experiencia «como acumulación» va a exigir, evidentemente, para su posibilidad, tanto la experiencia «como dato del conocimiento», como la experiencia «como configuración causal».

En definitiva, estos tres aspectos que podemos distinguir en el nivel de la experiencia «cognoscitiva» aparecen en una continuidad necesaria, y en una continuidad no lineal, sino con múltiples implicaciones recíprocas, lo que apunta a la existencia de un nivel global de experiencia con valor cognoscitivo. ¿Cómo se caracterizaría, pues, este nivel de manera general?

El carácter más general de toda experiencia perteneciente al nivel cognoscitivo lo apuntamos ya en nuestro planteamiento inicial de los niveles de experiencia en Schopenhauer: tener como ámbito al mundo co-

³⁴ *Cfr. O.c.*, I, E, cap. 2, vol. II/1, págs. 31-32; VW, IV, 21, pág. 68.

mo representación. Pero, ¿qué es lo que esto significa? No es solamente que la experiencia «cognoscitiva» tenga que circunscribirse, tenga como límites los límites del mundo como representación, sino que, más profundamente, es la propia experiencia «cognoscitiva» la que marca estos límites, la que constituye íntegramente al mundo como representación. El mundo de la representación es el mundo de la «realidad del conocimiento», y entre conocimiento y representación hay una ecuación³⁵. Por ello, se presentarán sujeto del conocimiento y objeto conocido como los polos límite tanto de la experiencia «cognoscitiva» como del mundo como representación: de la primera, en tanto que uno y otro, y, más exactamente, su necesaria relación, constituyen sus condiciones necesarias; del segundo, en tanto que su realidad se agota en su «ser conocido». De este modo, la estructura sujeto del conocimiento-objeto conocido es «la expresión de la forma de toda posible y concebible experiencia»³⁶, y, por tanto, de la realidad del mundo como representación.

Nos podemos preguntar, no obstante, por qué el mundo de la realidad de la experiencia del conocimiento es determinado precisamente como el mundo de la «representación». Pues bien, en primer lugar, hemos visto cómo la «impresión» de los sentidos, en la que radica el punto de partida de todo conocimiento, se reduce a una sensación «subjetiva», esto es, no se refiere por sí misma a nada que esté «más allá» del sujeto cognoscente. En segundo lugar, aquello que permite el paso de esta sensación subjetiva a una percepción «objetiva», es decir, de objetos, la ley de causalidad, es una forma *a priori* del sujeto del conocimiento, por tanto, una forma subjetiva. En conclusión, el fenómeno del conocimiento es un fenómeno enteramente subjetivo, esto es, interno al sujeto, y no nos puede conducir hasta unos objetos de, valga la redundancia, «objetividad absoluta», absolutamente independientes del sujeto del conocimiento. Por esto es por lo que, frente al sujeto del conocimiento, se sitúa como el otro polo necesario para la experiencia «cognoscitiva» el objeto como objeto «conocido», porque en el conocimiento, en el «ser conocido», se agota en este ámbito su realidad. Y por esto es, en definitiva, por lo que el mundo de la realidad empírica, el mundo como conjunto de objetos de la experiencia del conocimiento, es y se agota en el mundo como representación. Desde la perspectiva del conocimiento, «todo, lo que quiera que sea, que pertenece y puede pertenecer al mundo, está inevitablemente sujeto a este ser condicionado por el sujeto, y no existe más que para el sujeto. El mundo es representación»³⁷.

En segundo lugar, la experiencia «cognoscitiva», además de por esta necesaria limitación al mundo como representación, va a estar caracterizada de manera fundamental por otro rasgo: su relatividad. Esta relati-

³⁵ WWV, II, E., cap. 18, vol. II/1, pág. 224.

³⁶ O.c., I, 1, vol. I/1, pág. 29.

³⁷ *Ibidem*.

dad será, por una parte, la que mantenga toda experiencia en este nivel respecto al sujeto del conocimiento, puesto que sólo es experiencia para él y a partir de él, y al objeto conocido, puesto que la experiencia se presenta para el sujeto del conocimiento en primera instancia como algo «puntual», particular, y es esta experiencia de lo particular lo primero que se constituye como una experiencia plenamente merecedora de tal calificativo, y puesto que el objeto conocido es, junto con el sujeto del conocimiento, el otro polo que constituye la condición necesaria de toda experiencia de valor cognoscitivo. Por otra, el hecho de que la realidad empírica, por una necesidad impuesta por las formas *a priori* que constituyen al sujeto como sujeto cognoscente, tenga que presentarse configurada causalmente hace que se dé una necesaria relatividad recíproca entre los objetos que componen dicha realidad.

Por último, para dar paso al análisis del siguiente nivel de experiencia, nos gustaría dejar constancia del significado que tienen los diversos «grados» por los que pasa la experiencia «cognoscitiva» hasta su plena constitución como una experiencia auténticamente humana desde la perspectiva de la estructura sujeto del conocimiento-objeto conocido; esto es, cómo, a través de esos diferentes sentidos que hemos distinguido en la experiencia «cognoscitiva», puede considerarse que se han ido al tiempo estructurando, aunque desde un punto de vista exclusivamente analítico, las relaciones entre sujeto del conocimiento y objeto conocido, hasta llegar a la culminación de éstas que se presenta en el nivel del ser humano como conocedor.

Desde esta perspectiva, a cada aspecto de la experiencia «cognoscitiva» le correspondería un particular grado de configuración de la estructura sujeto del conocimiento-objeto conocido, un nivel específico de subjetualidad y objetualidad. En la experiencia como daticidad nos encontraremos, en primer lugar, con el nivel ínfimo de estructuración de las relaciones entre sujeto del conocimiento y objeto conocido. En este grado de la experiencia «cognoscitiva» que se corresponde, como hemos visto, con la sensación, el sujeto del conocimiento estaría representado por su facultad de la sensibilidad exterior y el objeto conocido se identificaría con el dato sensible. Sin embargo, en este nivel no podemos hablar todavía con absoluta corrección de sujeto del conocimiento y objeto conocido, por cuanto, al ser la sensación algo que no rebasa lo meramente «subjetivo», que no nos puede llevar más allá del «sujeto», no hay todavía objeto en sentido propio, y, por lo tanto, tampoco conocimiento, ni sujeto del conocimiento en rigor, ya que éste sólo tiene sentido en correlación con su polo contrario, el objeto conocido, y el conocimiento sólo puede producirse en la confluencia de ambos, sujeto y objeto. Este es el sentido último por el que la sensación es determinada como «el dato del conocimiento», pero no, en sí misma, como conocimiento.

En el nivel de la percepción, aparece el sujeto del conocimiento como entendimiento y el objeto conocido como objeto empírico. En este grado

de experiencia «cognoscitiva», mediante la aplicación de la ley de causalidad por el entendimiento del sujeto cognoscente, el objeto es constituido plenamente como tal, y, al haber ya sujeto del conocimiento y objeto conocido en sus estricta significación, se puede hablar también ya de conocimiento con pleno derecho. No se trata, empero, en el nivel de la percepción, todavía de un sujeto cognoscente humano en plenitud puesto que no se da en el nivel de lo que caracteriza al hombre.

Por último, en el nivel de la experiencia «como acumulación» es culminado el sujeto del conocimiento por la razón y aparece como específicamente propio en el polo objetivo el concepto. En este nivel de la razón, además de poderse hablar en rigor de un sujeto del conocimiento y un objeto conocido, si bien sólo en el caso de que el concepto no haya perdido su apoyo en la realidad empírica ya que, según vimos, el concepto no puede por sí mismo aportar conocimiento, se puede determinar a ambos también en todo rigor como humanos.

En definitiva, pues, a través del análisis de los diferentes aspectos de la experiencia «cognoscitiva» hemos asistido, a la vez, al proceso de estructuración de las relaciones entre sujeto cognoscente y objeto conocido, partiendo de un grado mínimo de la experiencia «cognoscitiva» en el que todavía no se da la estructuración de las relaciones entre ambos términos en sentido propio, hasta llegar a su estructuración plena como sujeto humano del conocimiento y objeto conocido para el hombre. Esta circunstancia será importante tenerla en cuenta a la hora de enfrentarnos a los dos siguientes niveles de experiencia que trataremos a continuación, ya que en dichos niveles vamos a asistir justamente al proceso inverso del que hemos presenciado en la experiencia «cognoscitiva», a saber, a la «desestructuración» de las relaciones entre sujeto y objeto.

LA EXPERIENCIA «ARTÍSTICA»

El primer paso de la desestructuración a la que acabamos de hacer alusión se producirá en el nivel de la experiencia «artística». En ésta aparecerán como sus «formas», frente al sujeto del conocimiento y el objeto conocido, el sujeto puro (*reines Subjekt*) y el objeto puro (*reines Objekt*)³⁸, que en el nivel de la experiencia «cognoscitiva» sólo tenían sentido como nociones límite. En el caso de la experiencia «artística», por contra, la determinación de sujeto y objeto como «puros» querrá expresar aquello en lo que va a consistir fundamentalmente el rasgo distintivo de esta nueva constelación de sujeto y objeto: la pérdida de la individualidad por parte de los dos elementos que la componen³⁹.

³⁸ Cfr. *O.c.*, III, 34, vol. I/1, pág. 233.

³⁹ Cfr. *O.c.*, III, 30, vol. I/1, pág. 222; *O.c.*, III, 33, vol. I/1, pág. 229; *O.c.* III, 34, vol. I/1, págs. 232 y 233; *O.c.*, III, 38, vol. I/1, págs. 251-252.

Tenemos, pues, ante nosotros una experiencia en la que, en contraposición con la experiencia «cognoscitiva» que encontraba su punto de partida en una sensación particular a un sujeto, «puntual», y que debía mantener constantemente su referencia a un objeto particular si no quería renunciar a su cognoscitividad, sujeto y objeto pierden los límites de su individualidad.

Esta condición que presentan sujeto y objeto en la experiencia artística va a tener efecto en la relación que se establece entre ambos en este nivel de experiencia. Aquella puede ser calificada como una cierta identificación⁴⁰, identificación en la que el peso recaerá sobre el objeto. Este objeto es lo que Schopenhauer va a denominar «Idea»⁴¹, aquello en cuyo ámbito señalamos que se iba a dar la experiencia «artística».

El objeto de la experiencia «artística»: las Ideas

Para nuestro autor, acudiendo a un lenguaje escolástico, «se podría caracterizar a las Ideas como *universalia ante rem*, a los conceptos, como *universalia post rem*; entre ambos están las cosas individuales»⁴². Así pues, Idea y concepto coinciden, por una parte, en su oposición al objeto empírico particular al compartir como carácter propio su capacidad de representar una generalidad, una unidad de pluralidades diversas, pero, por otra, presenta esta unidad en ambos casos un diferente sentido. Profundizar en esta comparación entre Idea y concepto acaso sea el medio más fácil de alcanzar la comprensión del significado de la Idea para Schopenhauer.

«El *concepto* —señala nuestro filósofo en el texto en que esta contraposición es efectuada de manera más exhaustiva— es abstracto, discursivo, completamente indeterminado dentro de su esfera, solamente determinado conforme a sus límites, solamente para la razón accesible y claro, comunicable por la palabra sin más mediación, posible de agotar en su definición. La *Idea*, por el contrario, (...) es completamente intuitiva y, aunque representativa de una infinita multitud de cosas individuales, no obstante, absolutamente determinada; nunca es conocida por el individuo como tal, sino sólo por aquél que se ha elevado sobre todo querer y toda individualidad hasta el puro sujeto del conocer (...), de aquí que no sea absolutamete, sino sólo relativamente comunicable»⁴³.

La primera diferencia que hay entre Idea y concepto consiste, por tanto, en el carácter intuitivo de la primera frente al abstracto del segundo. Esto significa, simplificando mucho, que la unidad en que consiste la

⁴⁰ *Cfr. O.c.*, III, 34, vol. I/1, págs. 232 y 233.

⁴¹ *Cfr. L.c.*, pág. 232.

⁴² *O.c.*, III, E., cap. 29, vol II/2, pág. 434.

⁴³ *O.c.*, III, 49, vol. I/1, pág. 296.

Idea es captada como tal inmediatamente en el momento en que el sujeto se eleva al nivel de sujeto «puro», mientras que la unidad del concepto es una unidad discursivamente lograda, esto es, lograda en un proceso de abstracción.

De este mismo hecho se deriva el segundo punto de contraste entre la Idea y el concepto: la «determinación» de la una y la «indeterminación» del otro. Así, la unidad en el concepto de una pluralidad de cosas individuales es una unidad que ha de ser «construida» por el sujeto cognoscente a partir de un conocimiento que sólo lo es de lo individual; es una unidad abstracta y, por ello, «artificial», en el sentido de que es una unidad meramente impuesta por el sujeto desde su reflexión sobre unos datos individuales, por lo que, en definitiva, lo único que puede dotar a un concepto de un contenido determinado son los límites que el propio sujeto quiera imponerle. La unidad que se manifiesta en la Idea, por el contrario, es una unidad que el sujeto se encuentra como dada en el momento en que la Idea se pone frente a él como su objeto, y que se le muestra en la intuición como la unidad primitiva y esencial, que se fragmenta después en una pluralidad de cosas individuales, con lo que la determinación de su contenido no es algo que el sujeto logre e imponga de alguna manera, sino algo que se le impone al propio sujeto. Idea y concepto, en suma, muestran un mismo carácter de comprensividad, sólo que en un sentido inverso: la Idea como una unidad que se resuelve luego en una multiplicidad; el concepto, la resolución de nuevo de esa multiplicidad en una unidad mediante un proceso de abstracción.

La Idea presenta por sí misma, en conclusión, aquel carácter por el que mostraba su utilidad la construcción de conceptos por la razón, a saber, la capacidad de manifestar la esencia de los objetos individuales de modo que puedan sustraerse al «poder del tiempo»; sólo que, al tratarse en el caso de la Idea, no de una supuesta esencia de los objetos lograda mediante una abstracción del sujeto, sino de lo esencial del objeto dado ello mismo intuitivamente como objeto, se presenta esta superación de la temporalidad como absolutamente lograda para la Idea. Esto es: la Idea es la forma pura y eterna de la objetividad⁴⁴, retomando la ambivalencia platónica de los términos *ἕκαστα* y *ἄβδωτος*, es la «especie eterna» frente a los individuos que de ella se desgajan en una existencia temporal⁴⁵.

El tercer punto de la contraposición entre Idea y concepto se refiere al «diferente» sujeto al que cada uno de ellos se enfrenta como su objeto: el sujeto para el que el concepto es objeto es el sujeto individual en el nivel de su facultad racional; el sujeto para el que es objeto la Idea es el «puro sujeto del conocimiento» que se ha situado por encima de toda individualidad. Nos corresponde, por lo tanto, a continuación, examinar,

⁴⁴ Cfr. *O.c.*, III, 34, vol. I/1, pág. 232.

⁴⁵ Cfr. *O.c.*, III, E., cap. 29, vol. II/2, págs. 432-434.

aunque sólo sea esquemáticamente, el polo subjetivo de este nivel de experiencia.

El sujeto de la experiencia «artística»

Según se ha establecido, el rasgo definitorio del sujeto «puro» de la experiencia «artística», como lo es también del objeto «puro», la Idea, es la superación de la individualidad. Acabamos de ver qué es lo que esta elevación por encima de la individualidad significa en relación a la Idea; ¿qué supone en el caso del sujeto «puro»?

Esta condición del sujeto «puro» va a comprender, en resumidas cuentas, dos aspectos. El primero de ellos consiste en la superación del punto de vista relativo inherente a toda individualidad, de todas las determinaciones propias de un conocedor individual, de modo que el sujeto quede abierto a la pura objetividad de la Idea. En segundo lugar, en afirmación de Schopenhauer, el sujeto, en tanto que conocedor individual «es sólo una cosa y esta cosa con exclusividad», mientras que como «puro sujeto del conocimiento» «es *todas las cosas*»⁴⁶.

La comprensión del significado profundo de este segundo aspecto de la supraindividualidad del sujeto «puro» nos conduce a una afirmación que puede resultar paradójica a la luz de lo que hasta el momento se ha determinado referente a las relaciones entre sujeto y objeto en la experiencia «artística»: que el sujeto también aquí es la condición de la existencia del objeto. En palabras de nuestro pensador: «Quien de esta manera se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta tal punto que ya sólo existe como puro sujeto cognoscente, se pecará por ello en este mismo momento inmediatamente de que, como tal, es la condición, es decir, el portador, del mundo y de toda existencia objetiva, dado que ésta se le presenta desde este momento como dependiente de la suya. Llevará la naturaleza en sí de tal modo, que ya sólo la sentirá como un accidente de su ser»⁴⁷. La objetividad máxima, pues, no es en el fondo sino la subjetividad máxima, en continuidad con el presupuesto kantiano que actúa de telón de fondo de toda la filosofía de Schopenhauer de que sólo puede ser objetivo lo que es subjetivo en un sentido muy concreto, lo que es subjetivo en cuanto condición necesaria del sujeto cognoscente en su conocer.

La determinación del sujeto «puro» como más allá de toda individualidad no debe, empero, confundirnos. Para Schopenhauer el sujeto «puro» es el individuo humano, si bien no como individuo, y, si bien las condiciones en las que ha de situarse el sujeto para pasar de ser un suje-

⁴⁶ *O.c.*, III, E., 30, vol. II/2, pág. 440.

⁴⁷ *O.c.*, III, 34, vol. I/I, págs. 234-235.

to del conocimiento individual a un sujeto «puro» no están al alcance de la capacidad de todo hombre. Porque aquél para el que la elevación al sujeto «puro» va a ser posible será el «genio», el artista.

Con esta identificación del sujeto «puro» con el artista comienzan a mostrarse las razones por las que hemos reservado para este nivel de experiencia la denominación de «artística». Hay, sin embargo, un problema planteado a la hora de aceptar absolutamente esta denominación para la experiencia que estamos considerando: se nos ha hablado del polo subjetivo de esta experiencia como del sujeto puro «del conocer», la captación de la Idea por parte de este sujeto se nos ha presentado de alguna manera como un «intuir»; ¿por qué, entonces, hemos excluido esta forma de experiencia de la esfera de la experiencia «cognoscitiva»?

La intuición estética

Como primer paso para esclarecer la cuestión que acabamos de plantear, hemos de señalar que el término «intuición» presenta en Schopenhauer un significado fundamentalmente negativo en oposición a lo racional, sin que haya de identificarse necesariamente con una forma cognoscitiva. La determinación de la aprehensión de las Ideas como una intuición no tiene, por tanto, por qué significar que se trate de un «conocimiento».

Hemos visto, no obstante, cómo para Schopenhauer se da una identificación entre conocimiento y representación. Pues bien, las Ideas, en cuanto pueden seguir siendo caracterizadas como objetos, si bien de un tipo muy peculiar, para un sujeto, en cuanto aún tiene sentido hablar en su ámbito de una estructura de sujeto y objeto, continúan, para Schopenhauer, perteneciendo a la representación por oposición a lo que se descubrirá como el «en sí» del mundo⁴⁸. En este sentido, pues, la experiencia en el nivel de las Ideas sigue siendo una experiencia «cognoscitiva».

El conocimiento en este nivel de las Ideas va a presentar, sin embargo, un carácter muy particular. La relación que en esta esfera se establece entre sujeto y objeto la determinamos como una cierta identificación, cuyo peso basculaba sobre el objeto; esto es: la relación del sujeto «puro», que desde esta perspectiva recibe el calificativo de «puro», en su más profundo sentido, con la Idea es un «perderse» de aquél en ésta⁴⁹. Pues bien, el significado último que este carácter de las relaciones entre sujeto y objeto en el ámbito de las Ideas va a tener para Schopenhauer es que el conocimiento en sentido estricto, en lo que constituirá su significa-

⁴⁸ *Cfr. O.c.*, III, 32, vol. I/1, pág. 228; *O.c.*, III, 34, vol. I/1, págs. 233-234.

⁴⁹ *I.c.*, pág. 232.

ción «técnica», que para nuestro autor es siempre un conocimiento «interesado», deja paso a una «contemplación» (*Kontemplation*) desinteresada⁵⁰.

El conocimiento en sentido técnico en Schopenhauer vimos que tenía su inicio en una sensación meramente subjetiva, lo que nos acababa conduciendo, unido al «mecanismo» por el que esta sensación objetiva era transformada en percepción objetiva, a una experiencia que presentaba como uno de sus caracteres básicos la relatividad. La «contemplación» que se produce en el nivel de las Ideas va a presentar, por el contrario, los caracteres opuestos a los que acabamos de señalar para el conocimiento en el sentido riguroso de la palabra.

En primer lugar, lo que el «conocimiento» en este nivel va a significar es, como hemos visto, en contraposición con el conocimiento en su significado técnico que tiene su principio anclado en la sensación que en sí misma no apunta a nada ajeno al propio sujeto, una inmersión total del sujeto en el objeto, en la Idea. Esto es, el conocimiento en sentido riguroso se apoya constantemente en la «conciencia de sí» que tiene el sujeto en cierto sentido, aunque no en la «autoconsciencia» o la «consciencia del propio yo» en un sentido pleno, que únicamente se produce cuando es autoconsciencia como Voluntad. Frente a ello, la «contemplación» que se realiza en el nivel de las Ideas depende de una intensificación de la «conciencia de las demás cosas», siendo para nuestro pensador éstas las dos caras de la conciencia humana entre las que hay establecida una relación inversamente proporcional, es decir, el aumento de una de ellas supone automáticamente la disminución de la otra⁵¹.

De aquí es de donde en parte se deriva que la «contemplación» de las Ideas sea determinada por Schopenhauer como una conciencia, un «conocimiento», una intuición «máximamente objetiva», dado que en ella desaparece la conciencia del sujeto como independiente de la Idea: el sujeto permanece únicamente «como el claro espejo del objeto de tal modo que es como si el objeto existiera solo, sin nadie que lo perciba, y ya no se puede separar de la intuición al sujeto que intuye, sino que ambos han llegado a ser una misma cosa, puesto que la conciencia en su totalidad está completamente llena y ocupada por una única imagen intuitiva»⁵².

Un segundo motivo de esta objetividad máxima de la contemplación de las Ideas está en que, según vimos, lo que se presenta como objeto es aquello mismo que es puramente objetivo en los objetos. Así pues, en la «contemplación» de las Ideas el sujeto «ya no considera el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué de las cosas, sino sólo y únicamente el *qué*»⁵³; es decir, el sujeto «puro» de esta «contemplación» no busca ya las

⁵⁰ *Cfr. L.c.*, págs. 232 y 233.

⁵¹ *O.c.*, III, E., cap. 30, vol. II/2, pág. 435.

⁵² *O.c.*, III, 34, vol. I/I, pág. 232; *Cfr. L.c.*, págs. 233-234.

⁵³ *L.c.*, págs. 231-232.

relaciones que se dan entre las cosas, sino que para él el objeto se ha separado de toda relación con algo fuera de él⁵⁴, por lo que sólo se ve en dicho objeto aquello que le es esencial, si bien esencial en cuanto que objeto, «esencia objetiva» que es precisamente la Idea⁵⁵.

La pérdida en gran medida de la relatividad que la experiencia en el nivel cognoscitivo, el conocimiento en su sentido más propio, tenía como una de sus notas más representativas va a ser, por tanto, en segundo lugar, otro de los rasgos definitorios de la experiencia en este su nivel «artístico». La relatividad no desaparece, sin embargo, en este nivel de experiencia tampoco totalmente. La experiencia no es ya relativa, porque el sujeto no conoce ya meras relaciones, lo que sucedía en la experiencia «cognoscitiva» debido a la necesaria aplicación del principio de causalidad para la percepción de los objetos; pero sigue siendo relativa en el sentido fundamental de que continúa siendo en todo momento experiencia de y para un sujeto, aunque este sujeto sea ahora un sujeto «puro» y sustraído a la individualidad.

Este sujeto «puro», por otra parte, se ha de identificar, según hemos visto, con el genio, con el artista. Pero, ¿cuáles son las razones para esta identificación?, ¿por qué, en último término, hemos reservado para la forma de experiencia que estamos considerando la denominación de «artística»?

De entre las notas para la contraposición entre la Idea y el concepto hay una a la que todavía no hemos hecho referencia: frente a la relación directa que hay para nuestro filósofo entre palabra y concepto, la Idea fue presentada como sólo «relativamente comunicable. Pues bien, el medio por el que se va a lograr esta comunicación de las Ideas, para la que no es adecuado el lenguaje sin más, es la obra de arte. De esta manera, el «conocimiento», la «contemplación» que caracteriza la experiencia en este nivel, quedará determinado como el conocimiento «artístico» (*Künstlerisch*)⁵⁶.

Así, si el conocimiento en su sentido más propio era el medio natural y, al mismo tiempo, el producto fundamental de todos los sentidos de la experiencia a los que atendimos con anterioridad, y aquello que les confería unidad significativa, el arte lo va a ser para la experiencia en el nivel de las Ideas. Por ello, aunque pueda considerarse que en este último nivel de experiencia nos encontramos todavía de alguna manera ante una forma de conocimiento, el calificativo de «experiencia artística» se presenta para ella como el más adecuado.

Para concluir este análisis de la experiencia, que ya sin reticencias podemos denominar «artística», deberíamos apuntar todavía un último rasgo que la caracteriza, y que servirá además para irnos situando en el

⁵⁴ Cfr. *L.c.*, pág. 232.

⁵⁵ Cfr. *O.c.*, III, E., cap. 29, vol. II/2, pág. 432.

⁵⁶ *L.c.*, pág. 431; *O.c.*, III, 36, vol. I/1, pág. 239.

siguiente nivel, el más profundo, de la experiencia: su carácter puramente *momentáneo*.

Evidentemente, lo que se pretende expresar calificando a la experiencia de «momentánea» en este nivel no puede ser ya, como en el caso de la experiencia «cognoscitiva» cuando no se daba aún como experiencia plenamente humana mediada por la razón, que la experiencia esté apoyada en algo que tiene una existencia meramente «puntual» que la marca a partir de ahí en toda su extensión, puesto que lo que caracteriza al sujeto y al objeto de la experiencia «artística» es la capacidad de «liberarse del poder del tiempo». Lo que, por el contrario, se quiere apuntar en este caso aludiendo a la momentaneidad de la experiencia es el hecho de que esta «liberación», esta capacidad de elevarse por encima de las condiciones de la subjetualidad «normal», no puede ser algo definitivo, sino sólo algo momentáneo⁵⁷.

Podría pensarse que esta «provisionalidad» de la experiencia «artística» se deriva del hecho de que de una manera directa sólo tenga posibilidad de acceso a ella el «genio». No va a radicar en esto, sin embargo, la razón fundamental, ya que, para Schopenhauer, la capacidad del genio es, al menos en parte, una capacidad permanente, aunque dicha afirmación no estaría exenta de una parte de verdad.

Nuestro autor, según ya apuntamos, comprende el acceso al nivel de la experiencia «artística» como el paso desde un conocimiento «en esencia» «interesado» a una «contemplación desinteresada». Pues bien, va a ser justamente este hecho el que traiga como consecuencia el carácter inevitablemente no definitivo de la experiencia «artística».

¿Por qué ha de ser, en primer lugar, el conocimiento en su sentido técnico para Schopenhauer por fuerza «interesado», y qué se quiere significar con ello? El conocimiento, si tomamos éste en sentido propio, necesariamente es un conocimiento «interesado», en un primer nivel, porque es precisamente aquello que define al animal en general incluyendo en ello al hombre, y, en un nivel más profundo, porque para nuestro filósofo el hecho de que el conocimiento defina «realmente» al animal no puede significar sino que el conocimiento es algo que se deriva de aquello que constituye su esencia, y lo que constituye la esencia de los animales, como la de todo aquello que pertenece a la naturaleza, es la Voluntad. La Voluntad, pues, como voluntad del individuo es la que pone en marcha todo el proceso cognoscitivo «impulsando al intelecto conforme al interés»⁵⁸.

Por esta razón, por ser la Voluntad la esencia del hombre, como de todo ser, es por lo que un «conocimiento» que se caracteriza precisamente por el hecho de ser «desinteresado», lo que significa, en última instancia,

⁵⁷ *O.c.*, III, E., cap. 29, vol. II/2, pág. 431.

⁵⁸ *VW*, VII, 44, pág. 163.

que se desgaja de la Voluntad, que consiste en prescindir del querer que constituye la esencia de cada hombre, no puede más que ser momentáneo, más que ser una «preponderancia temporaria del intelecto sobre la Voluntad»⁵⁹.

LA EXPERIENCIA DEL «EN SÍ» DEL MUNDO

El proceso de «desestructuración» de las relaciones entre sujeto y objeto, que se inició en el nivel de la experiencia «artística» con el paso de un sujeto y un objeto plenamente determinados en su individualidad a un sujeto y un objeto «puros» en los que se pierde prácticamente todo rasgo o afección individualizadores, va a alcanzar su consumación en el nivel de la experiencia del «en sí» del mundo en el que ya no se podrá hablar con sentido de una estructura de sujeto y objeto, sino que ésta se verá sustituida por una vuelta del sujeto sobre sí mismo en la que éste descubrirá precisamente la no esencialidad de su ser como sujeto cognoscente.

En esta desestructuración total que se produce en este nivel de experiencia vamos a poder distinguir, empero, tres pasos.

La no radicalidad del sujeto cognoscente

Consideremos el siguiente texto de Schopenhauer: «De hecho, no se podría encontrar jamás el significado que es indagado del mundo que se alza enfrente, para mí solamente como mi representación, o el paso de él, como simple representación del sujeto cognoscente, a aquello que puede ser todavía fuera de ello, si el investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (una alada cabeza de ángel sin cuerpo). Pero, de hecho, está él mismo enraizado en aquel mundo, a saber, se encuentra en él como *individuo*, es decir, su conocer, que es el sostén necesario del mundo entero como representación, está, no obstante, mediado completamente por un cuerpo, cuyas afecciones, como se ha mostrado, son para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo»⁶⁰. El primer paso, pues, hacia esta total «desestructuración» es el percibirse por parte del sujeto de que es algo más que un mero sujeto cognoscente, de que es, además, un cuerpo.

Así pues, el sujeto, que hasta ahora se nos había aparecido como un polo «absoluto», junto con el objeto, en cuanto que ambos se presentaban, los dos en igual medida, como las condiciones necesarias y, por tanto, también las condiciones irreductibles de la experiencia, se muestra en este momento como condicionado y sustentado por algo que no es él

⁵⁹ WWV, III, E, cap. 30, vol. II/2, pág. 435.

mismo. Podríamos creer, entonces, dado que ese algo diferente del sujeto que aparece sustentado al sujeto es el cuerpo, que, como éste ha sido determinado hasta el momento como un «objeto entre objetos», va a identificarse aquello con el objeto. Sin embargo, esta hipótesis habrá de rechazarse, puesto que la perspectiva del cuerpo como un «objeto entre objetos» será para nuestro autor sólo una de las posibles perspectivas de consideración del propio cuerpo, y justamente aquélla que se produce dentro de los límites del ámbito del mundo como representación, para la «salida» del cual es para lo que precisamente se apunta al cuerpo como vía de solución. ¿Qué otra perspectiva, pues, podemos alcanzar de nuestro propio cuerpo?

Esta perspectiva no podrá ser, en primer lugar, como acabamos de insinuar, una que se dé en los términos que se imponen en la esfera del mundo como representación, ya que aquéllos nos remitirían constantemente a éste y nunca podrían conducirnos más allá de él. Esta nueva perspectiva sobre el cuerpo habrá de abrirse, por el contrario, en segundo lugar, desde la consideración de nuestro cuerpo no como un objeto al que, en cuanto sujetos, nos hallamos de algún modo enfrentados, sino como algo que nosotros mismos, que hasta ahora sólo podíamos considerarnos meramente como sujetos, «somos».

De este modo, al aperebirnos de que «no somos simplemente el *sujeto cognoscente*», se muestra al tiempo que «para aquella esencia propia e íntima de las cosas, hasta la cual nosotros no podemos penetrar *desde fuera*, se halla abierto un *camino desde el interior*, por decirlo así, un paso subterráneo, una comunicación secreta, que nos introduce, como a traición y de una vez, en la fortaleza que fue imposible de conquistar por medio de un ataque desde fuera. La *cosa en sí*, en cuanto tal, sólo puede llegar a la conciencia de forma totalmente inmediata, a saber, llegando a ser *consciente ella misma para sí*»⁶¹. Por consiguiente, la perspectiva del propio cuerpo, desde la cual éste pueda constituirse en el punto arquimédico que permita traspasar las barreras que se alzan ante el sujeto imposibilitándole el acceso al «en sí» de mundo, ha de ser una en la que el cuerpo se nos presente como la conscienticidad de dicho «en sí».

Pero, ¿qué es aquello que, en última instancia, se nos descubre de nosotros mismos al aperebirnos de que también, además de *cognoscentes*, «somos» un cuerpo? Fundamentalmente, que somos activos, y, más aún, que somos actividad. La cuestión es, entonces, cómo podemos caracterizar esta actividad que nos constituye.

En el análisis de la experiencia «cognoscitiva» afirmamos que el mundo como realidad empírica se iba a presentar para Schopenhauer configurado causalmente, esto es, que los objetos sólo entraban a formar parte de aquél en cuanto causas o efectos. Si el propio cuerpo, desde una de las

⁶⁰ O.c., II, 18, vol. II/1, pág. 142.

⁶¹ O.c., II, E., cap. 18, vol. II/1, pág. 228.

perspectivas posibles que de él tenemos, se presenta como un «objeto entre objetos», tendrá que formar parte también, de algún modo, de esa configuración causal. Va a hacerlo, empero, de una manera peculiar: bajo la ley de la motivación.

La identidad de sujeto cognoscente y sujeto volente

La ley de la motivación, el motivo, se identifica para Schopenhauer en su esencia con la ley de la causalidad, con la causa, esto es, todo motivo es, para nuestro filósofo, una causa. Es, no obstante, una causa en un sentido particular, y la raíz de esta peculiaridad se halla en el hecho de que la ley de motivación es la legalidad causal referida a algo íntimamente relacionado con el sujeto cognoscente, que nosotros ya hemos determinado como el propio cuerpo.

El cuerpo propio, sin embargo, en cuanto que se da al sujeto del conocimiento como algo íntimamente relacionado con él, no podrá aparecer sin más como «un objeto entre objetos», sino que tendrá que presentarse ante el sujeto con algún privilegio. Este privilegio se expresará en la determinación del propio cuerpo como el «objeto inmediato» para cada cognoscente. Esta inmediatez del cuerpo propio como objeto va a tener, no obstante, para nuestro autor, dos sentidos.

El primero de ellos se deriva del hecho de que es en las meras sensaciones de los sentidos que no nos llevan más allá del mismo sujeto cognoscente donde radica el inicio del proceso del conocimiento; el mismo Schopenhauer señala, sin embargo, que éste es un sentido impropio de la objetividad inmediata del cuerpo propio, ya que, desde esta perspectiva, el propio cuerpo no es más que una «parte» del sujeto del conocimiento⁶², y a éste hay que definirlo como «aquél que todo conoce, y por nadie es conocido»⁶³.

Este rechazo de Schopenhauer a la corrección de la aplicación del calificativo de «objeto inmediato» para el propio cuerpo en este sentido nos va a señalar, por lo pronto, qué no podrá ser, en ningún caso, el cuerpo propio como objeto inmediato en un sentido adecuado: algo que de alguna manera «pertenezca» al sujeto cognoscente en cuanto tal. Habrá de ser, por tanto, algo que pueda descubrirse en una identidad última con el sujeto cognoscente, puesto que se trata de una perspectiva desde la que nosotros, los sujetos cognoscente, «somos» cuerpos, pero que no se incluya en el sujeto del conocimiento como tal.

La ley de la motivación se nos presenta como una forma peculiar de la ley de la causalidad debido al hecho de que lo que en ella se nos da como

⁶² O.c., I, 6, vol. I/1, pág. 49.

⁶³ O.c., I, 2, vol. I/1, pág. 31.

objeto es el cuerpo propio. Pero, ¿cuál es, en definitiva, la peculiaridad que este hecho otorga a la ley de la motivación como ley de la causalidad? La motivación, va a afirmar Schopenhauer, es «la causalidad vista desde dentro»⁶⁴. Así pues, a través de la motivación, el sujeto será capaz de presenciar el proceso de influencia causal, y, además, de un modo inmediato por hacer referencia aquélla a su propio cuerpo. Y, ¿qué es lo que nos descubre «la experiencia interior» de dicho proceso? Que este proceso es «un acto de voluntad (*ein Willensakt*)»⁶⁵.

A partir de esto podemos deducir ya fácilmente cuál es la otra perspectiva que sobre el cuerpo propio puede poseer el sujeto del conocimiento y que le va a abrir a la experiencia del «en sí» del mundo. En primer lugar, podemos saber ya por qué ha de ser comprendida esta particular forma de la causalidad justamente como «motivación». Que la ley de causalidad haya de ser comprendida en relación al propio cuerpo como ley de motivación significa, primero, que en referencia a aquél las causas son consideradas por el sujeto cognoscente como motivos para su acción. Pero, en un nivel más profundo, esto quiere decir que la secuencia causa-efecto en tanto que hace referencia al propio cuerpo, esto es, en tanto que se transforma en la secuencia motivo-acción del cuerpo, no es sino un acto de voluntad.

Tenemos ya, pues, ante nosotros las dos perspectivas posibles que del propio cuerpo se pueden dar para el sujeto cognoscente: «una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos; pero luego también, a la vez, de otra manera, a saber, como aquello conocido inmediatamente para cada uno que expresa la palabra *voluntad*»⁶⁶. Esta segunda perspectiva, de acuerdo con Schopenhauer, nos hace comprender que nuestro propio cuerpo «no es sólo representación, sino que también, en suma, es *en sí*»⁶⁷. De esta manera, queda determinado el propio cuerpo en definitiva, tal y como se nos da en esta segunda perspectiva, como algo que el sujeto del conocimiento no sólo «posee» como representación sino como algo que él «es».

Hemos mostrado ya, no obstante, por una parte, cómo para nuestro filósofo el cuerpo, en el sentido en que puede determinarse como algo que el sujeto «es», no puede ser nada que pertenezca al sujeto cognoscente como tal. Por otra, el propio cuerpo sigue siendo fundamentalmente un objeto, aunque relacionado de una manera especial con el sujeto del conocimiento, dado que aparece ante éste gracias a su aplicación de la ley de la motivación, que no es, en el fondo, más que una de las formas de la ley de la causalidad, aunque de nuevo lo sea en un sentido especial; de aquí que no pueda tampoco, en sí, identificarse con el sujeto, ya que suje-

⁶⁴ VW, VII, 43, pág. 162.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ WWV, II, 18, vol. I/1, pág. 143.

⁶⁷ O.c., II, 19, vol. I/1, pág. 147.

to y objeto son siempre dos polos contrapuestos. La cuestión es, pues, qué es aquello que, en rigor, puede decirse que se identifica con lo que «es» el sujeto cognoscente.

Al señalar la necesidad de una segunda perspectiva sobre el cuerpo propio para hacer posible el acceso a la realidad «en sí», afirmamos que a tal perspectiva habría de exigírsele que nos presentara al cuerpo como la «conscienticidad» de dicho «en sí». Lo que con esta expresión pretendimos significar es que el cuerpo se nos debía presentar como la expresión accesible al conocimiento, «representable», esto es, en suma, como la «objetivación», entendiendo por ésta la manifestación en forma de objeto, del «en sí» del mundo.

Pues bien, por una parte, en esta segunda perspectiva que hemos obtenido del propio cuerpo, éste ha quedado identificado, en tanto que objeto inmediato en sentido propio, con la voluntad; por otra, hemos visto cómo la experiencia «interior» que el sujeto cognoscente tiene de la actuación de la ley de la motivación le descubre la correspondencia entre las acciones y afecciones del cuerpo provocadas por motivos y los «actos de voluntad». Así pues, aquello que, en definitiva, se descubre a través de la experiencia de la motivación es una especial relación existente entre el cuerpo y la voluntad.

Esta relación de carácter particular que hay entre cuerpo y voluntad parece pendular, de acuerdo con las afirmaciones de las que la hemos deducido, entre una identidad y una simple correspondencia. ¿Con cuál de estos dos modos de relación nos hemos de quedar? La respuesta es: con los dos. Cuerpo y voluntad van a ser para nuestro pensador, íntimamente, una misma cosa, sólo que contemplada desde dos diversos puntos de vista. Nos encontramos, pues, con dos cosas que, en esencia, y recalquemos esto, son una misma, pero que se nos ofrecen desde dos perspectivas diferentes, que, por hacer referencia en profundidad a una misma cosa, han de recorrer necesariamente caminos paralelos.

¿Cuáles son esas dos perspectivas desde las que una misma cosa se nos ofrece una vez como cuerpo, otra como voluntad? «El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que el vínculo de la causalidad une, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras totalmente diferentes: una vez de forma totalmente inmediata, y otra, en la intuición para el entendimiento»⁶⁸. Llegamos con esto, en definitiva, al pleno significado de esta segunda perspectiva sobre el cuerpo que hemos estado indagando: «La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición»⁶⁹. El cuerpo no es, pues, mas que la voluntad «objetivada», esto es, «hecha objeto» para el conocimiento.

⁶⁸ O.c., II, 18, vol. I/1, pág. 143.

⁶⁹ *Ibidem*.

Hemos alcanzado ya, por consiguiente, la solución del problema que habíamos planteado: el cuerpo supone la «capacidad representativa» de la voluntad, es objeto, y, por ello, no puede ser, en sí mismo, aquello que se identifique con el sujeto cognoscente como algo que éste es; sin embargo, en tanto que se descubre como la forma «objetiva» de manifestarse la voluntad, apunta a aquello que sí puede identificarse ya con el sujeto cognoscente, la voluntad misma, que, por tanto, no puede ya ser objeto, sino que el sujeto la halla en su identidad con él como sujeto volente. Es decir, aquello que se descubre mediante el cuerpo todavía como objeto se «confunde» con el sujeto, y, por ello, deja de ser objeto⁷⁰.

El sujeto, pues, llega a la conciencia de sí como sujeto volente, y en esto precisamente consiste el segundo paso de los que señalamos al proceso de «desestructuración» de la relación sujeto-objeto en este tercer nivel de la experiencia para Schopenhauer: el sujeto no es ya lo que se enfrenta a un objeto para su conocimiento, sino que, en este paso, se vuelve sobre sí para descubrir otra faceta de su ser sujeto.

La «desestructuración» total de la estructura de sujeto y objeto, que presentamos como, de algún modo, definitiva de la experiencia como experiencia del «en sí» del mundo, no se ha producido, no obstante, aún. En la mera autoconciencia del sujeto como «también» sujeto volente el «Yo» que une en sí ambos aspectos no se presenta como «absolutamente simple», sino que todavía se desdobra «en un cognoscente, el intelecto, y un conocido, la voluntad»⁷¹. Permanece aún, por tanto, aunque muy desdibujada ya, la vigencia de la estructura sujeto-objeto. Hemos de dar, consiguientemente, todavía un paso más.

La inesencialidad del sujeto cognoscente: la Voluntad como esencia de la realidad

Hasta ahora hemos visto únicamente cómo la realidad del sujeto del conocimiento como sujeto volente se mostraba como algo íntimo a aquél, acaso como algo más íntimo que su ser como sujeto cognoscente, pero en ningún caso se ha mostrado que la relación del sujeto como volente con el sujeto en tanto que cognoscente sea la de constituir a éste como su «en sí». Es hacia esta dirección hacia donde nos debemos encaminar.

Para Schopenhauer, «la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, en virtud de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo y, por tanto, inexplicable»⁷². Lo que nosotros debemos hacer ahora, por lo tanto, es in-

⁷⁰ *I.c.*, pág. 145.

⁷¹ *O.c.*, II, E., cap. 18, vol. II/1, pág. 230.

⁷² VW, VII, 42, pág. 160.

tentar profundizar en el significado de esa identidad como punto de inflexión para la comprensión del mundo, por una parte, por otra, si bien dicha identidad se presenta para nuestro filósofo como inexplicable, intentar desentrañar en lo posible las relaciones que se van a dar entre sujeto cognoscente y sujeto volente, es decir, entre conocimiento y voluntad.

En primer lugar, se presentan para el sujeto del conocimiento, una vez que ha descubierto su realidad como sujeto volente, esto es, una vez que ha llegado a hallar que mantiene una relación doble con su cuerpo, por una parte, como un objeto más entre los objetos, por otra, como algo que le constituye en tanto que voluntad, dos caminos diferentes en su consideración de los demás objetos: o bien restringe la posibilidad de esta doble consideración únicamente a su propio cuerpo, o bien la admite también para todos los demás objetos que a él se le dan tan sólo en la representación.

Para nuestro autor la primera de estas dos opciones, que él denomina «egoísmo teórico», es irrefutable, pero, al mismo tiempo, insostenible. Dicha postura significaría negar auténtica realidad a todos los objetos que *no se vieran identificados con el sujeto que conoce, como hemos visto que es identificado desde una cierta perspectiva su cuerpo*, ya que la realidad de aquéllos quedaría limitada a su realidad como representación, esto es, a su ser objetos para el conocimiento, en último término, a su ser representados por un sujeto. El privilegio que, en ese caso, poseería el propio cuerpo del sujeto cognoscente, que, en cuanto que objeto, no se diferencia en nada básico de los demás objetos, no está, para Schopenhauer, en manera alguna justificado.

El único privilegio que, para nuestro pensador, poseerá nuestro propio cuerpo en tanto que de él podemos alcanzar dos perspectivas diversas radicará en el hecho de que esto nos proporciona la clave para la comprensión del resto de los fenómenos de la naturaleza. Debemos, pues, «llegar a conocer la naturaleza a partir de nosotros mismos, no, por el contrario, a nosotros mismos a partir de la naturaleza. Lo conocido para nosotros inmediatamente debe darnos la explicación para lo conocido sólo mediatamente, no a la inversa»⁷³.

De este modo, partiendo de la doble consideración que se nos ofrece de nuestro propio cuerpo, debemos, de acuerdo con Schopenhauer, extender esa duplicidad de perspectivas a toda la naturaleza, aunque los seres que componen ésta sólo se nos presenten como nuestras representaciones. Así, de igual manera que nuestro cuerpo se nos aparecía en última instancia como la «objetividad», esto es, la perceptibilidad como objeto de la voluntad, habremos de comprender todos los demás fenómenos que se presentan ante nosotros en tanto que sujetos del conocimiento como ob-

⁷³ WWV, II, E., cap. 18, vol. II/1, pág. 229.

jetivaciones, formas de alcanzar «objetividad», de una realidad idéntica a aquélla.

Todo objeto, por tanto, posee una realidad aparte de su ser objeto, es decir, no en cuanto que es para un sujeto cognoscente, una realidad que no sólo no es realidad para un sujeto del conocimiento, sino que, precisamente por ser la que dichos objetos poseen al margen de su ser representaciones, no puede ser percibida, conocida, si nos atenemos al significado auténtico y riguroso de estos términos, en ningún caso por ese sujeto, una realidad que no tiene por qué estar en ninguna relación especial ni íntima con ningún sujeto del conocimiento, dado que están en posesión de ella incluso los seres inanimados. Se trata de una realidad que, en definitiva, ya no es una realidad «para otro», como todos aquellos niveles de realidad con los que hasta el momento nos hemos encontrado, pertenecientes todos ellos al mundo de la representación. Resulta, en este caso, una realidad que es fuera de toda relación con un sujeto cognoscente, independiente de todo conocimiento o percepción, persistente aunque éstos no se den, porque no depende de ello, y libre, en consecuencia, de toda relación más o menos puntual con un conocer, de una realidad que, en suma, ha de ser «en sí».

Así pues, hemos descubierto ya aquello que constituye el «en sí» del mundo: aquello que, en cada caso, es designado con la palabra «voluntad».

Ahora bien, ¿cómo podemos concebir que, más allá de su ser objetos para nuestro conocimiento, todas las cosas de la naturaleza, incluso las que se presentan para nosotros como «inanimadas», posean una realidad que haya de designarse con la palabra «voluntad»? Schopenhauer va a reconocer que el uso de la palabra «voluntad» para denominar ese «plus» de realidad en que consisten todas las cosas además de en su ser representaciones para un sujeto es algo que hace referencia en un sentido primero y primordial al hombre⁷⁴. Con todo, mantendrá que esto no impide que sea correcto, y aún, en cierto sentido, necesario, emplearlo también para designar la realidad que poseen cuantas cosas existen fuera de su carácter de meras representaciones, y es que, para nuestro filósofo, aquello que constituye el «en sí» de cada cosa y de la naturaleza como totalidad es siempre y por todas partes una sola y la misma cosa, y, por ello, estamos justificados para designarlo con el nombre de su expresión «más perfecta, es decir, la más clara, desarrollada al máximo, iluminada inmediatamente por el conocimiento»⁷⁵, esto es, la voluntad del hombre.

En conclusión, la Voluntad como «en sí» del mundo constituye la esencia única y universal de todas las cosas; es aquello «de lo que toda representación, todo objeto es la manifestación (*Erscheinung*), la visibilidad, la

⁷⁴ Cfr. *O.c.*, II, 22, vol. I/1, pág. 155.

⁷⁵ *Ibidem*.

objetividad», es «lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, tanto como de la totalidad: se manifiesta en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza y también en la conducta reflexiva del hombre, cuya gran diversidad sólo alcanza al grado de su manifestación, no a la esencia del fenómeno»⁷⁶.

La Voluntad, por tanto, que, como «en sí» del mundo, en sí misma, es inconsciente⁷⁷, constituye, sin embargo, también la esencia de ese «ser racional» que es el hombre, y, aún, de esa misma racionalidad que siempre se ha considerado que caracteriza a aquél. La primera consecuencia que esto va a tener es algo a lo que ya hemos aludido, a saber, el carácter de «interesado» que este hecho otorga al conocimiento: el conocimiento estará siempre íntimamente guiado por la Voluntad y, en este sentido, no podrá nunca ser «inocente». Hay, empero, una consecuencia todavía de mayor importancia, que constituye el fundamento de la anterior, y que consiste en la determinación de, en primer lugar, la primacía, y en segundo lugar, la mayor o menor entidad que hay que considerar para las facetas cognoscitiva y volitiva del sujeto humano.

Respecto al primero de estos dos aspectos del problema de las relaciones entre lo cognoscitivo y lo volitivo en el hombre, y, similarmente, en todo animal, puesto que todos ellos van a estar en posesión de estas dos facetas, cognoscitiva y volitiva, en su ser, resulta evidente que aquello que mantendrá su primacía será lo volitivo. El hombre podrá ser definido como un ser racional, ya que es esto lo que le distingue de los demás animales, los animales, por su parte, como seres dotados de conocimiento, porque éste es el rasgo que, para Schopenhauer, les hace diferentes de todos los demás seres de la naturaleza. Pero, en ambos casos, esa razón y ese conocimiento serán algo secundario, dependiente de la voluntad. Porque, y con esto alcanzamos el segundo aspecto del problema, la definición no puede alcanzar la esencia. La definición sólo nos dice aquello que distingue a algo que no es más que un mero fenómeno, y la esencia es, por el contrario, aquello que, en un nivel más profundo, hace idénticas a todas las cosas, puesto que sólo hay una y la misma esencia para toda la realidad: la Voluntad. La definición no puede alcanzar la esencia, en definitiva, porque corresponde a un orden de cosas que es inessential, y que, por ello, no nos puede llevar más allá de esa inessentialidad: el conocimiento.

Con esto último hemos alcanzado el tercer y último paso de la «deestructuración» de la relación sujeto-objeto que anunciamos. Hasta él llegamos a través de dos descubrimientos. Por una parte, al darnos cuenta de que aquello que constituye el producto de dicha relación y para lo que se presentan como condiciones necesarias sujeto y objeto, esto es, el

⁷⁶ O.c., II, 21, vol. I/1, pág. 155.

⁷⁷ O.c., II, E., cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

conocimiento, es algo inesencial, un «accidente», frente a la voluntad que es con relación a lo anterior la esencia, la «sustancia»⁷⁸: el sujeto es, pues, en esencia y primero, sujeto volente, y sólo de manera «accidental», derivada y secundaria sujeto cognoscente.

Por otra, al ser la Voluntad la esencia única de todo cuanto existe, cuando profundizamos en la realidad más allá de los límites y los términos de comprensión del mundo que nos impone el ámbito de la representación, descubrimos que sujeto y objeto, que en la representación se nos aparecen como los dos polos límite, opuestos e irreductibles, entre los que se enmarca toda experiencia, son, como Voluntad, esto es, en esencia, una misma cosa: «De igual modo que yo, sin el objeto, sin la representación, no puedo ser sujeto del conocimiento, sino mera Voluntad ciega, así, sin mí como sujeto del conocimiento, la cosa conocida no puede ser objeto, sino mera Voluntad, impulso ciego. Esta Voluntad es, en sí, es decir, fuera de la representación, con la mía una sola y la misma: sólo en el mundo como representación, cuya forma más rudimentaria siempre es la de sujeto y objeto, separamos uno de otro como individuo que conoce e individuo que es conocido»⁷⁹.

En definitiva, pues, sujeto y objeto en cualquiera de sus caracterizaciones, en cada una de las formas que pueden tomar, tienen sólo una existencia relativa. Y, a través de este último y más profundo nivel de experiencia, descubrimos que esa relatividad no consiste en su necesaria correlación, en que el sujeto únicamente exista frente al objeto, y el objeto únicamente para el sujeto, sino que esta relatividad depende y tiene su base en la relatividad que caracteriza al nivel de «realidad» en que sujeto y objeto hallan su existencia, la totalidad del mundo como representación, que se nos muestra, a través de la experiencia de la Voluntad como realidad última y auténtica, como algo en toda su extensión inesencial. Sujeto y objeto, y su relación, son la primera condición del conocimiento, y, de esta manera, al conocimiento le está vedado desde su mismo planteamiento el acceso a la auténtica realidad: la realidad que nos descubre el conocimiento es sólo la «realidad del conocimiento».

Ana Isabel RABADE OBRADÓ

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁹ O.c., III, 34, vol. I/I, pág. 234.