

El discurso de Schopenhauer sobre la «cosa en sí»¹

1. En cierto sentido el pensamiento de Schopenhauer puede entenderse como una reconsideración de las *Críticas* kantianas. El apéndice que remata la obra más importante de Schopenhauer no es un añadido circunstancial: «Lo que intento en este apéndice a mi obra es propiamente sólo una justificación de la doctrina expuesta por mí en ella, por cuanto que dicha doctrina no coincide en muchos puntos con la kantiana e incluso la contradice» (*WWV*, I; 2, 513). Y a continuación confiesa que a Kant, a los libros sagrados hindúes y a Platón debe lo mejor de su propia evolución doctrinal. Bryan Magee no duda en afirmar que el apéndice a que nos referimos es, desde un punto de vista lógico, el punto de partida de toda la obra². Efectivamente, en él hallamos ciertas declaraciones programáticas reveladoras de la intención con que Schopenhauer se enfrenta con su tarea filosófica. Así considera que su misión va a consistir en abrir un camino intermedio entre el saber universal de los antiguos dogmáticos y la «desesperación» a que da lugar la crítica de Kant (*WWV*, I; 2, 256)³.

¹ Cito las obras de Schopenhauer por la *Zürcher Ausgabe*. Zürich: Diogenes, 1977, 10 vols. Esta edición sigue al texto de la edición crítica de Arthur Hübscher. Wiesbaden, 1972. En cada cita se añade, a la indicación del capítulo o párrafo, el número del volumen y página de la edición señalada. Las siglas utilizadas son las siguientes:

- *WWV*: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.
- *PG*: *Über den vierfachen Wurzel des Prinzips des zureichenden Grundes*.
- *UWN*: *Über den Willen in der Natur*.
- *PP*: *Parerga und Paralipomena*.
- *GM*: *Über die Grundlage der Moral*.

Otras obras menos frecuentemente citadas se indican con su título abreviado. El *Handschriftlicher Nachlass* se cita por la edición de Arthur Hübscher. München, 1985, 5 vols.

² *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford, 1987, p. 19. Cfr. *Handschr. Nachl.*, 4, 1: 271.

³ «Desesperación» (*Verzweiflung*) como contrapuesto a «saber universal» indica el matiz cognoscitivo del término y deja en segundo plano el afectivo. Resulta importante advertir que

Schopenhauer considera que la verdad básica de su propio pensamiento consiste en la paradoja de que la cosa en sí, incognoscible para Kant, resulta ser algo tan sabido y tan familiar (*jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute*) como es la voluntad (*UWN*; 5, 202).

Como puede verse, la posición de Schopenhauer respecto de Kant no puede considerarse como una simple matización o aplicación de principios kantianos a nuevos aspectos no considerados explícitamente por el filósofo de Königsberg. La identificación de la cosa en sí con la voluntad constituye una novedad muy considerable y Schopenhauer era muy consciente de ello. Estrechamente unida a esta tesis se halla la inversión del orden tradicional de originalidad entre entendimiento y voluntad. Habitualmente se ha dado a las funciones cognoscitivas la primacía frente a las tendenciales, a las que se considera dependientes de las anteriores, en cuanto al contenido que las funciones apetitivas deben llevar a cabo. Schopenhauer invierte la relación haciendo de la voluntad el polo originario de la actividad⁴.

Dos son, en consecuencia, los rasgos importantes de la concepción schopenhaueriana de la cosa en sí. El primero es la cognoscibilidad de la cosa en sí. El segundo es su identificación con la voluntad. No cabe, sin embargo, desligar entre sí las dos afirmaciones, ya que la cognoscibilidad de la cosa en sí se debe precisamente a que se identifique con la voluntad.

Schopenhauer es otro de los lectores de Kant que, contra la convicción del autor de las *Críticas*, se siente impresionado por las consecuencias escépticas que pueden seguirse de aquéllas. Pero esa impresión común no implica, en modo alguno, una coincidencia en la forma de superar tal dificultad. El rechazo de Schopenhauer contra el idealismo postkantiano es completo, porque, como veremos, el suelo firme sobre el que se asienta su filosofía nada tiene que ver con las formas racionales, del género que sean, empleadas por el idealismo.

⁴ En este punto habría que matizar ampliamente el cuadro histórico sobre el que opera la crítica de Schopenhauer. Lo que él tuvo presente fue la perspectiva heredada del racionalismo y la peculiar síntesis kantiana, en la que los elementos intelectuales y sensibles se someten al imperio de la razón. De ahí la apasionada insistencia de Schopenhauer en poner de relieve la autonomía de la voluntad, manifestada primariamente en el cuerpo. El conocimiento de las fuentes literarias de la antigüedad clásica permitió ver a Schopenhauer que el mundo occidental no podía ser identificado con el racionalismo. De la misma manera su rechazo a los dogmas cristianos no le impidió apreciar a los místicos. Con ello, sin embargo, ahondó la diferencia entre la conciencia inmediata de la vida y las formulaciones teóricas. Todo lo cual le llevó a una permanente oposición entre entendimiento y voluntad, mitigada, en todo caso, por la interpretación de la función racional como instrumento al servicio de la voluntad (*WWV*, II; 3, 327). La voluntad adquiere entonces el peculiar rango de motor y agente —si bien oculto— de las actividades que aparecen en la experiencia (Cfr. *UWN*; 5, 287). El ocultamiento de la voluntad y su *Grundlosigkeit* convierte, como veremos, el mundo de la experiencia en un acertijo (*Räthsel*). En cuanto a la distinción —también tradicional— del apetito natural y el apetito que sigue a una representación, conviene tener en cuenta que la peculiar unidad, aunque polimorfa, de la voluntad de Schopenhauer no se aviene con la pluralidad de apetitos naturales, cuya inserción en una única fuerza o voluntad no tiene las características que Schopenhauer le atribuye. Si para otros postkantianos la razón gobierna —astutamente— la historia, para Schopenhauer la voluntad domina —larvadamente— la experiencia.

Por otro lado la voluntad se identifica con la cosa en sí en virtud del modo con que Schopenhauer acepta la herencia kantiana en este ámbito.

2. El proceso discursivo de Schopenhauer en relación con la cosa en sí, tal como aparece en su obra, parte de una doble fuente. Por un lado, se halla la lectura de la *Crítica de la razón pura* y, por otro, la estructuración del universo —en sentido amplio— en la esfera de la representación y en la de la voluntad. La lectura de Kant no es una lectura que pretenda ser «objetiva», fiel reproductora de las tesis explícitas o implícitas del autor de las *Críticas*. En realidad es una lectura «operativa», productora de algo nuevo, cuya raíz es precisamente la personal perspectiva de Schopenhauer acerca de la contraposición entre representación y voluntad, que, a su vez, se inserta en las dos distinciones: fenómeno-cosa en sí, ideal-real, que constituyen para Schopenhauer las más fecundas perspectivas de Kant (Cfr. *WWV*, II, 18: 3, 224; *ibidem*, I, *Anh.*; 2, 514). Schopenhauer estima que la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí es un logro indiscutible de Kant y sobre el que no cabe retroceso alguno. Lo que sí cabe y es necesario llevar a cabo es reducir la distinción kantiana al principio formulado por Berkeley: «Ningún objeto sin sujeto»⁵. Berkeley —en el sentir de Schopenhauer— entiende que la esfera de lo objetivo depende del sujeto y está condicionada por él (*als von diesem Subjekt abhängig, durch dieses bedingt* (*Ib.*, 533)). Esta correlación entre sujeto y objeto aparece ya como principio fundamental de su filosofía en la disertación *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* —conforme a la traducción usual. Así en el & 16 (5, 4) leemos: «Nuestra consciencia cognoscitiva, que aparece como sensibilidad (receptividad) externa e interna, entendimiento y razón, se desintegra en sujeto y objeto, y no contiene nada más».

Llama la atención en este texto la idea de que la consciencia cognoscitiva se desintegre en sujeto y objeto. Algunos⁶ han querido ver una alusión a Schelling, defensor de la unidad inicial indiferente⁷. Aun cuando Schopenhauer utiliza el expresivo término *zerfällt*, no parece fácil que admitiera la unidad schellingiana de indiferencia originaria, que ya se ganó las ironías de los idealistas contemporáneos⁸.

⁵ La importancia de la innovación de Berkeley consiste en que viene a ser el fundamento en que se apoya Schopenhauer para rehusar lo que él denomina el objeto en sí de Kant (Cfr. *WWV*, I, *Anh.*, 2, 535): un *Mittelglied* entre la representación y el concepto abstracto.

⁶ SCHÖNDORF, H.: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München, 1982, p. 118.

⁷ Schopenhauer, sin ceder un ápice en su encono contra los tres idealistas postkantianos, consideraba a Schelling como el más dotado y el menos infiel a Kant (Cfr. *PP*, I; 7, 34). Schelling defiende un correlativismo entre sujeto y objeto en *Vom Ich*, & 2. Ed. Schröter, I, 89.

⁸ En *PP*, I, 13; 7, 98, Schopenhauer dice que lo designado por la expresión *Zerfallen in Subjekt und Objekt* es «aquella forma elemental y originaria de nuestra conciencia». Tal forma es precisamente la separación y oposición entre nuestro propio *Daseyn* y el mundo, como consecuencia de nuestra existencia individual y animal, tal como dice Schopenhauer ahí mismo. Por lo tanto, la unidad rota, si cabe hablar así, sería la de la propia existencia no afectada por la

En cambio, 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 de causalidad al fenómeno que aparece en la conciencia humana⁹. Reinhold advierte que la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento, con sus respectivas determinaciones de pasividad y actividad, introduce en el pensamiento crítico unas perspectivas que no son precisamente transcendentales. Reinhold considera además que la representabilidad, no la coseidad, es el concepto genérico más universal, predicado de todo. De las determinaciones de esa representabilidad —no de las procedentes 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. El primer principio de esa filosofía suena así: «En la conciencia la representación se distingue, mediante el sujeto, del sujeto y del objeto, y se refiere a ambos». En esta distinción los extremos no preceden a tal operación sino que resultan de ésta¹⁰.

Schopenhauer evita que la relación sujeto-objeto, que se produce en la conciencia, pueda entenderse como relación de causalidad (Cfr. *WWV*, I, 5; 1, 41). La causalidad pertenece a la esfera del objeto y no debe extrapolarse. Además, la relación sujeto-objeto es la relación primordial; cualquier otra la supone. De ahí que no quepa explicarse por nada derivado de ella. Este es un punto capital del pensamiento schopenhaueriano, coincidente, como acabamos de ver, con el de Reinhold dentro de ciertos límites. Los límites vienen dados por el hecho de que Reinhold expresaba una doctrina de la objetualidad como predicado universalísimo de todo aquello que la mente humana puede considerar. Schopenhauer va más lejos, puesto que entiende que no cabe ir más allá de la representación, distinguiéndola de un hipotético objeto que se encontraría fuera de ella (*Ib.*, 42).

condición individual. Tal situación no puede ser objeto de una representación teórica, pero sí es algo práctico y, en todo caso, es algo que cabe «ser dicho» en el peculiar discurso que, como luego veremos, emplea Schopenhauer.

⁹ Cfr. Günther BAUM: «K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus». In: *Philosophie aus einem Prinzip. K. L. Reinhold*. Bonn, 1974, pp. 86-107.

¹⁰ Cfr. K. SPICKHOFF: *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte. 1792-4*. I. D. München, 1961, pp. 22 y ss.; Alfred KLEMMT: *K. L. Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg, 1958. Klemmt se fija en las relaciones de Schopenhauer con Reinhold, al que le unía una cierta intimidad familiar: Pero insiste en la distancia que media entre ellos. La diferencia estriba en el ya señalado concepto de división o desintegración que supondría la unidad previa de la conciencia. Por lo demás, como veremos, Schopenhauer niega que haya dentro de la esfera teórica un más allá respecto de la *Vorstellung*, lo que no coincide con el realismo de Reinhold. Entre las obras de Reinhold, véase principalmente *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Prag, 1789, pp. 256-350.

Excluye así Schopenhauer que quepa hablar de los objetos como distintos de las representaciones. Tal negativa se hace en virtud de la imposibilidad de aplicar el principio de fundamentación —en su peculiar forma de causalidad— más allá de la representación misma. Como es sabido, Schopenhauer insiste repetidas veces en la fundamentación animal, cerebral de las formas subjetivas que condicionan el conocimiento objetivo. Semejante lenguaje, en el que cabe vislumbrar una intencionada crudeza *pour épater le bourgeois*, no pretende ser materialista, sino resultado de un idealismo trascendental que, reivindicando para el sujeto las determinaciones objetivas, establece la conexión universal de las representaciones que es el mundo.

Schopenhauer parece interpretar la doctrina kantiana de la cosa en sí, fijándose exclusivamente en aquella línea de pensamiento que ve en esa cosa en sí un duplicado del fenómeno, colocado «detrás» de él, desprovisto de las determinaciones que le vienen de su recepción por el sujeto, que ha sido afectado en su sensibilidad por una misteriosa cosa en sí¹¹. Con ello, sin embargo, Schopenhauer no parece tener en cuenta otra vía de acceso y caracterización de la cosa en sí. Así Kant habla en el capítulo dedicado al fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos, de la cosa en sí como noumeno en sentido negativo. Busca así la coincidencia de la cosa en sí, resultado de la Estética trascendental, con la del posible objeto del entendimiento en un uso superior a la constitución de la experiencia.

Esta nueva perspectiva de la cosa en sí aparece netamente excluida por Schopenhauer en su «Crítica de la filosofía kantiana» (*WWV*, I, *Anh.*: 2, 581). El motivo de su negativa reside en que el pasaje kantiano aludido contiene precisamente, a su entender, la suma de los errores kantianos. Estos errores se compendian en la separación que Kant establece entre sensación, intuición y pensamiento. Para Schopenhauer el objeto no corresponde al pensamiento, sino a la intuición. Esta no es una sensación, ya que en ella opera ya el entendimiento. Es doctrina repetidas veces afirmada por Schopenhauer, que el objeto se constituye en virtud del principio de razón suficiente o de fundamento, manejado por el entendimiento en el seno de la intuición, pero no puede aportar nada al contenido del mismo¹². Schopenhauer estima (cfr. *GM.* & 6: 6, 191 y *Anm.*: 6, 194) que, en este punto, Kant ha seguido la tradición que mantiene la separación de la sensibilidad y de la inteligencia como un princi-

¹¹ Vendría a coincidir —en cuanto al aspecto de la «duplicación»— con lo que Prauss (*Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, 1977, pp. 52 y ss.), apoyándose en textos como *KrV*, A 45/B 63, llama sentido empírico del fenómeno y de la cosa en sí.

¹² Por lo que respecta a la «Refutación del idealismo», introducida por Kant en la 2.^a edición de la *KrV*, Schopenhauer estima que debe atribuirse a la senilidad de Kant una adición que traiciona el idealismo sustancial de la 1.^a edición. Sin embargo, no parece que el proceso del pensamiento kantiano haya ido por ese camino, sino justamente por el contrario. El idealismo se hace cada vez más presente en las últimas obras kantianas.

pio esencial. De ahí la importancia concedida a la razón como facultad superior, capaz de lograr conocimientos más elevados y, sobre todo, en el caso de Kant, de fundamentar la moral. Para Schopenhauer, en cambio, como acabamos de decir, la razón no es sino la capacidad de abstracción. Por abstracción, además, sólo debe entenderse la no consideración de aquellas determinaciones que no son necesarias en cada caso (*Ib.*, 194)¹³.

Así pues, la vinculación que el sujeto mantiene con el objeto se realiza de forma primordial en la intuición. Esto ya lo dijo Kant en la *KrV* (A 19/B 33). Ocurre, sin embargo, que la intuición que el hombre posee es la intuición sensible. De ahí que para Kant sea el entendimiento el que pueda constituir en objeto los datos sensibles. Como es sabido, Kant utiliza el modelo materia-forma, convenientemente transformado, para explicar la colaboración de ambas facultades. Kant consideró como una tarea de la filosofía determinar exactamente a qué facultad corresponde cada una de las representaciones (Cfr. por ejemplo, *KrV*, A 260/B 316) para evitar las confusiones a que había dado lugar el racionalismo procedente de Leibniz. De ahí viene la preocupación analítica kantiana. Para Schopenhauer, por el contrario, no es así. Su punto de partida es la oposición sujeto-objeto. Los objetos son las representaciones. Estas representaciones no se refieren a algo ajeno a ellas —excepto al sujeto. Pero sí guardan entre ellas un cierto orden que viene expresado por el principio de razón suficiente o fundamento (*PG*, & 16; 5, 41). Por otra parte, el tiempo no es sino la configuración (*Gestaltung*) de ese principio. Materia y forma unidas constituyen la esencia de la materia (*WWV*, I, 14; I, 36) y, a su vez, la materia como *Wirklichkeit* tiene como correlato subjetivo al entendimiento cuya única función es conocer la causalidad (*Ib.*, 38).

Enfáticamente, Schopenhauer asegura que toda causalidad, materia o realidad efectiva es sólo para, por y en el entendimiento. Así queda subrayada la estricta correlación entre sujeto y objeto en el nivel del entendimiento y de la realidad material. Los sentidos aportan unos datos y el entendimiento los ordena de modo inmediato, no discursivo, de acuerdo con el principio de causalidad. De ahí que el resultado sea una intuición e intuición intelectual, pero no referida a un objeto inteligible, sino a un mundo que se representa ante el sujeto, el mundo como representación.

La sucesión, un tanto vertiginosa que Schopenhauer nos ofrece, da como resultado la reducción de la actividad del entendimiento a la constitución del mundo como representación y a la supresión de una esfera de objetos inteligibles puros, que Kant acepta como posible desde el punto de vista teórico. De ahí ese carácter instrumental del entendi-

¹³ La repetida afirmación de Schopenhauer respecto al modo con que Kant demuestra la existencia de la cosa en sí, a saber, que Kant intentó probar esa existencia acudiendo al principio de fundamento, es una interpretación que no es compatible con lo dicho por el propio Kant (Cfr. *KrV*, B 276). En la nota 1.^a de la *Widerlegung des Idealismus*, se advierte precisamente la insuficiencia del proceso causal para llegar a las cosas externas. Ciertamente que aquí Kant habla de cosas y objetos externos y no de cosas en sí.

miento (*WWV*, I, 33; 1, 229). Por de pronto Schopenhauer, al tratar del mundo como representación, advierte ya que la ciencia, conocimiento sistemático apoyado en el principio de fundamento, no explica el mundo de modo suficiente (*WWV*, I, 7; 1, 59) por no llegar hasta la esencia del mundo. Lo que quiere decir esta anticipación es que ya podemos barruntar que la esencia del mundo no es alcanzable ni por el entendimiento ni por la razón, y ello por un motivo que ya se deja traslucir, a saber, porque la esencia del mundo *no es* inteligible. La observación de Schopenhauer no se refiere solamente al alcance de la función intelectual, sino también a la naturaleza del objeto¹⁴. Es decir, la esencia del mundo no pertenece a ese supuesto mundo inteligible en que se hallaría igualmente la razón humana. En todo rigor el mundo inteligible, cuya existencia admitió también Kant, no existe. El carácter instrumental del conocimiento teórico, su servicio a la naturaleza animal (Cfr. *WWV*, II, 21; 3, 315; *ib.*, II, 25; 3, 379) justifican el problema antropológico planteado por la presencia en el hombre de una inteligencia que, por su capacidad de abstracción, proporciona no pocas ventajas, pero también graves perjuicios (Cfr. *Ib.*, I, 12; 1, 89; II, 7; 3, 85 y ss.).

Las consideraciones —agudísimas, casi siempre, que Schopenhauer hace en relación con la ambivalencia de la inteligencia en el seno de la vida natural, podrían llevar a la consecuencia de la imperfección de esa inteligencia y, simultáneamente, al interés por estudiar la posibilidad, al menos, de una inteligencia que no estuviera sometida a tales limitaciones. De esta manera Kant concibió la posibilidad de un entendimiento *archetypus*. No sería la inteligencia *simpliciter* la fuente de errores, sino la inteligencia humana que, por su incapacidad intuitiva, debe utilizar el ministerio de los sentidos.

Schopenhauer sostiene, como vimos, que el entendimiento está presente en la génesis de la representación. El principio de fundamento es el elemento ordenador del mundo que se da en la representación. Ahora bien, la limitación del conocer —y conocer es representar— es intrínseco al conocimiento mismo (*WWV*, II, 18; 3, 227 y ss.). La representación, fruto de la mediación de factores subjetivos, no llega a descubrir la realidad misma. Aun cuando el conocimiento intelectual concreto se dirige a la realidad, y no a la simple verdad como el abstracto, esta realidad no se entrega tal como es en sí (*Ib.*, 228)¹⁵. De ahí que, como confirmación a

¹⁴ Objeto como *Gegenstand*. Por supuesto que el mundo en su esencia no es *Objekt*.

¹⁵ Schopenhauer mantiene la terminología *an sich*, *Ding an sich*, *an sich sein*. Con estas expresiones quiere indicar la intimidad de la realidad. Se contraponen al conocimiento *ab extrinseco*, propio del hombre en su actitud teórica. Ya se ve que lo que Schopenhauer quiere decir con *an sich* equivale a lo que ya algunos pensadores de la época (Cfr. KRAUSE: *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen, 1828, p. 120 nota) denominarían *in sich*, esto es, dentro de sí. *An* es una preposición (Cfr. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, ad vocem *an*. I, col. 284) cuyo sentido no es el de referirse a la intimidad de aquello a lo que se aplica. *An* se mantiene dentro de una cierta exterioridad. Prauss (*Op. cit.*, pp. 13 y ss.) observa que la expresión *an sich*

posteriori, cualquier realidad conocida, por simple que sea, no acaba de ser conocida totalmente y siempre hay en ella *ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimnisse* (*Ib.*). Esta diferencia entre lo real y lo ideal es un punto de partida adquirido e indiscutible para Schopenhauer. La absorción de lo real por lo ideal —e incluso su identidad—, intento que Schopenhauer atribuye al idealismo postkantiano, constituye a sus ojos el gran delito de esta última orientación filosófica. Pero también queda fuera de su sistematización la «Idea» kantiana (Cfr. *WWV*, I, *Anh.*; 2, 596-7), porque este último término platónico designó algo intuitivo y no un principio racional que, como tal, es para Schopenhauer algo abstracto, falto de la consistencia que Platón atribuyó a aquellas «figuras imperecederas»¹⁶.

Schopenhauer denegó a la razón las Ideas, en su verdadero sentido, por el motivo que acabamos de señalar, e igualmente desvinculó virtud y razón, de suerte que el ideal ético kantiano de vivir de acuerdo con la razón, desaparece del horizonte de su pensamiento.

3. La elaboración del proceso que nos lleva a la cosa en sí aparece en el primer volumen de *WWV* ligada a una importante reflexión sobre el cuerpo, *Leib*. En la tradición racionalista el cuerpo constituía un tema importante de la filosofía en orden especialmente a la resolución del problema de sus relaciones con el alma¹⁷. En la filosofía trascendental la sensibilidad juega un papel importante y, con ella, el mundo corporal, bien entendido que lo estrictamente corporal es la impresión sensorial, no la capacidad de recibir en el ánimo ciertos contenidos. Al final del & 17 de *WWV*, I (1, 142), Schopenhauer advierte que nunca podremos llegar a la esencia de las cosas si partimos desde fuera de las mismas. Todo lo que se obtenga por ese camino son sólo representaciones que nunca nos pondrán en contacto con algo ajeno a ellas. Schopenhauer

debería completarse diciendo *an sich betrachtet*. Así pues, hay una consideración de la realidad desde fuera, aunque no tal como está en otra cosa, fuera de ella. En este mismo sentido se puede advertir que la cuestión del *an sich* responde a la cuestión de si el sujeto cognoscente puede atribuir a una cosa un determinado atributo. Atribuir algo a una cosa de forma que esa propiedad le convenga, no quiere decir que el modo de atribución provenga de la cosa. A ese corresponde, entre otros matices, la identidad o diferencia con los demás atributos. Curiosamente Schopenhauer entrevió la inadecuación de la fórmula *an sich*, y por eso en el lugar últimamente citado dice: *an sich selbst, d.h. für sich selbst*. A todas luces la equivalencia no está justificada lingüísticamente, pero sí lo está en la intención de Schopenhauer, como veremos más tarde.

¹⁶ A pesar de todo Schopenhauer intenta mostrar las coincidencias entre ambos pensadores (Cfr. *WWV*, I, 31; I, 222 y ss.), basándose en la común depreciación del espacio, del tiempo y de la causalidad en orden al conocimiento de la cosa en sí, en uno y de la Idea, en otro. De ahí el paralelismo de cosa en sí y de Idea. Este paralelismo tiene un límite en Schopenhauer, puesto que para él la Idea no es la cosa en sí, sino su *Objektivität*.

¹⁷ Un lugar peculiar en esa tradición es el que ocupa Spinoza. A su juicio el cuerpo es el objeto de la Idea que constituye la mente humana (*Ethics*, II, 13). No hay, por tanto, un problema de comunicación entre cuerpo y alma. Ambos constituyen una unidad de la que son aspectos o lados el cuerpo y la mente.

acude a la imagen del castillo (*Schloss*), de fuerte tradición en la mística y literatura alemanas¹⁸, frente a la isla kantiana, símbolo de refugio y seguridad. Schopenhauer echa mano de una imagen que expresa algo atractivo, difícil e inaccesible por la vía convencional, «por la que han transitado todos los filósofos anteriores a mí» (*Ib.*)¹⁹.

Schopenhauer, en el largo capítulo 17 del 2.º volumen de *WWV* (3, 186 y ss.), ha expuesto, con su habitual convicción, la imposibilidad de que las ciencias, que hoy llamamos positivas, o la matemática puedan ocupar el puesto que corresponde a una metafísica. Las ciencias positivas, la física en sentido amplio, como él dice (*Ib.*, 201), proporcionan una explicación condicionada, *ex concessis*, porque el último fundamento sobre el que se apoyan sus deducciones es algo inexplicable (*Ib.*, 206)²⁰.

Kant había objetado a la metafísica su pretensión de proceder sobre la base de meros conceptos, sin el apoyo de la experiencia, única fuente de la que podemos obtener la realidad para nuestros conceptos. Schopenhauer no pretende una metafísica conceptual, lejana de la experiencia. Su intento consiste en darle base experiencial. ¿Qué clase de experiencia puede sustentar una metafísica? Schopenhauer hace dos observaciones al respecto: primera, que el carácter apriórico de parte de nuestro conocimiento es un hecho (*Thatsache*), revela el origen subjetivo de esa parte de nuestro conocimiento; segunda, que la experiencia aludida se refiere tanto a la externa como a la interna. En última instancia, ambas observaciones apuntan hacia el sujeto (Cfr. *Ib.*, 211-12). Además, volviendo al principio fundamental que regula la estructura de la representación, sabemos que el objeto está condicionado por el sujeto. Ahora bien, el sujeto no puede ser aprehendido al modo de un objeto más. Tal pretensión se destruye por sí misma.

A partir de este momento todos los esfuerzos de Schopenhauer se dirigen hacia la mostración de una forma de conocimiento del sujeto, en su peculiar función de sujeto, que no esté afectada por el principio de fundamentación. Se trata de un peculiar sentido de *Selbstbewusstsein* que satisfaga a las premisas establecidas. Schopenhauer habla en *WWV*, II, 17 (3, 214) del *intimste Thatsache des Selbstbewusstseins*.

¹⁸ No se olvide el carácter de «clausura» que pone *Schloss* frente a *Burg*, término más utilizado en la tradición.

¹⁹ La admiración que Schopenhauer sentía por Kant no impidió la maliciosa e irónica imagen del medroso filósofo de Königsberg, temeroso de perder su posición a la muerte de Federico II (Cfr. *WWV*, II, 17; 3, 190).

²⁰ No cabe extenderse ahora sobre los motivos que, a juicio de Schopenhauer, exigen una metafísica. No obstante, conviene recordar que Schopenhauer recoge el viejo tema aristotélico de la admiración, al que añade el problema del mal. En ambos puntos Schopenhauer se distancia de Spinoza, con el que le unen tantos vínculos. Para Schopenhauer la afirmación de la realidad y la supresión de la distinción entre real y posible harían inviable la moral (Cfr. *WWV*, I, 54; 2, 358-9) y suprimiría la admiración, origen de la filosofía (*WWV*, II, 17; 3, 200).

3.1. La «conciencia de sí mismo» constituye ya en los sistemas postkantianos, tan poco gratos para Schopenhauer, una pieza sistemática de capital importancia. Nacida de la apercepción kantiana, el «Yo pienso» que acompaña a toda representación, se convierte para Hegel, por ejemplo, en *das einheimische Reich der Wahrheit* (*Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister. Hamburg, 1952, p. 134), «el ámbito nativo de la verdad».

Para Kant la apercepción transcendental, que precede a toda experiencia y la hace posible, no es la simple conciencia empírica del yo. Es la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo que, al mismo tiempo, es conciencia de la unidad sintética de los fenómenos en orden a un objeto (Cfr. *KrV*, A 107 y ss.). Hay, pues, una conexión fundamentante entre la apercepción transcendental y el objeto al que se refieren los fenómenos. Esta unidad de la apercepción da paso más tarde, en el idealismo alemán, a una reducción de la verdad de la conciencia a la infinitud de la conciencia de sí. La determinación de los objetos se absorbe en la infinitud de la conciencia de sí. Este paso subraya el subjetivismo transcendental, que ya no es un proceso funcional con vistas a la constitución de un mundo, sino la ex-posición del sujeto mismo en el mundo. Este paso transfiere la dignidad de fundamento último al sujeto y despoja a la cosa en sí —cuando no la anula— de la primordialidad inaccesible que se le atribuía antes.

Pero en relación a Schopenhauer quizá tenga más importancia la doctrina kantiana de la coexistencia de la libertad nouménica con la explicación científico-naturalista. Schopenhauer hace notar que su doctrina acerca de la voluntad como constitutiva de la cosa en sí no es más que una ampliación de aquella doctrina kantiana.

El tránsito —por no decir el salto— de la perspectiva categorial, científica, naturalista se realiza en los pensadores de la época en virtud de una cierta paradoja²¹. Kant establece un firme sistema, que estructura el pensamiento científico, dentro del cual no cabe recurso alguno a la libertad. El pensamiento teórico sólo puede admitir la posibilidad de la libertad y su capacidad para ser pensada sin contradicción, mas no para ser objeto de conocimiento objetivo. La conciencia moral proporciona realidad al concepto de causa libre. En un contexto más amplio, las Ideas de la razón no pueden ofrecer al hombre la base de un conocimiento objetivo de la realidad dada, pero sí dirigen el funcionamiento de la inteligencia humana en busca de lo incondicional. De ahí que cumplan una función regulativa de la actividad racional. En Kant la paradoja se produce ya con la «revolución copernicana» que éste introduce en la primera *Crítica*. La pretensión de conocer *a priori* unos objetos acaba en un conocimiento de las formas subjetivas con las que el cognoscente constituye esa realidad

²¹ Uso el término «paradoja» en su sentido más amplio, es decir, en el de aquella situación producida por la afirmación de una proposición que, teniendo sentido, se enfrenta con los presupuestos de los que fluye ella misma.

objetiva. Las formas, ya sean las intuiciones de espacio y tiempo, ya sean los conceptos puros del entendimiento, radican en el sujeto. Los conceptos puros del entendimiento son funciones de la espontaneidad del mismo.

Si paradójico puede resultar que sea en el sujeto donde se descubran aquellas formas que van a aplicarse al objeto, más paradójica viene a ser todavía la actitud de quien, forzando la idea kantiana de la espontaneidad del entendimiento, llega a afirmar la autoposición del yo. Este ya aparece desdoblado entre yo absoluto, fuente de toda posición, y el yo limitado precisamente por un objeto que se enfrenta a él. Así se engendra una contraposición interna al yo. La radical alteridad del otro aparece fundada en el seno del yo. Así dice Fichte, al final de su opúsculo *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (Hamburg, 1975, p. 76): «Kant parte en la *Crítica de la razón pura* del punto de la reflexión en el que espacio, tiempo y la diversidad dada a la intuición, se halla ya en el yo y para el yo. Ahora nosotros hemos deducido eso *a priori* y ya se encuentra en el yo»²². Se trata, por tanto, de una deducción que se retrotrae a un momento previo a la factualidad con que Kant comienza su investigación. Por eso dice Fichte que su investigación no se apoya en la experiencia; es previa a ella y válida, aunque no hubiese experiencia (*Op. cit.*, 6).

En esta búsqueda de originalidades primordiales, Hegel cierra la sección, que en la *Fenomenología* dedica a la conciencia, con el paso a la conciencia de sí. Como es sabido, Hegel busca lo originario, no en un retroceso hacia las fuentes, sino en un movimiento hacia una plenitud de sentido. Tal plenitud se produce cuando se supera del todo la distancia que la conciencia percibe (y establece) entre sí misma y sus objetos. Hegel no acepta la doctrina kantiana de la cosa en sí como un duplicado del mundo sensible. El mundo sensible es manifestación múltiple y plural de la cosa en sí, que no es sino la unidad de todo lo dado, pero no por simple adición sino como el foco central donde coinciden los opuestos. Partiendo de la fuerza, como anticipo de esta unidad de donde brota la pluralidad, Hegel pasa a la noción de vida como infinitud, que no se opone a los conceptos finitos y determinados sino que los sustenta y, al mismo tiempo, es manifestado por ellos (Cfr. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 125). De esta manera la conciencia de lo otro está unida a la conciencia de sí mismo. La conciencia del sí mismo es simultáneamente conciencia de lo otro, porque el sí mismo exige lo otro. Todo este discurso podría pasar por una elucubración lógica si no fuera porque Hegel, de modo contundente, afirma que la conciencia de sí es deseo (*Ib.*, 139). Como tal deseo, introduce en el aparente panorama discursivo un rasgo que pertenece al mundo de la apetición, afectado

²² Puede verse la interesante introducción de Jacobs a esta edición.

además por una actitud negativa. La conciencia de sí no es un principio de orden lógico, que justifica lo dado, sino también un principio de transformación de lo real. Hegel es de la opinión que el deseo —de suyo destructor— encuentra un apaciguamiento. Este es un rasgo optimista, más afirmado que fundamentado, que, sin embargo, no excluye la dureza de la lucha por la afirmación de sí, previa al mutuo reconocimiento²³.

El descubrimiento de la conciencia de sí, que introduce en el sujeto la experiencia de la conciencia, tiene también para Hegel un carácter paradójico, aunque no emplea la palabra. La paradoja estriba en que la diferencia entre la conciencia y su objeto queda asumida dentro de la conciencia de sí, de forma que los momentos, incluso los de la conciencia, no son alienaciones o, mejor dicho, en esos momentos se va a mantener la conciencia de sí aun en su extrañamiento. Cosa en sí y fenómeno se pertenecen mutuamente.

En Schopenhauer, la condición paradójica se afirmará plenamente. Así, en la introducción a *Über den Willen in der Natur* (ed. cit., 5, 202), dice que las comprobaciones científicas que se aportan en esta obra a su pensamiento filosófico «atañen del todo al núcleo y al punto capital de mi doctrina, a su peculiar metafísica, esto es, a aquella verdad fundamental paradójica, a saber, que lo que Kant opuso como *cosa en sí* al mero *fenómeno* —que yo he llamado más decididamente representación— y lo consideró totalmente incognoscible, que esta cosa en sí, digo, este substrato de todos los fenómenos y, por consiguiente, de toda naturaleza, no es otra cosa más que eso que conocemos inmediatamente y nos resulta tan familiar, lo que hallamos en la intimidad de nuestro propio yo (*Selbst*) como voluntad...». La paradoja es llamativa: lo que era la lejana e incognoscible cosa en sí, resulta ser el núcleo de nuestra intimidad. Y con más rigor: la cosa en sí es precisamente lo más íntimo de mí mismo. Se contradice así, en el punto de partida, la «precomprensión» que guiaba este proceso discursivo.

Resulta obvio que no cabe llegar a esta conclusión por la vía de un proceso lógico que, a través de una serie de identidades, nos dé ese resultado que contradice el punto de partida²⁴. En el texto antes citado la

²³ Sobre la importancia del reconocimiento en Hegel, cfr. L. SIEP: *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. München, 1979. Schopenhauer, en *WWT*, 1, 66; 2, 456 y 460, fundamenta la moral en el conocimiento intuitivo de que la misma esencia se halla en el individuo ajeno y en el propio. En ambos casos el conocimiento del que se trata no es fruto de un proceso lógico, no es la aplicación de un principio universal. El motivo, en el caso de Schopenhauer, es la insuficiencia de los conceptos abstractos; en Hegel, la aparición de la vida como proceso circular en la que los seres concretos se hallan sumergidos y del que emergen para volver a ser asumidos en esa especie de dinamismo universal. La diferencia está en que para Hegel eso es pensable; para Schopenhauer, pensar supondría un retroceso.

²⁴ En el caso hegeliano antes evocado acontece algo similar. El estudio que en la *Fenomenología* (ed. cit., p. 116 y ss.) lleva a cabo Hegel tienen como punto de partida la ley como ecuación. Pero esa igualdad se destruye en virtud de las diferencias que surgen entre las dos partes de la ecuación, de lo que se sigue que lo esencial a la ley no es la igualdad sino la diferencia.

paradoja surge por la aparición en escena de una objetividad, de un en sí, que resulta ser la expresión de mi subjetividad. Tal procedimiento tiene un aire de descubrimiento casi fortuito, de una aportación que sorprendentemente hacen las ciencias a la filosofía y que enriquece a ésta. Schopenhauer advierte que son *höchst überraschende Bestätigungen* (*ib.*, 203) de una doctrina que con mucha anterioridad él ya había formulado²⁵. Pero Schopenhauer, por más que se felicite de la confirmación científica de su doctrina, sabía que su fundamentación metafísica era la primordial.

3.2. En la *Cuádruple raíz...*, Schopenhauer ha establecido las bases, no sólo de su teoría del conocimiento, sino incluso de su metafísica, gracias al principio de la representación, raíz, a su vez, del principio de fundamento. En la cuarta clase de objetos que estudia Schopenhauer en esta obra, aparece este peculiar objeto que es, al mismo tiempo, sujeto de la volición. La peculiaridad se refleja en que, como dice Schopenhauer (*ib.*, & 42; 5, 160), «Yo conozco» es una proposición analítica, por el contrario «Yo quiero» es una proposición sintética y, además, *a posteriori*. De ahí que la identidad del sujeto del conoer y del sujeto del querer sea algo inexplicable, pero también sea *der Weltknoten* (*Ib.*). Esta identidad es algo dado y admirable. Podríamos quedarnos, de acuerdo con lo expuesto, en este punto en que aparece tan admirable e inexplicable identidad, revelándose así un peculiar tipo de subjetividad, la conciencia de sí. Así pues, ya en esta obra primeriza, aparece lo sorprendente, lo que supera el principio de la representación, lo paradójico, unido al alumbramiento de la conciencia de sí.

En *WWV*, I, 18 (I, 142 y ss.), Schopenhauer va a abrir un camino de penetración en esa subjetividad volitiva. Por supuesto que no cabe un proceso lógico que caería dentro de la esfera de la representación. Schopenhauer acude a una estratagema. No es un procedimiento basado en una habilidad dialéctica, sino en un hecho real. Este hecho es el cuerpo.

El cuerpo aparece aquí dotado de un doble valor: por un lado, es una representación entre representaciones; por otro, es algo inmediatamente conocido y designado por el término «voluntad». En pocas líneas Schopenhauer coloca al lector ante un panorama de su pensamiento que —y es lo primero que salta a la vista— rompe con la tradición filosófica en más de un punto.

El lenguaje utilizado por Schopenhauer es revelador de la novedad, no sólo de la solución, sino también del planteamiento. Uniendo a este párrafo del primer volumen los párrafos 17 y 18 del segundo, hallamos los siguientes términos, entre otros: *Räthsel*, *enträthseln*, *Bedeutung*,

²⁵ Las líneas transcritas pertenecen a 1835, mientras que *WWV* es, en su primera edición, de 1818.

Schlüssel, verraten, auslegen, entziffern. Como puede verse, estos términos nos remiten a un horizonte semántico que no corresponde con la investigación ni de la naturaleza ni de ninguna otra realidad, sino que se refiere al objeto de una hermenéutica.

Esta apreciación de la filosofía de Schopenhauer como hermenéutica aparece expuesta en el segundo volumen de *WWV*, pero ya en el primero se muestra con claridad.

En el más antiguo de los textos, en el volumen I, la intención de Schopenhauer se dirige a presentar al cuerpo como la vía para romper el esquema de la legalidad natural. El cuerpo se hace presente al sujeto del conocimiento ya como representación, ya como algo inmediatamente conocido. Lo que se conoce inmediatamente en este caso tiene un nombre: voluntad. No se trata de un nombre arbitrario. El cuerpo conocido inmediatamente es la voluntad.

La justificación de este tránsito no puede ser demostrada (Cfr. *Ib.*, 145), sino sólo mostrada a partir y conforme a (*nach*) lo inmediatamente dado. En realidad, el descubrimiento de la voluntad-cuerpo aparece justificado por el éxito con que se resuelve el enigma. Este éxito no es extrínseco: el primero de los efectos es el cese de la relaciones sujeto-objeto, del principio de la representación, en este caso, y, por tanto, la desaparición de la incomprendibilidad encerrada en la proposición «yo quiero» (Cfr. *UWN*, & 42; 5, 160)²⁶.

El recurso al cuerpo es una estratagema por medio de la cual el discurso schopenhaueriano penetra en el castillo de la cosa en sí. Cabría entender que tal recurso es meramente retórico, es decir, que afectaría solamente al modo con que Schopenhauer expone su pensamiento. Toda exposición se halla inevitablemente ligada al lenguaje vigente en un ámbito histórico y tiene que abrirse paso en medio de una terminología y de unos discursos preexistentes²⁷. En ese sentido, el discurso de Schopenhauer no sería originario, sino el resultado de una variación sobre el

²⁶ En los fragmentos manuscritos que dejó Schopenhauer (Cfr. *Handschr. Nachl.* 4, 1; 91) aparece una rectificación a la doctrina expuesta más arriba. Schopenhauer piensa que la unidad entre el yo cognoscente y el yo que quiere no se produce plenamente. Permanece en el hombre una dualidad que explica la ambigüedad, la vacilación y hasta lo contradictorio de su conducta. El cuerpo es manifestación de la voluntad, es su *Objektität*, como dirá en diversos lugares, pero esa manifestación no agota los recursos de la voluntad, cuya proteica naturaleza sobrepasa y, por lo mismo, desequilibra al hombre concreto. Pero, claro está, el hombre no es el sujeto, ni mucho menos aún, la realidad radical.

²⁷ En *WWV*, I, 19; 1. 49. Schopenhauer se pregunta qué puede ser aquello que en los cuerpos distintos del nuestro, o más exactamente, en las representaciones que versan sobre objetos que no son nuestro cuerpo, constituye su esencia interna. Se responde diciendo que debe ser lo mismo que aquello a lo que damos en nosotros el nombre de voluntad, porque *ausser dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar*, fuera de la voluntad y de la representación no nos es conocido nada en absoluto y tampoco hay nada pensable para nosotros. Es clara la dependencia respecto de una doctrina recibida acerca del número de las operaciones y facultades humanas.

horizonte heredado, especialmente del kantiano. El vocabulario coincide con el de su época y el recurso al pensamiento oriental o a la mística occidental cristiana queda limitado por la necesidad de lograr una comunicación efectiva con los destinatarios de su discurso.

Pero la retórica de la exposición está gobernada primordialmente por un descubrimiento que lleva a cabo Schopenhauer y que consiste en la duplicidad, ya señalada, del cuerpo. Que el cuerpo sea objeto de un tratamiento científico es cosa bien sabida. Resulta menos evidente —dentro de la filosofía de la época— que la acción corporal y el acto voluntario sean *Eines und das Selbe* (*WWV*, I, 18; I, 143), pero dados²⁸ de diversa manera. La diversidad, como vimos, consiste en la mediatez o inmediatez de esa donación.

La forma mediata de darse el cuerpo al sujeto, revelando así su condición de *Objektivität*²⁹, es la intuición sometida a la ley de la representación. La forma inmediata es aquella en que una acción sobre el cuerpo lo es también sobre la voluntad, donde se produce un placer o un dolor³⁰. Resulta así un conocimiento no representativo de la voluntad, pero dotado de una variedad y, además, articulado. Este conocimiento nos permite establecer una topografía sentimental, entendiendo por este adjetivo no una simple resonancia afectiva, elemental, sino tan honda como puede ser la voluntad y sus movimientos. Estas «pasiones» son, como es sabido, el objeto tantas veces investigado por los moralistas, tan leídos por Schopenhauer, que nos han dejado una impresionante masa de observaciones y también una estructuración de las mismas. La retórica —véase, por ejemplo, el libro B de la *Retórica* de Aristóteles— se ha apoyado, siguiendo la tradición platónica del *Fedro*, en la ordenación de los sentimientos con vistas a proporcionar al orador los argumentos que conducen a la persuasión de los oyentes.

Schopenhauer, sin embargo, eleva su punto de mira por encima de la mera retórica. Pretende construir una filosofía, abrir un camino hacia la cosa en sí, descubrir el enigma que subyace a la realidad dada en la

²⁸ Schopenhauer critica el término *gegeben* utilizado por Kant para designar el *factum* inicial de la presencia de lo sensible (... *mit dem Nichtssagendem «sie ist gegeben»*, *WWV*, I, *Anh.*: 2, 530). ¿Qué matiz diferencial tiene ese término cuando lo usa él mismo?

²⁹ *Objektivität* pudiera traducirse por «objetividad» entendiendo este término como el lado de la cosa en sí en que ésta se expone a la acción de otro. Pero no debe entenderse como un proceso en el que la cosa en sí «se eleva» a la condición de objeto, sino todo lo contrario. En realidad, la cosa en sí es *Ungrund*. Ni tiene fundamento ni, en rigor, es fundamento de lo que en la *Objektivität* aparece (Cfr. *WWV*, I, 24; I, 168). De ahí una independencia de la cosa en sí respecto de su manifestación. Más aún: la independencia de la cosa en sí se hallaría cerca de un cierto «nihilismo» por el cual la cosa en sí entra (*eingeht*) en el fenómeno, pero se da la curiosa paradoja de que cuanto más necesario sea un conocimiento, menor es la realidad, en sentido propio, que allí se da y, viceversa, a mayor contingencia, mayor realidad. No hay duda de que en tal doctrina resuena un viejo motivo —ya secularizado— de la teología negativa.

³⁰ Cabe que algunas impresiones, por su debilidad, no lleguen a afectar a la voluntad. (*Ih.*, 144).

representación. Por eso considera que la reflexión de La Rochefoucauld: *L'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde*³¹, no es sólo una confirmación de su opinión acerca del papel determinante que el sentimiento tiene sobre la razón, sino que es un comentario al γνῶθι σεαυτὸν delfico. Este precepto es, en la época de Schopenhauer, un signo distintivo de la apropiación del espíritu griego por parte de la filosofía contemporánea. De ahí que la observación de las pasiones se convierta en acceso a la subjetividad misma, esto es, a la cosa en sí.

3.3 El cuerpo y sus movimientos, sus afectos, es el camino oculto por el que se acerca a la cosa en sí. Este camino, repitémoslo, no está presidido por la búsqueda de un fundamento, sino por la necesidad de descifrar el enigma que presenta el mundo. Ese enigma no puede resolverse por más que se vayan sucediendo explicaciones que aporten fundamentaciones cada vez más profundas. En ningún caso se podrá salvar el hiato entre sujeto y objeto. Ahora bien, el sujeto se nos ha hecho patente, en cierta manera, cuando hemos caído en la cuenta de que cada acto de la voluntad es un movimiento del cuerpo. Estos movimientos pueden ser variados y pueden ser estudiados, por supuesto, según el principio de fundamentación, de acuerdo con el diverso tipo de fundamento que en ellos cabe descubrir: causas, estímulos y motivos (Cfr. *WWV*, I, 23; I, 157 y ss.). Pero su importancia para el descubrimiento de la cosa en sí reside en el conocimiento inmediato, que difiere del fundamental³².

Este conocimiento que la voluntad tiene de sí —en el cuerpo ciertamente, pero el cuerpo no produce una mediación fundamental—, la conciencia de sí, no es, en realidad, conocimiento de una cosa, sino de una acción. En el *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, V (6, 138), Schopenhauer coloca la libertad, no en la operación, sino en el ser del hombre. «El hombre hace siempre sólo lo que quiere, y lo hace, sin embargo, necesariamente. Ahora bien, esto se debe a que previamente el hombre *es* lo que quiere; pues de lo que *es* él, fluye necesariamente todo lo que haga en cada caso». La cosa en sí no es tal cosa; es una voluntad.

Esta conclusión podría resultar excesiva, pero no lo es dentro de la línea schopenhaueriana. En todo caso cabría preguntar si, en todo rigor, la sustitución de la cosa en sí por la voluntad permite decir que el hombre es lo que quiere, o si, más bien, el sujeto es la voluntad y no el hombre. «Hombre» no es el sujeto primero y definitivo. Aunque, por otra parte, también es cierto que la voluntad es algo más que libre, es omnipotente (Cfr. *WWV*, I, 53; 2, 344).

Si el cuerpo es el acceso a la voluntad, a la cosa en sí, el cuerpo es, por

³¹ *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Ed. 1678, n.º 4.

³² En *WWV*, I, 23; I, 157 leemos: «La voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y plenamente libre respecto de todas las formas en las que ella entra cuando aparece, que, por tanto, sólo afectan a su objetividad y a ella misma le resultan extrañas».

su parte, la manifestación de aquella. Es la vía por la que la voluntad, desprovista de conocimiento, puede, sin embargo, ser conocida. Como ya dijimos, esto no debe entenderse sólo como el fundamento de una retórica, sino como una filosofía que nos descubre la realidad más profunda³³.

La identidad de cuerpo y voluntad, de manifestación y manifestado —en el hombre— permite el acceso a la cosa en sí, pero no se debe caer en la tentación de reducir ésta a sus manifestaciones, de forma que la voluntad, constitutivo último de la realidad, no ejerciese función alguna. Schopenhauer desarrolla una explicación acerca de la cooperación —si cabe así hablar— de las causas y de la cosa en sí, que se asemeja —y así lo dice Schopenhauer— al ocasionalismo de Malebranche. A la causa se debe que se produzca un efecto en un determinado lugar y tiempo, pero la causa no da cuenta del «todo del fenómeno ni de su esencia interna» (*WWV*, I, 26; I, 187). Ahora bien, la contribución de la cosa en sí no puede consistir en una fundamentación suplementaria. La cosa en sí no es fundamento. Lo que acontece entonces es una «visibilización de la voluntad desprovista de fundamento» (*Sichtbarwerdung des grundlosen Willens*) (*Ib.*).

Es notable que para Schopenhauer una cosa de este mundo —él pone el ejemplo de una piedra y sus cualidades— sea una visibilización de la cosa en sí, cuando la gran tradición occidental pensaba que, por el contrario, el mundo era un oscurecimiento de la luz primigenia³⁴. Este es uno de los puntos en que Schopenhauer significa un cambio de orientación en el pensamiento tradicional. La voluntad es una fuerza ciega, que necesita de sus objetivaciones para ser entendida, aunque no sea por ella misma, a solas, sino a través de la autoconciencia del hombre. Al abandonar la idea de una realidad radical dotada de luminosidad, Schopenhauer se verá obligado a llevar a cabo una peculiar lectura de Platón. Platón y Kant son los grandes maestros de Schopenhauer, pero ambos son particularmente reinterpretados por nuestro autor, como hemos visto en el caso de Kant y veremos en el de Platón.

Tradicionalmente la luminosidad del ser significaba claridad y distinción del mismo, gracias a lo cual esa realidad primordial se sabía a sí misma y se sabía en sus posibles imitaciones o participaciones. Cierta-

³³ Schopenhauer aparece aquí como uno de los inspiradores de la corriente que se ha ocupado de los sentimientos, no como mero fenómeno psíquico, junto a los de conocimiento y volición, sino como índices del modo de insertarse el hombre en el mundo y de referirse a los demás hombres. Esta corriente —Scheler, Strasser, Bollnow y otros— procede básicamente de la fenomenología y no se siente ligada a una filosofía que ellos consideran más bien *Lebensphilosophie* y desprovista del rigor que introduce la disciplina fenomenológica. Sobre los antecedentes acerca de la función de los sentimientos en el pensamiento teológico y filosófico en el Barroco y en la Ilustración, véase Max WIESER: *Der sentimentale Mensch*. Gotha, 1924; Erwin ROTHERMUND: «Der Affekt als literarischer Gegenstand: Zur Theorie und Darstellung der Passiones im 17. Jahrhundert». In: *Die nicht mehr schönen Künste. Poetik und Hermeneutik*, III. München, 1968, pp. 239-269.

mente ya en la misma tradición apareció la idea de que la luz misma, en su plenitud, producía la oscuridad al deslumbrar al ojo que se acercaba a ella. Ya Aristóteles habló de la mente humana como de los ojos del ave nocturna. En este punto aparece ya la consideración antropológica, frente a la anterior, para la que la luz no era una propiedad de lo real en relación al sujeto humano, sino una propiedad del ser mismo, que no sufría una contrariedad respecto de la oscuridad, porque no era una cualidad predicamental sino una propiedad del ser. La actitud antropológica se une a la doctrina cristiana, para quien la luz de Dios es inaccesible y, al no poderse contemplar inmediatamente, llega a nosotros a través de la revelación recibida por la fe³⁵. De aquí se va a seguir la aparición de la oscuridad como peculiaridad de lo divino y la unificación de los atributos predicamentales en la unidad trascendental, ya que se va a preferir hablar de *coincidentia oppositorum*, y la sustitución de la vista, como metáfora de la inteligencia, por el oído, de modo paralelo a como la palabra sustituye a la luz.

Aun cuando confluyan corrientes de muy distinta procedencia, la transformación aludida lleva consigo un rasgo cuya repetición histórica es decisiva en la cuestión que estudiamos. Me refiero a que, tras una crítica que limita la capacidad del entendimiento humano, aparece un a modo de sustitutivo, que no sólo *remedia* la insuficiencia cognoscitiva, sino que intenta sobrepasar los resultados obtenidos por la inteligencia. Esta sustitución pretende superar la «distancia» objetiva y la fragilidad de la mediación que el conocimiento intelectual debe a ideas, conceptos, etcétera. La inmediatez mística, el conocimiento por connaturalidad obedecen a este impulso. Añádase —lo que resulta bastante frecuente— la preocupación moral y también la religiosa reverencia hacia aquello que no debe ser nombrado con palabras que no vengan de ese «en sí y para sí» que es la realidad primera.

La crítica kantiana significó para Schopenhauer la imposibilidad de alcanzar la cosa en sí mediante el entendimiento. La razón no es para él, por otra parte, más que el conocimiento de lo abstracto. La inteligencia, en cualquier caso, no es una facultad unificadora. Al contrario, la diversidad y pluralidad que ofrece el universo es el resultado de la perspectiva basada en las formas espacio-temporales que no constituyen propiedad real alguna.

Schopenhauer, como ya vimos, recurre al cuerpo para llegar a la cosa en sí, a la realidad en su más íntimo ser. Ya señalamos la artificiosidad

³⁴ Sobre la luz y su valor metafórico en filosofía, así como la llamada metafísica de la luz, cfr. BEIERWALTES: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. art. «Licht, Lichtmetaphysik», 5, c. 282-9; D. BREMER: «Licht als universales Darstellungsmedium. Materialien und Bibliographie». In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. XVIII (1974), pp. 185-206.

³⁵ Cfr. H. BLUMENBERG: «Licht als Metapher der Wahrheit». In: *Studium Generale*. X (1957). pp. 432-47.

con que afirma que esa realidad es la voluntad. En la alternativa de inteligencia o voluntad, no pudiendo ser la primera, sólo queda la segunda como solución. Seríamos injustos, sin embargo, si le atribuyésemos una tal simplicidad de procedimiento. Hay que tener en cuenta, además, en primer lugar, la estrecha relación de la voluntad con el mundo afectivo, tal como se manifiesta en el mundo pasional cuyas vinculaciones corpóreas son indudables. En segundo lugar, Schopenhauer nos ofrece una lectura «voluntarista» de la naturaleza, especialmente en *Über den Willen in der Natur* (5, 181-342).

Las pruebas científicas aportadas en este tratado son, como reza el subtítulo, confirmaciones empíricas cuyo valor no es concluyente, pero que constituyen otras tantas situaciones límite cuyo desciframiento viene dado por la filosofía, por la presencia velada de la voluntad, más allá de los fenómenos científicamente tratados. De donde se sigue que, por sí mismos, no servirían para *demostrar* la existencia de la cosa en sí. Son simplemente señales —*Spuren*, dice en alguna ocasión Schopenhauer— cuya interpretación no corresponde a ninguna razón demostrativa³⁶. El paso de las señales a su significado, más aún, conocer como señales ciertos rasgos que nos ofrecen las representaciones, implica la introducción de un nuevo factor.

3.4. Schopenhauer estudia en *WWV* (II, 17; 3, 186 y ss.) lo que él denomina la realidad metafísica del hombre. Utiliza Schopenhauer el viejo concepto griego de la admiración como punto de arranque de la filosofía. La admiración se produce porque el hombre se extraña ante el hecho de su existencia. El animal no lo hace porque, identificado con su propio ser, no dispone de una capacidad racional que le distancie de su existencia y se pregunte acerca de ella. Esta pregunta no es la misma que pueda hacerse un científico. Para éste, la admiración se produce ante casos concretos, cuya naturaleza puede llamar la atención; pero esta sorpresa sólo le induce a un más profundo examen de aquello mismo que tiene delante de sí, de acuerdo con los principios que regulan la investigación científica, cuyo máximo exponente es el principio de fundamento.

El hombre, sin embargo, no se reduce tampoco al científico. Hay en el hombre, junto a la separación entre voluntad e inteligencia, una peculiar capacidad para hacerse cargo de la totalidad de la experiencia y así preguntarse por ella. Al mismo tiempo se hace cargo de que su propia existencia está limitada por la muerte y la vanidad final de sus esfuerzos. Cuando Schopenhauer rechaza la identificación spinoziana de lo real y lo posible, lo hace en virtud de que tal identificación contradice la exigencia

³⁶ Jaspers ha utilizado conceptos schopenhauerianos en la elaboración de su propia filosofía. Así los conceptos-límite, las cifras, que para Jaspers son un punto de apoyo para el paso a una trascendencia que Schopenhauer, en cambio, no va a admitir. Cfr. K. JASPERS: *Philosophie*. Berlin, 1956, Bd. III, pp. 35 ss. y 128 ss.

metafísica que siente el hombre. No es, pues, una afirmación acerca de la realidad, sino sólo de cómo se le presenta al hombre el espectáculo de la realidad. Ciertamente Schopenhauer rechaza el naturalismo que hace del fenómeno la cosa en sí (*Ib.*, 204) y que no puede llevar a cabo una exposición de la situación del hombre y del cosmos, ni de sus mutuas relaciones. Schopenhauer no adopta el «punto de vista de Sirio» para resolver los problemas del hombre. Desde dentro de la experiencia, Schopenhauer se limita a indicar las señales que nos inducen a preguntar por la experiencia en su totalidad. Poco se puede deducir de aquello que trasciende a la experiencia, salvo que no hay que colocarlo en un más allá, porque introduciríamos una perspectiva que procede del mundo de la representación y, por lo mismo, tampoco ha de ser causa o fundamento³⁷.

La metafísica es, para Schopenhauer, posible, no como ciencia de conceptos ni como búsqueda de fundamentos, sino como *Entzifferung* de la totalidad de la experiencia (*Ib.*, 213 y ss.). Transformado el mundo en un texto, el metafísico tiene que leerlo de suerte que la rectitud de su lectura nace de la comprobación inmanente a la lectura misma. Como dice Schopenhauer, quien descifra un texto, ensaya diversas posibilidades de significado hasta que se encuentra (*gerät*) con una que mantiene la coherencia en todos los casos. No es posible que tal hipótesis sea casual y que cupiera otra lectura con resultados igualmente satisfactorios.

Schopenhauer cree que su filosofía resuelve todas las cuestiones planteadas en la experiencia, pero su filosofía no es fruto de una deducción. Es, más bien, un hallazgo comprobado por la experiencia y por las ciencias naturales y obtenido gracias a la percepción de los rastros que aparecen en aquélla. Para llegar a esa percepción, Schopenhauer se ha servido de un guía cuya bivalencia ya hemos expuesto. Es el cuerpo. El cuerpo no es reductible al conocimiento objetivo, ya que no es la conciencia como tal, sino la conciencia de sí quien capta al cuerpo, y no como objeto, sino precisamente como parte del sujeto.

La cosa en sí, al no ser algo objetivo, debe ser algo subjetivo. En alguna ocasión Schopenhauer utiliza este argumento (Cfr. *WWV*, II, 18;

³⁷ Sería irritante para Schopenhauer si alguien le hubiera recordado que su negativa a introducir la categoría de «fundamento» (*Grund*) en la cosa en sí significaba una coincidencia con Hegel, su *hôte noire*. Efectivamente la última de las categorías que pertenecen a la esencia como reflexión es el fundamento. A ella pertenece el principio de fundamento o de razón suficiente (Cfr. *Enzykl.*, & 121, Ztz.). A juicio de Hegel, acudir al principio de fundamento, porque así está constituida nuestra facultad de conocer —o el cerebro, diría Schopenhauer— no sería dar explicación alguna, sino dar cuenta de un hecho. Por otra parte, su aplicación justifica una posición y también la contraria. De ahí que para Hegel lo máximo que puede ofrecer el principio de fundamento es un conjunto de relaciones y realidades referidas entre sí, que forman un mundo. Hasta ahí coincide con Schopenhauer. Que tal mundo sea una manifestación también es algo en que coincidirían ambos. Para Hegel lo es de una bondad (Cfr. *Ib.*, & 131, Ztz.), para Schopenhauer lo es de un poder. En el primero se subraya la inmanencia de manifestante y manifestado. En Schopenhauer hay un *hiatus* entre la voluntad y la realidad mundana, vista desde la representación. No obstante, la representación es espejo de la voluntad (Cfr. *WWV*, I, 71; 2, 505).

3, 326), que no resulta demasiado convincente. La distinción subjetivo-objetivo tiene unas características formales que hacen difícil un uso real de la misma. Sin embargo, en ese mismo pasaje Schopenhauer utiliza la fórmula *An- und Fürsichseyn*. Como ya dijimos, la fórmula va a subrayar el carácter subjetivo de la realidad radical. Lo subraya porque añade al *ansich* una reflexividad que no está en el mero *an*. Como ya advertimos, *an* denota una relación, bastante extrínseca aún, que la realidad dice a lo que de ella se predica. El *für*, en cambio, va a significar la relación más importante, la referencia hacia lo que significa el término de un proceso teleológico. Vuelto hacia sí-mismo, *für sich* expresa una inmanencia cuando acompaña al *an sich*, el sí mismo es para sí mismo.

La combinación *an- und fürsichseyn* es bien frecuente en los escritos hegelianos. Significa la fase final de un proceso. Lo que, habida cuenta del teleologismo hegeliano, es perfectamente coherente, ya que es una teleología de retorno. Si nos atenemos a lo que se dice en *WWV* (I, 28; 1, 209-210), encontraríamos algo parecido en Schopenhauer con la única diferencia —muy relevante, por otro lado— de que, a pesar de ser una objetivación de la voluntad, de la cosa en sí, el mundo de la representación no se reintegra al punto de partida.

El cuerpo proporciona al filósofo la capacidad de descubrir las señales que constituyen el texto que ha de leer. Cuando Schopenhauer se fija en las descripciones que Herschel o Copérnico hacen de la gravedad o en las expresiones de Séneca, Aristóteles, etc. que hablan de la voluntad de los cuerpos inanimados³⁸, no pretende un mero uso metafórico. Se refiere a una auténtica voluntad, previa al conocimiento objetivo e incluso determinante del mismo, pues Schopenhauer es de los primeros pensadores que se ha percatado de que son los intereses corporales, aquellos que nacen de la implantación del hombre en el mundo, los que determinan la orientación del pensamiento. El conocimiento teórico resulta estar al servicio del cuerpo y, en última instancia, de la voluntad³⁹.

Si, por un lado, esta dependencia significa la reducción del conocimiento teórico al conocimiento instrumental, prestador de servicios a la voluntad; por otro, lo que aparece es la preeminencia de la voluntad que de ella se tiene. El conocimiento que tenemos de la voluntad es inmediato. ¿Qué quiere decir esto?

La mediación en el conocimiento significa la presencia, entre lo conocido y el cognoscente, de una cierta estructura que, al comunicar a aque-

³⁸ El idioma alemán, por su lado, con su auxiliar *mögen* confiere un matiz voluntarista a muchas expresiones que, de suyo, son ajenas a un fenómeno antropológico.

³⁹ En *WWV*, I, 22; 1, 155 y ss., Schopenhauer ha explicado por qué ha utilizado el término «voluntad» (*Wille*) para designar la cosa en sí. Ya se sabe que Schopenhauer está lejos de todo animismo y no pretende introducir un pansiquismo. La razón que alega para usar «voluntad» es que este término no nace en el fenómeno, no es fruto del pensar representativo. Voluntad es un concepto —si cabe hablar así— que se obtiene inmediatamente.

llos, produce una modificación de lo que el cognoscente recibe de lo conocido. Las imágenes de los errores sensoriales, que se aplican al mundo del entendimiento, son bien conocidas. Pero es la crítica kantiana la que proporciona a Schopenhauer las pruebas más claras de la mediación intelectual.

4. La posibilidad de un conocimiento inmediato no surge en Schopenhauer mediante una indagación de los diversos recursos que las facultades cognoscitivas humanas pudieran proporcionar, o mediante una reflexión sobre el conocimiento mismo, que nos permitiera una forma de vislumbrar, de modo inmediato, lo que es el conocimiento más perfecto que nosotros no poseemos. Estos procedimientos parecen a Schopenhauer ajenos al problema planteado, porque suponen de antemano la condición inteligible de esa realidad. No la vemos porque es demasiado luminosa. Schopenhauer piensa que no la vemos porque es esencialmente opaca. La visceral antipatía de Schopenhauer contra los idealistas postkantianos radica en su negativa a admitir que la realidad en sí sea inteligible y en su oposición a todos los intentos por domesticar lo «otro», reintegrándolo al sí mismo. La gran inversión schopenhaueriana —más radical que la revolución copernicana de Kant— consiste en que el sí mismo sea fruto de lo otro —de lo que para la inteligencia es lo otro— con una alteridad insalvable para el principio de fundamento.

4.1. Si nos limitamos a afirmar este origen «extraño», podríamos pensar que se trata de un juego en el que combinamos de modo distinto al habitual las piezas que intervienen en el movimiento de la conciencia humana. Pero en esta combinatoria nada acaece por juego. Existe, de antemano, un prejuicio que guía al filósofo⁴⁰.

El prejuicio en cuestión indicaría la raíz de donde brota el discurso schopenhaueriano. Y aquí es donde habría que aplicar precisamente la técnica hermenéutica del rastreo, que vaya recogiendo señales de aquello que puso en movimiento el proceso generador del sistema.

Si nos atenemos a lo que hasta ahora hemos recorrido de la obra de Schopenhauer, parece claro que el hilo conductor de su estructura sistemática, de su proceso hacia la voluntad como la cosa en sí, es la inversión de valor entre conocimiento y voluntad. No es el conocimiento quien, en última instancia, gobierna la voluntad, sino viceversa.

La tradición filosófica occidental acostumbró a unirse al carro del vencedor en este género de luchas entre principios opuestos, que se hacen la competencia. El principio más radical se convertía también en el principio ético primero y hacia él debían dirigirse las miradas del hombre.

⁴⁰ La idea de prejuicio es tanto menos peyorativa en el caso de Schopenhauer, cuanto él mismo considera que lo primero y originario no es el conocimiento sino la voluntad. De la posición que adopta la voluntad va a depender lo que el conocimiento llega a formular.

Una vida humana sabiamente dirigida consistía en vivir de acuerdo con las exigencias de dicho principio. La preeminencia que Platón otorgó a la bondad está presente en la tradición occidental, uniendo así la perfección ontológica con la moral.

Que la voluntad sea la realidad radical del universo, es claro para Schopenhauer. El mundo no es sino la *Objektivität* de esa voluntad y su espejo. Todo lo que en ese mundo ocurra es expresión de lo que la voluntad quiere y porque lo quiere (*WWV*, I, 63; 2, 438). El mundo es el juicio (*Gericht*), lo que en él acontece es su destino. Pero también es claro que el curso del mundo es el cúmulo de errores y dolores. Aunque los hombres, atrapados por el principio de individuación, intenten compensar los males introduciendo responsabilidades, castigos, etc., lo verdadero es que es la voluntad quien da lugar, en su objetivación, a todo ese cúmulo de horrores. Y realmente la misma voluntad es la que sufre y se hace sufrir a sí misma. El principio de individuación, forma del fenómeno (*WWV*, I, 63; 2, 440), hace creer que la acción de unos seres sobre otros y, en especial, sobre el hombre es causa de los males que éste sufre. Pero no es así. Quien atravesando⁴¹ el principio de individuación va más lejos, descubre que es uno y el mismo ser el agente y el paciente de todo dolor y sufrimiento.

Pero Schopenhauer, al par que reconoce el poder de la voluntad y exige lucidez suficiente para percatarse de este poder, incluso cuando parece que el conocimiento determina la dirección de la voluntad, adopta una actitud de desconfianza. El punto más alto del desarrollo moral del hombre es pasar de la virtud a la ascesis (*Ib.*, 470), a la renuncia de la voluntad, a su negación como poder que empuja a la vida desde la indignancia. En este punto desarrolla Schopenhauer una amplia reinterpretación del cristianismo, así como de la religión hindú.

Utiliza todo el conjunto de piezas que constituyen la doctrina de la conversión para desembocar en un quietismo. No es momento para entrar en la discusión acerca de la supervivencia en Schopenhauer de un conjunto de doctrinas cristianas a través de un proceso secularizador, pero sí conviene tener en cuenta la importancia que adquiere para él la doctrina cristiana del pecado original. Desprendida de la estructura teológica, que pone esa doctrina en relación con un Dios trascendente, el pecado aparece como algo inmanente al hombre, a su voluntad. Existir es

⁴¹ Schopenhauer utiliza con cierta persistencia el término *durchschauen* para designar el conocimiento que va más allá del *principium individuationis*. *Durchschauen* pertenece al vocabulario pietista. Es curiosa la observación que Langen, en su *Wortschatz des deutschen Pietismus* (Tübingen, 1968, p. 106), dedica a este término. Al parecer, el término *durchschauen* es, para el pietismo, propiedad de Dios. En la época de exaltación del genio aparece, por ejemplo, en Lenz, la aplicación del término en cuestión al genio que, gracias a su penetración mental, parece intuir aquello que considera. Schopenhauer da un paso más y atribuye formalmente al genio esa intuición.

pecado conforme a los versos calderonianos tan repetidos por Schopenhauer. Pero existir pertenece al orden de la voluntad.

Fuera de la interpretación secularizada del cristianismo, la voluntad aparece como algo intrínsecamente fallido, como algo nacido de una indigencia que o no alcanza la satisfacción o, si la alcanza, cae en el aburrimiento (Cfr. *WWV*, I, 56-57; 2, 388 y 392. En el & 68; 2, 487, habla de la contradicción consigo misma de la voluntad *zum Leben*)⁴².

Es preciso tener en cuenta que estas calificaciones de la voluntad parecen referirse más bien a la voluntad tal como aparece en su objetivación mundana. ¿Qué relación puede guardar esta objetivación con la voluntad como cosa en sí? Schopenhauer dice que el mundo de la representación, *Objektivität des Willens*, es espejo de la voluntad (*WWV*, I, 71; 2, 505).

El término *Spiegel*, espejo, es portador de tantas connotaciones que merecería por sí solo un estudio detallado⁴³. Pero no podemos dejar de hacer algunas observaciones sobre su función en el pensamiento de Schopenhauer.

La primera observación consiste en manifestar la sorpresa que el término «espejo» produce al aparecer en este lugar. «Espejo» evoca inmediatamente la reproducción, en otra materia o sujeto, de los rasgos —primariamente visibles— de la cosa. Como tal, alude a una relación más cognoscitiva que tendencial. Esto nos lleva a una segunda consideración. Esa relación especular —no «especulativa»— ¿es algo percibido o simplemente postulado?

Para entender el verdadero sentido intentado por Schopenhauer debemos advertir que el espejo no es sólo reproductor de unos rasgos. También se atribuye al espejo la capacidad de hacer presente lo que, de suyo, escapa a la objetivación cognoscitiva. A esta función del espejo pertenece el sentido con que San Pablo usa esta palabra en I Cor. 13, 12: «mediante un espejo de forma enigmática» (δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι). Suele interpretarse, a veces, el pasaje diciendo que los espejos de la época, destinados a funciones adivinatorias, eran superficies metálicas no demasiado pulimentadas que daban lugar a imágenes borrosas, muy imperfectas. La imagen del espejo, por tanto, era reproducción aproximada solamente. San Pablo emplea esa particularidad dando a entender que la fe es un conocimiento imperfecto de la realidad en que se cree. Pero, por otra parte, a pesar de la imperfección, es el único medio de hacer presente lo que, de otra manera, no sería accesible. La imagen especular, en consecuencia, es una forma de mediación. Lo inmediato sería, como advierte

⁴² Sartre ha defendido la prioridad de la existencia sobre la esencia, opinión que tiene ecos schopenhauerianos y, sobre todo, ha mantenido la falta de fundamento de la decisión libre. Esto es para Sartre lo absurdo. Schopenhauer no usará términos que desvaloricen tal decisión porque, en última instancia, «absurdo» es un calificativo demasiado racionalista.

⁴³ Para una primera aproximación al tema, véase: R. KONERSMANN: *Spiegel und Bild*. Würzburg, 1988, pp. 72-183, y la abundante bibliografía.

San Pablo, conocer a Dios como yo soy conocido por El. El espejo es imperfección, no por la mala calidad de los espejos de la época, sino sencillamente por ser espejo⁴⁴, por ser mediación.

4.2 Schopenhauer ha subrayado la imperfección del conocimiento que procede por mediaciones. Precisamente uno de los motivos de su cólera⁴⁵ contra Hegel es la pretensión hegeliana de introducir la mediación en lo inmediato. «Especulativo» para Hegel (*Enzykl.*, & 82) es la unidad de las determinaciones en su *oposición*. El conocimiento perfecto, según Schopenhauer, tendría que anular la función especular. Esto no nos es dado a nosotros. Aun cuando la ascesis nos dirige hacia la negación de la voluntad, nosotros seguimos siendo voluntad y mundo y todo lo que ello implica. Por tanto, no podemos conocer desde otro punto de vista. Este otro punto de vista sería aquel en que, colocados en aquello que ahora se nos aparece como la pura nada, veríamos como nada lo que ahora nos parece ser.

Cabría preguntarse: ¿qué sentido y valor tiene ese conocer desde un más allá de la representación y de la voluntad para la vida? Por supuesto que ningún valor real. Tampoco parece que pueda hablarse de una posibilidad de conocer al estilo kantiano. ¿Es una simple figura retórica? Anteriormente nos hemos referido al alcance filosófico que la retórica tiene en Schopenhauer, toda vez que retórica sería un concepto genérico que englobaría el conocimiento no fundamentante⁴⁶. Schopenhauer habla irónicamente, poniéndose en el lugar de otros pensadores, que son capaces de idear un punto de vista que no les ha sido dado. Por eso dice: «si fuera posible para nosotros» (*Ib.*, 506). Pero, en realidad, no hay más posibilidad que la realmente dada para nosotros. El punto de vista absoluto no

⁴⁴ No entramos en la cuestión de si Schopenhauer está refiriéndose al uso paulino del término «espejo». Lo que sí es cierto es que ese término pertenece, como ya hemos indicado, al vocabulario religioso, místico y pietista, del que Schopenhauer hace uso, ya sea intencionadamente, ya sea por casualidad ambiental. Nótese, con todo, que San Pablo también utiliza en este pasaje el término αἴνιγμα y ya vimos que enigma equivale a *Räthsel*, utilizado por Schopenhauer. Αἴνιγμα procede de αἰνός, adjetivo del que Chantaine afirma que se dice *de paroles, de récits chargés de sens* (Cfr. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1968, *apud hanc vocem*). Lo importante a retener es que «enigma» y «espejo» aparecen unidas tanto en San Pablo como en Schopenhauer.

⁴⁵ *Mit seiner inintelligenten Wuth auf Hegel*, Nietzsche dixit (*Jenseits von Gut und Bösen*, VI, 204; ed. Colli-Montinari, VI, 2; p. 134).

⁴⁶ Schopenhauer, como no pocos pensadores modernos, enfrenta el conocimiento objetivo —bajo las formas de espacio y tiempo junto con las categorías intelectuales— al conocimiento que pretende superar esos condicionamientos. Pero no admite las graduaciones que, por ejemplo, introduce la tradición aristotélica —analogía, dialéctica. Algo parecido le ocurre a Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» en: *El pensamiento débil*. Madrid, 1988, pp. 38-39. Véase, en cambio, el esfuerzo kantiano por redescubrir el conocimiento analógico en F. MARTY: *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Une étude sur la notion kantienne d'analogie. Paris, 1980.

existe; la conciencia de sí de la voluntad es el mundo (*Ib.*). Y nosotros sólo podemos descifrar el mundo.

Esa capacidad de conocimiento hermenéutico del hombre reside en un principio que Schopenhauer formula varias veces: «sólo lo igual conoce lo igual» (Cfr. *ib.*: *WWV*, II, 22; 3, 321; *PG*, 41; 5, 159) y cuyo origen remonta a Empédocles⁴⁷. En la medida en que nosotros somos la voluntad, podemos conocerla. Pero somos la voluntad en el mundo y la conocemos a través del mundo. Ahora bien, somos la voluntad, pero ésta puede referirse tanto a la afirmación como a la negación. No creo que quepa entender esa negación o afirmación de la voluntad *zum Leben* como un acontecimiento extrínseco a la voluntad misma.

Schopenhauer dice (*WWV*, I, 70; 2, 499) que la autosupresión (*Selbstaufhebung*) de la voluntad procede del conocimiento; pero de tal manera que no es fruto de un propósito, sino que se presenta de repente (*plötzlich*) y como desde fuera⁴⁸. Así pues, el término final del proceso es la eliminación, pero no de la voluntad como tal (Cfr. *PP*, II, 161; 9, 339), sino que se trata de un acto de no querer. A través de este proceso se debería producir —siguiendo un mero paralelismo cuyo alcance real se nos escapa— un fenómeno, *ein sekundäres Daseyn für einen Intellekt* (*Ib.*). El entendimiento en el mundo proporciona a la voluntad para la vida su conciencia de sí. Cuando se llegase a la *Aufhebung* de la voluntad para la vida, un entendimiento, a través de ese *sekundäres Daseyn*, daría a la voluntad, a su negación, una conciencia de sí, que sería más propia de la voluntad. Pero todo esto, como ya hemos dicho, es una construcción que no ofrece un contenido real para nosotros: «por eso la negación es para nosotros, que somos el fenómeno del querer, un tránsito a la nada» (*Ib.*, 338).

La búsqueda de la cosa en sí no es, por tanto, un discurso intelectual

⁴⁷ En el texto de la *Cuádruple raíz*, Schopenhauer alega también la autoridad de Aristóteles, por cuenta principalmente del conocido texto del *De anima*. III, 8; 431 b 21: η ψυχή τα οντα πώς ἐστὶ πάντα. Schopenhauer lo interpreta de acuerdo con el principio de la correlación entre el sujeto y el objeto. Ambos corren la misma suerte y el modo de determinación del objeto es el modo de conocer del sujeto; lo que significa una capital modificación del sentido aristotélico que distingue contenido y modo. Por eso el modo de ser de la cosa conocida no es el modo de ser conocida. Pero en Schopenhauer ya no hay cosas, sólo hay objetos para un sujeto.

⁴⁸ La supresión de la voluntad por el conocimiento no recuerda la doctrina freudiana de la *Verneinung* (Cfr. *Die Verneinung*. Ges. Werke, XIV, pp. 11-15 y el comentario de J. HYPPOLITE: *Figures de la pensée philosophique*. Paris, 1971, t. I, pp. 385-405). Hyppolite subraya en ese texto el origen afectivo del juicio y, más en concreto, que el juicio se hace posible en virtud de la creación del símbolo de la negación. Este símbolo de la negación permite una independencia frente al principio de placer, del que incluso parece proceder el instinto de destrucción. El símbolo permite una distancia frente a la elementalidad instintiva. La similitud con Hegel es patente, tanto en la aniquilación de lo individual en la universalidad del lenguaje, como en el reconocimiento del otro más allá de la destrucción nacida del deseo. Schopenhauer opta por una negación de la voluntad para la vida, pero el origen de esta autonegación es el conocimiento, que lleva en sí una capacidad para oponerse y liberarse de la voluntad en virtud de la universalidad no meramente abstracta sino ideal, la que la vincula a las Ideas y le separa de los brutos.

hacia un objeto que, al ser de la misma naturaleza que el sujeto que la busca, no sería más que la proyección en el vacío de un inteligible. Es el proceso de la voluntad que, mediante su afirmación y su negación —ambas realizadas en el hombre—, llega a su autosupresión. De este modo Schopenhauer no introduce en la cosa en sí el discurso racional, pero sí introduce en ella el proceso de la voluntad, la cosa en sí que se afirma y se niega. Hay que admitir que afirmación y negación evocan acciones cognoscitivas, pero una cosa es la voluntad y sus actos y otra la reconstrucción que la filosofía hace al decirlos, utilizando medios que proceden de un ámbito que no es el de la voluntad pura, sino el de su *Objektivität*.

Con independencia, sin embargo, del discurso filosófico y de las ambigüedades que lleva consigo, ocurre que la voluntad —cosa en sí— alcanza el conocimiento de sí en el mundo mediante la inteligencia humana. Se produce así en Schopenhauer una ruptura del principio de subjetividad, característico de la filosofía moderna. La cosa en sí, para Schopenhauer, no es de índole objetiva sino subjetiva. Pero, por otra parte, la cosa en sí no dispone por sí sola de conciencia en sí, atributo que la filosofía moderna había considerado hasta entonces como característica de la subjetividad. Con esta escisión, Schopenhauer abre paso a la consideración prelógica del sujeto. Pero esta consideración resulta hartamente problemática, como es bien sabido. Con anterioridad a Schopenhauer ya se había tratado de la función de los sentimientos que, referentes a algo que excedía al conocimiento propiamente dicho, abría el campo de un cuasi-conocimiento de lo otro⁴⁹. De esta manera, si lo dado en la conciencia remite a un otro de carácter no cognoscitivo, sino tendencial o volitivo, esto, a su vez, se objetiva en la conciencia. Queda así fragmentada la unidad de la realidad última. Pero no es la fragmentación espacio-temporal —la que origina los individuos—, sino la quiebra entre el en sí y el para sí. El intento hegeliano consistió en elevar la sustancia a la condición de sujeto: que el en sí fuera en y para sí. Schopenhauer objetiva a la cosa en sí —que es sujeto— en el mundo, pero la *Objektivität* de la voluntad se halla por debajo de lo que la voluntad es. No cabe, por tanto, una reducción que, a partir del mundo, se eleve a la voluntad. El mundo es sólo una fáctica objetivación de la voluntad y no cabe establecer ni

⁴⁹ Jacobi, autor que Schopenhauer no apreció demasiado, sostiene que los sentimientos son lo que distingue específicamente al hombre del bruto. La facultad de los sentimientos se identifica con la razón. La representación de lo mostrado en el sentimiento es la Idea y así es como el hombre percibe lo suprasensible. En cambio, el entendimiento —y en esto coincide con Schopenhauer— es algo que también poseen los animales (Cfr. F. H. JACOBI: *David Hume über den Glauben*. Werke, Leipzig, 1815; Bd.II, pp. 61-62). La expresión verbal más característica del sentimiento en esta función cuasi-heurística es el famoso *Je ne sais quoi* y su equivalente español: «un no sé qué», de gran tradición literaria y mística (Cfr. E. KÖHLER: «Je ne sais quoi». In: *Histor. Wörterb. der Phil.*, 4, 640-4).

semejanzas ni analogías ni participaciones, que implican una presencia mayor o menos de la cosa en sí⁵⁰.

5. Hay, con todo, una esfera que Schopenhauer reserva como peculiar manifestación de la voluntad. Es el ámbito de las ideas eternas, legado imperecedero —al sentir de Schopenhauer— del pensamiento platónico. La devoción de Schopenhauer hacia Platón sólo es comparable con la que sintió hacia Kant y aún supera a ésta. De ahí también su afán de hacer concordantes a ambos filósofos.

El punto fundamental sobre el que se basa la apropiación que Schopenhauer realiza del pensamiento de Platón es la Idea. La Idea —en la hermenéutica «productiva» de Schopenhauer— es la única objetividad inmediata de la voluntad (Cfr. *WWV*, I, 32; 1, 228). Es una representación ciertamente, pero no regida por el principio de fundamento. Si nosotros no fuéramos individuos, esto es, si no tuviéramos un cuerpo, conoceríamos las Ideas, sin movimiento ni multiplicidad, en un mundo sin tiempo, fijo en un eterno ahora. Este lenguaje tiene, a todas luces, un aire mítico. Es la narración de una estructura primigenia y de un acontecimiento anterior al mundo dado y a la vida que el hombre realiza en él⁵¹. Pero esta narración permite una «visión» de las relaciones entre cosa en sí y fenómeno que no tiene, estrictamente hablando, fundamento.

La Idea es para Schopenhauer la objetivación más adecuada posible de la cosa en sí, es toda la cosa en sí bajo la forma de representación (*Ib.*). Esa representación se produce de repente (*plötzlich*) (*Ib.*, & 34; 1, 231)⁵² y en ella el conocimiento se desprende del servicio a la voluntad. Para lograr esto último el sujeto ya no se dedica a conocer relaciones entre los objetos mediante el principio de fundamento, cuya dependencia del tiem-

⁵⁰ Los grados (Cfr. *WWV*, I, 30; 1, 221) pueden establecerse entre los diversos niveles del mundo, pero no en referencia a la voluntad en sí misma. Es el paralelo —*servatis servandi*— de la distinción escolástica entre analogía de proporcionalidad —*plurimum ad unum*— y la de proporción —*unius ad alterum*—. Aquella admite una distancia infinita; la segunda, no. Por eso Schopenhauer (*Ib.*, & 31; 1, 224), al interpretar *pro domo sua* a Kant y a Platón, advierte que formas generales y esenciales del mundo visible son extrañas a la realidad radical.

⁵¹ En la misma página que acabamos de citar, Schopenhauer, al señalar las diferencias de la Idea respecto al mundo sensible, dice que la Idea ha depuesto (*abgelegt*) o, mejor dicho, no ha entrado todavía (*noch nicht in sie eingegangen*) en las formas del fenómeno. Hay una personificación de la Idea y la misma vacilación entre «deponer» y «entrar» pone de manifiesto que nada objetivo nos puede decidir entre ambas explicaciones y ni siquiera sobre la necesidad de una explicación sin más.

⁵² La instantaneidad en la captación de la Idea es un concepto netamente platónico. El término griego correspondiente es εἰαίφνης. Beierwaltes («Εἰαίφνης oder die Paradoxie des Augenblicks», in: *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1966), 271-83), señala dos sentidos del término griego: uno (*Parménides*, 156 e y ss.) es el punto de inflexión de un estado a otro; el otro sentido correspondería a la séptima Carta (341 c-d) y sería el paso del no saber al saber. Este segundo sería el paralelo más próximo al *plötzlich* que aparece aquí. También hay un uso de este término en el cristianismo y se refiere a la manifestación de Dios en Cristo, superando y rompiendo la continuidad del tiempo. Así el Maestro Eckhart, que Schopenhauer leyó con interés.

po es bien conocida. Se conoce el qué, no el por qué o el para qué. Este conocimiento del qué, del *Was* lleva al sujeto a perderse (*sich verlieren*) en el objeto, a que la conciencia se vea poseída (*eingenommen*) por aquello que intuye (*Ib.*, 232)⁵³. El sujeto no constituye ya un objeto, sino que se detiene en el proceso de fundamentación y simultáneamente se detiene a sí mismo en la contemplación.

La pérdida del individuo convierte al sujeto en sujeto puro y su objeto tampoco son ya los individuos, sino las Ideas. Schopenhauer sigue fiel a su correlación sujeto-objeto y, por otro lado, nos ofrece otro camino de acceso a la cosa en sí. Antes había mostrado el camino del cuerpo que, con su peculiar dualidad, unía sujeto y objeto. Ahora la vía es la supresión de la distancia entre sujeto y objeto mediante la contemplación. Ciertamente que la Idea es representación, que no es la cosa en sí sino su adecuada *Objektivität*. En ambos procedimientos subyace la pretensión de sustituir el conocimiento mediato por un conocimiento por connaturalidad.

Ya hemos hecho alusión al principio schopenhaueriano de la igualdad entre sujeto y objeto, como base y raíz del conocimiento. Con ello se opone Schopenhauer a quienes —al menos en el conocimiento propio del hombre en el mundo— ven un cierto proceso de adecuación, de suerte que, si bien conocer es ser y conocer algo es ser algo, el ser que se alcanza a conocer no es una simple identificación con el objeto. El cognoscente añade a su ser propio una cierta manera del ser del objeto. Esta diferencia que se mantiene aún en el mismo conocer es un sello de la finitud. El conocimiento remedia la finitud, pero no totalmente.

Schopenhauer transfiere la diferencia al objeto. No pudiendo darse una posesión intelectual de la voluntad, como cosa en sí, en su intrínseca peculiaridad (*an sich und für sich*)⁵⁴, esa posesión se da en la Idea, que es objetivación. En todo caso, sin embargo, la construcción schopenhaueriana del conocimiento de las Ideas, como acceso a la cosa en sí, está dominada por la atracción hacia una identificación por connaturalidad. Cuando la identificación con Dios, la cosa en sí, etc., no es posible —es el caso de Schopenhauer—, pero, no obstante, se advierte en la conciencia un conocimiento que alude, se refiere, apunta a aquel objeto, estos pensadores, digamos, «connaturalistas» proceden a establecer un orden ontológico inferior, que constituye la manifestación, revelación, etc. de aquel principio inasequible. Este es el papel de las Ideas en Schopenhauer.

Schopenhauer no admite que las Ideas sean revelación de la cosa en

⁵³ Una vez más es preciso señalar el origen místico y pietista de algunos términos de Schopenhauer. Aquí, en concreto, aparecen *sich verlieren*, *vergessen* y *eingenommen* (Cfr. LANGEN: *Op. cit.*, *apud has voces*).

⁵⁴ «Así como yo, sin el objeto, sin la representación, no soy sujeto cognoscente, sino mera voluntad ciega, así tampoco la cosa conocida, sin mí, como sujeto del conocer, es objeto, sino mera voluntad, ciego impulso» (Cfr. *Ib.*, 234),

sí (Cfr. *WWV*, II, 29; 4, 433). Esta restricción, respecto a lo que acabamos de señalar en el párrafo anterior, no es de extrañar, puesto que hay una diferencia entre Ideas y cosa en sí, como la que existe entre conocimiento y voluntad. Esta restricción, que se encuentra precisamente en el volumen II de *WWV*, muestra la voluntad de Schopenhauer de mantenerse dentro de los límites que la filosofía crítica ha señalado. Este capítulo 29 del volumen II es una discreta corrección a una posible visión exagerada de la función de las Ideas, tal como aparece en el volumen I. Por eso Schopenhauer afirma en este mismo lugar que las Ideas revelan solamente el carácter objetivo de las cosas y que ese mismo carácter no sería comprensible si no tuviéramos, por otro camino, un conocimiento de la intimidad de las cosas *wenigstens undeutlich und im Gefühl*. Este conocimiento, falto de precisión y basado en el sentimiento, es el que el hombre logra por ser individuo, esto es, parte de la naturaleza, o sea, por ser corpóreo. Con ello volvemos a la radical fundamentación corporal del discurso hacia la cosa en sí.

6. Llegamos así a la conclusión de que el hombre mantiene con la cosa en sí una doble vinculación: mediante el cuerpo y mediante las Ideas. La primera es la que de modo primordial nos abre el camino hacia la cosa en sí, aunque no debemos olvidar jamás su peculiar carácter de hermenéutica, de lectura descifradora. La segunda vinculación no cumpliría su destino sin el auxilio de la primera.

6.1. Surge ahora la cuestión: ¿qué induce a Schopenhauer a aceptar, en primer lugar, la existencia de las Ideas y, en segundo lugar, a considerarlas *Objektivität* de la cosa en sí?

Las Ideas aparecen en Schopenhauer como el objeto de una contemplación, objeto que tiene lo «esencial del mundo», fuera de todo cambio y limitación temporal. Estas Ideas contempladas son las que el artista reproduce (Cfr. *WWV*, I, 36; I, 239). Estas Ideas no son sólo un objeto estético. A ellas pertenecen las fuerzas naturales primordiales (Cfr. *WWV*, I, 26; I, 182-3). Los diversos fenómenos físicos que el entendimiento conoce a través del principio de fundamento remiten en última instancia a ciertas fuerzas: electricidad, fluidez, magnetismo, etc., que no son susceptibles de ser entendidas como fenómenos individuales, cuyas causas procura establecer el entendimiento (*Ib.*, 178). Estas fuerzas universales son el grado inferior de la objetivación de la cosa en sí. En el grado superior están las individualidades humanas que son personalidades completas. Estas también se hallan fuera de las explicaciones psicológicas que buscan estímulos o motivos para fundamentar las acciones individuales⁵⁵.

⁵⁵ Esta perspectiva de la naturaleza hay que verla dentro de la perspectiva que la *Naturphilosophie* había inaugurado y que aún se mantenía dentro de unos límites. Es claro que en este

¿Cómo llega Schopenhauer a estas Ideas? Schopenhauer quiere evitar una fundamentación meramente empirista de las leyes y conceptos universales. La infalibilidad de las leyes naturales es algo sorprendente, si se parte del conocimiento de lo singular (*WWV*, I, 26; 1, 181. Cfr. *Ib.*, II, 29; 4, 433). En lo singular nada justifica esa infalibilidad y los universales que, por abstracción, pudieran lograrse a partir de los individuos no pueden tener una vigencia superior al punto de partida. Llega así a equiparar las Ideas a los universales *ante rem* (*Ib.*, 4, 434) de algunos medievales. Pero Schopenhauer da un segundo paso. Establecidos estos universales, estas Ideas, cuyos correlatos empíricos son las especies, Schopenhauer los convierte en objetivación de la voluntad. El primer paso está presidido por un principio netamente platónico de superación de lo individual, contingente y corruptible. En el segundo, en cambio, opera otro factor. Por de pronto resulta paradójico que la voluntad, fuente de proteico dinamismo, se objetive de modo principal en una esfera de Ideas cuya característica básica es su alejamiento de la multiplicidad y del movimiento. Diríase que se trata de una manifestación *sub contrariis*. Ya, en su mismo origen, existe tal oposición, puesto que la voluntad —subjetividad en grado máximo— se objetiva⁵⁶. Más aún, la dependencia del conocimiento respecto de la voluntad sufre aquí un quiebro, puesto que la intuición de las Ideas se realiza gracias a que la inteligencia se desprende, aunque sea momentáneamente, de tal servidumbre. Schopenhauer es consciente de esta paradoja que él mismo refuerza cuando dice que en ese caso «el accidente (el intelecto) domina y suprime la sustancia (la voluntad)» (*Ib.*, 438).

En todo caso no parece que Schopenhauer explique con claridad cómo puede objetivarse la voluntad en las Ideas. Lo que sí nos describe, con abundancia de variaciones sobre el mismo tema, es la capacidad de la inteligencia para separarse de la voluntad, convirtiéndose así en un puro sujeto del conocimiento. Este conocimiento —intuitivo, por supuesto— convierte al sujeto cognoscente en todas las cosas (*als solches ist er alle Dinge*) (*Ib.*, 440). Esa situación se halla emparentada con la de negación de la voluntad.

De esta manera a la paradoja de la objetivación de la máxima subjetividad se añade la paradoja de la inteligencia cuya independencia y autoafirmación van parejas con la negación de la voluntad. Ambos movimien-

aspecto Schopenhauer conservaba una actitud de continuidad físico-metafísica que hoy nos resulta extraña.

⁵⁶ El tema de la manifestación *sub contrariis*, esto es, la revelación de Dios bajo formas que significan oposición al origen mismo de lo revelado, es un tópico teológico luterano (Cfr. el libro clásico de H. BANDT: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin, 1958). Sería importante estudiar el fenómeno de la secularización que aparece en toda la obra schopenhaueriana, ya que en ella se advierte la valoración del cristianismo como ascetismo y de ciertas doctrinas —pecado original, libertad herida por el pecado, etc.— separadas de los dogmas, como el mismo Schopenhauer suele decir. Pero ocurre que incluso algunos de los dogmas son recogidos en el sistema.

tos contradicen rasgos esenciales tanto de la subjetividad en cuanto tal como de la inteligencia. La cosa en sí, la voluntad, es una subjetividad, pero no incluida bajo el principio de correlación de sujeto y objeto. Por otro lado, la inteligencia es algo derivado de la voluntad. ¿Qué sentido tiene la *Objektivität* de la voluntad en las Ideas? No ha lugar a hablar de originación causal y más parece que debemos contentarnos con aceptar su *factum*⁵⁷, gracias al *factum* correlativo que es la contemplación intuitiva de objetos no reductibles a los procesos de fundamentación, pero que sí constituyen su esencia más recóndita. Las Ideas no son sólo objetos a contemplar, sino fuerzas primigenias, de acuerdo con la tradición neoplatónica⁵⁸. Como fuerzas, su vinculación con la voluntad parece más clara. También es un *factum* que la inteligencia —en ciertos momentos privilegiados— se desprende de la voluntad y, por otro lado, del pensamiento gobernado por el principio de fundamento, establecedor de relaciones, y que asimismo puede penetrar en el objeto, olvidándose de sí mismo. Tras la consideración de estos *facta* Schopenhauer unifica todo lo que trasciende los sujetos y objetos empíricos en una esfera común, que no es la cosa en sí, pero se le aproxima por estar dotada de un peculiar ensimismamiento que le impide perderse en la pluralidad de relaciones fundamentales. En ambos casos lo que se pretende es salvar el principio (neo) platónico de reducción a la unidad de todo lo que es plural.

Este discurso schopenhaueriano que, recordémoslo, es hermenéutico y no fundante, es la descripción conceptual de algo previo a los conceptos mismos. Los *facta*, a que hemos hecho referencia en el párrafo anterior, son una experiencia, como lo es la conciencia de la evanescencia de los actos de la voluntad dominados por la insatisfacción del deseo y el aburrimiento de la posesión. A los *facta* hay que añadir un profundo sentir de la existencia como culpa y la necesidad de una redención. Pero esto pertenece a otro registro de la obra de Schopenhauer. En todo caso es el resultado de una lectura secularizante cuyas claves no podemos estudiar ahora⁵⁹.

⁵⁷ Las Ideas aparecen y su facticidad, apenas justificada por su condición de *Objektivität*, se transforma en algo cuasi-absoluto, eterno: *Die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten* (*WWV*, II, 29; 4, 432). Estas Ideas nada tienen que ver con las *veritates aeternae*, tan criticadas por Schopenhauer, que (Cfr. por ejemplo, *WWV*, I, 7; 1, 64) pretenden ser verdades que se imponen incluso a la divinidad. No sólo Schopenhauer, sino también Hegel, substituyeron las verdades eternas: Schopenhauer por las Ideas, Hegel por las «masas» (Cfr. *Phän. des Geistes*. Ed. cit., 302, 311). En este último texto de Hegel se las describe con términos parecidos a los de Schopenhauer: *sich selbst klare unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten*. De alguna manera la realidad radical —Voluntad o Idea— se define por su automanifestación y no cabe preguntar: ¿por qué?

⁵⁸ Cfr. VON RINTELEN: «Plotin: das Eine und der Kosmos». In: *Gegenwart und Tradition*. FS B. Lakebrink. Freiburg, 1969, p. 27. Rintelen cita a Plotino: *Enn.*, V, 7, 3; VIII, 5.

⁵⁹ Cfr. H. HASSE: «Das Problem der Erlösung bei Schopenhauer und Nietzsche». In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. 23 (1936), pp. 100-120.

Si comparamos el final del cuarto libro de *WWV* con el último párrafo del tercero, descubrimos la existencia de un doble final, en cierto sentido, del camino de Schopenhauer hacia la cosa en sí. La cuarta parte termina con la palabra: *Nichts*. Ese término es aplicable, sin embargo, tanto a lo que está más allá de la vida, como al mundo real en que vivimos nosotros. Lo segundo lo piensan quienes han llegado a la perfecta quietud de la voluntad; lo primero lo pensamos nosotros desde este mundo.

Es, pues, una filosofía negativa, un nihilismo de doble vertiente. Desde ninguna de ellas es posible ver en la otra más que nada. Y el intento de la filosofía es poder contemplar el carácter relativo de ambas negaciones. Lo que, transferido a una consideración antropológica más usual, quiere decir la imposibilidad de conjugar articuladamente la santidad moral y la *Heiterkeit*⁶⁰. Schopenhauer, en última instancia, entiende que esta «segunda navegación», con su negación de la voluntad y su ascetismo, es la verdad definitiva de la existencia humana. Pero entonces también debemos renunciar a responder las preguntas acerca del origen y ser del mundo. También cesa el conocimiento, a pesar de lo que ya vimos antes, a saber, que el conocimiento es el origen de la *Selbstaufhebung* de la voluntad.

6.2. Pero hay otro final para el pensamiento de Schopenhauer. Un final en el que aún cabe establecer una cierta conexión con la cosa en sí. Es un final que no es el del santo sino el del genio, que aún mantiene una cierta *Heiterkeit* (Cfr. *Handsch. Nachl.*, 4; 1, 265). Hay que tener en cuenta que, llevada a cabo la *Aufhebung* de la voluntad, el individuo se convierte en un cognoscente puro (Cfr. *PP*, II, 205; 10, 458). En ese estado el sujeto puro se enfrenta con el objeto puro y se suprimen todas las vinculaciones espacio-temporales. Es una situación de alegría, de ausencia de dolor y de conocimiento intuitivo intenso, a pesar de haber desaparecido la incitación de la voluntad (*Ib.*, 206; 10, 459). De ahí el parentesco que existe entre el santo y el genio (Cfr. *Handsch. Nachl.*, 4, 1, 240). La diferencia entre ambos reside en la permanencia de la suspensión de la voluntad en el primero y en la transitoriedad del segundo. Pero no creo que se pueda negar al estado de suspensión de la voluntad la intuición de las Ideas. En cambio, no sería posible el ejercicio artístico, como ya lo advierte Schopenhauer. El artista añade al genio una implicación con la voluntad (*Ib.*, 461). Así pues, la intuición de las Ideas constituye un ejercicio de la inteligencia humana que niega la dependencia de la voluntad y que da lugar a la *Verneinung* de la voluntad misma. El arte no

⁶⁰ Recuérdese la crítica nietzscheana a Schopenhauer por no haber sabido mantener esa luminosa y alegre claridad que la voluntad debería llevar consigo. Sobre las diferencias entre estos autores respecto a las cuestiones de la *Heiterkeit* y de la justificación de la existencia, véanse las acertadas reflexiones de R. AVILA CRESPO: *Nietzsche y la redención del azar*. Univ. Granada. 1986. pp. 36 ss. y 97 ss.

es exactamente la intuición de las Ideas, sino *Abbild* de las mismas (*WWV*, I, 52; 1,324). Pero *Abbild* implica una dependencia imitativa y, además, la entrada en la esfera de la actividad regulada por la voluntad y su ordenación de medios y fines. Reaparecen así los prejuicios platónicos contra los artistas. Hay, por tanto, una distinción entre el genio, que intuye las Ideas (*WWV*, II, 31; 4, 449), y el artista, que produce *Abbilder* de ellas.

Sin embargo, como es de todos sabido, existe una excepción bien peculiar entre las artes: la música. La música no es *Abbild* de las Ideas; lo es de la voluntad misma (*WWV*, I, 52; 1, 324). Lo cual la equipara con las Ideas mismas, toda vez que la música proporciona los *universalia ante rem* (*Ib.*, 331) al igual, como vimos, que las Ideas. La música «pronuncia» (*ausspricht*), «expresa» (*ausdrückt*) la esencia del mundo, la cosa en sí, la voluntad.

No es el momento de ponderar la importancia histórico-cultural que ofrecen estas consideraciones schopenhauerianas y sus conexiones con el mundo germánico, tan eminentemente musical en comparación con otras culturas europeas. Lo que nos importa es descubrir en este aspecto de la filosofía de Schopenhauer una meta de su propio discurso acerca de la cosa en sí. Así nos dice (*Ib.*, 332) que una explicación conceptual exhaustiva de la música, esto es, de lo que la música expresa, sería la verdadera filosofía. La frase de la carta 154 de Leibniz: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*⁶¹, da pie a una parodia —*sensu stricto*— por parte de Schopenhauer. En la música se da una relación numérica, pero hay algo más profundo y más serio que un cálculo. La música expresa el mundo y su esencia, echando mano del sentimiento y la pasión, no en cuanto acontecimientos singulares y personales, sino en su esencia. Resulta así que la música se encuentra con la corporeidad y sus movimientos que, como vimos, eran la llave para penetrar en la cosa en sí.

La música es un lenguaje superior al conceptual, porque no es abstracta. La música adquiere entonces la seriedad⁶² esencial que corresponde a quien se pone en contacto con la cosa en sí, con la voluntad (*Ib.*, 335). De ahí que la repetición en conceptos de lo que la música expresa con sonidos sería la verdadera filosofía. Lo cual vendría a concluir que la

⁶¹ Ed. Dutens (Ginebra, 1768), III, 437. Schopenhauer cita por la ed. de Kortholt, Leipzig, 1734-5.

⁶² *Ernst*, seriedad, connota en alemán una firmeza, una atención a lo radical. Contemporáneo de Schopenhauer, Kierkegaard ha utilizado amplísimamente este concepto (Cfr. M. THEU-NISSEN: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*. Freiburg, 19589. Pero, para Kierkegaard, sobre la seriedad estética y ética se halla la religiosa. La primera es inmediata y no alcanza la universalidad. La segunda es ideal y, a pesar de su universalidad, no es capaz de transformar la realidad. Sólo la tercera, en la que se reconoce la condición pecadora del hombre frente a Cristo, puede alcanzarse la salvación.

filosofía nos dice menos acerca de la cosa en sí que la música, puesto que los conceptos son abstracciones.

Pero Schopenhauer, a pesar de lo dicho acerca de la seriedad esencial de la música, encierra el mundo del arte, al final del tercer libro, en la esfera de lo lúdico y lo considera, precisamente por su transitoriedad, como un consuelo en el camino. Un consuelo fruto de una tensión que produce cansancio y debe ser abandonado en aras de la seriedad incomprometida, la de la negación de la voluntad.

José María ARTOLA BARRENECHEA