

## *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*

Entre las innumerables metáforas que pueblan el universo filosófico de Schopenhauer hay dos que tienen una relevancia especial porque caracterizan algunos de los rasgos más significativos de su concepción del mundo y permiten encuadrar su pensamiento en una tradición filosófica que ha sido denominada con acierto como «filosofía de la expresión»<sup>1</sup>. La primera de ellas es la metáfora que ve en el mundo un jeroglífico que necesita ser interpretado; la segunda la que hace del mundo un espejo. Son dos metá-

---

Las citas de Schopenhauer que aparecen en este trabajo remiten a la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher: *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke*, 7 tomos. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972. Las abreviaturas utilizadas tienen el siguiente significado:

W1 y W2: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, volúmenes 1 y 2.

G: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

P1 y P2: *Parerga und Paralipomena*, volúmenes 1 y 2.

HN, 1-5: *Der Handschriftliche Nachlaß*. Ed. por A. Hübscher. 5 volúmenes. Frankfurt a. M., 1966-1975.

GBr.: *Gesammelte Briefe*, Ed. A. Hübscher. Bonn, 1978.

Vorl. 1-4: *Vorlesung über die gesamte Philosophie*. 4 volúmenes. Ed. V. Spierling. München, 1984-86.

1. Esta denominación dista mucho, sin embargo, de tener un sentido unívoco. Hay una «filosofía de la expresión» que se mueve en el ámbito de la lógica y la semiótica y que tiene su obra fundacional (si se prescinde del tratamiento asistemático de estos temas en los Diálogos platónicos) en el *Peri Hermeneias* de Aristóteles. Una segunda corriente de la filosofía de la expresión se centra en el análisis de esta noción en la estética. Aquí nos referimos a esa corriente del pensamiento metafísico que se desgajó de la tradición neoplatónica en la Edad Media, asociada al panteísmo, y que ha sido objeto de estudio en la tesis doctoral de Deleuze sobre Spinoza. También Giorgio Colli (*Filosofia dell'espressione*, Milano, 1969) habla de la filosofía de la expresión en un sentido cercano al de Deleuze y al que aquí nos referimos. La *expresión* es también, aunque en otro sentido, uno de los temas fundamentales en la filosofía de Eduardo Nicol (*Metafísica de la expresión*, 1957).

foras que Schopenhauer tomó del acerbo común de la tradición filosófica, teológica y literaria, pero que, en conexión con los presupuestos epistemológicos del kantismo, adquieren en su obra una dimensión singular. Creo que una elucidación de las mismas puede contribuir a despejar algunos de los puntos más enigmáticos y aparentemente contradictorios de su filosofía.

Schopenhauer estaba convencido de ser el único entre los filósofos postkantianos que había desarrollado una metafísica en consonancia con los presupuestos epistemológicos de la filosofía crítica. La noción de *Absoluto* en las diferentes versiones de Fichte, Schelling y Hegel le parecía una vuelta encubierta a la metafísica dogmática prekantiana<sup>2</sup>. Pero, paradójicamente, la propia filosofía de Schopenhauer ha sido interpretada mucho más a menudo en conexión con las de sus odiados contemporáneos que como una prolongación del pensamiento kantiano. ¿Acaso no juega el concepto de *voluntad* en su sistema un papel análogo al del Yo fichteano, del Absoluto indiferenciado de Schelling o de la Idea absoluta de Hegel? ¿Acaso no había denominado ya Schelling a la voluntad como *ser originario* [Ursein]<sup>3</sup>. La mayoría de los comentaristas han descalificado el pretendido kantismo de Schopenhauer, concediendo, en todo caso, cierta conexión de su teoría del conocimiento con la epistemología kantiana, pero considerando al mismo tiempo que la metafísica de la voluntad constituye una ruptura total con los principios de la misma. Pues Schopenhauer pretendía nada menos que haber descifrado «la cosa en sí» con su noción de *voluntad*, siendo así que, en Kant, la noción de *cosa en sí* está íntimamente ligada a la de *límites del conocimiento* y tiene un carácter esencialmente negativo. Parecería, por tanto, más consecuente la postura de aquellos idealistas, criticados por Schopenhauer, que rechazaron la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, que su propia postura que reivindicaba dicha distinción y luego pretende haber convertido en objeto de conocimiento aquello que, por definición, sería incognoscible. El concepto de *voluntad* en el que se centra toda la metafísica schopenhaueriana, prosiguen los críticos, tendría que ser desvinculado de la cosa en sí kantiana e interpretado en relación con la noción de lo Absoluto. Esta interpretación, sostenida no sólo por los críticos sino por muchos pensadores que valoraban positivamente la obra de Schopenhauer, fue frecuente ya en vida del

---

2. La noción de *Absoluto* le parecía a Schopenhauer una derivación del argumento cosmológico sobre la existencia de Dios: «*El Absoluto es el nuevo título de moda para el buen Dios*» (P1, 120), «*el argumento cosmológico avergonzado, viajando de incógnito*» (G, 114).

3. «*Wollen ist Ursein*» (Schelling: *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809). Esta expresión de Schelling se retrotrae, sin embargo, según Schopenhauer, a la fuente común de todos los idealistas: Kant. «*No es de extrañar, por tanto, que en los filosofemas de Fichte y Schelling se encuentren huellas del mismo pensamiento esencial que parte de Kant: pero allí están sin conexión y sin un desarrollo consecuente, por lo que deben ser considerados como un mero precedente de mi doctrina*» (P1, 142).

mismo, alcanzó su apogeo en los estudios sobre su filosofía de finales del siglo XIX y principios del XX y ha perdurado hasta la actualidad<sup>4</sup>. Pero es evidente que, si ello es así, lejos de ser el creador de la única metafísica en consonancia con las limitaciones epistemológicas del kantismo, como pretendía, Schopenhauer habría construido una metafísica en la dirección prohibida por Kant, y su infidelidad a la teoría del conocimiento kantiana sería por lo menos tan grande como la que él reprochaba a los otros idealistas alemanes.

La interpretación de «la voluntad» como *Absoluto*, sin embargo, hace violencia tanto a numerosos textos en los que Schopenhauer rechaza explícitamente esta noción<sup>5</sup> como al espíritu dominante en su obra y falsea el sentido profundo de su filosofía. La voluntad, lejos de ser un Absoluto ontológico, algo así como el sustituto de Dios, es la *figura* que cierra un sistema que trata de sacar consecuencias, avant Nietzsche, de la muerte de Dios.

Schopenhauer trató de dar forma a una concepción del mundo que se alejase tanto del dogmatismo prekantiano como del escepticismo metafísico en el que la filosofía de Kant parecía desembocar. Por una parte coincidía plenamente con Kant en la imposibilidad de alcanzar algún conocimiento de supuestos *objetos transcendentales* a la experiencia, como Dios y el Alma, pero por otra creía posible llevar a cabo algún tipo de desciframiento de la experiencia que nos permitiese considerar el mundo desde el punto de vista de la totalidad. Para ello trató de injertar en el tronco de la filosofía kantiana una tradición metafísica que se había desarrollado a la luz de una doble metáfora: la lectura del mundo como texto y la visión del mundo como espejo. El resultado de esta fusión es una filosofía que transforma la propia noción de la metafísica (aunque Schopenhauer continuase empleando esta expresión) haciendo de ella una actividad que hoy podríamos encuadrar mejor bajo la denominación genérica de *hermenéutica* que de *metafísica* en el sentido tradicional del término.

El punto de partida de Schopenhauer es la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, una distinción que reivindica con energía frente

---

4. Esta «absolutización» de la voluntad por los intérpretes se efectúa en varias direcciones: para unos se trata de un principio metafísico, de carácter más o menos «espiritual», análogo al Absoluto de los demás idealistas alemanes. Eduard von Hartmann, por ejemplo, intentará una síntesis entre Hegel y Schopenhauer en la que la Idea hegeliana proporciona el principio lógico y la Voluntad de Schopenhauer el principio dinámico del Absoluto originario; otros, en cambio, hacen una interpretación de la voluntad en la dirección del materialismo y en tiempos recientes se ha tratado de ver en este concepto schopenhaueriano un precedente de la noción de energía en la Física contemporánea.

5. Incluso la palabra «absoluto» le parecía absurda a Schopenhauer, una verdadera *contradictio in adjecto*, pues anula el principio de razón suficiente, la conexión necesaria (y, por lo tanto, la relatividad) de cualquier objeto con los demás (HN1, 135).

a los intentos de disolución de la misma llevados a cabo por los idealistas alemanes. Pero Schopenhauer no sólo adopta esta distinción sino que transforma profundamente el sentido de los términos contenidos en ella, un hecho que no tienen en cuenta la mayoría de los intérpretes que subrayan lo contradictorio de un sistema que pretende haber convertido en objeto de conocimiento la cosa en sí kantiana.

El título de la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, síntesis de toda su filosofía, puede ser considerado como una singular traducción de la reflexión transcendental kantiana por la que los objetos del mundo empírico deben ser considerados «como fenómenos y en sí mismos» [als Erscheinungen und an sich selbst]<sup>6</sup>. Lo que Kant llamaba *fenómeno*, en sentido transcendental, se convierte para Schopenhauer en «el mundo como representación» y *la cosa en sí* es interpretada por él como «voluntad».

Ciertamente el desarrollo de la noción del mundo como representación, que Schopenhauer lleva a cabo en el primer libro de su obra principal, invoca junto a la presencia de Kant otras numerosas influencias: la de Berkeley en primer lugar, pero también las de Locke y Descartes, Platón, la filosofía hindú, la tradición literaria que asimila la vida con el sueño y la fisiología cerebral de su tiempo. Schopenhauer no sólo creía haber resuelto el problema kantiano de la cosa en sí sino que además estaba convencido de haber llevado a su culminación el problema en torno al cual giraba toda la filosofía moderna desde Descartes: la distinción entre lo ideal y lo real<sup>7</sup>, una distinción que asimilará por otra parte a la dualidad platónica de los mundos sensible e inteligible, aparente y real, y que asociará con la doctrina védica del *velo de Maya*. No es de extrañar, por tanto, que su doctrina haya sido acusada a menudo de eclecticismo, y cabe plantearse la pregunta de hasta qué punto era posible cohesionar reminiscencias tan dispares en una noción coherente. Creo, sin embargo, que hay una clave que domina la noción schopenhaueriana del mundo como representación

---

6. Sobre cuál sea el *verdadero* sentido de la cosa en sí kantiana es un tema sobre el que ha corrido mucha tinta sin que los intérpretes hayan logrado ponerse de acuerdo. En este trabajo me atengo a la interpretación desarrollada por Gerold Prauss en su ensayo *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974. Prauss sostiene la tesis de que la consideración transcendental de los objetos empíricos *en cuanto fenómenos* [als Erscheinungen] es complementaria de la consideración de los mismo *como cosas en sí* [als Dinge an sich]. La *cosa en sí* no sería pues en modo alguno un supuesto objeto transcendente al fenómeno mismo, *causa* desconocida de la representación fenoménica, según una de las interpretaciones más habituales de Kant, sino *otra manera* de considerar los objetos empíricos.

7. En *Parerga y Paralipomena* Schopenhauer hace un resumen de la historia de la filosofía desde Descartes hasta su propia obra centrada en la problemática de la distinción entre lo ideal y lo real, una problemática que creía definitivamente resuelta con su distinción entre *el mundo como representación* y *el mundo como voluntad*. (v. P1, 3-22: «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen».

confiriéndole unidad y que constituye el lazo más profundo de su pensamiento con el de Kant. Dicha clave es una teoría de la referencia que desarrollaba el nuevo modelo explicativo del conocimiento propuesto por la crítica kantiana de la razón. Schopenhauer abandona, como ya lo había hecho Kant anteriormente, la teoría de la «correspondencia» entre el conocimiento y la realidad, una teoría que es en cierto modo la teoría natural de la verdad y cuya formulación más conocida se remonta a Aristóteles: *adaequatio intellectus et rei*.

Según Schopenhauer y Kant, lo que conocemos no es «copia» ni hace referencia a una «realidad exterior» independiente de la mente sino que lo conocido es la *realidad misma*, aunque el concepto de «realidad» tenga que ser aquí relativizado, ya que lejos de ser algo independiente del intelecto es el resultado de un proceso de *constitución*: por eso hablarán ambos de «realidad empírica» e «idealidad trascendental». Ahora bien, a esta transformación en la teoría de la referencia subyace un cambio de *modelo* epistemológico que deja de concebir el conocimiento como un proceso de *copia* [Abbildung] y pasa a considerarlo como el resultado de un proceso de *interpretación* [Deutung, Auslegung] de un material empírico dado. Ciertamente Schopenhauer y Kant conciben este proceso de manera distinta, pues mientras para Kant la experiencia mediante la que se origina el mundo objetivo es el resultado de la fusión entre la intuición y el concepto y supone la aplicación de las categorías, para Schopenhauer se trata de un proceso preconceptual. El *mundo objetivo* (fruto de lo que Kant había llamado *experiencia*) no surge para él en el juicio sino que queda constituido como tal en el mismo proceso perceptivo. El conocimiento abstracto *refleja*, pero no *constituye* el mundo objetivo, pues los objetos *aparecen* en el acto intuitivo de la percepción o intuición empírica, que es al mismo tiempo un acto inconsciente de interpretación de las modificaciones corporales a las que llamamos «sensaciones»: «La sensación es un mero signo que necesita de una interpretación, es un dato de que se sirve mi entendimiento para producir la intuición: pero el signo no tiene ningún parecido con lo designado que será intuido después»<sup>8</sup>. Este proceso interpretativo lo lleva a cabo el entendimiento mediante la aplicación de las únicas formas que Schopenhauer deja subsistir de toda la compleja maquinaria del *apriori* kantiano: espacio, tiempo y causalidad. La intuición empírica de objetos es, por tanto, también *intuición intelectual*. Lo que llamamos *mundo objetivo* es resultado de un proceso interpretativo en el que las impresiones sensibles son comparadas a *signos* que deben ser descifrados o a letras que deben ser leídas por el entendimiento. Esta imagen, por lo demás, estaba ya presente en Kant, que consideraba necesario: «deletrear los fenómenos para poderlos leer como experiencia»<sup>9</sup>. El resultado de esta lectura o interpretación de las impresiones sensi-

8. Vorl.1, 180 y ss.

9. «Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können». Kant: *Prolegomena* (Akademieausgabe, tomo 4, p. 312).

bles es para Schopenhauer un mundo de figuras o imágenes [Bilder], es decir, el mundo de los objetos empíricos o mundo como representación.

Es evidente que con este nuevo modelo del conocimiento desaparece también la posibilidad de conocer *una realidad en sí*, independiente de la mente o, si queremos expresarlo en otros términos, la posibilidad de una verdad última o un punto de vista sobre el mundo que sea asimilable al punto de vista de lo Absoluto o de la Divinidad. Indudablemente este cambio de perspectiva fue obra de Kant. Pero, según la interpretación de la filosofía kantiana que fue moneda corriente entre los críticos y los continuadores de la misma, la noción de *cosa en sí* o *noumeno* seguía siendo un resto «realista» incompatible con los fundamentos del sistema kantiano. En la crítica de la cosa en sí coinciden, desde diversos supuestos, Maimon, Jacobi, Schulze, Fichte, Schelling y Hegel. Dicha negación de la cosa en sí está en la base, como es bien sabido, de las diferentes corrientes idealistas que se desarrollaron a principios del siglo XIX. Schopenhauer, situándose frente a los idealistas, reivindica la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, la coloca en el centro de su filosofía y se enfrenta con los idealistas: «*El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí —a partir de la constatación de que entre las cosas y nosotros está siempre el intelecto—, por lo que no pueden ser conocidas en lo que ellas mismas sean*»<sup>10</sup>. Pero esta reivindicación es tanto más sorprendente, por cuanto, al mismo tiempo comparte con los autores citados anteriormente las objeciones a la noción kantiana de cosa en sí. Más aún, el desarrollo de la noción del mundo como representación lleva a sus últimas consecuencias el modelo epistemológico que hace imposible un mundo de «objetos-en-sí». Kant, ciertamente, había negado que el intelecto humano pueda acceder, de facto, por la vía teórica, a una realidad en sí. Pero la noción de la misma está presente en todo el sistema kantiano como un horizonte de posibilidad. Y además dicha realidad se sigue articulando según el modelo sustancialista de la metafísica del racionalismo: un mundo material, una sustancia espiritual y Dios, concebidos como Ideas reguladoras del conocimiento humano. Schopenhauer, por el contrario, sólo verá en estas Ideas los residuos de la filosofía escolástica. El alma y Dios son conceptos innecesarios cuyo origen no radica en ninguna exigencia de la razón sino en la miseria de la condición humana. La noción de una *materia en sí* tiene que ser también relativizada<sup>11</sup>. Es decir, que no existe ninguna perspectiva *exterior* desde la que cobre sentido la noción de una realidad en sí o mundo nouménico. El principio de razón suficiente, que es la forma esencial bajo la que se constituye el mundo como representación, lejos de ser el puente que nos traslada desde el conocimiento a la *realidad*, es lo que nos encierra de manera ine-

10. W1, 495.

11. Las nociones de *materia* e *intelecto* son para Schopenhauer conceptos correlativos. Toda materia es tal en función de un intelecto constituyente, pero todo intelecto existe solamente en función de la materia constituida (W2, 18 y ss).

luctable en el orden mismo del conocimiento, de los fenómenos, de la apariencia. Ninguna consideración de tipo causal nos conducirá de la representación a la realidad. El principio de razón suficiente puede conectar un fragmento de la representación con otro fragmento de la misma, pero nunca una representación con algo que no fuere representación. Por eso debe ser completamente rechazada la concepción de la cosa en sí kantiana como *causa* de nuestras representaciones, una concepción que Schopenhauer, siguiendo una opinión muy extendida en su tiempo, atribuye al propio Kant.

Creo que Schopenhauer hizo un flaco servicio a la comprensión de su filosofía al retrotraer a Berkeley su noción del mundo como representación. Pues si lo que le une al obispo irlandés es la negación de un mundo «exterior» a las representaciones, el sentido de esta negación es radicalmente distinto en ambos sistemas. Como ha señalado el filósofo norteamericano Hilary Putnam<sup>12</sup>, la filosofía de Berkeley continúa apegada a la noción aristotélica de la verdad-correspondencia y lo que hace es sacar las últimas consecuencias de la misma: lo único que puede ser adecuadamente *representado* o *copiado* por una imagen o una idea es otra imagen u otra idea. Aquí la *referencia* sigue siendo pensada bajo la noción de  *copia*. Lo único que verdaderamente existe son imágenes o ideas y la noción de objetos materiales carece de fundamento. En la filosofía de Berkeley la *verdadera realidad*, por lo tanto, son las representaciones: *esse est percipi*. Schopenhauer, sin embargo, que parte de una teoría distinta de la referencia, se esforzará por todos los medios en negarle realidad al mundo como representación y hará de éste «mera apariencia» [bloÙe Erscheinung]. Schopenhauer subraya en su noción del mundo como representación su negatividad radical, su falta de realidad, su carácter especular y su relatividad. Por eso quedan asimilados en él la concepción kantiana del fenómeno, la platónica del mundo aparente y la hindú del velo de Maya. La representación, en cuanto resultado de un proceso interpretativo, es ciertamente una construcción *subjetiva*, pero este subjetivismo tiene que ser interpretado en un sentido completamente distinto al de Berkeley, pues, a diferencia de éste, Schopenhauer no admite la existencia de una mente o sujeto sustancial. El «mundo como representación» no puede ser considerado ni como algo mental ni como algo material, dado que la atribución de un predicado de este tipo destruiría su carácter de «mera representación». El mundo como representación es simplemente la conciencia que acompaña a dicho mundo de estar constituido desde una perspectiva determinada y de ser intrínsecamente indesligable de esa perspectiva o de cualquier otra. El mundo como representación es el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de la negación radical de un Intelecto divino o del punto de vista de lo Absoluto, ya que un mundo de objetos absolutos (que es precisamente lo que niega la

---

12. Putnam, Hilary: *Reason, Truth and History*, Cambridge Univ. Press, 1981, pp. 58 y ss.

consideración del mundo como representación) es una noción correlativa a la de un Sujeto absoluto.

Pero, por otra parte, es evidente que la filosofía de Schopenhauer no se enfrenta con la noción de *realidad* desde la postura de un mero fenomenalismo, a la manera de Hume o de las diversas corrientes que han desarrollado esta misma idea en los dos últimos siglos (perspectivismo, positivismo, pragmatismo, operacionalismo, etc.), sino que defiende con énfasis la noción de una realidad esencial, subyacente al fenómeno, para la que empleará la expresión kantiana de *cosa en sí* y que él piensa poder asumir con el nombre de *voluntad*. El mundo no puede ser entendido como un conjunto de objetos absolutos, pero tampoco a modo de una tela de araña tejida desde el sujeto (ésta sería la concepción filosófica esencial de Fichte, según Schopenhauer), ni como mera fantasmagoría vacía de contenido. Es verdad que Schopenhauer compara a menudo el mundo de la vigilia con el mundo de los sueños, pero con ello se subraya tanto la relativa irrealidad del uno como la relativa realidad del otro. Cabe preguntarnos cómo es posible ese cambio de perspectivas que pasa de una consideración radicalizada de la noción kantiana del mundo fenoménico y de la imposibilidad de salir cognoscitivamente de él, a la afirmación de un sustrato metafísico de la realidad. ¿Nos enfrentamos aquí a una de las muchas contradicciones, la mayor tal vez, de las que constantemente ha sido acusada la filosofía de Schopenhauer?

Me parece evidente que Schopenhauer hizo un uso abusivo de la expresión kantiana «cosa en sí» y que la misma revista en su obra diversas significaciones difícilmente conciliables, desde una perspectiva rigurosamente lógica. En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* (1844) él mismo se sintió obligado a consagrar un capítulo completo<sup>13</sup> a matizar la pretensión, dogmáticamente formulada en el primer volumen (1818), de haber resuelto el problema kantiano de la cosa en sí. A partir de entonces Schopenhauer distinguirá siempre dos sentidos de la misma: uno relativo al fenómeno, que hace de la cosa en sí algo en cierto modo cognoscible, y un sentido más radical en el cual sigue siendo completamente incognoscible, como en Kant. En una carta a Frauenstädt formula esta distinción en los siguientes términos: «*Mi filosofía no habla de enseñanzas, sino de este mundo, es decir, es inmanente, no transcendente. Lee el mundo presente como un jeroglífico (cuya clave la he encontrado yo, en la voluntad) y muestra completamente sus conexiones. Enseña lo que es el fenómeno y lo que es la cosa en sí. Pero ésta es cosa en sí sólo de manera relativa, es decir, en su relación con el fenómeno; pero el fenómeno [Erscheinung] es tal por su relación con la cosa en sí. Aparte de ello es fenómeno cerebral [Gehirnphänomen]. Pero lo que sea la cosa en sí al margen de aquella relación es algo que nunca he dicho, porque no lo sé: dentro de la misma es voluntad de vivir*»<sup>14</sup>.

13. W2, cap. 18: «Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich».

14. GBr., p. 291.

Lo que escapa a la mayoría de los intérpretes y críticos de la metafísica de Schopenhauer es que, contra las propias declaraciones de éste, el supuesto discurso sobre la cosa en sí tiene por objeto en realidad al fenómeno. La palabra *Erscheinung* posee en Alemán una serie de matices que la palabra *fenómeno*, cultismo utilizado generalmente por las lenguas latinas para traducirla, no consigue expresar. El contexto determina que unas veces se subraye la relación del fenómeno con el observador hasta el punto de que desaparece toda realidad transfenoménica y *Erscheinung* significa entonces *mera apariencia*. Pero en otros contextos lo que queda subrayado es la relación del fenómeno con lo que se manifiesta en él, y entonces *Erscheinung* significa *manifestación* o *revelación*. Precisamente estas dos funciones del fenómeno (ocultar o revelar *lo que aparece*) son las que Schopenhauer desarrolla sucesivamente en su consideración del mundo como representación y del mundo como voluntad: es decir, del fenómeno como *apariciencia* y del fenómeno como *manifestación*.

La metafísica de Schopenhauer no es tanto el desciframiento de la cosa en sí, como pretende él mismo, cuanto la consideración del mundo fenoménico bajo un punto de vista que había quedado totalmente excluido en su análisis, confesadamente unilateral, del mundo como representación: *el punto de vista del fenómeno como expresión*. Schopenhauer mismo consideraba la filosofía de Kant, junto a la de Platón y la sabiduría de los hindúes, como las fuentes fundamentales de su pensamiento filosófico. Pero creo que la verdadera originalidad de su metafísica consiste en haber injertado conceptos fundamentales de aquella tradición filosófico-teológica, generalmente asociada con el panteísmo, que se desarrolló en la Edad Media y en el Renacimiento y que adopta su más acabada expresión en los sistemas de Spinoza y Leibniz. Gilles Deleuze, en su tesis sobre Spinoza, la denominó «*la tradition expressionniste dans la philosophie*»<sup>15</sup>.

Esta tradición está presidida por esas dos metáforas de las que he hablado anteriormente. La primera de ellas considera el mundo como un texto que debe ser descifrado, lo que convierte el universo de los objetos en un universo de signos, un tema omnipresente en la mística medieval y renacentista y que alcanza su expresión más pregnante en la fórmula: *de signatura rerum*<sup>16</sup>. Originariamente la consideración del mundo como libro

15. Deleuze, Gilles: *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores, 1975. La denominación «filosofía expresionista» resulta, sin embargo, bastante extraña, a causa de la estrecha asociación del término *expresionista* con la corriente artística de ese nombre.

16. Dos estudios importantes en lengua alemana están consagrados al desarrollo histórico de esta metáfora desde la Antigüedad hasta nuestros días. Uno es el libro de Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt* (Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1986). Una edición de textos póstumos de Erich Rothacker bajo el nombre *Das «Buch der Natur»*. *Materialien und Grundsätzliches zur Metaphern-geschichte* (Bouvier: Bonn, 1979) aporta también valiosos materiales sobre la utilización de la metáfora a lo largo de la historia.

es subsidiaria de la comparación del mundo con el libro sagrado. Biblia y Mundo son los dos textos en los que Dios ha escrito su Palabra y establecer la concordancia entre el mensaje de ambos será uno de los temas fundamentales de la filosofía medieval. Pero en este intento de coordinación de las lecturas hay una pugna entre los que someten la lectura del mundo a la lectura del texto sagrado y los que tratan de interpretar éste a la luz de aquélla. En este contexto se inscribe el enfrentamiento, más o menos soterrado pero constante, entre los que afirman la absoluta transcendencia de Dios, apelando al sentido literal de la Escritura, y aquellos a los que la lectura del mundo empuja a ver en él el *espejo* (segunda metáfora), el rostro o la expresión de la divinidad, difuminando así los límites entre mundo y Dios. La tradición filosófico-teológica de la expresión, constantemente acusada de panteísmo, y que alcanza su máxima relevancia en la mística y en el Neoplatonismo judío y cristiano, tiende a sustituir la causa creadora o emanativa por una causa inmanente y a sustituir los conceptos de *creación* y de *emanación*, con los que los teólogos medievales habían tratado de comprender la relación entre Dios y el mundo, por el de *expresión* [Expresio]. La *expressio*, a su vez, aparece íntimamente unida a los correlativos *complicatio* y *explicatio*, *involvere* y *explicare*. Así, la expresión no sólo se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la engloba y la explica. El Uno permanece englobado en lo que se expresa, impreso en lo que se desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta. Este encaje de nociones constituye la *expresión*. Frente a la jerarquía de las hipótesis emanativas, esta tradición afirma la unidad de ser entre Dios y el mundo. Dios es *natura complicativa* y la naturaleza es *natura explicativa*.

Aunque según A. Koyré el concepto de expresión es la categoría específica de la filosofía de la naturaleza renacentista, los dos filósofos de la Edad moderna en los que esta noción juega un papel central son Spinoza y Leibniz, bien que la desarrollen en direcciones contrapuestas. Deleuze considera que constituye la base de la reacción anticartesiana de ambos filósofos y lo que les aproxima a pesar de las profundas diferencias de sus respectivos sistemas. La idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen a la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos y los modos en la filosofía spinoziana. La sustancia divina se expresa en los *atributos* y a su vez los atributos se expresan en los *modos*. La expresión tiene, por tanto, varios niveles: hay una expresión de la expresión. Spinoza no vacila en aceptar plenamente el principio de la inmanencia de lo Uno en lo múltiple y, por lo tanto, del panteísmo. Y aunque Leibniz se opuso al panteísmo, comparte con Spinoza la noción de expresión en el intento común de superar las dificultades del cartesianismo y en especial el problema de la comunicación de las sustancias. La expresión es un integrante esencial de la teoría leibniziana de las mónadas y de la armonía preestablecida. El concepto de mónada es, en definitiva, la consideración del individuo como centro expresivo. Y la armonía preestablecida comparte con el paralelismo psicofísico de Spinoza el intento de romper con la hipótesis de

una causalidad real entre alma y cuerpo, sustituyendo la noción de causa por la de expresión. Deleuze resume del modo siguiente la historia del concepto de expresión, redescubierto por Spinoza y Leibniz: «El concepto de expresión... no es nuevo: tiene ya una larga historia filosófica. Pero una historia un poco oculta, un poco maldita... Es un concepto propiamente filosófico, que se inmiscuye en los conceptos transcendentales de una teología emanativa o creacionista. Trae consigo el "peligro" propiamente filosófico: el panteísmo o la inmanencia, inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión. Pretende penetrar en lo más profundo, en los "arcanos", según un término que Leibniz amaba. Vuelve a dar a la naturaleza un espesor que les es propio, y al propio tiempo capacita al hombre para penetrar en ese espesor... Nacido en las tradiciones de la emanación y la creación, se hace de ellas dos enemigos, porque pone en cuestión tanto la transcendencia de un Uno superior al ser como la transcendencia de un Ser superior a la creación. Todo concepto posee virtualmente en sí un aparato metafórico. El aparato metafórico de la expresión es el espejo y la semilla. La expresión como *ratio essendi* se reflexiona en el espejo como *ratio cognoscendi* y se reproduce en la semilla como *ratio fiendi*. Pero he aquí que el espejo parece absorber, tanto al ser que se refleja en él, como al ser que contempla la imagen. La semilla, o el ramo, parece absorber, tanto el árbol del que proviene, como el árbol del que ella proviene. ¿Y cuál es esa extraña existencia, tal cual está "atrapada" en el espejo, tal cual está implicada, englobada en la semilla; en resumen, lo expresado, entidad de la que apenas puede decirse que existe?»<sup>17</sup>.

A pesar de que se ha estudiado en numerosos trabajos la influencia sobre Schopenhauer de Plotino, Escoto Erigena, Ekhardt, Böhme, Spinoza, Leibniz y otros autores más o menos relacionados con esta tradición filosófica, creo que la dimensión de la filosofía de Schopenhauer, en cuanto representante de la filosofía de la expresión, ha recibido hasta ahora muy escasa consideración. Se trata, sin embargo, de un aspecto fundamental que puede contribuir a una interpretación unitaria de su metafísica y a disolver algunas de las contradicciones que se le achacan. Schopenhauer se opuso siempre, ciertamente, tanto al panteísmo como al teísmo. Pero aún rechazando las connotaciones teológicas de la expresión, comparte con ella algunos conceptos explicativos fundamentales y el conjunto de metáforas y figuras de los que se sirvió aquella tradición para expresar la relación de identidad y diversidad entre Dios y el mundo. Pero su filosofía transfiere esos conceptos y metáforas a la relación entre la voluntad y el fenómeno. Con toda esa tradición comparte el problema fundamental: como conciliar la pluralidad aparente con una inmanente y originaria unidad. Y toma de la misma también el aparato metafórico y conceptual: *la expresión*. Para lo cual no necesitaba abandonar la terminología del kantismo, pues el sustantivo *Erscheinung* y el verbo *erscheinen*, en cuanto remiten

---

17. Deleuze, *o.c.*, pp. 319 y ss.

a *lo que aparece* [das *Erscheinende*], es decir, en el segundo significado que antes he subrayado, era perfectamente adecuado para expresar ese tipo de relación que los idiomas latinos describen mejor con la familia de vocablos que giran en torno a *expresar* que con la que depende de *aparecer*. Es decir, Schopenhauer inscribe la tradición de la filosofía de la expresión en el concepto kantiano de *Erscheinung*, dilatando con ello dicha noción y convirtiéndola en vehículo de un pensamiento que trata de conciliar a Kant con Spinoza. Al mismo tiempo la noción de *cosa en sí* se funde sutilmente con la de «lo expresado» en la expresión o «lo que aparece» en el fenómeno [was in der *Erscheinung* erscheint], produciéndose una situación de ambivalencia y una oscilación permanente entre el sentido immanente y trascendente de la cosa en sí.

En los tres libros que desarrollan la metafísica de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* el término *Erscheinung* es equiparado constantemente a *Ausdruck* (expresión), y a otros conceptos equivalentes, de manera semejante a como el primer libro equiparaba *Erscheinung* con *Vorstellung*. El mundo es expresión, manifestación, revelación, exteriorización y visibilización [Ausdruck, Manifestation, Offenbarung, Äußerung, Sichtbarwerdung] de un principio unitario. Schopenhauer acuñará sobre todo un término, *objetivación* [Objektivierung], que pretende dar cuenta tanto del componente *representativo* como del componente *expresivo* del fenómeno. El principio unitario, que se manifiesta en la multiplicidad fenoménica de sus *objetivaciones*, será llamado por Schopenhauer *voluntad*, y juega un papel aparentemente análogo al concepto de Dios en la tradición expresionista. Pero precisamente la exageración de esta analogía está en la base de tantas interpretaciones erróneas de su filosofía. Schopenhauer recoge el aparato explicativo de la expresión, pero transforma profundamente el contenido de la misma.

Ahora bien, es indudable que, desde este punto de vista, la filosofía de Schopenhauer guarda un cierto paralelismo con los sistemas de los idealistas alemanes, a los que tanto despreciaba. ¿No había calificado acaso él mismo a la filosofía de su tiempo como un «espinozismo deformado» [verzerrter Spinozismus]?<sup>18</sup>. Incluso la sospecha de que una parte importante del contenido «expresionista» de su filosofía le haya llegado por mediación de Schelling no carece de fundamento<sup>19</sup>. ¿Debemos dar la razón a

18. W2, 741.

19. Los comentarios sobre Fichte y Schelling reunidos en el segundo volumen de *Der handschriftliche Nachlaß* (ed. Hübscher) documentan ampliamente el interés que prestó Schopenhauer, al menos inicialmente, a estos autores y suscitan una duda razonable sobre la tesis mantenida siempre por él de que su filosofía partía directamente de Kant y no debía nada a los «filosofastros» postkantianos. No hay ningún testimonio, sin embargo, de que se ocupase amplia e intensamente alguna vez en la obra de Hegel, a pesar de los continuos y mordaces ataques dirigidos contra el mismo.

aquellos primeros comentaristas de *El mundo como voluntad y representación* que afirmaban que en la metafísica de Schopenhauer, a pesar de su pretensión de ser el único continuador de Kant, sólo se repiten las filosofías de Fichte y Schelling? ¿No significa esta amalgama del significado expresivo de *Erscheinung* con su contenido representativo un alejamiento del kantismo en el mismo sentido que él reprochaba a la filosofía postkantiana haberse alejado de Kant? ¿Queda destruida la coherencia interna del sistema por la superposición entre los dos sentidos de la palabra *Erscheinung*? ¿Son incompatibles la representación y la expresión?

Creo que estas preguntas deben ser contestadas de manera esencialmente negativa. Schopenhauer heredó la tradición expresionista en filosofía, pero se esforzó al mismo tiempo para hacerla compatible con las concepciones epistemológicas del kantismo, algo que, en su opinión, no había conseguido ninguno de los sistemas metafísicos que se desarrollaron después de Kant. Los resultados de este esfuerzo pueden ser resumidos en los siguientes puntos:

1) Schopenhauer trató de encontrar un fundamento intuitivo para la noción de *expresión*. El punto de partida de la filosofía no puede ser, según él, un concepto abstracto como *Dios*, la *Sustancia*, el *Absoluto* u otros por el estilo, prácticamente carentes de significado por su alejamiento de toda evidencia intuitiva. La *voluntad*, por el contrario, es la más inmediata de todas nuestras vivencias intuitivas. La raíz de la distinción entre representación y voluntad, y de la relación expresiva entre ambas, es el análisis de la propia conciencia. Schopenhauer creía que ésta consta de dos tipos de contenidos esencialmente irreductibles que podrían resumirse en las fórmulas «yo pienso» y «yo quiero», enfrentándose de este modo a la tradición cartesiana que reducía ambos al primero. Mientras la conciencia representativa es una conciencia *vacta*, es decir, que se *pierde* en el objeto conocido, la conciencia volitiva (que incluye tanto los *impulsos* como los *afectos* que los acompañan) nos da el *contenido* de lo subjetivo. Lo «subjetivo» no se identifica, por lo tanto, con la «conciencia», como pretendía toda la tradición cartesiana, puesto que la conciencia en cuanto tal se disuelve en lo conocido. Por eso afirma Schopenhauer que el sujeto del conocimiento es desconocido. El único sujeto que es a su vez «objeto» del conocimiento es el sujeto de la voluntad. Lo subjetivo aparece en la conciencia, pero en cuanto tal (es decir, en aquello que le diferencia de los demás contenidos de la conciencia) no es conciencia sino *sentimiento* [Gefühl]. La diferencia con los contenidos «objetivos» de la conciencia es que, mientras estos se encuentran en un marco espacio-temporal, lo subjetivo sólo tiene dimensión temporal. Lo sorprendente es que el contenido propiamente subjetivo de la experiencia, la voluntad, *se expresa*, se traduce, se manifiesta o aparece [erscheint] simultáneamente en el ámbito objetivo de nuestro propio cuerpo. La relación de identidad expresiva entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el acto de voluntad y el movimiento corporal que lo acompaña, se convierte de este modo en la verdad filosófica por excelencia, en el

paradigma del que parte y en el que se apoya toda la interpretación del mundo<sup>20</sup>.

El propio cuerpo es la única realidad que no *tengo* solamente como representación sino que yo mismo *soy*. El cuerpo «*me es dado de dos maneras completamente diversas: por una parte como representación, como un objeto entre otros...; pero al mismo tiempo de una manera totalmente distinta, a saber, como aquello que le es conocido a todo hombre de manera inmediata y que es designado con la palabra voluntad*»<sup>21</sup>. Mi cuerpo es al mismo tiempo representación y cosa en sí. El cuerpo es ese lugar privilegiado y único de la experiencia en el que la representación desvela su sentido interior. Frente al *cogito* cartesiano que excluía explícitamente al cuerpo del *yo*, la filosofía de Schopenhauer arranca de la evidencia de la identidad entre yo y cuerpo, un cuerpo que si por una parte se encuadra en el entramado mecánico de las relaciones causales del ámbito espacio-temporal al que Descartes llamaba *extensión*, por otra se manifiesta bajo una dimensión impulsivo-afectiva que no es susceptible de definición o descripción: «*Precisamente porque el sujeto de la voluntad está inmediatamente dado a la autoconciencia no es posible definir o describir lo que sea el querer: es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, es decir, aquél que, por su inmediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, de carácter mucho más mediato*»<sup>22</sup>. Lo único que podemos hacer es darle un nombre y apelar a la experiencia que cada uno tiene de sí mismo.

El dato originario de la filosofía de Schopenhauer no es ni el cuerpo considerado como objeto exterior ni una voluntad separable del cuerpo. El dato originario es el cuerpo en su doble dimensión de representación y voluntad, que incluye al mismo tiempo la conciencia de la identidad (ontológica) y de la diversidad (cognoscitiva) entre ambos. Es decir, el dato originario es la relación misma de *expresión*. Voluntad y representación son dos caras de una misma realidad, no son entidades distintas sino maneras distintas de percibir una identidad. La metafísica de Schopenhauer generaliza, mediante un argumento por analogía, la intuición fundamental que descubre en la autoconciencia del cuerpo la relación expresiva entre voluntad y representación. Lo que vale para nuestro propio cuerpo debe valer también para todas las demás cosas. El mundo tiene que ser, como nosotros mismos, representación y voluntad. Si el mundo puede ser pensado como un conjunto de correlaciones expresivas que apuntan hacia una figura común y no se resuelve en la mera representación, es porque la

---

20. Schopenhauer la llama «verdad filosófica *kat'exojén*» o verdad filosófica por antonomasia. De todos modos se trata de un tipo de verdad que no encaja ni en la definición ni en la cuádruple clasificación (lógica, empírica, transcendental y metalógica) de la verdad que había llevado a cabo en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

21. W1, 119.

22. G, 161.

más elemental de esas correlaciones, el movimiento de mi brazo y el acto de voluntad que le acompaña, nos es dada en la experiencia inmediata. Sabemos que el mundo es expresivo y que la representación apunta más allá de ella, por analogía con nuestro propio yo, en el que la relación expresiva no es simplemente pensada sino efectivamente intuida.

2) En segundo lugar, Schopenhauer separa radicalmente las nociones de *expresión* y *causalidad*, que en la tradición expresionista habían permanecido todavía unidas. La expresión es, en su sistema, la única categoría específicamente metafísica, mientras que la causalidad sólo tiene un alcance «físico»<sup>23</sup>. Para Spinoza Dios es *causa sui* al mismo tiempo que causa de todas las cosas. La *sustancia* es concebida como lo absolutamente primero tanto en el orden del ser como en el orden del conocimiento y el despliegue expresivo de la misma a través de los atributos y los modos es al mismo tiempo un proceso de *producción* causal del mundo. Pero para Schopenhauer la fórmula *causa sui* carece de sentido, pues la causalidad sólo puede ser pensada como conexión entre dos «estados» de cosas<sup>24</sup>. Precisamente la noción de «expresión» (*Erscheinung*, en el segundo sentido del término) abre posibilidades cognoscitivas en un ámbito que escapa al razonamiento causal. La distinción entre *expresión* y *causalidad* constituye el criterio de demarcación entre el conocimiento científico y la metafísica. La ciencia es esencialmente Morfología y Etiología, es decir, clasificación de figuras y explicación de cambios. Toda *explicación* es una aplicación del principio de razón suficiente, un principio cuya única función es situar los fenómenos en la posición relativa que unos ocupan con respecto a otros. La metafísica no puede pues *explicar* nada en sentido propio. Sus preguntas no se dirigen hacia el *porqué* de los fenómenos, sino hacia el *qué* de los mismos, hacia lo que se manifiesta o aparece en ellos: no se mueve, por tanto, en el ámbito de la causalidad sino de la expresión. Precisamente esta separación radical entre expresión y causalidad es lo que nos impide formular una visión del mundo en términos genésicos, convertir la filosofía en cosmogonía o hacer una filosofía de tipo histórico<sup>25</sup>. La metafísica de

23. Schopenhauer utiliza la palabra «físico», en un sentido muy amplio, para contraponer todo el ámbito del conocimiento científico, que se elabora siguiendo el hilo del principio de razón suficiente en sus cuatro formas, al conocimiento «metafísico», que trata de constituirse al margen del principio de razón.

24. G, 34.

25. Schopenhauer ataca en varios pasajes de su obra todo intento de constituir una filosofía del «devenir», de tipo cosmogónico e histórico. Le parecen tan absurdas las doctrinas que ven en el devenir cósmico e histórico una *caída* o degradación [*Abfallslehre*] a partir de un principio originario, como las que interpretan el desarrollo temporal como un *ascenso* [*Aufstiegslehre*] y un progreso hacia una meta de perfección. El *tiempo* es una forma del fenómeno y no afecta a la cosa en sí, por lo que no se puede atribuir verdadera consistencia metafísica al devenir temporal. La noción de *realidad* en Schopenhauer está presidida por la idea del eterno retorno de lo idéntico, uno de tantos temas en los que su filosofía prelude la de Nietzsche.

Schopenhauer, en el intento de mantenerse fiel a los límites epistemológicos trazados por Kant, no sólo rechaza una causalidad transcendente, como explicación última del mundo, sino también una causalidad inmanente en el sentido que había sido desarrollada por la tradición expresionista y que Schopenhauer veía reflejada todavía en los sistemas «pangenésicos» de sus contemporáneos. Por ello afirma constantemente que entre la cosa en sí y el fenómeno no hay relación de causalidad. El mismo utiliza a menudo expresiones con un fuerte sabor genésico, heredadas de la tradición expresionista, para caracterizar la relación entre la voluntad y el mundo, como la distinción entre «natura naturans» y «natura naturata» y otras semejantes. Pero advierte constantemente también de que la relación entre la voluntad y el fenómeno no es en absoluto de producción *«por lo que sólo metafóricamente puede ser llamada una relación»*<sup>26</sup>. Una de las diferencias fundamentales del concepto de *voluntad* como principio explicativo del mundo con respecto a lo que en la metafísica tradicional era considerado como tal, es su completa ineficacia desde el punto de vista de la explicación física o causal. *«Debemos acudir tan poco a las objetivaciones de la voluntad para dar una explicación física como a la fuerza creadora de Dios. Pues la Física reclama causas y la voluntad nunca lo es. Su relación con el fenómeno no tiene nada que ver con el principio de razón: sino que lo que por una parte es voluntad es por otra representación, es decir, fenómeno»*<sup>27</sup>.

Sólo a la luz de estos presupuestos puede ser entendida completamente la metáfora que hace del mundo un jeroglífico y ve en la metafísica la actividad descifradoras del mismo. Schopenhauer estaba convencido de que la metafísica no puede ser un conocimiento *a priori* ni es una ciencia *a partir de conceptos* [aus Begriffen], según la conocida formulación kantiana, aunque por supuesto sea un saber que se deposita *en conceptos* [in Begriffen]. La metafísica debe tener un fundamento empírico. Pero la *inducción* metafísica tiene un carácter distinto que la inducción científica. En la ciencia se salta, mediante la inferencia causal, de un fenómeno, dado en la experiencia, a la supuesta causa del mismo. También la metafísica dogmática había utilizado el razonamiento de tipo causal para dar cuenta del mundo empírico en su totalidad, tratando de saltar a una supuesta causa del mismo. La crítica kantiana de la razón había puesto de manifiesto, sin embargo, la inviabilidad de este procedimiento, pues había mostrado convincentemente que el principio de causalidad sólo tiene validez en el ámbito de lo fenoménico, pero no puede jamás ser utilizado para sobrevalorarlo. El tipo de inducción que la investigación metafísica utiliza debe ser, por tanto, de naturaleza diferente. Schopenhauer lo describe varias veces en su obra bajo el paradigma de la interpretación de un jeroglífico: *«Existe otro camino hacia la metafísica. La totalidad de la experiencia se asemeja a una*

---

26. HN1, 347.

27. W1, 166.

*escritura desconocida y la filosofía al desciframiento de la misma, un desciframiento cuya corrección se demuestra por la coherencia que debe acompañarle en todas sus partes. Cuando esta totalidad es aprehendida con suficiente profundidad y la experiencia exterior es conectada con la interior, tiene que ser posible una interpretación desde dentro de la misma experiencia»<sup>28</sup>.*

La condición previa para que el mundo se nos aparezca como jeroglífico, como conjunto de signos que deben ser interpretados (y en este sentido trascendidos), es la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, consecuencia a su vez de la distinción previa entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, una distinción que nos remite a un núcleo, esencia o significado, que no se identifica con el propio fenómeno. Sería vano, sin embargo, buscar ese significado, como hizo la metafísica tradicional, fuera del mundo mismo: «Este núcleo no puede ciertamente ser nunca separado por completo del fenómeno y considerado en sí mismo como un ens extramundanum, sino que será siempre conocido por su relación y referencia al fenómeno mismo. Pero la aclaración e interpretación [Deutung und Auslegung] de éste por relación a ese núcleo suyo interno puede proporcionarnos puntos de vista sobre el mismo que de otro modo nunca llegarían a la conciencia. En este sentido la metafísica va más allá de la apariencia [Erscheinung], es decir, de la naturaleza, en busca de lo que se esconde detrás (to meta to fisikon), pero considerándolo siempre solamente como lo que aparece en él [als das in ihr Erscheinende], y en modo alguno con independencia de la aparición [Erscheinung] misma: por lo tanto, permanece inmanente y no es nunca transcendente... Este es por lo menos el sentido en el que yo, teniendo constantemente en cuenta los límites del conocimiento humano establecidos por Kant, he tratado de resolver el problema de la metafísica: por lo que sus prolegómenos a toda metafísica son también válidos para la mía. Pues ésta no va propiamente más allá de la experiencia sino que abre la comprensión verdadera [das wahre Verständnis] del mundo presente en ella»<sup>29</sup>.

El concepto de metafísica aparece de este modo dominado por el paradigma del texto y del desciframiento, un paradigma que determina el pensamiento schopenhaueriano hasta en sus menores detalles. La metafísica «transciende» la experiencia, pero no en el sentido de que nos permita lle-

28. W2, 202 y ss.

29. W2, 203 y ss. En la obra de Schopenhauer se contraponen a menudo los términos *Verständnis* y *Erklärung* para designar la peculiaridad del conocimiento «metafísico» (independiente del principio de razón) frente a la *explicación* «física» o etiológica, anticipando así el uso que hizo Dilthey de la distinción entre *verstehen* y *erklären* para fundamentar un conocimiento de carácter *hermenéutico* en las ciencias del espíritu frente a las explicaciones causales de las ciencias de la naturaleza... Schopenhauer no tematizó nunca esta distinción, pero la interpretación de su metafísica bajo el punto de vista de la hermenéutica posterior podría arrojar una luz intensa sobre los verdaderos propósitos de la misma, que Schopenhauer había formulado con una terminología poco adecuada, heredada de la metafísica tradicional.

gar a supuestos objetos supraempíricos, empresa de cuya futilidad Kant había dado cuenta, sino en el mismo sentido que la lectura «transciende» los signos del texto para alcanzar el sentido que en ellos se esconde y se manifiesta al mismo tiempo. La condición de posibilidad de la metafísica arraiga, por tanto, en una manera de contemplar el mundo que convierte el universo de los objetos en un universo de signos, una manera de contemplar el mundo que arranca de los objetos todo carácter absoluto haciendo de la supuesta realidad objetiva un jeroglífico que exige una interpretación. Ahora bien, esta manera de contemplar el mundo es precisamente aquella que no sólo ha desprovisto a los objetos de su carácter absoluto, haciendo de ellos «fenómenos» en el sentido transcendental kantiano del término, sino que además hace de ellos «expresiones» o «manifestaciones», una duplicidad de significados que, como he explicado antes, puede ser expresada en alemán por medio de la palabra *Erscheinung* y que Schopenhauer convierte en el eje de una filosofía que pretende ir más allá de Kant respetando al mismo tiempo los resultados esenciales de la crítica kantiana del conocimiento: «yo acepto plenamente la doctrina kantiana de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno [Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung seil] y de que los conocimientos a priori sólo tienen validez con respecto a éste: pero añado que, precisamente como fenómeno, es la manifestación de aquello que aparece [aber ich füge hinzu, daß sie, gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint] y lo llamo con él la cosa en sí. Esta tiene, por lo tanto, que expresar su esencia y carácter en el mundo de la experiencia y, por lo tanto, tiene que ser interpretable a partir de él, y ciertamente a partir del contenido y no de la mera forma de la experiencia. Por eso la filosofía no es sino la comprensión correcta y universal de la experiencia misma, la verdadera interpretación de su sentido y de su contenido. Esto es lo metafísico, es decir, aquello que, disfrazado y oculto bajo la forma en el fenómeno, se comporta como el pensamiento con respecto a las palabras»<sup>30</sup>.

Es importante recordar en este momento que, al fin y al cabo, para Schopenhauer no es sólo el conocimiento metafísico el que debe ser interpretado bajo el modelo de la lectura, sino que, como vimos antes, incluso el conocimiento empírico en su primer nivel, la percepción de objetos, debe ser considerado desde ese mismo punto de vista. También el objeto percibido en la intuición empírica es resultado de un proceso interpretativo en el que las impresiones sensibles son comparables a signos o letras que deben ser leídas por el entendimiento. Hemos visto que el resultado de esta lectura o interpretación de las impresiones sensibles es para Schopenhauer un mundo de figuras o imágenes [Bilder] que él identifica con el mundo de los objetos empíricos. Podríamos considerar, por lo tanto, que lo que Schopenhauer consideraba como actividad metafísica prolonga

---

30. W2, 240 y ss.

esta actividad interpretativa del entendimiento en un segundo nivel. Ahora ya no son las impresiones sensibles lo que aparece como *signo* que debe ser interpretado sino que son los mismos objetos empíricos del mundo los que reciben este carácter y exigen una interpretación de rango superior. También las Ideas schopenhauerianas, objeto de la contemplación y de la creación estética, son susceptibles de ser consideradas como figuras o imágenes [Bilder] de segundo nivel que contienen una interpretación de las imágenes del primer nivel. Se ha dicho que el arte constituye «la verdadera actividad metafísica» para Schopenhauer y que la filosofía es sólo la traducción conceptual de la misma «visión» que el arte produce intuitivamente<sup>31</sup>. Desde el punto de vista de una interpretación global de Schopenhauer como filósofo de la expresión, podría decirse que la actividad metafísica comienza ya en el nivel de la intuición empírica, mientras que el arte y la filosofía constituyen el segundo nivel de la misma. La metafísica «teórica» de Schopenhauer aspira a producir conceptualmente (mientras que el arte lo hace intuitivamente) este segundo orden de realidad o de representación, que sólo puede ser concebido significativamente como resultado de la interpretación de la realidad de primer nivel, es decir, como desvelamiento del «sentido» inmanente a la misma, de manera análoga a como el objeto empírico interpreta el «sentido» de la impresión sensible.

3) Sólo si tenemos en cuenta los presupuestos anteriores es posible entender el papel que juega *la voluntad* en el sistema filosófico de Schopenhauer y desgajar este concepto de la noción de lo Absoluto en el que se apoyaron los sistemas metafísicos contemporáneos. Schopenhauer trata de liberar la *expresión* de su contenido panteísta y de las connotaciones teológicas con las que históricamente se había desarrollado. Los idealistas postkantianos son precisamente acusados de haber utilizado el espinosismo para reintroducir con el nombre de lo Absoluto al buen Dios que Kant había desalojado para siempre de la filosofía. Schopenhauer comparte con la filosofía de la expresión el análisis del fenómeno desde el p. de v. de la expresividad. Los fenómenos son expresivos, pero lo que se expresa en ellos nada tiene que ver con lo que la filosofía y la religión habían llamado Dios. La «voluntad» de Schopenhauer es en realidad una figura que se enfrenta a un enemigo cuya triple cabeza está formada por el racionalis-

---

31. Pothast, Ulrich: *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. Frankfurt a. Main, 1982. En este interesante libro Pothast defiende la tesis de que para Schopenhauer la metafísica filosófica es una metafísica de segundo nivel que traduce a conceptos los resultados de la «verdadera actividad metafísica» que es la actividad estética, tanto productiva como receptiva de la obra de arte. Muchos textos de los primeros manuscritos del *Nachlaß* (Frühe Manuskripte, HN, Volumen 1) subrayan que la filosofía es una actividad que debe ser desvinculada de la ciencia y aproximada al arte. En textos posteriores, sin embargo, Schopenhauer tendió a otorgar a la filosofía una posición equidistante entre ciencia y arte.

mo, el teísmo y el panteísmo. «El mundo es voluntad» es una proposición cuyo verdadero sentido sólo puede ser explicitado mediante tres negaciones: el mundo no remite a un Creador inteligente, el mundo no dibuja la figura de Dios, el mundo carece de razón. Schopenhauer consideraba su filosofía como el final de un gran engaño cuyo primer capítulo en la filosofía occidental había sido escrito por Anaxágoras<sup>32</sup>.

Esta triple reforma con la que Schopenhauer se esfuerza en hacer compatibles los presupuestos kantianos de su teoría del conocimiento con la dirección *expresionista* de su filosofía, el primero con el segundo significado de *Erscheinung*, debe ser tenida en cuenta al hacer un intento de interpretación total del sistema. Frente a la interpretación habitual que ve en la metafísica de la voluntad una ruptura con la teoría del conocimiento de inspiración kantiana, creo que puede defenderse una interpretación unitaria de la filosofía de Schopenhauer. El conocimiento consiste esencialmente para él en una producción de *imágenes* o *figuras* [Bilder]. Eso es la percepción sensible o intuición empírica. En eso consiste también el conocimiento genial por el que la Idea queda plasmada en la obra de arte<sup>33</sup>. Objetos empíricos e Ideas pueden ser considerados como dos niveles de interpretación. Podemos suponer, por tanto, que *la Voluntad* constituye la *figura* con la que la filosofía intenta cerrar la pirámide de las interpretaciones y es en este sentido una figura de tercer nivel. Objetos empíricos, Ideas y Voluntad constituyen de este modo los tres escalones en los que se articula inductivamente la interpretación del mundo de abajo hacia arriba. Es el camino ascendente de las representaciones. Pero podemos invertir el proceso y considerar la escalera como un descenso de expresiones: la Voluntad se expresa en las Ideas y las Ideas se expresan en los fenómenos espacio-temporales. Es el camino descendente de las expresiones, que, siguiendo la huella de las hipótesis emanativas del Neoplatonismo, habían seguido los principales sistemas de lo que Deleuze llama filosofía de la expresión. Pero el camino de la expresión es un camino imaginario, pues es un intento por reconstruir el mundo en sentido contrario al que se produce la representación. Ya que si el conocimiento consiste en una serie de interpretaciones que proponen *figuras* crecientemente universales, la expresión es el intento para recorrer este camino al revés, como una serie de *produc-*

---

32. Schopenhauer se consideraba a sí mismo como el antípoda directo de Anaxágoras, pues éste había asumido la existencia de una Inteligencia o *nous* para explicar la teleología del mundo natural, mientras que Schopenhauer convierte la realidad empírica en expresión de una fuerza ciega a la que denomina *voluntad* (W2, 19).

33. Las *imágenes* o *figuras* [Bilder] son para Schopenhauer al mismo tiempo los componentes del conocimiento y de la realidad empírica, pues no es posible hablar de *objetos* independientes del conocimiento. La metafísica aspira al conocimiento de una realidad que está *más allá* de la objetividad o de la experiencia, pero es evidente que sólo puede dar cuenta del mismo en términos de la objetividad y necesita, por lo tanto, construir también imágenes o figuras que den cuenta de dicho conocimiento.

ciones a partir de la unidad originaria. La expresión adquiere de este modo una estructura genésica que no le corresponde, pero mediante la cual nos hacemos imaginable y logramos expresar la necesidad de pensar el mundo no sólo desde nosotros mismos sino también desde lo que nos trasciende. Utilizando la fórmula kantiana: *considerar las cosas como fenómenos y en sí mismas*.

Lo que une a la filosofía de Schopenhauer con los sistemas que se desgajaron de la tradición neoplatónica para constituir la filosofía de la expresión es la inmanencia, la concepción común de una realidad constituida en niveles y, sobre todo, la noción de *expresión* como figura explicativa de la relación entre lo Uno y lo Múltiple, entre lo que es y lo que aparece: la metáfora del mundo como texto que debe ser descifrado y como espejo en el que multiplica la unidad. Es indudable que la noción de voluntad ocupa en su metafísica una posición análoga a la del Uno, la Sustancia o Dios en aquellos sistemas. Pero mientras lo Uno era concebido en ellos como el principio de todo el movimiento expresivo, un movimiento que se equipara al mismo tiempo a una relación causal de producción, para Schopenhauer, por el contrario, la voluntad es simplemente la *figura* que cierra el sistema. Desde el punto de vista cognoscitivo está al final y no al principio, puesto que es el resultado de un proceso inductivo y no deductivo. Y desde el punto de vista ontológico no se puede hablar de un antes ni un después ni de relación causal entre voluntad y representación. La relación entre los niveles en los que se articula la realidad (fenómenos, Ideas, Voluntad) es exclusivamente de *expresión* y en modo alguno de producción.

Es evidente que Schopenhauer dejó en la máxima vaguedad e indefinición lo que podríamos llamar «el estatuto ontológico» de la voluntad y que la caracterización del mismo tiene más un carácter negativo que positivo, por lo que dejaba abierta la puerta a diversas interpretaciones. Una de las más frecuentes suele partir del supuesto de que el término *voluntad* funciona como un sustantivo en el sistema. Sustantivizado el término y reificado el concepto se plantea entonces la insondable problemática en torno a la naturaleza de la voluntad misma: es preciso encontrarle un atributo definitorio, hacer de ella el Absoluto, la Sustancia, el principio originario del mundo o algo por el estilo. Creo que debe proponerse, por el contrario, una interpretación, acorde con el título de la obra principal, que atribuye a la voluntad una función esencialmente adjetiva. No es la voluntad lo que necesita definición sino el mundo: la voluntad es precisamente su atributo, su esencia [das Wesen der Welt], en la terminología del propio Schopenhauer. La problemática en torno al concepto de voluntad no gira, por lo tanto, en torno a lo que se puede decir de la voluntad misma, sino de lo que la voluntad dice del mundo. En otros términos, el problema interpretativo de la metafísica de Schopenhauer no se centra en saber lo que es la voluntad sino en dilucidar el significado de la proposición: el mundo es voluntad. A su vez, me parece evidente que el significado de este enunciado sólo cobra sentido si lo contraponemos con la corriente, predominante en todo

el desarrollo de la filosofía occidental, que pretende ver en el mundo el despliegue de la razón.

El significado atributivo de la voluntad es indesligable por lo demás del término correlativo con el que aparece asociada en el sistema: la representación. Frente a las interpretaciones que desdoblán la filosofía de Schopenhauer en dos reflexiones independientes entre sí, «el mundo como representación» y «el mundo como voluntad», una epistemología de origen kantiano y una metafísica que trasciende los límites del conocimiento trazados por dicha epistemología, creo que debe defenderse una interpretación unitaria de esa filosofía respetando la pretensión del propio Schopenhauer según la cual *El mundo como voluntad y representación* es expresión de un pensamiento único y no el resultado de varias reflexiones distintas. Es decir, la consideración del mundo como voluntad sólo es inteligible a partir de la noción del mundo como representación, pero el sentido de ésta sólo se manifiesta plenamente a la luz de aquélla.

Tal vez la mejor manera de representarse este estado de cosas circular sea recurrir al análisis de una imagen, presente en toda la tradición de la filosofía de la expresión y que ocupa un lugar central en la metafísica de Schopenhauer: la metáfora del espejo<sup>34</sup>. El carácter especular del mundo como representación recurre una y otra vez en los textos schopenhauerianos. Pero paradójicamente, lo que tiene carácter especular no es nuestro conocimiento del mundo sino el mismo mundo conocido, puesto que, como sabemos, mundo objetivo y representación es lo mismo para él. En la epistemología prekantiana el conocimiento se entiende como un conjunto de imágenes *subjetivas* que reflejan un mundo de objetos reales independientes de nosotros. La mente, el sujeto cognoscente, es, en este sentido, el espejo del mundo. Schopenhauer, haciéndose eco de lo que Kant había llamado su «revolución copernicana», invierte la relación del espejo: es el llamado «mundo objetivo» el que tiene carácter reflejo. Pero, a diferencia de Kant, la relación especular no se produce para él entre el sujeto y el objeto. Como ha señalado Spierling<sup>35</sup>, Schopenhauer transforma la revolución copernicana de Kant en una «revolución copernicana reversible» [die kopernikanische Drehwende]. Es tan legítimo el punto de vista «subjeti-

34. Schopenhauer utiliza la metáfora especular no sólo para referirse a la relación entre el mundo y la voluntad sino también en otros muchos momentos de su filosofía. En la ética, por ejemplo, el carácter empírico es considerado como espejo del carácter inteligible. En la estética, la obra de arte es considerada como espejo de la Idea y el Arte en general como espejo de la realidad esencial del mundo.

35. Spierling, Volker: «Schopenhauers furchtbare Wahrheit». En: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Piper: München-Zürich, 1987. Spierling ha sistematizado en este artículo una idea que venía formulando ya en diversas publicaciones anteriores y que ve en «la revolución copernicana reversible» [die kopernikanische Drehwende], en la alternancia de puntos de vista contrapuestos pero inevitables, la característica esencial del método filosófico schopenhaueriano.

vo» o «transcendental» que nos permite ver el mundo como reflejo del sujeto como el punto de vista «objetivo» que invierte los términos. Materialismo e idealismo son posiciones parcialmente verdaderas pero unilaterales. El supuesto de la incompatibilidad entre ellas surge de la creencia de que entre sujeto y objeto existe una relación de causalidad, lo que implicaría, obviamente, una diferencia ontológica entre ambos, retrotrayéndonos así al dualismo cartesiano. Precisamente es la contraposición, tan necesaria como irresoluble, entre el punto de vista subjetivo y objetivo el que nos permite ganar una perspectiva filosófica superior desde la que el mundo pierde todo carácter absoluto y se nos aparece como representación, como reflejo o como espejo. Pero lo que se refleja en el espejo no es ni un supuesto yo o sujeto absoluto (Fichte), ni un mundo de objetos absolutos independientes del sujeto. Sujeto y objeto son los polos de la representación y están, por tanto, ambos, dentro del espejo. La relación especular fundamental, por tanto, no se refiere a la relación entre sujeto y objeto sino entre mundo como representación (subjetivo-objetivo) y el mundo como voluntad (en el que desaparece dicha distinción).

Kant (según la interpretación habitual que el propio Schopenhauer comparte), había considerado el contenido del espejo como resultado de una fusión entre las formas a priori *puestas* por el sujeto transcendental y un *material a posteriori dado por la cosa en sí*. Y aunque había declarado incognoscibles tanto al sujeto transcendental como a las cosas en sí, su noción del fenómeno evocaba el fantasma de las sustancias cartesianas (convertidas ahora en magnitudes desconocidas) actuando misteriosamente entre sí para producir la representación. Pero esta concepción planteaba tales problemas que todos los idealistas postkantianos centraron sus esfuerzos en superar el supuesto dualismo subyacente en la doctrina kantiana y elaboraron para ello sus diferentes filosofías del Absoluto, noción en la que todas las diferencias quedaban superadas. Ahora bien, la noción de Absoluto eliminaba, según Schopenhauer, el carácter especular del mundo, al anular la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí, entre el ser y el conocimiento. Las filosofías del Absoluto convertían el mundo como representación en cosa en sí. La vuelta a Kant y la reivindicación de la cosa en sí que Schopenhauer reclama constituyen en realidad (y ésta es probablemente la diferencia fundamental entre Schopenhauer y sus contemporáneos) una defensa de la naturaleza especular del mundo, de su carácter fenoménico y, por lo tanto, relativo. Si el mundo fuera Absoluto no sería fenómeno ni representación: el ser se resolvería en el conocimiento y el conocimiento en el ser. Schopenhauer participaba plenamente en la crítica de sus contemporáneos a la noción de las cosas en sí como un mundo de objetos incognoscibles actuando causalmente sobre la capacidad cognoscitiva. Pero ello no le hace abandonar la noción de cosa en sí sino transformarla. La relación entre el fenómeno y la cosa en sí no puede ser pensada bajo el esquema de la causalidad y, menos todavía, bajo el de una supuesta causalidad entre el sujeto y el objeto, ya que sujeto y objeto son

los dos polos del mundo como representación. Pero puede ser pensada bajo la figura de la expresión (el mundo como texto) y del reflejo (el mundo como espejo).

La noción de cosa en sí está implícita en el mismo concepto de fenómeno. Si el mundo es fenómeno [Erscheinung] es porque algo aparece [erscheint]. La idea del espejo remite inexorablemente a lo que se refleja en él. La imagen está dentro del espejo, pero saber que se trata de una imagen especular nos sitúa al mismo tiempo fuera del mismo. Schopenhauer se consideraba kantiano porque asumía que del espejo no se puede salir. Pero pensaba que la *conciencia* del espejo, el saber que se está dentro de él, es lo que permite crear una perspectiva desde la que el espejo aparece como espejo. Su metafísica no debería ser interpretada, por tanto, como un intento de mirar *hacia afuera* del espejo, sino de crear un punto imaginario, situado fuera del mismo y mirar *desde fuera* hacia el espejo. La «voluntad» es simplemente una «figura» unitaria que nos invita a situarnos dentro de ella (fuera del mundo, por lo tanto), y a contemplar el mundo como reflejo de sí misma: «*El único autoconocimiento de la voluntad en su totalidad es la representación en su totalidad, el conjunto del mundo intuitivo. Este es su objetividad, su manifestación, su espejo*»<sup>36</sup>. Sería vano, por lo tanto, que tratásemos de preguntarnos por la naturaleza de la voluntad fuera de la representación. La voluntad sólo puede contemplarse a sí misma en el espejo y es, en este sentido, lo mismo que la representación. Sin embargo, la representación no puede ser entendida en su conjunto si no es desde esa figura unitaria que trata de situarse fuera de la representación y dirige la mirada hacia el mundo en busca de su propia imagen reflejada: en este sentido es cosa en sí. Pero no nos engañemos: esa figura que se contempla en el espejo sólo es imaginable como reflejo de la imagen del espejo, como reflejo de su propio reflejo. El mundo como voluntad y el mundo como representación son dos espejos enfrentados que se pierden en una galería infinita de reflejos mutuos.

La cosa en sí pensada como voluntad sólo es concebible desde la consideración del mundo como representación, desde la conciencia de su naturaleza especular. Pero dicha conciencia sólo es posible situándonos en el punto de vista de la cosa en sí, en la figura de la voluntad. El pensamiento circular de Schopenhauer, que hace de su filosofía «el más contradictorio de todos los sistemas»<sup>37</sup>, es en realidad la culminación consecuente de toda la tradición filosófica de la expresión. Schopenhauer asocia la noción del mundo como expresión o como reflejo con la teoría kantiana del conocimiento y con la distinción entre fenómeno y cosa en sí y subraya la necesi-

36. W1, 196.

37. Jenson, Otto: *Die Ursache der Widersprüche im schopenhauerschen System. (Schopenhauers Philosophie als Kunst)*. Rostock, 1906. Jenson enumera lo que él considera 14 contradicciones fundamentales y otras 52 de carácter más secundario, señaladas por diferentes críticos del sistema.

dad de construir una figura que dé cuenta, desde fuera, del mundo contenido en el espejo. Pero mientras la mayoría de los sistemas metafísicos creen literalmente en la posibilidad de abandonar los límites del espejo y de encontrar ese punto de apoyo «absoluto» que nos permita hablar de la «verdadera cosa en sí» que se refleja en el espejo (para lo cual sería necesario poder mirar hacia afuera del espejo), Schopenhauer trató de lograr un difícil equilibrio entre la necesidad de afirmar el carácter especular del mundo y la necesidad de trascenderlo *especulativamente* al mismo tiempo, creando una perspectiva imaginaria desde la que el mundo en el espejo *aparece* efectivamente en el espejo: «*Mi filosofía enseña lo que es el fenómeno y lo que es la cosa en sí. Pero ésta es cosa en sí sólo de manera relativa, es decir, en su relación con el fenómeno; pero el fenómeno [Erscheinung] es tal por su relación con la cosa en sí... Pero lo que sea la cosa en sí al margen de aquella relación es algo que nunca he dicho, porque no lo sé.*»

Creo que una manera iluminadora de entender la metafísica de Schopenhauer y que concuerda con sus principios epistemológicos sería considerarla bajo el punto de vista de la filosofía del «como si» desarrollada por Vaihinger en su obra *Die Philosophie des Als Ob*. El mismo Vaihinger dice de este libro: «*nuestra manera tan extraña de considerar las cosas no es sino la versión exacta de lo que Kant, Herbart y Schopenhauer expresaron de otra manera*»<sup>38</sup>. Los principales conceptos de la metafísica de Schopenhauer (Carácter inteligible, Idea, Voluntad, etc.), se tornan mucho más inteligibles si se les considera desde esta perspectiva que si se trata de interpretarlos como «hechos objetivos». Son ficciones, en el sentido de que no puede atribuírseles «objetividad». Pero al mismo tiempo son ficciones filosóficas y no meramente fantásticas porque tienen la pretensión de proporcionar una imagen unificada del conjunto de la experiencia o de un segmento importante de la misma. Al fin y al cabo también la ciencia utiliza constantemente «ficciones» en este sentido. La noción geométrica del punto, la línea y la superficie, por no citar más que un ejemplo, son ficciones de cuyo valor para explicar el mundo real a nadie se le ocurriría dudar<sup>39</sup>. Es

38. Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als Ob*. Reuther und Reichard, Berlín, 1911, p. 179.

39. Vaihinger expone esta noción en los siguientes términos: «*El punto, en cuanto figura de cero-dimensiones... la figura unidimensional de la línea y la figura bidimensional de la superficie son sólo abstracciones que se independizan mediante la imaginación, es decir, ficciones, con las que contamos como si correspondiesen a realidades... Contamos aquí pues con quimeras [Undingen] en vez de con cosas, aunque son quimeras útiles e imprescindibles. Pero nosotros consideramos esas quimeras como si fueran cosas, porque estamos acostumbrados a considerar como real todo aquello a lo que le damos un nombre, sin tener en cuenta que podemos fijar mediante nombres no sólo lo real sino también lo irreal. Quien ve esto último y, todavía más, el que comprende que ciertas representaciones irreales nos resultan necesarias y útiles, ha captado el concepto verdadero y científico concepto de la ficción.*» Vaihinger: *o.c.*, p. 508.

dudoso que Schopenhauer hubiese aceptado que su metafísica es un conjunto de *ficciones* en el sentido de Vaihinger. Pues, en su tiempo, esta concepción era sin duda prematura, a pesar de que, como señaló Vaihinger, estaba implícita en muchos de los desarrollos de la filosofía kantiana posteriores a la *Crítica de la razón pura*. De todos modos, creo que una interpretación de su metafísica en esta dirección es la única capaz de salvar su coherencia interna y de hacerla compatible con los principios epistemológicos del sistema. Tanto más cuanto para Schopenhauer incluso los objetos del mundo empírico son en cierto modo también ficciones (construcciones del entendimiento) que dan cuenta del universo fantasmagórico de nuestras sensaciones. La metafísica podría ser considerada en este sentido como un conjunto de ficciones que da cuenta de otro conjunto de ficciones. Precisamente para subrayar este carácter ficticio del mundo empírico había utilizado Schopenhauer la metáfora del «velo de Maya». Por otra parte, he señalado ya que la fantasmagoría del mundo empírico dista mucho de ser para él *mera* fantasmagoría y hay que considerarla desde el punto de vista de la *expresión*. Cada una de nuestras «representaciones» (incluidos los sueños y las construcciones de la locura) *expresa* o manifiesta «la realidad» al mismo tiempo que la encubre. La lectura «metafísica» del mundo exige, por lo tanto, un distanciamiento que ponga de manifiesto tanto la naturaleza encubridora como manifestativa de la representación. Lo que diferencia a la ficción metafísica *correcta* tanto de carácter intuitivo (obra de arte) como conceptual (filosofía) de las ficciones «físicas», es su mayor *expresividad*. Pero la frontera entre *apariencia* y *realidad* no discurre tanto entre lo físico y lo metafísico, como parecería deducirse de una lectura literal de Schopenhauer, sino que es una frontera interior a cada nivel del conocimiento por la que éste se desdobra en «representación» y «expresión».

La voluntad es meramente una figura conceptual, en un sentido análogo al que las obras de arte son figuras intuitivas, y el tipo de conocimiento que la metafísica de la voluntad proporciona debe de ser considerado semejante también a la iluminación que produce la contemplación estética. La acusación constantemente repetida de contradicción entre los presupuestos críticos kantianos y el desarrollo de la metafísica de Schopenhauer olvida que esta metafísica no se mueve en el ámbito del conocimiento *objetivo*, sino que aspira a situarse en un plano distinto, y que utiliza esencialmente el lenguaje de la analogía. El ámbito del conocimiento objetivo está definido por el marco de las relaciones espaciales, temporales y causales (el mundo como representación). La noción de voluntad, en cuanto principio metafísico, aspira a situarse fuera del mismo. Schopenhauer prolonga la tradición metafísica de la expresión. Pero frente al lenguaje de la univocidad con el que Spinoza creía poder construir su sistema<sup>40</sup>, Scho-

40. «En Spinoza, toda la teoría de la expresión está al servicio de la univocidad». Deleuze: *o.c.*, p. 330.

penhauer era consciente de que el único lenguaje posible para la metafísica después de Kant es el lenguaje de la analogía y que el «more geométrico» de Spinoza debía ser sustituido por el «more poético». Dicho lenguaje, sin embargo, dista mucho para él de ser un lenguaje vacío o sin sentido desde el punto de vista cognoscitivo, como tampoco lo es el del arte y ni siquiera el de la religión. La verdad puede arroparse bajo diversas formas, a veces incluso bajo los dogmas aparentemente más absurdos<sup>41</sup>.

La tarea de la filosofía no consiste, por tanto, en descifrar *el más allá* ni consiste en negarlo, sino en construir una «figura» unitaria que nos permita reconocer en ella el mundo del espejo, es decir, el mundo de nuestra experiencia total<sup>42</sup>. Schopenhauer creía haber construido esa figura y la llamó «voluntad». Pero el modelo sobre el que está construido la metafísica de la voluntad recrea casi literalmente de nuevo, sin que Schopenhauer fuera consciente de ello, un mito órfico al que podríamos considerar como la verdadera raíz de toda la filosofía de la expresión: es el mito que hace del mundo el espejo en el que se refleja Dionisos. Aunque Schopenhauer creía recibir su inspiración más directamente de concepciones orientales que de la sabiduría griega preclásica, su metafísica de la voluntad recoge con tal exactitud esta antigua concepción órfica que podríamos considerarla como la recuperación final de la misma después de su largo recorrido a lo largo de toda la tradición filosófica de la expresión. Giorgio Colli describe el mito con las siguientes palabras: «*Mirándose al espejo, el dios ve el mundo como su propia imagen. El mundo pues es una visión, su naturaleza es sólo conocimiento. La relación entre Dionisos y el mundo es la relación entre la vida divina, indecible, y su reflejo. Este último no ofrece la reproducción de un rostro, sino la infinita multiplicidad de las criaturas y de los cuerpos celestes: todo eso está rebajado a apariencia, a imagen sobre un espejo. El dios no crea el mundo: el mundo es el propio dios como apariencia. Lo que nosotros consideramos vida, el mundo que nos rodea, es la forma bajo la que Dionisos se contempla, se expresa frente a sí mismo. El símbolo órfico ridiculiza la antítesis occidental entre inmanencia y transcendencia, sobre la que los filósofos han hecho correr tanta tinta. No hay dos cosas, respecto a las cuales haya que averiguar si están separadas o unidas, sino que hay sólo una cosa, el dios, del cual nosotros somos la alucinación*»<sup>43</sup>.

---

41. La ambivalente posición de Schopenhauer frente a las religiones así como la consideración de las alegorías religiosas como portadoras de verdad bajo el velo de la mentira ha sido estudiada por Alfred Schmidt en su ensayo sobre la filosofía de la religión en Schopenhauer: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* (Piper: München-Zürich, 1986).

42. La experiencia *total* bajo la que el mundo se nos hace manifiesto incluye para Schopenhauer como componentes fundamentales, junto a la experiencia ordinaria, la experiencia ética y la experiencia estética.

43. Colli, Giorgio: *Después de Nietzsche*. Anagrama: Barcelona, 1978, p. 149.

Naturalmente queda abierta la «última pregunta»<sup>44</sup> que hemos visto formular a Deleuze, en los siguientes términos: «*¿En qué consiste esa extraña existencia, tal cual está "atrapada" en el espejo... lo expresado, entidad de la que apenas puede decirse que existe?*». ¿Quién es Dionisos? ¿Qué es en sí misma «la voluntad»? ¿Qué es, en definitiva, lo que se expresa en la expresión? ¿Qué hay más allá de toda representación?

La filosofía de Schopenhauer no contiene una respuesta a esta pregunta pero trata de aclarar por qué cualquier respuesta es imposible: «*Sea cual sea la antorcha que alumbremos y por muy amplio que fuere el ámbito que ilumine, nuestro horizonte permanecerá siempre envuelto por una noche profunda. Pues la última respuesta al enigma del mundo tendría que hablar de las cosas en sí mismas y no de los fenómenos. Pero nuestras formas cognoscitivas están fijadas a éstos, por lo que tenemos que representarnos todas las cosas mediante relaciones espaciales, temporales y causales. Estas formas tienen sentido y significado exclusivamente en relación con el fenómeno: las cosas en sí mismas y sus posibles relaciones no pueden ser aprehendidas a través de ellas. Por ello la verdadera solución positiva al enigma del mundo tiene que ser algo que el intelecto humano es completamente incapaz de captar y pensar... Aquellos que pretenden conocer los últimos (es decir, los primeros) fundamentos de las cosas e invocan un ser originario, un Absoluto o como se quiera llamarlo... no hacen sino fingir poses, son cáscara vacía y simples charlatanes*»<sup>45</sup>.

José PLANELLS PUCHADES

---

44. Schopenhauer, que había concluido la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* con una enigmática referencia a *la nada*, cierra la versión didáctica de su sistema en las *Vorlesungen* de Berlín (1820) con un capítulo sobre «la última pregunta». Esa pregunta se refiere a la naturaleza de la voluntad en sí misma, una pregunta que no tiene respuesta alguna ni puede tenerla. Pero la imposibilidad de encontrar una respuesta última al enigma del mundo no radica en las limitaciones del entendimiento humano sino en la misma estructura irracional de la realidad: «*Y ello es así, porque la esencia interior y originaria del mundo no es conocimiento sino voluntad* (Vorl. 4, p. 272).

45. W2, 206.