

CAPÍTULO I

SCHOPENHAUER Y LA FILOSOFIA MODERNA.

SCHOPENHAUER CONTINUADOR DE KANT

1. Schopenhauer y la filosofía moderna.

“La humanidad ha aprendido de mí muchas cosas que no olvidará nunca, y mis escritos no morirán”¹.

Cuando en 1818 Schopenhauer se propone “presentar en sociedad” su filosofía con la publicación de su obra fundamental, *El mundo como Voluntad y representación*, en carta al editor F. A. Brockhaus, escribe lo siguiente: “Mi obra es un nuevo sistema filosófico, pero nuevo en el pleno sentido de la palabra; no una nueva interpretación de los ya existentes, sino una serie de pensamientos en alto grado coherentes, que hasta ahora no han sido concebidos por ninguna cabeza humana”². Ahora bien, esa novedad se inscribe dentro de la tradición filosófica occidental y, concretamente, dentro del momento histórico al que pertenece, aunque su efectividad será de largo alcance, como se mostrará en el desarrollo del presente trabajo. ¿Cuál es la propuesta fundamental de esa filosofía capaz de dar una orientación completamente nueva a la tradición occidental?

Toda la filosofía de Schopenhauer consiste, según afirma él mismo en el prólogo a la citada obra, en el desarrollo de “un pensamiento único”³, que mantuvo invariable a lo largo de su dilatada vida intelectual: “El mundo es, por una parte, *representación* y nada más que representación; por otra, *Voluntad* y nada más que *Voluntad*”⁴. Este pensamiento constituye, en su opinión, la clave para desentrañar el enigma del mundo y del hombre hasta el punto de considerarlo como “lo que durante tanto tiempo se ha buscado con el nombre de filosofía, la piedra filosofal tan imposible de encontrar según los sabios de la historia”⁵. ¿De qué inquietud -ante la cual aparece el mundo como un enigma- brota ese pensamiento capaz de desentrañarlo?

¹ P1, pp. 149-150 (FHF, 182-183)

² Carta a F.A. Brockhaus en abril de 1818, GBr, nº 38, p. 29.

³ W1, p. 7 (5)

⁴ W1, p. 31 (26). Philonenko en el prólogo a su escrito sobre Schopenhauer destaca este doble hecho: un pensamiento único que permaneció invariable, pero matizado así: “Esto no quiere decir que Schopenhauer sea hombre de una sola idea; es el hombre de una intuición única que ilumina todas sus ideas, y que ha permanecido siempre idéntica”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 42. Precisamente, dicho prólogo comienza afirmando que “Schopenhauer es el hombre de un solo libro redactado varias veces”: La primera edición del *Mundo*, será la primera redacción; la *Vorlesung*, la segunda; la segunda edición del *Mundo*, a la que se le añaden los complementos, la tercera; y los *Parerga*, sobre todo el segundo volumen, la cuarta, idem, p. 41. En el mismo sentido, Rudolf Malter, *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1988, cuyo título es bien significativo. Por lo que se refiere a la formulación de ese pensamiento que permanece invariable a lo largo de toda su vida, Safranski precisa que se concretará entre 1813 y 1818: “En esos cinco años adquieren formulación definitiva todas sus doctrinas esenciales; terminará esta fase de su vida con la conciencia de haber culminado la auténtica tarea de su existencia”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., p. 358.

⁵ W1, p. 7 (5)

En el corazón de ese pensamiento se halla la experiencia del dolor del mundo y, sobre todo, del hombre, en quien ocupa un lugar privilegiado el dolor que deriva de la consciencia de la inexorabilidad de la propia muerte. Esa experiencia nos revela la inconsistencia y futilidad del mundo y de la vida, por lo que se nos presentan como un enigma que es preciso descifrar. De ahí la necesidad de metafísica que todo hombre experimenta, necesidad que nace del asombro, ¿por qué existe este mundo? La existencia del mundo no puede ser necesaria, ¿qué razón habría para que existiera este mundo en el que el dolor y la muerte aparecen en primer plano, dominando la escena que en él se representa? “La agitación que mantiene la incesante marcha del reloj metafísico procede de la conciencia de que tan posible es la no existencia del mundo como su existencia”⁶. Más aún, si nos preguntamos por su razón, llegaremos “a la conclusión de que la no existencia del mundo es, no sólo concebible, sino preferible a su existencia”, ¿qué razón podría alegarse para desear una vida condenada necesariamente al fracaso? “El asombro filosófico es, pues, en el fondo consternación y turbación”⁷. La raíz última del asombro filosófico está, por tanto, en la universalidad del dolor, de cuya inquietud nace la necesidad metafísica en el hombre: “el pecado, el dolor y la muerte son lo que caracteriza y fortalece el asombro filosófico: no sólo que el mundo exista, sino sobre todo que sea un mundo de dolor es el *punctum pariens* de la metafísica, y este problema comunica a la humanidad una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden disipar”⁸.

El alumbramiento y expresión de este pensamiento -que sintetiza la sinrazón (Voluntad) e insubstancialidad (representación) del mundo y de la vida humana- ha sido posible gracias a la filosofía de Kant, cuya distinción entre fenómeno y cosa en sí “es el núcleo más íntimo de toda su doctrina y su principal mérito”⁹. Schopenhauer, asumiendo la posición epistemológica ganada por Kant, depurada de los que considera errores del maestro, entiende el *fenómeno* como *Representación* y la *cosa en sí* como *Voluntad*. La realidad considerada en sí misma es Voluntad ciega, carente de razón, de ahí el sinsentido del mundo; y esa misma realidad, en tanto conocida, es representación, la representación de un sujeto que conoce según sus propias condiciones, las condiciones que Kant había llamado trascendentales y que Schopenhauer sintetiza en lo que denomina *principio de razón*, de ahí el orden y racionalidad

⁶ W2, p. 200 (724)

⁷ W2, p. 200 (725)

⁸ W2, p. 201 (725 La traducción ha sido modificada)

⁹ E, p. 215 (202)

en el que aparece al conocimiento. El mundo como representación no es algo distinto de la Voluntad, sino el resultado del querer conocerse de ésta, la autoconsciencia de la Voluntad¹⁰; por lo que puede afirmarse que este mundo es sólo Voluntad y, con el mismo derecho, que es sólo representación.

Así, la obra de Schopenhauer, por la época en que se inscribe y por el modo en que se expresa, ha de considerarse una salida, la salida correcta entiende él, al kantismo y en este sentido paralela -y de algún modo deudora- a las de sus contemporáneos idealistas, consideración que se reafirma cuando leemos algunos de sus textos¹¹. El que copiamos a continuación nos muestra con claridad las similitudes y la diferencia fundamental con éstos, al tiempo que complementa y precisa el sentido de algunas de las afirmaciones realizadas:

“Sólo cuando la esencia interior de la Naturaleza (la Voluntad de vivir en su objetivación) se ha elevado, intrépida y animosa, al través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego a lo largo de la dilatada serie de los animales, para llegar, en fin, a la manifestación de la razón, es decir, al hombre, en el cual se refleja sobre sí misma, es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es.

Su asombro es tanto mayor en cuanto que por primera vez se encuentra ante la idea de la muerte, y al lado de la finitud de toda existencia se le impone con mayor o menor fuerza la vanidad de todos nuestros esfuerzos. Con este asombro y estas reflexiones nace lo que se llama la necesidad metafísica, propia sólo del hombre, a quien podemos considerar, por consiguiente, un animal *metaphysicum*. En efecto, en el estado natural de conciencia, el hombre se considera a sí mismo como algo que se entiende por sí sólo. Pero este estado no perdura; pronto, en el momento que empieza a reflexionar, se manifiesta en él ese asombro ante el enigma del mundo, asombro del que necesariamente nace la metafísica”¹².

Ese sistema que se presenta como “nuevo en el pleno sentido de la palabra” manifiesta ciertos rasgos de *familiaridad* histórica con el idealismo postkantiano: se concibe la realidad como una, es decir su “esencia interior” es una, y se entiende el conocimiento y, por tanto, la filosofía como “el hacerse consciente” de esa esencia interior unitaria, hecho que se ha producido gracias a la razón humana, cuya aparición ha sido precedida de la dilatada serie de sus manifestaciones “a través de los dos reinos de los seres inconscientes”. Por otra parte, muestra al menos un rasgo común con la tradición, sitúa el origen de la filosofía en el “asombro”: Platón dice en el *Teeteto* que el asombro, la admiración, “es el origen de la

¹⁰ W1, 506 (441)

¹¹ Este hecho, unido a la prioridad temporal de los idealistas -el periodo de formación filosófica de Schopenhauer coincide con el auge de las figuras de Fichte, Schelling y Hegel; durante su estancia en Berlín, incluso, asistió a las clases de Fichte a partir del otoño de 1811 y durante 1812, cuyos *Vorlesungshefte* con algunos comentarios de Schopenhauer se publican en HN, II, pp. 16-216- ha suscitado la polémica entre aquellos que encuentran el punto de partida esencial de la filosofía schopenhaueriana en Kant y los que lo hacen en la de Fichte y Schelling. J. Planells Puchades plantea la historia de esta polémica y toma posición por los primeros en el capítulo segundo de su tesis, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, o. cit., pp. 118 y ss.

¹² W2, pp. 186-187 (713)

filosofía”¹³; también Aristóteles, a quien el mismo Schopenhauer cita¹⁴, afirma en el libro I de la *Metafísica*, que fue la admiración lo que indujo a los hombres a filosofar¹⁵. Su originalidad frente al idealismo, que lo es también frente a la citada tradición, radica en que esa esencia interior unitaria, de cuyas manifestaciones u objetivaciones resulta el mundo, es la *Voluntad de vivir*, no la razón; ésta aparece al final del proceso de aquello otro, la Voluntad, en función de lo cual se ha hecho necesaria su aparición, lo que significa una interpretación de la realidad hasta cierto punto opuesta a la mantenida tanto por el idealismo, como por la tradición, y, por lo que respecta al idealismo, una salida al kantismo muy distinta a la protagonizada por éste, que llevará a Schopenhauer a polemizar duramente con él. En consecuencia con esa inversión en la interpretación de la esencia de la realidad frente al idealismo y a la tradición, se afirma que el asombro filosófico nace no del orden y perfección en el que el universo aparece a la conciencia, sino de la presencia del dolor en el mundo y en toda vida humana y, sobre todo, de la conciencia de la precariedad de la propia existencia, de la conciencia de la inexorabilidad de la muerte, ante la que se nos “impone con mayor o menor fuerza la vanidad de todos nuestros esfuerzos”. Sólo el hombre es “un animal *metaphysicum*” porque es el único que tiene conciencia de la propia muerte y de su absoluta inevitabilidad¹⁶. Sobre la novedad que supone establecer que la Voluntad es la esencia de la realidad, se asentará la crítica de Nietzsche a la tradición filosófica, cuando afirma la necesidad de combatir “la mentira de milenios”¹⁷. Esta referencia a Nietzsche nos da idea de la efectividad de la diferencia marcada por la filosofía de Schopenhauer frente a sus contemporáneos y a toda la tradición.

A pesar de la similitud señalada, que sugiere una cierta deuda con el idealismo, Schopenhauer considera que entre Kant y él no ha habido progreso alguno, por lo que él es “su inmediato continuador”: “Ya empieza a generalizarse la convicción de que la filosofía seria y verdadera está en el mismo punto en que Kant la dejó. En todo caso niego que entre Kant y yo haya habido en ella progreso alguno; por lo tanto, yo soy su inmediato continuador”¹⁸. ¿Por qué entre Kant y él no hay progreso alguno en la filosofía, es decir, por qué niega al idealismo el carácter de “filosofía seria y verdadera”? Schopenhauer niega al

¹³ “Sóc.- Querido amigo, me parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”, *Platón, Teeteto*, 155d.

¹⁴ W2, p. 187 (713)

¹⁵ “Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración”, *Aristóteles, Metafísica I*, 982b.

¹⁶ “La muerte -afirma en otro momento- es el genio inspirador o el *Musageta* de la filosofía”, W2, p. 542 (1014).

¹⁷ *F. Nietzsche, Ecce Homo*, o. cit., p. 124.

¹⁸ W1, pp. 512-513 (448)

idealismo el valor de “filosofía seria y verdadera” porque Fichte, Schelling y Hegel, sumisos a los poderes de la Religión y del Estado, significan un retroceso, vuelven, en su opinión, como veremos, al escolasticismo y dogmatismo prekantianos. Aun aceptando esa sumaria aseveración, cabe preguntarse, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, por el sentido en que Schopenhauer es continuador de Kant.

2. Schopenhauer *continuador de Kant*.

“Las raíces de mi filosofía se encuentran ya en la de Kant (...); mi filosofía no es más que el pensar hasta el final (das zu-Ende-denken) de la suya”¹⁹.

Schopenhauer se considera continuador de Kant, no en el sentido de que complete o perfeccione la filosofía de éste, sino en el sentido de que con su obra la filosofía progresa, da un paso adelante justo en el punto del camino en que Kant la dejó. Ese paso adelante consiste en interpretar la cosa en sí como Voluntad. Ahora bien, ¿es esa interpretación acorde con el espíritu kantiano o más bien una utilización *interesada* de Kant para expresar un pensamiento que es en sí ajeno a él? Es, al menos, una posibilidad que brindaba la solución kantiana al problema epistemológico; para Schopenhauer, mucho más que una posibilidad, pues se trata de una interpretación que el mismo Kant había de algún modo sugerido, y que, en su opinión, además, constituye la salida correcta al estado de cosas establecido por la *Crítica de la Razón Pura*.

Ya hemos asentado que la filosofía de Schopenhauer nace de una experiencia negativa de la vida, que lo que le mueve a filosofar es la experiencia del dolor, en la que se incluye como uno de sus aspectos más punzantes la conciencia de la muerte. De esa experiencia surge la convicción de que el mundo y la vida humana no pueden ser consecuencia de la Razón, sino de algo distinto de ella que *comprende* como Voluntad. Lo que, en su opinión, confiere a su filosofía una superioridad evidente respecto a cualquier otra es que, precisamente, al comprender la esencia del ser como Voluntad, no como Razón, le permite explicar la realidad dando cuenta del mal y del dolor, aquel *resto*²⁰ que todas ellas habían dejado siempre pendiente. Desde este punto de vista, el avance esencial del kantismo -la solución que éste había dado al problema epistemológico- se sustancia en que brinda la posibilidad teórica de dicha comprensión, hasta tal punto que, como hemos dicho, el mismo Kant la había atisbado,

¹⁹ P1, 151 (FHF, 184, la traducción ha sido modificada.)

²⁰ P1, pp. 81-82 (PHF, 94-95)

pero no concluyó en ella porque determinados prejuicios se lo impidieron, induciéndole a importantes errores que será preciso depurar.

El giro copernicano de Kant es lo que permite entender la cosa en sí como algo ajeno a la razón, en este caso, como Voluntad. La metafísica anterior a Kant no podía sino identificar el orden de la realidad con la razón porque era entendida realísticamente, esto es, el orden y racionalidad en el que se nos daba la realidad al pensamiento le pertenecían verdadera y realmente; en otras palabras, se entendía que la realidad se ordenaba y comportaba según unas leyes que el pensamiento podía entender, porque las leyes del pensamiento racional lo eran de la realidad o viceversa, y esto era así porque o las leyes del pensamiento derivaban de la realidad o, en todo caso, en un perfecto isomorfismo, eran coincidentes con ella. El idealismo trascendental de Kant hace posible comprender la realidad en términos no de razón, sino, por ejemplo, como lo hace Schopenhauer, en términos de Voluntad, y lo hace posible porque la estructura racional desde la que captamos o nos representamos las cosas no les pertenece como cosas en sí, sino en cuanto fenómenos, en cuanto conocidas, es decir, el orden y racionalidad que descubrimos en las cosas no es sino el orden y racionalidad que nuestras estructuras cognoscitivas ponen en las cosas al conocerlas, en el acto mismo de conocer. Precisamente, cuando, al comienzo de su *Crítica a la filosofía kantiana* con la que cierra la primera edición del *Mundo*, se cree en la obligación de poner de relieve los méritos de Kant, proclama, en primer lugar, que “el gran mérito de Kant consiste en *haber sabido distinguir entre fenómeno y cosa en sí*, demostrando que entre las cosas y nosotros se alza siempre el intelecto, por lo que no podemos conocer lo que son las cosas en sí mismas”²¹.

Aquella posible consecuencia de su planteamiento epistemológico fue de algún modo entrevista por el mismo Kant para quien era posible una consideración del hombre como cosa en sí, en tanto que voluntad moral, no sometida, por ello, al principio de razón y, en consecuencia, libre. Por eso entiende que, aunque “no reconoció inmediatamente en la Voluntad la cosa en sí”, es su segundo mérito el haber dado “un gran paso en este punto en cuanto declaró que la innegable significación moral de la conducta humana es completamente distinta e independiente de las leyes del fenómeno y al mismo tiempo es algo que afecta inmediatamente a la cosa en sí”²². A partir de esta posición ganada por Kant, sólo quedaba dar el paso definitivo para formular aquel único pensamiento en cuyo desarrollo consiste toda la

²¹ W1, p. 514 (449)

²² W1, p. 519 (454-455)

filosofía de Schopenhauer: reconocer que la cosa en sí que aparece en todos los fenómenos es la Voluntad, una Voluntad que, como veremos, posee también un sentido moral.

“En general, este es el punto en que la filosofía de Kant conduce a la mía, o la mía se anuda con la de Kant como a su punto de partida. ... Kant no ha desarrollado su pensamiento hasta el fin, y yo sólo he hecho terminar este desarrollo. En consecuencia, lo que Kant limita al fenómeno humano, lo extiendo yo a todos los fenómenos en general, porque aquél sólo difiere de éstos en el grado. En otras palabras: he dicho que la esencia en sí de los fenómenos es algo absolutamente libre: una Voluntad. De mi obra se infiere cuán fecunda es esta concepción, conjunta a la doctrina kantiana, de la idealidad del espacio, del tiempo y de la causalidad”²³.

El tercero de los méritos de Kant -“la completa demolición de la filosofía escolástica, nombre bajo el cual yo me complazco en designar el periodo que se extiende desde San Agustín hasta el mismo Kant”, pues “la Teología especulativa y su hija la psicología racional recibieron de su mano el golpe de muerte”²⁴- culminaba aquella posibilidad teórica: al negar la cognoscibilidad del alma y de Dios abría el camino para el reconocimiento -aunque él mismo no llegara a ese reconocimiento al recuperar tales objetos como Ideas de la Razón y Postulados de la Razón Práctica- de la unidad de ser de toda la naturaleza -que era coincidente con el reconocimiento de que el ser en sí de todos los fenómenos es una y la misma Voluntad- y para el ateísmo, cuestión central para poder entender la presencia del mal y del dolor en el mundo, la libertad de la voluntad y el sentido moral de la existencia.

¿Ofrecía la *Crítica de la Razón Pura* verdaderamente la posibilidad de interpretar la cosa en sí como Voluntad?, ¿son esos los esenciales méritos de Kant? y, sobre todo, ¿la interpretación que de ellos se hace es acorde con las intenciones y objetivos que Kant se había trazado? Schopenhauer entiende que tal interpretación no sólo era una posibilidad, sino que, como hemos señalado, constituía la correcta salida al kantismo, hasta el punto de postular que la lógica interna de la filosofía de Kant, en el contexto histórico en el que aparece, conduce a la suya propia. Schopenhauer tiene dos poderosas razones, en cierto modo ligadas entre sí, para pensar de esa manera: 1ª) Esa interpretación da solución definitiva a los dos problemas más serios que la filosofía moderna se había planteado, a los cuales había dedicado Kant todo el esfuerzo de su obra. 2ª) Se hallaba virtualmente contenido en su propia propuesta filosófica, al menos así lo pensaba él, como lo muestran, entre otros, los textos

²³ W1, p. 612 (534-535). Insistiendo en la misma cuestión en otro pasaje del *Mundo*: “Ahora bien, yo quiero, para señalar el punto concreto en que mi filosofía se enlaza con la de Kant, hacer notar, anticipándome al segundo libro, que en su hermosa explicación de la coexistencia de la libertad con la necesidad ... (hace referencia a la C.R.P. kantiana y cita el párrafo 53 de los *Prolegómenos*). Por consiguiente, sin caer en la contradicción podemos atribuir a la vez necesidad y libertad a una misma cosa considerada desde dos puntos de vista diferentes, una vez como fenómeno, y otra como *númeno*. Y esto que Kant limita al hombre y a su conducta, la extiendo yo a todos los fenómenos de la naturaleza, a los cuales asigno como base la Voluntad como cosa en sí. Doctrina es ésta tanto más legítima cuanto que no hay razón para admitir que el hombre sea específica y fundamentalmente diverso de los demás seres y cosas de la Naturaleza, sino que debemos suponer que sólo se diferencia de ellas en grado”, W2, p. 203 (727).

²⁴ W1, pp. 519 y 521 (455 y 456)

citados anteriormente; si, a pesar de ello, Kant no fue capaz de alcanzar ese descubrimiento capital, fue porque, como ya se ha apuntado, se vio todavía prisionero de importantes prejuicios -temor a caer en el idealismo, negarse a reconocer que el hombre no es específica y fundamentalmente diverso de los demás seres de la naturaleza y respeto a la tradición teológica y a la moral imperativa que le acompaña- que le empujaron a cometer importantes errores en la redacción de su obra, prejuicios que Schopenhauer presume haber superado definitivamente.

Los dos problemas a los que aludimos, “los más profundos” de la filosofía moderna, son “el problema de la libertad de la voluntad (libre albedrío) y el de la relación entre lo ideal y lo real”. En el tratado *Sobre la libertad de la voluntad*, después de citarlos comenta: En ambos problemas la sana razón, pero sin cultura filosófica tiende al error. En el segundo, porque da más importancia al objeto que al sujeto, es decir, no tiene en cuenta aquello que el sujeto aporta en el acto del conocimiento, mientras que en el primero el error consiste en dar más relevancia al sujeto que al objeto, al derivar la volición del sujeto sin tener en cuenta el motivo²⁵.

No cabe duda de que estos dos problemas están en el centro del debate filosófico desde Descartes a Kant y de que ambos problemas están relacionados entre sí. Descartes, al plantear el problema epistemológico en toda su radicalidad, abrió el debate y marcó las líneas generales del mismo. Así, fue el primero en distinguir entre lo ideal y lo real y, en consecuencia, en preguntarse qué es lo ideal, qué es lo real y qué relación hay entre ambos: la discusión de este problema constituye la historia de la epistemología de la citada época. La solución a la relación entre lo ideal y lo real y el *prejuicio* del libre albedrío fue lo que le condujo a postular tres formas de realidad: la sustancia extensa o mundo, objeto de la consideración científica y reino de la verdad; la sustancia pensante o alma, sujeto del pensamiento y reino de la libertad; la sustancia infinita o Dios, creador de ambas y sede de las verdades eternas: la discusión en torno a las tres sustancias constituye, asimismo, el contenido de la metafísica de ese periodo, al menos en la medida en que la solución dada al problema epistemológico lo permitía. A continuación, intentamos, siguiendo a Schopenhauer, exponer brevemente los momentos fundamentales que abren el camino a la solución de ambos problemas. Desarrollamos en primer lugar el problema de la relación entre lo ideal y

²⁵ E, p. 133 (122-123)

lo real porque el problema epistemológico antecede y condiciona la solución al problema de la libertad²⁶.

Descartes, escribe Schopenhauer, “es tenido con razón por el padre de la nueva filosofía”²⁷, en general, porque proclamó, frente a la tradición escolástica, la autonomía de la razón y, en sentido estricto, porque abrió paso al idealismo al concluir, en la búsqueda de una primera certeza en la que fundar su filosofía, en el *cogito, ergo sum*²⁸ y al afirmar, consiguientemente, que hay que partir de lo inmediato, de lo dado a la conciencia; ahí, precisamente, dice Schopenhauer, reside su mérito y su lugar destacado en la historia de la filosofía, aunque todo el contenido de su doctrina sea falso²⁹. Así, Descartes entendió que el conocimiento recae directamente sobre nuestras ideas, representaciones, de las cosas no sobre las cosas mismas, dando origen al problema de lo real y lo ideal, esto es, a la cuestión de qué sea en nuestro conocimiento objetivo y qué sea subjetivo. “Este es el problema en cuya solución reside el principal empeño de los filósofos desde hace 200 años, separar nítidamente lo ideal, esto es, lo que sólo y en cuanto tal pertenece a nuestro conocimiento, de lo real, esto es, de lo independiente de él en su existencia, mediante un corte correctamente dirigido en la línea adecuada, para así averiguar la relación entre ambas”³⁰. En la concreción del problema y en el procedimiento a seguir para su solución se dan, en opinión de Schopenhauer, dos líneas a lo largo de la filosofía moderna: las que inician Descartes y Locke respectivamente.

²⁶ Ana Isabel Rábade Obradó dedica el primer capítulo de su libro, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, pp. 21 y ss., a situar la filosofía de Schopenhauer en la tradición filosófica inmediatamente anterior a él, que “no es otra que la ‘filosofía de la conciencia’ propia de la modernidad, caracterizada justamente por la centralidad del sujeto”, siguiendo el punto de vista de Schopenhauer, cuyo objetivo, que profundiza en lo que nosotros solamente apuntamos, es mostrar “cómo Schopenhauer alcanza una nueva comprensión de la conciencia o de la subjetividad que subvierte los planteamientos de la filosofía de la conciencia moderna. Por una parte, para Schopenhauer la conciencia, o el sujeto, ya no es esencialmente ‘cognoscente’, ni mucho menos ‘pensante’, sino básica y primariamente ‘volente’, entendiendo por esa conciencia volente todo el ámbito de los sentimientos, deseos, pasiones y afectos, en el límite de lo inconsciente. Por otra parte, la conciencia ya no es para Schopenhauer una realidad substancial, sino que es, en definitiva, un mero estado o función de la realidad”, A. I. Rábade Obradó, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, o. cit, p. 16.

²⁷ P1, p. 11

²⁸ Schopenhauer, precisamente, identifica el *cogito, ergo sum* cartesiano con su *die Welt ist meine Vorstellung*: entre ambas expresiones, dice Schopenhauer, “la única diferencia es que la suya subraya la inmediatez del sujeto, la mía la mediatez del objeto”, P1, p. 12.

²⁹ El juicio de Schopenhauer es sumario: “Claro que Descartes fue un gran hombre, pero lo fue tan sólo por haber abierto una vía; en toda su doctrina, no hay una palabra de verdad”, W2, p. 311 (818).

³⁰ P1, p. 11. En esta cuestión sigo básicamente las dos primeras secciones del primer volumen de *Parerga und Paralipomena: Esbozo para una historia de la doctrina de lo ideal y lo real*, pp. 9-39, y *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, pp. 41-154. El considerar cómo el mismo Schopenhauer interpreta el desarrollo de la filosofía moderna, en el que Kant representa el momento decisivo, que abre el camino a su propia filosofía, resulta, quizás, interesante para la mejor comprensión de lo que constituye el objeto entero de este capítulo: el lugar preciso que Schopenhauer ocupa en el seno de la filosofía moderna y por qué y en qué sentido se juzga a sí mismo continuador de Kant. B. Magee profundiza en esta cuestión en los capítulos III y IV, pp. 57-132, de su libro sobre Schopenhauer. B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit.

a) Descartes, que concreta el problema en la separación entre el mundo que el yo se representa mediante sus ideas claras y distintas, lo ideal, y el mundo exterior al yo, lo real, de cuya existencia se duda, por lo que la solución al problema consiste en justificar primero, la existencia de ese mundo exterior y segundo, la correspondencia entre ambos mundos. El procedimiento seguido parte de los conceptos generales, *las ideas innatas*, desde los cuales se pretende deducir la solución. Éste, como es sabido, deduce en primer lugar la existencia de Dios y, luego, en virtud de la veracidad divina, justifica la existencia del mundo objetivo y su correspondencia con mis ideas *claras y distintas*: Dios constituye el puente que salva el abismo entre ambos mundos³¹. Demostrada la existencia del mundo material, Descartes distingue entre sustancia pensante, el yo que se representa el mundo, y sustancia extensa, el mundo real representado por el yo. Queda, sin embargo, sin una explicación satisfactoria cómo se relacionan estas dos sustancias de naturaleza tan distinta, tanto en el conocimiento que el yo tiene de la sustancia extensa como en la acción humana en la que se coordina la voluntad, perteneciente al yo, con los movimientos del propio cuerpo. La doctrina de Malebranche según la cual vemos todas las cosas inmediatamente en Dios mismo, complementada con aquella otra de *las causas ocasionales*, y la de la *armonía preestablecida* de Leibniz pretenden solventar el problema, al tiempo que sientan las bases para el panteísmo de Spinoza.

Spinoza, al entender que extensión y pensamiento son dos aspectos distintos de una misma sustancia, pone de manifiesto que la separación entre pensamiento y extensión, entre cuerpo y espíritu, es ilegítima, por lo que, concluye, nuestra representación de los cuerpos y esos mismos cuerpos son una y la misma cosa. Schopenhauer señala, frente a Spinoza, que de la verdad de la primera afirmación no se sigue de ningún modo la verdad de la segunda. Spinoza supera, en todo caso, el problema de la comunicación de las sustancias, pero no el problema original cartesiano, el problema de si mi representación se corresponde con lo representado. Dejando de lado el panteísmo de Spinoza, su derivación, ventajas e inconvenientes en relación con las doctrinas de sus predecesores, el error fundamental es que no ha trazado correctamente la línea divisoria entre lo real y lo ideal, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la cosa en sí y la representación: “la extensión no es de ningún modo lo contrario de la representación, sino que reside en ésta. Nos representamos las cosas como extensas, y en tanto que son extensas, son nuestra representación: pero la cuestión y el problema básico es si, independientemente de

³¹ A este respecto, resulta sorprendente observar, comenta Schopenhauer, la inversión operada por Descartes en el tema de Dios: hasta ahora se pretendía demostrar la existencia de Dios a partir del mundo, él pretende demostrar la existencia del mundo a partir de Dios, P1, p. 13.

nuestra representación, existe algo así, algo extenso”³². Si la extensión es una propiedad de las cosas en sí, nuestra intuición sería de las cosas en sí, pero es precisamente eso lo que no justifica. Spinoza ha trazado la línea de demarcación entre lo ideal y lo real, equivocadamente, por la mitad del mundo de la representación, y desde esta consideración es acertada su afirmación de que ambos mundos, extensión y representación, son uno y el mismo, aunque, en realidad, se ha quedado en el mundo de la representación, es más, añade Schopenhauer, lo único verdaderamente real, la voluntad, la considera como una simple forma de pensar.

Berkeley, aunque conocedor de Locke, se sitúa en el camino trazado por Descartes, y dando un paso adelante se convierte en el verdadero creador del *Idealismo*³³. Afirma que el ser del mundo de la experiencia consiste y se agota en su ser representado, que es absurdo admitir la materia como existente independientemente de la representación. “Esta es una correcta y profunda contribución. Pero en ella consiste toda su filosofía. Ha encontrado y ha separado limpiamente lo ideal, pero no supo encontrar lo real”³⁴. Para él lo real es el sujeto cognoscente y Dios, ambos cognoscentes, sin caer en la cuenta de que todo cognoscente es inseparable del objeto conocido. En realidad, esta posición se debe a los prejuicios religiosos que defiende.

“No se puede negar el correcto parentesco entre Malebranche, Spinoza y Berkeley: vemos a todos ellos seguir a Descartes, esto es, buscan aprehender y solucionar el problema fundamental que él había concretado en la duda acerca de la existencia del mundo exterior, en torno a este problema se esfuerzan en investigar la separación y la relación de lo ideal, subjetivo, esto es, lo dado sólo a nuestra representación, y lo real, lo objetivo, independiente de aquélla, el mundo existente en sí mismo. Por eso, como se ha dicho, este problema es el eje sobre el que gira la filosofía del nuevo tiempo”³⁵.

b) Locke parte de la materia como cosa en sí, como lo real, y acepta, frente a la tradición racionalista, la relación causal entre lo material y el sujeto cognoscente, que permite a éste la representación de aquél, lo ideal. Es, pues, una concepción realista del conocimiento. Sin embargo no deja de lado la separación entre la representación y lo representado, la distinción entre lo ideal y lo real. El procedimiento seguido por Locke para la solución de este problema, que es consecuencia de la actitud empirista ante el conocimiento, y que conducirá a su correcta solución, es por ello muy distinto del seguido por Descartes: parte del análisis de los conceptos para buscar su origen, y desde ahí determinar qué cualidades o características de nuestra representación del mundo, lo ideal, se corresponden con el mundo mismo, lo real. Distingue dos tipos de cualidades en la representación, las secundarias, sólo subjetivas, y la primarias, también objetivas, es decir, se dan en la representación tal como son en los objetos

³² P1, p. 20

³³ Berkeley “es el padre del idealismo, base de toda filosofía verdadera”, P1, p. 91 (FHF. 107).

³⁴ P1, p. 22

³⁵ P1, p. 23

representados. “Este es el origen de la distinción que más tarde, en la filosofía kantiana, llegará a ser de suma importancia, la distinción entre cosa en sí y fenómeno”³⁶. Las cualidades primarias son determinaciones de las cosas en sí mismas, se dan en todos los objetos, extensión, impenetrabilidad, forma, etc., y la representación es una copia exacta de ellas. Las secundarias, como color, sabor, olor, etc., dependen de la acción de nuestros órganos sensoriales y, aunque tengan su causa en los objetos, no se dan en ellos tal como aparecen en la representación. Locke, sin embargo, no dedujo la cualidades primarias de las cosas, sólo dio como razón de por qué son éstas y no otras las cualidades objetivas, el que son indestructibles.

Hume se planteó, desde el estricto empirismo iniciado por Locke, la realidad de la misma relación de causalidad, concluyendo que la experiencia sólo nos justifica la mera sucesión de hechos, que se repite invariablemente, pero en ningún caso que haya una conexión necesaria entre ellos de manera que uno produzca al otro. Precisamente en este punto se enlaza la profunda e importantísima reflexión kantiana, que concluye en el carácter a priori de espacio, tiempo y causalidad, que, por consiguiente, pertenecen a la dimensión subjetiva del conocimiento. Desde esta consideración, Kant entiende que las cualidades primarias de Locke, que “se componen todas ellas de las puras determinaciones de tiempo, espacio y causalidad”, no pertenecen a las cosas en sí mismas, a lo real, sino que deben sumarse al ámbito de lo ideal. “De aquí, pues, finalmente, se sigue que nosotros no conocemos en ningún caso cómo las cosas son en sí mismas, sino sólo y únicamente en sus fenómenos. Tras éstos queda lo real, la cosa en sí misma, como algo plenamente desconocido, una simple X, todo el mundo de la intuición cae en el campo de lo ideal, como una simple representación, un fenómeno, que, en cuanto tal, debe corresponderse con algo real, una cosa en sí”³⁷. El paso definitivo lo da Schopenhauer al identificar esa X con la Voluntad.

“Yo he demostrado, finalmente, que lo verdaderamente real, o la cosa en sí, que es la única que tiene una existencia verdadera, independiente de la representación y de sus formas, es la Voluntad. Se ve, pues, que Locke, Kant y yo estamos en íntima relación, al representar, en el espacio de casi dos siglos, el desarrollo gradual de un proceso coherente y unificado del pensamiento. También podemos considerar a David Hume como un eslabón de esta cadena, aunque tan sólo en lo referente a la ley de causalidad”³⁸.

Ese paso dado por él a partir de Kant, dice Schopenhauer, “creo que será el último”. Cree esto porque establece que lo verdaderamente real nunca más puede buscarse fuera de nosotros, todo lo que por este camino se nos dé pertenecerá a lo ideal, lo real hay que buscarlo dentro de

³⁶ P1, p. 23

³⁷ P1, p. 28

³⁸ P1, pp. 102-103 (FHF 122).

nosotros, y no es otra cosa que aquello que en nosotros mismos identificamos con el nombre de voluntad.

La falta de sentido filosófico, decíamos al principio, ha conducido a acentuar la importancia del objeto sobre el sujeto, por ello la actitud natural o espontánea del hombre es el realismo, y realista fue la filosofía hasta Descartes. Fue éste quien primero reivindicó la importancia del sujeto en el conocimiento, planteando el problema de la relación entre lo ideal y lo real, pero ha sido preciso el lento proceso hacia el idealismo trascendental de toda la filosofía moderna para poder dar con la solución correcta al problema, solución que se evidencia como correcta porque resuelve al mismo tiempo de forma satisfactoria, por primera vez, el otro problema, el del mal y el de la libertad de la voluntad, que consideramos a continuación, pues es la interpretación que Schopenhauer hace del idealismo trascendental de Kant lo que le permite hacer compatibles la racionalidad del mundo fenoménico con la Voluntad como esencia íntima de ese mismo mundo, enlazando de este modo la ética con la metafísica:

“De este modo se enlaza la ética en mí inmediatamente, sin ninguna otra mediación, firmemente con la metafísica, como en ningún otro sistema, y así queda establecido como nunca hasta ahora el sentido moral del mundo y del hombre. Voluntad y representación son radicalmente distintas, constituyen la última y fundamental contraposición de todas las cosas del mundo y no dejan ningún resto. La cosa representada y la representación de ella es lo mismo, pero, al mismo tiempo, la cosa representada no es la cosa en sí misma: ésta es siempre Voluntad, ella es la que aparece en la representación bajo cualquiera de sus formas”³⁹.

La libertad de la voluntad o libre albedrío es la otra gran cuestión debatida por la filosofía moderna, cuya dificultad se vio acentuada por importantes implicaciones teológicas. El problema aquí es doble: a) reconocer, frente al sentido común y la doctrina cristiana establecida, la necesidad de los actos voluntarios, es decir, negar la llamada libertad de indiferencia o libre albedrío; b) hacer compatible esa necesidad con la libertad, de manera que la negación del libre albedrío no implique negar la responsabilidad moral que de tales actos se sigue.

Schopenhauer entiende que es una consecución de la filosofía moderna que en él alcanza su justificación plena la negación del libre albedrío o libertad de elección. El error tradicional en este punto es identificar voluntario y libre, identificación que no resiste un análisis serio y riguroso. Ese error nace de una especie de “engaño natural”, el considerar inmediatamente, sin mayor análisis, el testimonio de la propia conciencia que nos dice que “puedo hacer lo que quiero” como la libertad de la voluntad, y, en consecuencia, lo voluntario como libre, sin

³⁹ P1, p. 29.

caer en la cuenta en que el *puedo hacer lo que quiera* no implica el poder elegir el querer mismo ni en que la voluntad no se determinaría sin un motivo suficiente. Schopenhauer mantiene que los actos que normalmente llamamos voluntarios son, a la vez, necesarios, pues siempre se determinan en virtud de un motivo, sin el cual resultarían inexplicables⁴⁰. Ahora bien, el supuesto en el que se basa la operatividad del motivo es el ser, el carácter, de cada persona, que determina su querer; de ahí que también la acción humana, como la actividad propia de cualquier otro ser, esté sometida a aquella ley que los escolásticos formularon con la expresión *operari sequitur esse*⁴¹. Los actos voluntarios son, por tanto, necesarios, nacen de la conjunción entre los motivos y el carácter: los movimientos de la voluntad se explican en virtud de los motivos y el porqué un mismo motivo mueve a unos hombres y no a otros se explica por la diversidad de caracteres que los definen, que son receptivos a unos motivos y no a otros⁴². Por eso decíamos antes que la sana razón, pero sin cultura filosófica tiende al error dando más relevancia al sujeto que al objeto, al derivar la volición del sujeto sin tener en cuenta el motivo.

Por lo que respecta a esta cuestión, los filósofos antiguos no llegaron a una “conciencia clara” del asunto⁴³, tienden a identificar voluntario con libre. El primero en adquirir la clara conciencia del problema, aunque había sido precedido de otros padres de la Iglesia, fue S. Agustín, como lo testimonian importantes afirmaciones en este sentido en algunos de sus escritos. Sin embargo, las motivaciones teológicas que le impulsaron a la investigación -sobre todo la disputa con los Maniqueos y Pelagianos- determinaron tanto el tratamiento de la cuestión, confuso y vacilante, como la solución que da a la misma.

⁴⁰ “Lo voluntario es, precisamente *como tal, necesario* en virtud del motivo, sin el que un acto de voluntad es tan poco posible como sin un sujeto volente, y que es una causa tanto como la causa mecánica, de la que se distingue sólo en lo inesencial”, E, p. 104 (95).

⁴¹ “Así pues, aquel supuesto en el que se basa la necesidad de los efectos de todas las causas es la esencia interna de todas las cosas, bien sea ésta una mera fuerza natural general que se exterioriza en ellas, bien sea fuerza vital o bien voluntad: cualquier ser, del tipo que sea, reaccionará de acuerdo con su peculiar naturaleza con ocasión de las causas actuales. Esta ley, a la que están sometidas todas las cosas del mundo sin excepción, la expresaron los escolásticos en la fórmula *operari sequitur esse*. Consecuentemente con ella examina el químico los cuerpos mediante reactivos y el hombre al hombre mediante las pruebas a las que le somete. En todos los casos, las causas externas producirán con necesidad lo que se contiene en el ser: pues éste no puede reaccionar más que según como él es, E, p. 96 (88).

⁴² La argumentación schopenhaueriana sobre su negación del libre albedrío, así como su comprensión de la libertad como radicando en el ser, no en el obrar, y de la responsabilidad moral, serán ampliamente tratados en el capítulo dedicado a la ética.

La cuestión ha sido ampliamente debatida por los comentaristas de Schopenhauer. Entre otros: G. Vollner, *Schopenhauer als Determinist*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart, 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 165-178; H. Ebeling, *Freiheit. Gleichheit, Sterblichkeit. Schopenhauer und die Theorie der Moderne*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, Darmstadt, 1985, pp. 299-313; J. Salaquarda, *Charakter und Freiheit. Über problematik und “Wahrheit” einer These Schopenhauers*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1982, pp. 8-98; L. Fulda, *Schopenhauer und das Problem der Willensfreiheit*, 19.Jb. 1932, pp. 115-139; M. Stockhammer, *Über die Freiheit des Willens. Eine Schopenhauers Studie*, 38.Jb., 1957, pp. 28-96; H. Voigt, *Zur Preisschrift über die Freiheit des Willens*, 47.Jb. 1966, pp. 72-84; J. Garewicz, *Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit*, 53.Jb. 1972, pp. 93-100.

⁴³ E, p. 103 (94)

S. Agustín se encontró ante un grave dilema: “Por un lado, no quiere admitir, como *Pelagio*, la libertad de la voluntad hasta el punto de que quedasen suprimidos el pecado original, la necesidad de la redención y la libre predestinación, con lo que el hombre podría hacerse justo y digno de la bienaventuranza por sus propias fuerzas”⁴⁴; reflexionando en esta dirección, entrevé la dificultad teórica de mantener la libertad de la voluntad. Pero, por otro, se vio obligado a defenderla por su oposición a los *maniqueos*, quienes negaban dicha libertad por admitir “otra fuente tanto del mal moral (*Böse*) como del mal físico (*Übel*)”⁴⁵. En último extremo, a pesar de aquella dificultad, se le impuso esta segunda opción. A ello contribuyó de modo decisivo “el engaño natural”, antes citado, que conduce a identificar voluntario con libre y, sobre todo, “la necesidad de armonizar la responsabilidad moral del hombre con la justicia de Dios”⁴⁶, es decir, no hacer a Dios responsable del mal moral. Fue esta última razón de estricta significación teológica la que condujo a S. Agustín a confusión y a mantener la citada salida al problema.

Pero S. Agustín y la tradición teológica cristiana, piensa Schopenhauer, no caen en la cuenta de que la existencia de un Dios creador del hombre hace imposible pensar tanto la libertad de la voluntad como la responsabilidad moral humana, ¿cómo pensar que un ser que depende por entero, tanto en su esencia como en su existencia, de otro pueda ser libre y responsable de su comportamiento? La dependencia en el ser del creador elimina la libertad, se piense como se piense; aceptada tal dependencia, si el hombre actúa mal, se deberá o bien a su naturaleza o constitución o a las circunstancias que rodean su actuación; en ninguno de los dos supuestos podrá imputársele responsabilidad moral; en el primero, porque ésta recaerá en último extremo en el autor de su naturaleza; en el segundo, en las circunstancias que la determinaron; en cualquiera de los casos en Dios, que es el autor de una y de las otras. La confusión surge cuando volvemos nuestra mirada a ese Dios creador dentro del contexto cristiano, ¿cómo pensar que el Dios bueno sea el autor y responsable del mal? ¿cómo hacerlo compatible con la justicia divina que premia y castiga, según los merecimientos del hombre, con la salvación o la condenación? S. Agustín optó, como hemos dicho, a pesar de la insalvable dificultad teórica que suponía, por afirmar la libertad para salvar la justicia divina; la dificultad habría que achacarla a la indudable limitación del entendimiento humano; Lutero, más tarde, optó por la negación de la misma, la justicia divina se salvaguardaba desde

⁴⁴ E, pp. 105-106 (97)

⁴⁵ E, pp. 106-107 (98)

⁴⁶ E, p. 107 (98)

esa misma limitación del entendimiento humano y la omnipotencia de Dios; pero, ¿qué queda entonces de la responsabilidad moral?, podría preguntarse. Schopenhauer, por tanto, afirma, más allá de lo que entiende por prejuicios teológicos, que la libertad de la voluntad es insostenible tanto si se acepta o no el presupuesto de un Dios creador, y sostiene, además, que la responsabilidad moral es impensable si se acepta la existencia de Dios.

Esta dificultad de fondo, que sí fue entrevista y confesada por S. Agustín, “hasta donde yo sé -dice Schopenhauer-, todos los filósofos posteriores, con la excepción de tres (...), han preferido dejarla sutilmente de lado como si no existiera”⁴⁷. A pesar de ello, gracias a la disputa de S. Agustín con maniqueos y pelagianos, “la filosofía despertó a la conciencia de nuestro problema. A partir de entonces, con los escolásticos, se hizo paulatinamente más clara, de lo cual dan testimonio el sofisma de *Buridán* y el pasaje de *Dante* antes citado”⁴⁸.

En Descartes, ya en la filosofía moderna, resulta interesante ver cómo, adoptando el presupuesto de la libertad de la voluntad, el desarrollo del sistema que debería justificarlo conduce a su negación. A pesar de su decidida posición teísta, y aunque sin duda no desconocía la dificultad que ello representaba, afirma la libertad de la voluntad como algo tan evidente “que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas en nosotros”⁴⁹. A partir de ahí, una vez que, influido por la revolución científica y por un todavía deficiente planteamiento epistemológico, entiende la ciencia y el mundo físico mecanicistamente, se ve obligado a distinguir en el hombre dos sustancias distintas, el cuerpo, sustancia extensa, sometido a leyes necesarias, y el alma, sustancia pensante, sujeto de la libertad, que justifica metodológicamente porque así lo percibo *muy clara y distintamente*⁵⁰. Ahora bien, si se trata de dos sustancias tan heterogéneas, ¿cómo explicar que se comuniquen y se relacionen tan íntimamente? La experiencia que cada cual tiene de sus propias vivencias, como el propio Descartes establece, nos enseña, que el alma no está unida al cuerpo como el piloto al navío, sino tan estrechamente unida y confundida y

⁴⁷ E, p. 107 (98). Los tres filósofos a los que Schopenhauer se refiere son: *Vanini*, quien niega el libre albedrío y atribuye a Dios tanto las buenas como las malas acciones de la voluntad; *Hume*, el primer filósofo en sentido estricto que presenta sin ambages la dificultad, que confiesa irresoluble; y *Kant*, que intentó una solución de compromiso, pero tan insatisfactoria que, comenta Schopenhauer, “estoy convencido de que no se la tomaba en serio”, E, pp. 108-111 (99-102).

⁴⁸ E, p. 114 (105). Se refiere a los versos de Dante que abre el cuarto libro de su *Paradiso*:

Intra duo cibi, distanti e moventi

D'un modo, prima si morria di fame

Che liber' uomo l'un recasse a'denti, Idem, p. 98 (90).

⁴⁹ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parágrafo 39. R. Descartes, *Obras escogidas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 328.

⁵⁰ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Sexta meditación, Espasa Calpe, México, 1982, p. 172.

mezclada con él, que constituyen ambos un sólo todo⁵¹. Aquí, a pesar de sus esfuerzos, no consigue una respuesta satisfactoria. La salida lógica será el monismo sustancial de Spinoza que negará la libertad de la voluntad. Un error conduce a otro en el intento de conjurar la dificultad que el primero plantea: primer error, confundir voluntario con libre, seguramente inducido por prejuicios teológicos y para salvar a Dios de la responsabilidad del mal; este primero conduce a un segundo error, distinguir entre cuerpo y alma como dos sustancias distintas, que le conduce, a su vez, a una dificultad tan insuperable que invalida el presupuesto o punto de partida.

La verdad fue abriéndose camino en el transcurso de la filosofía moderna gracias a la reflexión seria de algunas cabezas eminentes. Así, la libertad de la voluntad fue negada con la firmeza que deriva de la razón liberada de prejuicios por Hobbes, Spinoza, Hume, Priestley y Voltaire -resulta significativo que Spinoza, Priestley y Voltaire lo hicieran después de haber defendido ardientemente la posición opuesta⁵²- hasta el punto de que cuando Kant se enfrenta al problema “tomase como cosa ya establecida tanto en él como en otros, la necesidad con la que el carácter empírico es determinado a las acciones por los motivos, así como que no perdiese el tiempo en demostrarla de nuevo”⁵³.

Establecida la necesidad de los actos voluntarios, se hace preciso pensar la coexistencia de esa necesidad con la libertad en el hombre y justificar, de este modo, el sentimiento de autoría que cada cual experimenta ante sus propios actos y la responsabilidad moral de los mismos. Será también Kant, desde la posición ganada por él en el problema del conocimiento, quien dará la clave para la solución de este otro problema: la distinción entre fenómeno y cosa en sí permite considerar la voluntad humana desde dos puntos de vista distintos, como fenómeno, sometida, por tanto, “a las leyes naturales y, en tal sentido como *no libre*”, y como cosa en sí, “no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna”⁵⁴.

⁵¹ Idem, p. 174

⁵² E, pp. 114-122 (105-112)

⁵³ E, p. 122 (112)

⁵⁴ “Si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna”, L. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B XXVIII, o. cit., p. 26.

Precisamente en esa doble consideración de la voluntad humana se funda la distinción kantiana entre *carácter empírico* y *carácter inteligible*, a la que -dice Schopenhauer- “me adhiero totalmente”⁵⁵. Schopenhauer, al identificar la cosa en sí kantiana como la Voluntad metafísica e interpretar desde esa identificación la doctrina del carácter inteligible y del carácter empírico formulada por el mismo Kant, resuelve definitivamente el problema. El carácter inteligible consiste en un acto originario e intemporal de esa Voluntad metafísica y, en cuanto tal, libre, por ello, el hombre, cada hombre, *es* lo que ha elegido ser, y porque se ha querido como es, quiere también los actos que se siguen necesariamente de su carácter empírico dados los motivos; “porque ese carácter empírico es, simplemente, el fenómeno del inteligible en nuestra *facultad de conocer* ligada al tiempo, el espacio y la causalidad; es decir, el modo y manera en que ésta se le presenta la esencia de nuestro propio ser. Por consiguiente, la *Voluntad* es, ciertamente, libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno: en éste, en cambio, se presenta ya con un carácter determinado al que todos sus hechos tienen que adecuarse y, / por tanto, resultar *así* y no de otra manera cuando aquél es determinado más de cerca por motivos añadidos”⁵⁶. La libertad radica, por tanto, en el ser (*esse*) -soy libre porque no hay ninguna razón por la que soy como soy, sino porque como acto originario de Voluntad así lo quiero-, no en el obrar (*operari*) -las acciones que sólo se presentan como plurales y diversas a la facultad de conocer, vinculada al tiempo, el espacio y la causalidad, están, precisamente por eso, determinadas por el motivo en tanto que individuales. De ahí que la máxima *operari sequitur esse* se cumple en todo el mundo de la experiencia, también en el hombre.

“Ha sido un error fundamental, un *υστερον προτερον* de todos los tiempos, el adscribir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari*. Por el contrario, *sólo en el esse se encuentra la libertad*; pero a partir de él y de los motivos, resulta, necesariamente, el *operari*: *en lo que hacemos, conocemos lo que somos*. En esto y no en el presunto *libero arbitrio indifferentiae*, se basa la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Todo depende de lo que uno *es*; lo que *haga*, resultará de ahí por sí mismo, como un corolario necesario”⁵⁷.

La necesidad en el obrar dados los motivos, ahora resulta claro, no elimina la responsabilidad moral: todo hombre es responsable de sus acciones porque es responsable de su carácter, de su ser, pues cada hombre en tanto que Voluntad en sí es su propia obra. La responsabilidad y el sentido moral de la existencia, que aparecían como insostenibles desde el presupuesto de un Dios creador, se imponen ahora desde la *aseidad* de la Voluntad: “pues

⁵⁵ E, p. 123 (113)

⁵⁶ E, p.137 (126-127)

⁵⁷ E, pp. 138 (127-128)

sólo en el caso de que el hombre sea su propia obra, es decir, que tenga aseidad, es responsable de su obrar⁵⁸.

Como se ha puesto de manifiesto, la identificación de la cosa en sí kantiana con la Voluntad resuelve satisfactoriamente los dos problemas que han centrado el debate de la filosofía moderna y que Kant pretendió resolver con su filosofía crítica. Respecto del primer problema, Kant determinó lo ideal, pero no supo identificar lo real; respecto del segundo, Kant mostró la coexistencia entre necesidad y libertad, pero dejaba pendiente la cuestión de la responsabilidad. Schopenhauer encuentra la clave para superar ambas insuficiencias en la Voluntad: ésta es lo real, lo que permite al mismo tiempo -llevando hasta sus últimas consecuencias la crítica de Kant a la teología especulativa y a la psicología racional- entender al hombre, en cuanto cosa en sí, como su propia obra y, en consecuencia, responsable de sus acciones. Por todo ello, se considera a sí mismo el único continuador de Kant, ya que la metafísica de la Voluntad que propugna, no el idealismo que, como veremos, significa un retroceso, constituye la verdadera salida al kantismo.

Schopenhauer, desde la perspectiva histórica ofrecida, considera que su obra cierra un capítulo de la filosofía moderna. Esta se caracteriza por entender que hay que partir de lo inmediato, de la conciencia -fue la gran contribución de Descartes; lo que en ésta se nos ofrece, lo ideal, es fenómeno, es decir, mera representación del sujeto que conoce, que, en cuanto tal, debe corresponderse con algo real, una cosa en sí -fue la contribución de Kant; que esa cosa en sí es la Voluntad, que, en cuanto cosa en sí, ha de pensarse como ajena al principio de razón y, por tanto, libre, fue su propia contribución, que resuelve definitivamente los problemas que la filosofía moderna se había planteado. Por esto, precisamente, se considera continuador de Kant. Ahora bien, ¿qué lectura hace Schopenhauer de la *Crítica de la Razón Pura* para interpretar el fenómeno como mera representación del sujeto que conoce?, ¿responde tal interpretación al pensamiento de Kant?, ¿cabe, desde los presupuestos epistemológicos establecidos por éste, identificar la cosa en sí como Voluntad?, ¿no había afirmado la absoluta incognoscibilidad de la cosa en sí?, y si esto es así, ¿por qué Kant no fue capaz de alcanzar esa verdad -que el mundo es representación y Voluntad- de la que estuvo tan cerca y a la que la lógica misma de su sistema conducía? La respuesta a esta última cuestión ya la adelantamos anteriormente, porque se lo impidieron ciertos prejuicios de los que todavía se hallaba prisionero -temor a caer en el idealismo, negarse a reconocer

⁵⁸ E, p. 174

que el hombre no es específica y fundamentalmente diverso de los demás seres de la naturaleza y respeto a la tradición teológica y a la moral imperativa que le acompaña-, que le indujeron a cometer importantes errores que Schopenhauer, desde el respeto al gran maestro, pretende denunciar.

3. De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente frente a la Crítica de la Razón Pura.

“Si bien el fundamento de mi sistema es la filosofía de Kant, ese grande hombre, esto no obsta para que me haya visto obligado a mostrar en ella graves errores que hay que separar y rechazar, no admitiendo de su doctrina sino aquello que es verdadero y está exento de toda impureza”⁵⁹.

Schopenhauer al final de la primera edición del *Mundo* escribe un amplio *Apéndice* que denomina *Crítica a la filosofía kantiana*, cuyo objetivo fundamental es mostrar que entender el fenómeno como mera representación del sujeto que conoce y la cosa en sí como Voluntad no es una interpretación arbitraria, sino que se deriva coherentemente de la posición ganada por el maestro, una vez subsanados los errores cometidos por éste, en la mayoría de los casos porque se hallaba preso, como se ha dicho, de importantes prejuicios radicados en la tradición filosófica⁶⁰. Cuando en las páginas que siguen nos ocupamos de la citada crítica no lo hacemos con la intención de seguirla al detalle⁶¹, sino más bien de poner de manifiesto la lectura que hace Schopenhauer de la *Crítica de la Razón Pura* para hacerla coherente con su pensamiento fundamental: el mundo es Representación y Voluntad. Esa revisión crítica conduce a una nueva formulación de la teoría del conocimiento -cuya propuesta básica se expone en su tesis doctoral, *De la cuádruple raíz del principio de Razón Suficiente*, publicada en 1813 y revisada en las siguientes ediciones- que, aunque, en principio, se presente dentro de los presupuestos kantianos, se distancia considerablemente del maestro de Königsberg, dado que los objetivos de uno y otro son, como se verá a lo largo del presente trabajo, muy distintos.

⁵⁹ W1, 10 (8)

⁶⁰ M. Maceiras afirma que para una correcta interpretación de la filosofía schopenhaueriana se ha de comenzar la lectura de su obra por este *Apéndice* (p. 44). En las páginas 54-63 de su libro dedicado a Schopenhauer y Kierkegaard realiza un breve pero muy claro análisis de esta crítica y del *principio de razón suficiente*, el enlace entre nuestras representaciones que sustituye en su filosofía a las categorías kantianas, Manuel Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, ed. Cincel, Madrid, 1985.

⁶¹ A. Philonenko realiza un detenido estudio de esta crítica en el artículo *Schopenhauer critique de Kant*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1988, n.º. 164, pp. 37-70. Otros estudios sobre la cuestión: S. Friedländer, *Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der “Kritik der reinen Vernunft”*. Diss. Jena, 1902; T. Lessing, *Schopenhauer gegen Kant*. 12. Jb. 1981, pp. 120-143.

3.1. Crítica a la filosofía kantiana.

Schopenhauer, al comienzo de su crítica en el referido *Apéndice*, afirma que “el rasgo característico de la filosofía de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí, es decir, la doctrina de la diversidad radical entre lo ideal y lo real”, doctrina que asimila a las enseñanzas de Platón y los Indos⁶². El mundo fenoménico, lo ideal, se equipara, así, al mundo de las “sombras” de la Caverna platónica⁶³ y al mito de Maya de los Vedas y los Puranas. La diferencia estriba en que Kant lo presentó de una manera “nueva y original”, elevándolo a “verdad indiscutible” mediante “una demostración serena y sencilla”⁶⁴, que consistió en descomponer “todo el mecanismo de nuestras facultades cognoscitivas por medio de las cuales se produce la fantasmagoría del mundo objetivo”, y analizarlas “una por una con sutileza y maestría asombrosas”⁶⁵. A partir de ahí, demostró, asimismo, que las “leyes que rigen la experiencia” no pueden emplearse “para deducir y explicar la existencia misma”, porque esas leyes, consideradas por todos los filósofos anteriores como *veritates aeternas*, no son absolutas e incondicionales, sino que tales “leyes y, por consiguiente, el mundo mismo, está condicionado por el conocimiento del sujeto, de lo que se sigue que mientras permanezcamos bajo la férula de dichas leyes no podemos dar un paso en el conocimiento de la esencia del

⁶² En el fragmento 623 del *Nachlaß*, tras comentar que se hallan huellas de su pensamiento en otros muchos filósofos, afirma: “Por lo demás, confieso que no creo que mi enseñanza hubiese podido surgir antes de que los Upanisadas, Platón y Kant pudiesen concentrar sus rayos al mismo tiempo en el espíritu de un hombre”, HN I, p. 422. Por otra parte, los estudiosos de la génesis del pensamiento schopenhaueriano consideran -entre otros: Rudolf Malter, *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, o. cit., p. 26.- que el descubrimiento de la Voluntad como esencia última de la realidad, y con él el abandono de sus primeras posiciones filosóficas y el paso a la elaboración de su filosofía propiamente dicha, se produce cuando equipara las *Ideas* platónicas, la *Cosa en sí* y la *Voluntad*, de la cual es testimonio concreto el fragmento 305 del *Nachlaß*, HN I, pp. 187-189.

Al comienzo de la citada *Crítica a la filosofía kantiana*, tras proclamarse el “inmediato continuador” de Kant, señala que, a pesar de su crítica, su sistema se halla bajo su influjo, y añade que lo mejor de su obra se lo debe a Kant, a Platón y a los Indos: “Es indudable que mi sistema, por mucho que difiera del de Kant, no deja nunca de mantenerse bajo su influjo. Constantemente mis doctrinas suponen las de Kant, parten de ellas, y yo confieso que lo mejor de mi propio desarrollo, juntamente con la impresión del mundo intuitivo, se lo debo, tanto a la obra de Kant como a los escritos sagrados de los Indos y a Platón”, W1, p. 513 (448-449). La traducción ha sido modificada).

La relación de Schopenhauer con el pensamiento hindú es tema frecuente en la literatura sobre nuestro autor. Son numerosos los artículos sobre ella, especialmente en los *Jahrbücher*, entre ellos destacamos los siguientes: K. Nebel, *Schopenhauer und die brahmanische Religion*, 4.Jb. 1915, pp. 168-184; G. De Lorenzo, *Buddho e Schopenhauer*, 11.Jb. 1922, pp. 56-68; H. Glasenapp, *Schopenhauer und Indien*, 36.Jb. 1955, pp. 32-48; A. Hübscher, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, 60.Jb. 1979, pp. 1-26; W. Halbfass, *Schopenhauer im Gespräch mit der indischen Tradition*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 55-70; Ch. Maillard, *Recuperación de elementos védicos para la cosmovisión estética de Schopenhauer*, en: *Philosophica Malacitana*, V, 1992, pp. 97-116; en un sentido distinto, la presencia de Schopenhauer en el pensamiento moderno hindú: I. Vecchiotti, *Schopenhauer im Urteil der modernen Inder*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, o. cit., pp. 177-189.

⁶³ W1, p. 223-224 (199-200). En el párrafo 31 de la primera edición del *Mundo*, Schopenhauer hace una comparación entre lo que considera esencial de la filosofía de Platón y Kant, por un lado, entre las Ideas de aquél y la cosa en sí de éste, por otro, entre el mundo sensible y el mundo fenoménico. En relación con este segundo aspecto afirma que ambos “consideran el mundo visible como un fenómeno que en sí no es nada y que sólo por lo que en este fenómeno se expresa (para el uno la cosa en sí y para el otro las Ideas) tiene significación y realidad oculta”, idem.

⁶⁴ W1, p. 516 (452)

⁶⁵ Idem

mundo en sí y fuera de la representación, sino que nos movemos como la ardilla en la rueda”⁶⁶. Por ello, puede decirse también que Kant nos enseñó a buscar la esencia, “el principio y el fin del mundo, no fuera, sino dentro de nosotros”⁶⁷. ¿Pero cabe esa lectura dentro del planteamiento kantiano del conocimiento o, más bien, es una utilización *interesada* del mismo al servicio de un pensamiento que era totalmente ajeno a Kant?⁶⁸, ¿el sentido de la enseñanza kantiana conduce verdaderamente a que hemos de buscar la esencia del mundo “dentro de nosotros”? La respuesta a esa segunda cuestión depende de la primera.

La comprensión schopenhaueriana de la doctrina fundamental de Kant es, indudablemente, coherente con sus intereses, ya que le permite entender el mundo fenoménico como mera representación del sujeto, lo que significa una devaluación del mundo sensible, al que, en la línea negativa que Platón había inaugurado, califica de “fantasmagoría” y de “ensueño”⁶⁹, y hacer recaer el centro de gravedad del mundo exclusivamente sobre la cosa en sí, la Voluntad. Schopenhauer entiende, sin embargo, que esa no es sólo una lectura posible, sino que es la que lógicamente se sigue tras corregir el principal defecto del sistema de Kant, la incorrecta deducción de la cosa en sí. Kant hizo en la *Estética trascendental* una espléndida y detallada exposición de las formas generales de toda intuición, espacio y tiempo, pero no se ocupó del contenido de la intuición empírica, sobre este asunto se limita a decir que “lo empírico de la intuición nos es dado de fuera”⁷⁰ y, a partir de ahí, asentó la suposición de la cosa en sí “en un razonamiento fundado en la ley de causalidad y es el siguiente: la intuición empírica, o más exactamente, la impresión producida en nuestros órganos sensibles, de la cual aquella se origina, supone una causa exterior”⁷¹. No

⁶⁶ W1, p. 517 (453)

⁶⁷ W1, p. 518 (453)

⁶⁸ No cabe duda que los objetivos de Kant y de Schopenhauer son muy distintos, mientras el primero pretendía hacer compatible la objetividad del conocimiento científico con la libertad y responsabilidad moral, el segundo pretende resaltar el carácter ilusorio y negativo del mundo sensible para justificar la posibilidad y necesidad de su negación. De ahí la pertinencia de la pregunta, pues en esta cuestión arranca toda la crítica de Schopenhauer a la filosofía kantiana para hacerla coherente con su sistema como legítima salida a la misma. Objeciones en esta línea son frecuentes en los estudiosos de Schopenhauer. Sobre la citada devaluación del mundo sensible, por ejemplo, comenta W. Weimer que tal devaluación es extraña a Kant y que en este asunto Schopenhauer sigue la valoración negativa del mundo sensible propia de la tradición platónica, Wolfgang Weimer, *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, p. 3. En cuanto al carácter “interesado” de su lectura de Kant, o cualquier otro de sus “predecesores”, comenta W. Wallace: “Kant y Platón, en pocas palabras, sirven simplemente para aclarar su propia mente, le proporcionan las clavijas de las que va a colgar su pensamiento, la maquinaria y la terminología a través de las cuales su sistema se perfila de forma definida. De la posición histórica y del desarrollo psicológico de los dos escritores, ni se ocupa ni le interesan”, pp. 64-65. Esta manera de proceder la mantendrá a lo largo de toda su producción intelectual, todo cuanto lee o descubre en otros es absorbido como instrumento o confirmación de su filosofía. William Wallace, *Arthur Schopenhauer*, Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1988.

⁶⁹ W1, p. 517 (452 y 453)

⁷⁰ W1, p. 538 (472)

⁷¹ W1, p. 535 (469). Schopenhauer interpreta la noción kantiana de *cosa en sí* como trascendente al fenómeno, interpretación seguramente errónea, pero que era habitual en el contexto de la filosofía postkantiana. La noción de *cosa en sí* es indudablemente una de las más difíciles de la filosofía trascendental de Kant, por la dificultad que encierra y por la ambigüedad de los textos en

cayó en la cuenta de que tanto la ley de causalidad como las impresiones sensibles a las que aquí se aplica dicha ley y el espacio en el que situamos el objeto que resulta de su aplicación a las citadas impresiones son subjetivas. En virtud de esa consideración “la intuición empírica se convierte en un fenómeno puramente subjetivo, en un mero proceso interno, y no se puede hablar de una cosa en sí independiente de aquélla, distinta de aquélla, supuesto necesario de ella. En realidad, la intuición empírica es siempre una mera representación nuestra: es el mundo como representación. A la esencia de este mundo sólo podremos llegar por el camino indicado por mí, por medio de la autoconsciencia que nos revela la Voluntad como el *en sí* de nuestro propio fenómeno; pero entonces la cosa en sí se convierte en algo diferente, *totò genere*, de la representación y sus elementos”⁷².

Esta incoherencia de Kant se debe a sus dudas y vacilaciones en torno al Idealismo, de esto último son testimonio las importantes correcciones realizadas por él en la segunda edición de la *Crítica*. Aquella interpretación del fenómeno como *apariencia* de la cosa en sí implicaba una clara posición idealista según la cual “no hay objeto sin sujeto”, verdad innegable que Berkeley, “al cual no hace justicia Kant”⁷³, ya había reconocido. Kant no llegó a esa conclusión, pero en la primera edición de la *Crítica* en la que, coherentemente, adopta la citada posición idealista, aunque no utiliza la fórmula “no hay objeto sin sujeto”, afirma con rotundidad “que el mundo exterior existente en el tiempo y en el espacio es una mera

los que éste habla de ella, hasta el punto de que ha levantado una larga polémica que llega hasta nuestros días. Las diversas interpretaciones a la noción citada pueden clasificarse, como por ejemplo hace Prauss (*Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974), en dos grupos, aquellas que la entienden de modo trascendente y aquellas que la entienden de modo trascendental. La mayoría de los lectores inmediatos de Kant, desde luego de prácticamente todos los contemporáneos de Schopenhauer, hicieron una interpretación de la misma como trascendente al fenómeno, que resultaba incompatible con los presupuestos epistemológicos que la misma *Crítica de la Razón Pura* establecía. Resulta, por tanto, comprensible que los más destacados comentaristas y seguidores de Kant, Maimon, Jacobi, Schulze, Fichte, Schelling y Hegel, que participan de aquella interpretación, rechazasen el concepto de *cosa en sí*. Schopenhauer, frente a todos ellos, curiosamente, se empeña en mantener dicho concepto, haciendo de él una de las notas diferenciales más significativas de su filosofía en relación con las de todos sus contemporáneos, lo que le exigía -tengamos en cuenta que G.E. Schulze fue su maestro en la Universidad de Göttingen y quien le impulsó al estudio de la filosofía de Kant- una revisión de la noción de *cosa en sí* en el modo en el que, según él la interpreta, Kant la había pensado para hacerla compatible con los referidos presupuestos epistemológicos que considera inatacables. Para una más amplia exposición de esta problemática véase el apartado 5.1. -*Kant y el problema de la cosa en sí*- de la tesis de J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, o. cit., pp. 283 y ss. En torno a la misma cuestión, G. Baun, *Ding an sich und Erscheinung. Einige Bemerkungen zu Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 201-211.

⁷² W1, pp. 535-536 (469) M. Piclin, en el breve comentario que hace a la relación Kant-Schopenhauer, cifra la crítica de éste a aquél en tres reproches: 1º, no haber deducido correctamente la cosa en sí; 2º, no haber reconocido con precisión la verdad primera del mundo de la representación que es la escisión en sujeto y objeto; 3º, el haber añadido a la causalidad, para explicar la actividad del entendimiento, el complicado mecanismo de las once categorías restantes, *Michel Piclin, Schopenhauer*, EDAF, Madrid, 1975, pp. 20-23.

⁷³ “Berkeley, al cual no hace justicia Kant, reconoció ya esta gran verdad haciendo de ella la piedra angular de su filosofía, conquistándose un puesto imperecedero en la historia, si bien no sacó las consecuencias lógicas de su proposición y además no fue comprendido en parte, y en parte no fue suficientemente estimado”, W1, pp. 533-534 (467). Sobre la relación entre Berkeley y Schopenhauer, R.V. Th. Lamers, *Berkeley und Schopenhauer*, 62.Jb. 1981, pp. 120-143.

representación del sujeto que conoce”⁷⁴, desde la que resultaba contradictoria la manera como se trataba la cosa en sí. Es indudable, piensa Schopenhauer, que fue éste el motivo que le llevó en la segunda edición a suprimir el pasaje en el que “exponía Kant, clara y bellamente, su decidido idealismo”⁷⁵, supresión que es juzgada como muy negativa por Schopenhauer pues con ella “no consiguió más que llevar la inconsecuencia a su libro, sin lograr remediar su principal defecto”⁷⁶, que no es otro que la citada defectuosa deducción de la cosa en sí⁷⁷. Su juicio es rotundo: “el texto de la *Crítica de la Razón Pura*, tal como circuló desde 1787 hasta 1838, fue alterado y estropeado, convirtiéndose en un libro contradictorio, cuyo sentido no podía hacerse comprensivo y claro para nadie. ... Que nadie se imagine, pues, conocer la *Crítica de la Razón Pura* ni tener un concepto claro de la doctrina de Kant si sólo la hubiere leído en la segunda o en una de las siguientes ediciones, pues es absolutamente imposible; porque no habrá dispuesto sino de un texto mutilado, estropeado y, en cierto modo, inauténtico”⁷⁸. La cuestión es de gran trascendencia, el idealismo que pretende Schopenhauer y que Kant rechaza, implicaba la imposibilidad teórica del teísmo y la moral imperativa (que, en último extremo, se funda en él), consecuencias que Kant se negaba a aceptar.

Punto central en este análisis es la posición, considerablemente alejada de la kantiana, que Schopenhauer sostiene respecto de la intuición empírica y de la objetividad, que, en su opinión, se justifica porque supera la incoherencia señalada. La intuición es para Kant conocimiento inmediato de un objeto en tanto nos es dado a la sensibilidad. El objeto se nos da en la intuición empírica mediante la afección sensible o sensación. Así, afirma Kant: “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una

⁷⁴ W1, p. 534 (468)

⁷⁵ W1, p. 534 (468)

⁷⁶ W1, p. 535 (469)

⁷⁷ B. Magee interpreta la posición kantiana del siguiente modo: a Kant se le habría planteado el problema de explicar desde el idealismo trascendental el hecho de que en una situación dada todos percibamos los mismos objetos, para cuya solución sostuvo que todos aplicamos los mismos marcos espacio-temporales y categoriales sobre las cosas en sí mismas que son independientes de nosotros; pero esto equivalía a decir que las cosas en sí mismas son el *origen* de los fenómenos, en último extremo, su causa, lo cual era insostenible desde su propia posición epistemológica, ya que espacio, tiempo y causalidad son la forma del conocimiento y, por consiguiente, no hay manera alguna de aplicarlos a las cosas en sí mismas; ¿fue consciente Kant de la dificultad?, ¿qué le condujo a tomar ese camino?. “Como he dicho, Kant reconoció a medias esta dificultad. Pero su dilema fue el siguiente: si admitía explícitamente que los objetos físicos eran las causas de nuestras sensaciones, entonces aceptaba que los objetos como los experimentamos eran cosas en sí mismas, y volvía al empirismo precrítico de Locke, con todos sus problemas irresolubles; pero si prescindía del concepto de sustrato objetivo de la experiencia, volvía, junto con Berkeley, a una realidad que se componía de experiencias exclusivamente, sólo que no sería capaz de contentarse con la explicación de Berkeley -ni con la de ningún otro- del hecho de que los seres humanos individuales vivamos en un mundo compartido. Y dado que lo que más temía Kant era que se pensara que había seguido este último camino, se decidió por el primero de ellos, aunque sin decirse explícitamente a sí mismo lo que estaba haciendo”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 104-106.

⁷⁸ W1, pp. 534-535 (468-469)

sensación es calificada de *empírica*⁷⁹. La sensación constituye la *materia* de la intuición, el espacio y el tiempo, como formas a priori de la sensibilidad, su *forma*. Como se ve, Kant parece presuponer que la sensación es la afección sobre nuestros sentidos de un objeto, que existe en sí mismo independiente del sujeto. La intuición sensible nos da el conocimiento inmediato, no de un objeto, sino de la existencia independiente de una realidad externa objetiva. El objeto de conocimiento lo constituye el entendimiento aplicando las categorías a lo dado en la intuición en el acto de conocer, es decir, es obra de la espontaneidad del entendimiento que, mediante las categorías, ordena y unifica la diversidad de lo dado en la intuición en un objeto, el objeto de la experiencia.

Para Schopenhauer, como para Kant, la *materia* o contenido de la intuición empírica es la afección sensible, pero ésta no puede ser afección de una cosa en sí, pues sería declararla su causa, lo que significa hacer un uso trascendente, es decir, ilegítimo de la causalidad, aunque sí *es entendida* como efecto de una causa, y, desde luego, precisa de las formas a priori de la sensibilidad, espacio y tiempo. ¿Dónde radica la diferencia? Para Schopenhauer, a diferencia de Kant, la intuición no se produce, en primer lugar, a nivel de la sensibilidad, sino que es obra del entendimiento; en ella, efectivamente, se entiende la sensación como efecto de una causa, pero la ley de causalidad es la forma a priori del entendimiento, por tanto, la intuición se produce cuando el entendimiento aplica esa ley a la sensación. Ahora bien, dicha ley no puede aplicarse a un objeto existente en sí mismo anterior al acto cognoscitivo, pues sería un uso ilegítimo de ella, sino que dicho objeto ha de constituirse en el acto mismo de su aplicación. Por eso, en segundo lugar, Schopenhauer entiende que la sensación es algo meramente subjetivo, “un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, y por tanto, fuera de nosotros”⁸⁰; ante la sensación, que no es todavía intuición, sino mero dato⁸¹, el entendimiento aplica su forma, la ley de causalidad, transformando la sensación subjetiva en intuición objetiva, pues por dicha ley la sensación es aprehendida como efecto de una causa, que, gracias a la forma a priori del espacio, se entiende como exterior al sujeto y, por la forma a priori de tiempo, producida en el momento presente, constituyendo así el objeto empírico en el acto mismo de la intuición. La pregunta por la causa de las sensaciones sólo tiene sentido por la ley a priori de la causalidad, que es

⁷⁹ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 34, o. cit., p. 65.

⁸⁰ G, p. 67 (91)

⁸¹ “Lo que el ojo, el oído, la mano, sienten, no es intuición, es mero dato”, W1, p. 39 (34).

inmanente, no trascendente, es decir, no habría tal pregunta si esa no fuera la *condición* del entendimiento⁸². A pesar de la *mediación* del entendimiento sobre la sensación, Schopenhauer entiende que la operación de éste “no es una operación discursiva, refleja, que se realice *in abstracto* por medio de conceptos y palabras, sino una operación intuitiva y completamente inmediata. Pues ella por sí sola, es decir, en el entendimiento, representa el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que después varía en el tiempo con arreglo a la misma ley de la causalidad y se mueve en el espacio”⁸³. En resumen, intuir es función del entendimiento, mediante la cual, a partir de las sensaciones, como *materia*, y de las formas a priori de la sensibilidad, espacio, tiempo, y de su propia forma, la ley de causalidad, se constituyen los objetos de la experiencia.

Ahora podemos contestar a la segunda cuestión anteriormente formulada. ¿En qué sentido nos enseñó Kant a buscar la esencia del mundo “no fuera, sino dentro de nosotros”?, ¿no había negado éste la posibilidad de la metafísica como consecuencia inevitable de su epistemología⁸⁴? Contestemos por separado a cada una de las dos preguntas.

El fenómeno y la cosa en sí no son realidades distintas, de manera que ésta sea la causa de la materialidad de aquél, sino dos aspectos de una misma realidad; esa realidad, en tanto que conocida, se escinde en sujeto cognoscente y objeto conocido; el objeto se constituye según las condiciones trascendentales del sujeto, es, por tanto, fenómeno; de ahí que el objeto sea siempre relativo a un sujeto, representación de éste, por lo que constituye lo ideal; la cosa en sí, es esa misma realidad en cuanto no conocida, es decir, al margen de las condiciones del conocimiento, es por eso mismo lo real, radicalmente heterogéneo de lo ideal; por lo que, aunque las condiciones desde las que conocemos lo ideal no sean, por definición, aplicables a lo real, como todo ente, también el hombre, es al mismo tiempo representación y cosa en sí, cabe a éste, mirando, no hacia fuera, sino dentro de sí, encontrar una vía de acceso a la Voluntad como su esencia íntima, que le permite una cierta comprensión del enigma de sí mismo y del mundo. El puente que permite el paso de una a otra mirada es el cuerpo. Para

⁸² “Sólo cuando el *entendimiento* ... entra en actividad, aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar, y por tanto *a priori*, esto es, anteriormente a toda experiencia (pues ésta no es hasta ahora posible), el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un *efecto* (palabra que él sólo entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una *causa*”, G, pp. 67-68 (91-92).

⁸³ G, p. 68 (92)

⁸⁴ A este respecto dice Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podremos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia”, L. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B XIX-XX, o. cit, pp. 21-22.

Schopenhauer, el hombre, como cualquier otro ser natural, es cuerpo, mirando hacia fuera, por la experiencia externa, adquiere conocimiento de sí -de su cuerpo y de las acciones de éste-, al igual que del resto del mundo, como fenómeno; pero mirando no hacia fuera, sino dentro de sí, mediante la experiencia interna, puede comprender, desde el otro punto de vista, lo que en él como cuerpo y acción del cuerpo se manifiesta. Schopenhauer distingue así dos formas de experiencia⁸⁵, la experiencia externa y la experiencia interna, por la primera el sujeto cognoscente constituye el mundo objetivo en el acto de conocer, por la segunda accede a su ser en sí; de este modo se posibilita, frente a Kant, la metafísica como la ciencia de la experiencia en cuanto tal, pues esta segunda forma de experiencia es la clave que nos permite comprender aquella otra⁸⁶.

Kant, en cuanto a la negación de la posibilidad de la metafísica⁸⁷, fue víctima también aquí de un prejuicio arraigado en la tradición: la metafísica se ocupa de aquellos objetos que se hallan más allá de toda experiencia posible. Los filósofos dogmáticos, predecesores de Kant, razonaban más o menos así: la experiencia no puede darnos sino conocimientos contingentes, en consecuencia, la metafísica ha de fundarse en principios independientes de la experiencia; en la razón pura encontramos algunos principios que expresan la absoluta posibilidad de las cosas, tales principios constituyen, por tanto, la estructura del mundo, y son el objeto de la metafísica. Frente a éstos, pero situándose en la misma posición que ellos en cuanto al concepto de metafísica, Kant descubrió que aquellos principios que encontramos en la razón pura, como expresión de la posibilidad absoluta de todas las cosas, y que fueron considerados por ellos como *aeternae veritates*, no pertenecen a las cosas sino que son meras formas del intelecto, por lo que sólo tienen validez en cuanto se aplican a la experiencia.

⁸⁵ La noción de experiencia tiene también en Schopenhauer, como se verá más adelante, un tercer sentido, además de los dos ya señalados, la experiencia estética. A. I. Rábade Obradó realiza un detenido análisis de los diversos sentidos de la citada noción en el artículo: *Noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº XX, Madrid, 1985, pp. 171-200.

⁸⁶ Sobre la intuición empírica, la *vivencia* del cuerpo, que nos permite *comprender* la representación, y la intuición estética (la intuición se halla ligada a la noción de experiencia): Remedios Ávila Crespo, *Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº XIX, Madrid, 1984, pp. 149-167. Sobre la crítica a Kant, el problema del conocimiento, la cosa en sí, la posibilidad de la metafísica y el papel del cuerpo, José María Artola Barrenechea, *El discurso de Schopenhauer sobre la cosa en sí*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 23, Madrid, 1989, pp. 83-117. P. Gardiner, en el capítulo III de su obra *Schopenhauer, La posibilidad de la metafísica*, trata este conjunto de problemas que nosotros estamos considerando. En lo que se refiere a la polémica con Kant, la parte más extensa del capítulo, la centra precisamente en esa diversa comprensión o interpretación de la distinción entre fenómeno y cosa en sí y en el papel del propio cuerpo, cuya experiencia nos permite pasar del uno al otro aspecto de la realidad. Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, FCE, México, 1975, pp. 47-96.

⁸⁷ W. Weimer, que dedica el primer capítulo de su libro al análisis de la crítica de Schopenhauer a Kant (pp. 1-37) y Fichte, estructura así la crítica de Schopenhauer a la filosofía kantiana: "Las objeciones de Schopenhauer contra Kant se concentran en torno a cinco problemas que dependen unos de otros; 1. El concepto de filosofía de Kant, 2. su teoría del conocimiento, 3. su teoría de las Ideas de la razón, 4. su determinación de la cosa en sí y 5. su fundamentación de la moral sobre la razón práctica", W. Weimer, *Schopenhauer*, o. cit., p. 8.

Como la metafísica se ocupa de aquellos objetos que están más allá de la experiencia, se la considera “imposible y en lugar de ella aparece la *Crítica de la razón pura*”⁸⁸. La argumentación kantiana contra la posibilidad de la metafísica se funda únicamente, en opinión de Schopenhauer, en la convicción de que la solución al “enigma del mundo” hay que buscarlo *fuera*, “en algo completamente distinto del mundo”, para cuya justificación se apoya únicamente en la etimología de la palabra metafísica, sin aportar prueba alguna convincente, por lo que, mientras no se aporten tales pruebas, afirma, no tenemos ningún derecho a negar la experiencia como fuente del “más importante y difícil de los problemas”. De ahí que concluya su análisis de la cuestión con las siguientes palabras:

“Por esto yo afirmo que la solución del enigma del mundo debe brotar de la comprensión de este mismo mundo, y que, por consiguiente, el tema de la metafísica no consiste en huir de la experiencia, que es lo que constituye (da steht) el mundo, sino en penetrarla hasta el fondo, en cuanto la experiencia, tanto exterior como interior, es la fuente única de todo conocimiento; y que, por tanto, sólo por una conveniente y acertada unión de la experiencia interior con la exterior y el consiguiente enlace entre estas dos fuentes de conocimiento, necesario a tal fin, es posible la solución del problema; y esto, también dentro de los límites inseparables de la humana naturaleza, es decir, que sólo podremos llegar al conocimiento del mundo y de los demás problemas que con éste se relacionan, de una manera parcial e incompleta con este *est quodam podire tenus*, y mi posición es una posición intermedia entre la omnisciencia de los antiguos dogmáticos y la desesperación de la crítica kantiana”⁸⁹.

La metafísica de la Voluntad que Schopenhauer va a desarrollar es, por tanto, una metafísica immanente que se sitúa a medio camino entre el dogmatismo tradicional y el escepticismo kantiano.

Por otra parte, volviendo al problema del conocimiento, aquél modo de entender la intuición y la objetividad, hace posible superar también otra “gran falta de Kant”, la de “no haber distinguido convenientemente el conocimiento intuitivo del abstracto”⁹⁰, enredándose en un sinnúmero de contradicciones⁹¹, pues se hace innecesario el “absurdo” del “objeto de la experiencia” tal como Kant lo había pensado⁹² y, con él, toda la doctrina de las categorías como conceptos puros del entendimiento⁹³, con lo cual quedan perfectamente deslindadas las funciones del entendimiento y de la razón, la intuición y el concepto respectivamente. El objeto de la experiencia es para Schopenhauer, lo acabamos de ver, el objeto de la intuición

⁸⁸ W1, p. 525 (460)

⁸⁹ W1, p. 526 (461).

⁹⁰ W1, p. 536 (470)

⁹¹ W1, p. 530 (464)

⁹² “Su *objeto de la experiencia*, del cual habla constantemente, el objeto propio de las categorías, no es la representación intuitiva, ni tampoco el concepto abstracto, sino algo distinto de estas dos cosas, y, sin embargo, las dos a la vez y, por consiguiente, un absurdo”, W1, p. 537 (470). Sobre este asunto: M. Wartenberg, *Der Begriff des “transcendentale Gegenstandes” bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben. Eine Rechtfertigung Kants*, en: *Kant-Studien* 4 (1900); 5 (1901), pp. 145-176.

⁹³ Un trabajo monográfico sobre esta cuestión: D. L. Bäschling, *Schopenhauers Einwand gegen Kants transzendente Deduktion der Kategorien*, Diss. Bern 1966, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Beiheft 19, Meisenheim, 1968.

que es obra del entendimiento “sin necesidad del concepto ni del pensamiento”⁹⁴. Tan pronto entra en juego el concepto y el pensamiento ya no se trata de conocimiento intuitivo, sino abstracto, que es función de la razón, cuya actividad consiste en elaborar conceptos a partir de las intuiciones y comparar una intuición con otras intuiciones y conceptos. El objeto de la experiencia en Kant es, sin embargo, un “híbrido” entre intuición y pensamiento del que nace “la perniciosa confusión mencionada”, cuyas consecuencias se “extienden a toda su teoría del conocimiento”⁹⁵. Suprimido ese injustificado objeto de la experiencia “cae también la doctrina de las categorías”, puesto que no contribuye a la intuición y no es aplicable a la cosa en sí; sólo sirve para transformar la intuición en experiencia, pero la intuición, como se ha visto, es ya experiencia⁹⁶. Schopenhauer concluye su análisis crítico a este aspecto de la doctrina kantiana expeditivamente:

“En general, según Kant, de los objetos sólo hay conceptos, no intuiciones. Yo digo, por el contrario: los objetos sólo existen por la intuición y los conceptos son siempre abstracciones de esa intuición. De aquí que el pensamiento abstracto se deba regir por el mundo dado en la intuición y que no necesitemos admitir para los conceptos otra forma determinada *a priori* que la capacidad de reflexión en general, cuya esencia es la formación de los conceptos, es decir, de representaciones abstractas y no intuitivas, la cual constituye la única función de la razón, como he demostrado en el primer libro. Pido, por consiguiente, que arrojemos por la ventana once categorías y nos quedemos exclusivamente con una: la causalidad, y que tengamos en cuenta que su actividad es ya la condición de la intuición empírica, que por lo mismo no es sólo sensible sino intelectual a la vez, y que el objeto así intuido, el objeto de la experiencia, es uno con la representación, de la cual sólo debemos distinguir la cosa en sí”⁹⁷.

En resumen, la función del entendimiento es la intuición empírica, que es, por tanto, intelectual; no se trata, obviamente, de una intuición intelectual en el sentido de sus contemporáneos idealistas, sino en el sentido de que es obra del entendimiento⁹⁸; la función

⁹⁴ “De aquí -añade Schopenhauer- que los animales tengan también representaciones”, W1, p. 539 (472).

⁹⁵ “Kant, hace consistir ya el pensamiento en la intuición y da pie a la perniciosa confusión del conocimiento intuitivo y abstracto, que yo trato aquí de deshacer. Considera la intuición, tomada en sí misma, sin el entendimiento, en su carácter meramente sensible, y, por tanto, como si fuera absolutamente pasiva y sólo era posible aprehender un objeto por el pensamiento (categorías intelectuales); de este modo trae el pensamiento a la intuición. Pero luego, a su vez, el objeto del pensamiento es un objeto único, real, por donde el pensamiento pierde sus caracteres esenciales de generalidad y abstracción y le es asignado como objeto cosas particulares, en vez de conceptos generales, con lo cual introduce otra vez la intuición al pensamiento. De aquí nace la perniciosa confusión mencionada, y las consecuencias de este primer paso en falso se extienden a toda su teoría del conocimiento. Por toda ella se propaga la completa confusión de la representación intuitiva con la abstracta hasta constituir un término medio que él considera como el objeto del conocimiento por el entendimiento y sus categorías, conocimiento al que denomina experiencia. Cuesta trabajo creer que Kant haya pensado algo completamente claro y determinado con precisión con ese objeto del entendimiento”, W1, pp. 539-540 (472-473).

⁹⁶ W1, p. 545 (478)

⁹⁷ W1, p. 550 (482). La expresión schopenhaueriana, “pido, por consiguiente, que arrojemos por la ventana once categorías y nos quedemos exclusivamente con una: la causalidad”, no debe inducirnos a error, a pensar que la causalidad es una categoría, es decir, un concepto puro del entendimiento. Por eso añade a continuación, “y que tengamos en cuenta que su actividad es ya la condición de la intuición empírica”: la causalidad es, por tanto, una forma a priori de la intuición.

⁹⁸ Philonenko comenta que es justo cuando Schopenhauer proclama su acuerdo con Kant al afirmar éste “que, con el espacio y el tiempo, la causalidad es la fuente de todos nuestros conocimientos”, cuando más brutalmente se manifiesta la oposición entre ambos. “Sin duda -añade-, como el autor de la *Crítica de la razón pura*, reconoce en la causalidad una ley del entendimiento, pero de un *entendimiento intuitivo*, en el sentido preciso que él confiere a este término, como hemos visto. Aparece entonces con una claridad sin igual lo que autoriza a Schopenhauer a dispensarse de una deducción trascendental, convirtiendo en inútil toda deducción en sentido kantiano. Es aquí y no en otra parte donde hay que encontrar, a nuestro parecer, el germen de la severa crítica de la doctrina categorial de Kant. ¡Curioso kantismo, confesémoslo!, fiel en su literalidad en la estética trascendental pero liquidando y refutando el conjunto de la analítica de los conceptos y de los principios. Y entonces la dificultad es evidente: de hecho Schopenhauer, más allá de Kant, vuelve al punto en el que Hume había dejado el debate, sin renunciar, sin embargo, a

de la razón es el concepto, que es siempre representación de una representación, en último extremo, de una intuición.

La corrección de los errores fundamentales de la epistemología kantiana conduce a Schopenhauer a dos principios que son básicos en la elaboración de la suya propia: no hay objeto sin sujeto o, lo que es lo mismo, todo objeto es siempre representación de un sujeto; cada uno de los diferentes objetos son relativos a una facultad cognoscitiva, hasta ahora hemos considerado dos clase de objetos, el objeto de la intuición empírica, relativo al entendimiento, y los conceptos, relativos a la razón. La teoría del conocimiento schopenhaueriana, siguiendo a Kant, tiene por objeto determinar las condiciones a priori del conocimiento, que resume en *el principio de razón suficiente*, el cual reviste una forma específica para cada facultad cognoscitiva, la ley de causalidad para el entendimiento y la relación razón y consecuencia para la razón, por lo que se refiere a las facultades hasta ahora mencionadas. Aunque el resto de la crítica a la filosofía kantiana presupone la propuesta epistemológica de Schopenhauer, quizás baste con este brevísimo apunte. Preferimos, por razones de continuidad temática, concluir ahora toda la citada crítica para, a continuación, pasar a considerar la posición de éste frente a Kant tanto en la teoría del conocimiento como en el concepto y método de la metafísica.

La drástica crítica de Schopenhauer a la *Analítica trascendental* y la sustitución de la teoría kantiana del conocimiento por el principio de razón suficiente, afecta tanto al contenido de la *Dialéctica trascendental* como a toda la doctrina kantiana de la *razón práctica*. Por lo que a la *Dialéctica trascendental* se refiere, Schopenhauer aplaude la destrucción que en ésta hace Kant de los objetos de la ontología tradicional, pero radicaliza la posición de éste haciendo imposible cualquier solución de compromiso. Precisamente por ello, concede a esa destrucción sólo un valor local y temporal, aunque no por eso pequeño: el de haber hundido para siempre el teísmo predominante en la filosofía occidental⁹⁹. La solución de compromiso adoptada por Kant, al dejar abierta la posibilidad de recuperar dichos objetos por una vía distinta a la del conocimiento, por la vía de la razón práctica, por ejemplo, resultaba incompatible con su propia posición epistemológica. De ahí que la revisión crítica que Schopenhauer hace de la *Dialéctica trascendental* pretenda poner de manifiesto la inconsistencia de lo incondicionado como principio de la razón, al que Kant había

superarle a su manera”, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., pp. 103-104.

⁹⁹ W1, p. 622 (542-543)

considerado, si bien negándole validez objetiva, “como un supuesto necesario subjetivo”¹⁰⁰ y, en consecuencia, negar que alma, mundo y Dios sean Ideas necesarias a la razón.

El principio kantiano de la razón, según el cual si el condicionado se da, tiene que darse toda la serie de las condiciones y, por tanto, lo incondicionado, por lo que pertenece a la esencia de la razón el presuponer ese incondicionado, pasa por alto el que para un condicionado cualquiera deben darse todas las condiciones en su razón próxima, y sólo cuando consideramos esa razón próxima a su vez como condicionado, aparece de nuevo la necesidad de su razón suficiente. Desde la posición epistemológica defendida por Schopenhauer la idea misma de un incondicionado es un absurdo. En efecto, la razón, como facultad cognoscitiva que es, tiene que habérselas con objetos, ahora bien, todo objeto es siempre para un sujeto y por ello está irremediabilmente subordinado al principio de razón, por lo que no cabe un objeto incondicionado. Y no es posible buscar una fundamentación de principio de razón, ya que la legitimidad del mismo “está tan encerrada en la forma de la conciencia que no nos le podemos representar objetivamente, por lo que no podríamos exigir un *Porqué* del mismo, es decir, un absoluto absoluto, como una tabla ante nuestra cabeza. Que éste o aquél admitan tal absoluto para comodidad de su conciencia, no puede ser invocado contra aquella incommovible certeza *a priori*, por muchos aspavientos que hagan”¹⁰¹. Es verdad que la razón, como facultad abstractiva, tiende a la generalización -usar “la razón consiste precisamente en conocer lo particular por medio de lo general, el caso por la regla, y ésta por una regla más general, buscando así el punto de vista más general”¹⁰² - y que la serie de las razones cognoscitivas “encuentra un último término en lo incognoscible, es decir, en una representación que ya no está condicionada por el principio de razón, esto es, en una verdad inmediatamente intuitiva *a priori* o *a posteriori*, supremo eslabón de la cadena. ... Pero querer hacer valer esta circunstancia para contrastar la existencia de un absoluto o incondicionado, según la ley de causalidad, aunque sea como imperativo de ésta, implica la confusión de las cuatro formas del principio de razón para atenerse sólo a su expresión abstracta”¹⁰³. Por ello concluye Schopenhauer su argumentación:

“Es, pues, fundamentalmente falso que nuestra necesidad de más altas razones cognoscitivas, de verdades generales, nazca de la suposición previa de un objeto incondicionado por su esencia misma o que tenga algo de común con éste. ¿Cómo podría ser esencial a la razón suponer algo que ella misma tuviese por absurdo en cuanto reflexionase

¹⁰⁰ W1, p. 594 (519)

¹⁰¹ W1, p. 591 (517). La alusión a los idealistas y a su noción de lo Absoluto es, por otra parte, significativa.

¹⁰² W1, p. 593 (518-519)

¹⁰³ W1, p. 593 (519)

Capítulo I

sobre ello? Muy por el contrario, el origen de aquel concepto de incondicionado nunca puede apoyarse en otra cosa que en la pereza del individuo que quiere dispensarse el estudiar toda cuestión ulterior, pretensión injustificable”¹⁰⁴.

De los tres incondicionados -a los que Kant denomina sin ningún acierto Ideas- en realidad sólo a Dios corresponde verdaderamente tal nombre, porque el alma y el mundo se subordinan a él. No se trata de supuestos necesarios a la razón, sino que, en verdad, derivan del judaísmo. En “las religiones primarias del género humano que cuentan el mayor número de creyentes, el brahmanismo y el budismo, no conocen semejante idea -la idea de un incondicionado-, ni la tolerarían, sino que admiten la serie infinita de fenómenos mutuamente condicionados ... No debemos identificar el judaísmo con la razón”¹⁰⁵. Una adecuada investigación histórica “hubiera eximido a Kant de la necesidad en que se creía de deducir aquellos tres conceptos de la naturaleza de la razón, a pesar de que afirma que son insostenibles y no tienen su fundamento en la razón”¹⁰⁶. A partir de esta crítica al principio, y en coherencia con ella, la revisión de la *Dialéctica trascendental* pretende agotarla denunciando los sofismas de los que se vale Kant para explicar el origen de las tres formas en la que se presenta, es decir, de cada una de las tres mal llamadas Ideas de la razón.

En relación con la explicación del origen de la Idea de alma, Schopenhauer critica, tanto su derivación de la forma del silogismo categórico, como el modo concreto en que obtiene dicha Idea al relacionar la exigencia de lo incondicionado con el concepto de sustancia, sólo explicable por el desmesurado amor que Kant manifiesta por la simetría arquitectónica:

“Soy de la opinión de que Kant sólo por su amor a la simetría deriva el concepto del alma del paralogismo, que consiste en el empleo de la exigencia de lo incondicionado al concepto de sustancia que es la primera categoría de la relación, afirmando que en toda razón especulativa aparece el concepto de un alma. Pero si realmente tuviera su origen en el supuesto de un último sujeto de todos los predicados de una cosa, el alma no sería exclusiva del hombre, sino que necesariamente atribuiríamos un alma a todas las cosas vivas, puesto que éstas reclaman igualmente un último sujeto semejante de todos sus predicados”¹⁰⁷.

Por otra parte, nada existe como sujeto o predicado, estos conceptos pertenecen a la lógica, su correlato en el mundo intuitivo son la sustancia y el accidente, y lo que siempre es sustancia y nunca es accidente es la materia, aplicable como sustrato de las propiedades tanto de los hombres como de los animales, de las plantas o de las piedras.

Frente a Kant, afirma que lo que ha dado origen a la concepción de dos sustancias distintas en el hombre, cuerpo y alma, es la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo: “Cuando el hombre se concibe objetivamente en la intuición exterior, se ve como un ser corporal

¹⁰⁴ W1, p. 593 (519)

¹⁰⁵ W1, p. 592 (518)

¹⁰⁶ W1, p. 596 (521)

¹⁰⁷ W1, p. 597 (522)

espacialmente extenso; si, por el contrario, se concibe en su autoconciencia, es decir, subjetivamente, se siente como un ser que quiere y piensa, libre de todas las formas de la intuición y, por tanto, sin ninguna de las propiedades correspondientes a los cuerpos. Entonces forma el concepto de alma como todos los conceptos trascendentales que Kant llama Ideas, aplicando el principio de razón, forma de todo objeto, a lo que no es objeto, y en este caso al sujeto del conocer y del querer”. De este modo, buscando una causa al conocer, al pensar y al querer, “demuestran la existencia del alma el primero y el último dogmático: Platón y Wolf”¹⁰⁸, que al no encontrarla en el cuerpo la suponen como algo totalmente distinto de éste. Es precisamente a partir de aquí como se formó el concepto de sustancia. Este no es sino una abstracción del concepto de materia, que resulta de eliminar de ella arbitrariamente las propiedades de extensión, impenetrabilidad, indivisibilidad, etc., que no tiene ningún sentido porque contiene menos que el de materia, pero no incluye ningún otro concepto además del de materia, pero que se realiza para incluir el de una sustancia inmaterial, el alma. “Así se formó el concepto de sustancia únicamente para ser el vehículo de la superchería del concepto de sustancia inmaterial”¹⁰⁹.

La Idea de mundo se hace proceder de la forma del silogismo hipotético. “Para esto -dice Schopenhauer- no hay que cometer violencia alguna, pues el juicio hipotético trae su forma del principio de razón, y de la aplicación irreflexiva y absoluta de este principio y del abandono arbitrario del mismo nacen de hecho todas las supuestas Ideas, no sólo las cosmológicas, en cuanto conforme a aquel principio sólo se busca la dependencia de un objeto de otro, hasta que por fin la fatiga de la imaginación pone fin al viaje, olvidando que todos los objetos y la serie misma de objetos y el principio mismo de razón están en una dependencia mucho más grande y próxima; a saber, en el sujeto que conoce, para cuyos objetos, es decir, representaciones, es para lo único que vale aquel principio, en cuanto sólo sirve para determinar su lugar en el espacio y en el tiempo”¹¹⁰. En resumen, la Idea de mundo como un todo en sí nace del olvido de que el mundo es representación del sujeto sometido al principio de razón. Precisamente por eso, en lo que a la doctrina kantiana de las antinomias se refiere, sólo las antítesis, piensa Schopenhauer, son verdaderas, ya que se apoyan en razones objetivas, las tesis, por el contrario, se apoyan en razones subjetivas y se basan en la debilidad del individuo que se fatiga en una

¹⁰⁸ W1, p. 598-599 (523)

¹⁰⁹ W1, p. 600 (525)

¹¹⁰ W1, p. 601 (525-526)

regresión hasta el infinito¹¹¹. La crítica schopenhaueriana se esfuerza, después de constatar el alarde de simetría arquitectónica que hace Kant para poner las antinomias bajo la tabla de las categorías, en mostrar el carácter sofisticado de todas las pruebas de las tesis.

La Idea de Dios se hace derivar de la premisa mayor del silogismo disyuntivo. Aquí el *ens realissimum* de los escolásticos se convierte en una Idea esencial y necesaria a la razón. “Para legitimarla da Kant el falso fundamento de que nuestro conocimiento de las cosas particulares nace por una progresiva limitación de los conceptos generales y, por consiguiente, de un concepto generalísimo que contiene en sí toda realidad. De este modo se pone en contradicción no sólo con la verdad, sino consigo mismo, pues justamente sucede todo lo contrario: que nuestro conocimiento, partiendo de lo particular, se extiende a lo general y todos los conceptos generales nacen por abstracción de las cosas reales conocidas intuitivamente, procedimiento que puede conducirnos hasta un concepto el más general de todos, que lo contiene todo debajo de sí, pero que no contiene nada en sí. Por lo tanto, Kant ha invertido aquí el proceso de nuestro conocimiento y bien ha podido ser inculcado de haber dado ocasión a una charlatanería filosófica célebre en nuestros días, que en vez de reconocer los conceptos como pensamientos abstraídos de las cosas, hace, por el contrario, de los conceptos lo primero y ve sólo en las cosas conceptos concretados, poniendo de este modo el mundo en el mercado como una bufonada filosófica que naturalmente debía obtener grandes aplausos”¹¹². Los conceptos, como se ha aludido antes al hablar de la razón, derivan siempre de las intuiciones y no pueden contener nada que no proceda de ellas. Por eso ha dicho al introducir la cuestión: “¡El *ens realissimum*, el concepto de todas las realidades, el contenido de todas las proposiciones afirmativas, aparece de nuevo y por cierto con la pretensión de ser una Idea necesaria de la razón! Yo, por mi parte, debo confesar que mi razón no comprende tal Idea y que bajo las palabras con que se le designa no puedo pensar nada concreto”¹¹³.

Contra la refutación de las pruebas de la existencia de Dios nada que decir, si acaso que para la prueba ontológica no hacía falta una crítica de la razón, ya Aristóteles había dicho en los *Analyt. post.*: “La existencia nunca pertenece a la esencia de la cosa”. Quizá debiera, también, haber añadido la refutación a una prueba que podíamos llamar “keraunológica”, dada su efectividad “en la vida y en la teología popular”, por otra parte, ya refutada por Hume: “es la

¹¹¹ “Por esta causa, la prueba de la tesis en todas las cuatro controversias es siempre un sofisma, mientras que la de la antítesis es una inevitable consecuencia de la razón que concibe las leyes del mundo conocidas *a priori* por nosotros como representación”, W1, p. 603 (527)

¹¹² W1, p. 620 (541)

¹¹³ W1, p. 619 (540)

que se basa en el desamparo, debilidad y dependencia del hombre frente al poder infinitamente superior, insondable, y las más veces despiadado de la naturaleza, en la que refleja la tendencia natural a personificarlo todo y se alimenta la esperanza de obtener gracias por medio de súplicas y adulaciones y aún por regalos. *Primus in orbe Deos fecit timor* es una antigua sentencia de Petronio¹¹⁴. Esta refutación sería tanto más necesaria cuanto que la creencia en Dios sólo puede nacer de ahí; Schopenhauer sostiene que no puede tener un origen racional, ¿cómo podría sostenerse si ninguna de las pruebas propuestas concluye?, sino psicológico, como consecuencia de la angustia ante la fragilidad de la propia vida y la incapacidad para controlar las circunstancias en las que ésta se desarrolla, que le llevan a moverse continuamente entre el temor y la esperanza.

Por último, Schopenhauer termina la crítica a la *Dialéctica trascendental* negando el carácter regulativo, y su interés para el progreso de la ciencia, de las pretendidas Ideas de la razón. “Todo naturalista sabe que dichos supuestos dificultan y pervierten toda investigación natural. Para demostrar esto con un ejemplo, medítese si la concepción de un alma como sustancia simple, inmaterial y pensante podría haber sido un estimulante de las verdades que Cabanis expuso tan bellamente o de los descubrimientos de Flourens, Marchall Halls y Ch. Bele, o más bien un obstáculo¹¹⁵.”

Las consecuencias de la crítica de Schopenhauer a la *Crítica de la Razón pura* son demoledoras para la doctrina kantiana de la razón práctica. De ellas nos ocuparemos detenidamente en el último capítulo de este trabajo dedicado a la ética, baste ahora señalar que: a) desde la subordinación del conocimiento a la Voluntad y la concepción schopenhaueriana de la razón como facultad de los conceptos, carente de todo contenido por sí misma y dependiente de la intuición, resulta obvio que se niegue a ésta toda capacidad para determinar la conducta; b) desde la negación de las Ideas de alma y Dios como Ideas necesarias a la razón, y el modo en que lo hace, resulta imposible su recuperación como postulados de la razón práctica, y con ello resultan también imposibles tanto el carácter imperativo de la moral, como la noción del *sumo bien*, tan esenciales a la propuesta de Kant, que, precisamente, anulaban, en opinión de Schopenhauer, una de las contribuciones más importantes de aquél a la ética, la “de haberla depurado de todo *eudaimonismo*”¹¹⁶.

¹¹⁴ W1, p. 624 (544)

¹¹⁵ W1, pp. 626-627 (545-546)

¹¹⁶ E, p. 157 (145) El concepto de deber incondicionado, dice Schopenhauer, es “impensable y absurdo”, como se revela cuando, tras ese deber tan aparentemente incondicionado, se postula la inmortalidad del alma y, con ella, la existencia de Dios, que, en el fondo, es postular la recompensa y alguien que recompense por la vida moral. “Sin embargo, ese pago que se postula después por la virtud, la

En resumen, los prejuicios que, como hemos visto, llevaron a Kant a cometer aquellos errores que le impidieron reconocer en la Voluntad la cosa en sí son los siguientes: En la teoría del conocimiento, el prejuicio ante el idealismo, que le condujo a la incoherente deducción de la cosa en sí; en la *Dialéctica trascendental* y en la *Crítica de la razón práctica*, los prejuicios derivados del judaísmo acerca de la existencia del alma y de Dios, así como el prejuicio del carácter prescriptivo de la moral, que le impidieron reconocer que el hombre no es específica y fundamentalmente diverso de los demás seres de la naturaleza, sino que tal diferencia es sólo de grado, y le impidieron reconocer, asimismo, que no cabe pensar ninguna realidad trascendente a este mundo capaz de explicar su existencia, aunque sólo sea por la vía de la fe¹¹⁷.

3.2. El principio de razón suficiente.

Schopenhauer, como ya se apuntó anteriormente, establece las líneas maestras de una epistemología propia en su tesis doctoral, revisada en sucesivas ediciones, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, que pretende inspirarse en Kant. Los dos principios básicos desde los que se levanta -no hay objeto sin sujeto, el objeto es siempre representación del sujeto; cada uno de los diferentes objetos son relativos a una facultad cognoscitiva-, se nos han mostrado como consecuencia de corregir los errores de Kant en la crítica a la filosofía de éste. Es por esto por lo que la teoría del conocimiento schopenhaueriana, aún difiriendo considerablemente de la del maestro, continúa teniendo el mismo objeto: determinar las condiciones a priori del conocimiento, es decir, la estructura a priori de todo

cual, por tanto, sólo en apariencia trabaja sin remuneración, se presenta decorosamente encubierto bajo el nombre de *Bien Supremo*, que es la unión de virtud y felicidad. Pero éste no es, en el fondo, nada más que la moral que termina en la felicidad y que, en consecuencia, está apoyada en el interés: o sea el eudaimonismo que Kant había expulsado solemnemente por la puerta principal de su sistema como heterónimo, y que ahora entra de nuevo furtivamente por la puerta trasera bajo el nombre de *Bien Supremo*”, E, pp. 263-264 (151-152).

¹¹⁷ Ese es, claro está, el modo cómo Schopenhauer plantea y parece entender la cuestión, pero no es el único posible. Si centramos nuestra atención en aquella inquietud por el mal y el dolor que llevó a Schopenhauer a la formulación de su pensamiento capital, acentuaremos nuestra sospecha acerca del carácter *interesado* con el que interpreta la historia de la filosofía, y seguramente concluiremos, como apuntábamos en la nota 68, que la clave de sus diferentes posiciones se encuentra en la diversidad de objetivos que Kant y Schopenhauer se proponen: mientras el primero pretendería con su doctrina del conocimiento garantizar la objetividad del conocimiento científico, la pretensión de la del segundo sería desvalorizar el mundo sensible para de este modo destacar la Voluntad como lo verdaderamente real; por otra parte, si Kant pretendía hacer compatible conocimiento objetivo y libertad moral, de manera que sea “razonable” la esperanza de salvación, Schopenhauer, situando el sentido moral de la existencia en el corazón mismo del mundo, del mundo como Voluntad, pretendía abolir toda esperanza, al menos en su versión tradicional, dado que la única salvación que reconoce consiste en la negación de toda individualidad mediante el quebrantamiento de la Voluntad de vivir. A pesar de esta reflexión, podría alegarse que Kant se propuso aquellos objetivos empujado por los referidos prejuicios de los que fue incapaz de liberarse.

conocimiento posible, y esta no es otra que, como ya señalamos, y el título de la citada obra indica, *el principio de razón suficiente*. ¿Qué enuncia ese principio¹¹⁸?

“Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad”¹¹⁹.

El principio enuncia, en primer lugar, que todo objeto es representación del sujeto, es, pues, relativo a un sujeto que conoce; en segundo lugar, que todas las representaciones del sujeto se relacionan entre sí en un “enlace regular determinable a priori”, que es “el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad”. Por lo que se refiere al primer aspecto, el punto de partida del conocimiento no es para Schopenhauer el sujeto (idealismo) ni tampoco el objeto (realismo), sino la representación (“nuestra conciencia cognoscitiva”), que se escinde en sujeto y objeto como su forma primordial, de ahí que la existencia de todo objeto sea relativa a un sujeto, pues es representación de éste. En cuanto al segundo aspecto, el principio de razón, como estructura a priori del sujeto que conforma todo el mundo como representación y, por tanto, como legalidad de todos los objetos relativos a este mundo, expresa que todo objeto, en cuanto representación de un sujeto, aparece siempre en relación con otros objetos “por un lado como determinado y por otro como determinante”, lo que significa que la existencia de un objeto, en cuanto objeto, es decir, en cuanto representación, “se refiere absolutamente a aquella necesaria relación con otro, y sólo en ella consiste”¹²⁰, es, por tanto, también desde este segundo aspecto, completamente relativa¹²¹.

Todo objeto posible para un sujeto se haya, pues, subordinado a ese principio, es decir, se halla relacionado con otros objetos de la forma señalada, que es precisamente lo que nos

¹¹⁸ No pretendemos aquí seguir el análisis pormenorizado que de dicho principio hace Schopenhauer en *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, sino aportar solamente los elementos necesarios para comprender en líneas generales la propuesta epistemológica de Schopenhauer y mostrar el camino que, a partir de ahí, frente a Kant, conduce a la posibilidad de la metafísica, una metafísica dentro de los límites establecidos por éste. Una espléndida exposición de la doctrina schopenhaueriana en este asunto en: Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, o. cit. Otros trabajos sobre la cuestión: H. Funke, *Das problem des Satzes vom zureichenden Grunde bei Schopenhauer*, Diss. Erlangen, 1990; J. Delhom, *Lire Schopenhauer. De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, en: *Les Etudes Philosophiques*, oct.-déc, 1977, 441-450; G. Pfaffero, *Die Rechtfertigung des Satzes vom Grunde*, 58. Jb. 1977, pp. 35-42.

¹¹⁹ G, p. 41 (59)

¹²⁰ W1, p. 32 (28)

¹²¹ En un sentido semejante, comentando esta misma formulación del principio, se expresa Ana Isabel Rábade Obradó: “En primer término, el principio de razón suficiente -...- afirma que todos los objetos son, como tales, representaciones de un sujeto. En segundo lugar, como legalidad de todos los objetos, el principio de razón enuncia que cualquier objeto posible, en cuanto que está sometido a él “se encuentra en una relación necesaria con otros objetos, por una parte como determinado, por otra como determinante”. El principio de razón suficiente expresa, pues, (...), una doble relatividad: de los objetos respecto del sujeto y de los objetos entre sí”, A. I. Rábade Obradó, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, o. cit., p. 106.

permite preguntarnos por su “por qué”. Esta es la “raíz” común del principio, que se particulariza en cuatro formas distintas según las diversas clases de objetos posibles para un sujeto. Schopenhauer entiende que hay cuatro clases bien definidas de objetos o representaciones para el sujeto que lo son en relación con las diversas facultades cognoscitivas por él reconocidas. Cuando hablamos aquí de sujeto -en el capítulo siguiente será objeto de un análisis más amplio- no se trata, por tanto, de un sujeto sustancial, sino del conjunto de las facultades cognoscitivas relativas a los objetos o representaciones. Hasta ahora hemos hablado del entendimiento en relación con los objetos de la intuición empírica, es decir, como correlato subjetivo de la intuición empírica, y de la razón en relación con los conceptos. Schopenhauer añadirá todavía otras dos, la sensibilidad pura en relación con las intuiciones a priori de espacio y tiempo como objetos matemáticos, y la autoconciencia relativa al sujeto volente en cuanto aparece como objeto al sujeto del conocimiento. La doble relatividad enunciada por el principio y, por tanto, aquel enlace “que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad” se *modulará* de cuatro formas distintas, las cuatro concreciones que el principio adopta: 1ª) principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad, 2ª) principio de razón suficiente del conocer, 3ª) principio de razón suficiente del ser y 4ª) principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación¹²².

1ª) En esta forma del principio los objetos correspondientes son los objetos de la intuición empírica, cuyo correlato subjetivo, es decir, el sujeto correspondiente a esta forma de los objetos, es el entendimiento. Que tales objetos son representación del sujeto y que, en cuanto tales, son obra del entendimiento ya quedó suficientemente explicado cuando seguíamos a Schopenhauer en su crítica a la, en su opinión, incorrecta deducción kantiana de la cosa en sí. Ahora bien, el entendimiento no sólo configura los objetos en la intuición, sino que los configura en relación necesaria con otros objetos, constituyendo el mundo como representación. Tal relación necesaria no puede ser otra que la relación causal, dado que la causalidad es la forma a priori del entendimiento. Esa relación que entre los objetos establece la ley de causalidad no puede referirse, dada la comprensión de la intuición expuesta y de que se trata de una ley a priori, a la producción de unos objetos por otros, sino a las mutaciones

¹²² Este es el orden de exposición que sigue en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, aunque en el último capítulo de la obra afirma que “el orden sistemático, en el que deberían seguirse las clases de razones, es el siguiente: primero debe aducirse el principio de razón de ser, y de éste, primeramente su aplicación al *tiempo*, porque es el esquema simple que contiene únicamente lo esencial de todas las restantes formas del principio de razón suficiente, y aún más, es el prototipo de toda finitud. Luego, tras aducir la razón de ser también en el espacio, debería seguir la ley de causalidad; después de ésta, la ley de motivación, y colocar el principio de razón suficiente del conocer el último, puesto que los otros se refieren a representaciones inmediatas y éste a representaciones de representaciones”, G, p. 167 (214-215).

de sus estados. Todos los objetos que constituyen el mundo de la intuición empírica están ligados unos a otros en “orden al comenzar y cesar de sus estados y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo” por la ley de causalidad, que por ello denomina principio de razón suficiente del devenir. La formulación del principio es la siguiente:

“Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, es decir, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar*, y el primer estado se llama *causa*, y el segundo, *efecto*”¹²³.

Entendida así la ley de causalidad, ésta se presenta como una concatenación infinita de mutaciones, pues toda mutación es entendida como un efecto de una mutación anterior, que en relación con aquella se llama causa, pero que en relación con la que le ha precedido se llama efecto. Por otra parte, lo que se presenta como causa no sólo no es un objeto, sino el “estado total que produce el estado siguiente”, aunque solemos llamar causa a la última de las condiciones necesarias que aparece para la mutación de un estado en otro. La ley de causalidad así entendida constituye toda la legalidad del mundo empírico, estableciendo un riguroso determinismo. La necesidad que esta forma del principio establece, la necesidad entre causa y efecto, se denomina necesidad física. Ella es la que nos autoriza a preguntar siempre que se produce una mutación en un objeto real por su por qué, es decir, por su causa.

La ley de causalidad es inmanente, se aplica a todos los objetos del mundo empírico, pero no al mundo mismo; “con ella nos es dado el mundo y con ella desaparece”¹²⁴. Desde la definición dada, tampoco puede aplicarse a la materia, sino sólo a la mutación de sus estados. La materia es el substrato permanente sobre el que se sustentan todas las mutaciones, la materia es “el *portador* de todas las mutaciones, o *en donde* todas las mutaciones acontecen”¹²⁵. La causalidad se refiere, en resumen, no al mundo en cuanto tal, ni a la materia, sino a los estados de ésta.

2ª) En este caso, los objetos son los conceptos y la facultad del sujeto o el correlato subjetivo de los mismo es la razón. Los conceptos, fruto de la actividad abstractiva de la

¹²³ G, p. 49 (68)

¹²⁴ “La ley de causalidad se aplica a todo lo que pasa en el mundo, pero no al mundo mismo, porque es una ley inmanente y no trascendente; con ella nos es dado el mundo y con ella desaparece. Ello consiste en que es una de las formas de nuestro intelecto y el intelecto es su condición, como la del mundo objetivo, que por esta razón se dice que no es más que un fenómeno”, W2, p. 56 (610).

¹²⁵ G, p. 60(82). “Las únicas entidades que en la naturaleza no dependen de la cadena causal, infinita en las dos direcciones, son la materia y las fuerzas naturales. En efecto, ellas son condiciones de la causalidad, siendo ésta a su vez condición de todo lo demás. La una de ellas (la materia) es aquello en que se manifiestan los estados y sus cambios; la otra (las fuerzas naturales) aquello por virtud de lo cual pueden manifestarse dichos cambios. Recuérdese además que en el primer libro de la presente obra y luego más extensamente en *La Voluntad en la Naturaleza* demostré que las fuerzas naturales no son otra cosa que la Voluntad y que la materia no es más que *Voluntad* manifestada; de modo que en cierto sentido Voluntad y materia son también la misma cosa”, W2, p. 57 (611). Este conjunto de cuestiones serán ampliamente consideradas más adelante.

razón, son para Schopenhauer representaciones de representaciones, es decir, representaciones secundarias o derivadas, en último extremo, de la intuición. De ahí que el contenido de los conceptos sea tanto más pobre en la medida en que se alejan de su fuente originaria, la intuición. La actividad de la razón es el pensar, que consiste en la formación de los conceptos (abstracción) y en el operar con dichos conceptos (juzgar). La razón, por tanto, no aporta ningún contenido material al conocimiento, éste viene siempre de la intuición, es, dice Schopenhauer, “de naturaleza femenina: sólo puede dar después de haber recibido”¹²⁶. El principio de razón que rige esta actividad de la razón es el principio de razón suficiente del conocer, el cual “como tal enuncia que si un juicio tiene que expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; en virtud de esa propiedad recibe el predicado de *verdadero*. La verdad es, por tanto, la relación del juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)¹²⁷. La necesidad que en esta forma del principio se establece es la necesidad lógica, es decir, la relación entre razón lógica y consecuencia. Ella es la que nos permite preguntar siempre por la razón de la verdad de un juicio.

3^a) La tercera clase de objetos, en el orden anteriormente establecido, son el espacio y el tiempo considerados como objetos en sí mismos, cuyo correlato subjetivo, la facultad del sujeto correspondiente, es la sensibilidad pura. Espacio y tiempo son para Schopenhauer, siguiendo a Kant, formas a priori -no parte, por tanto, sino condición de la experiencia- o intuiciones puras, que el sujeto puede representarse como objetos con absoluta independencia de sus posibles contenidos; en cuanto tales objetos específicos, exigen una concreción distinta del principio de razón. ¿En qué consisten tales objetos?, ¿qué enuncia el principio de razón que en ellos impera?

“Espacio y tiempo -dice Schopenhauer- son de naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición* y en el tiempo, *sucesión*. Estas relaciones son peculiares, distintas esencialmente de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, por lo que ni el entendimiento ni la razón las pueden aprehender por medio de meros conceptos: única y solamente la pura intuición a priori nos las hace inteligibles, pues arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se

¹²⁶ W1, p. 86 (74)

¹²⁷ G, p. 121 (158-159). En relación con la razón o fundamento (*Grund*) del juicio, Schopenhauer distingue cuatro tipos de verdad: verdad lógica o formal, verdad empírica o material, verdad trascendental y verdad metalógica. La razón, y con ella las diversas formas de verdad, será más adelante objeto de un amplio análisis.

evidencian por meros conceptos. ... Ahora bien: la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino *principio de razón suficiente del ser*¹²⁸. Esta forma del principio se desdobra en dos, una relativa al tiempo, que establece que toda la esencia del tiempo es la sucesión, es decir, cada momento del tiempo está condicionado por el anterior y trae consigo necesariamente el siguiente, y así ininterrumpidamente en las dos direcciones, otra relativa al espacio, que establece, a su vez, que la esencia del espacio es la posición, es decir, éste consiste únicamente “en la posibilidad de la determinación recíproca de sus partes unas por otras”¹²⁹.

El espacio y el tiempo, como objetos con consistencia propia a los que corresponde una forma específica del principio de razón suficiente, se conciben desde éste como objetos matemáticos, de carácter aritmético, en el caso del tiempo, de carácter geométrico, en el caso del espacio. Ambos aparecen “como *continua* homogéneos de partes que se relacionan unas con otras. En el tiempo, el presente está determinado por el pasado, que fue presente, y determina a un futuro que se hará presente, convirtiendo el ahora en pasado. En el espacio, la posición de cada una de sus partes -puntos y, a partir de éstos, líneas, superficies, cuerpos- con respecto a otra determina su posición en relación con todas las demás posibles”¹³⁰. Los componentes últimos son el ahora y el punto carentes de duración y de extensión respectivamente, pues éstas sólo las constituyen la relación de las partes. De esta característica deriva su infinitud y su divisibilidad infinita.

En esta forma del principio se basa toda la matemática. La numeración, y por tanto la aritmética, “que no enseña otra cosa que abreviaciones metódicas de la numeración”, se funda en la sucesión, en el nexo entre las partes del tiempo. “Cada número supone los anteriores como razón de su ser; no puedo llegar a diez sino pasando antes por todos los anteriores, y sólo gracias al conocimiento de su razón de ser sé yo que donde hay diez, hay también ocho, seis, cuatro. /.../ Igualmente, toda la geometría se basa en el nexo de la posición de las partes en el espacio. Sería, pues, una visión profunda de ese nexo”¹³¹; visión que no es posible alcanzar por meros conceptos, sino sólo por intuición. Refiriéndonos a la geometría y mostrando la diferencia con las otras dos formas del principio: sí, por ejemplo, nos preguntamos por qué los tres lados de un triángulo son iguales, contestamos: porque sus tres

¹²⁸ G, p. 148 (190)

¹²⁹ W1, p. 35 (30)

¹³⁰ A. I. Rábade Obradó, *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, o. cit., p. 118

¹³¹ G, p. 150 (193)

ángulos son iguales. Aquí no se trata de que la igualdad de los ángulos sea la causa de la igualdad de los lados, “no se trata de ninguna mutación, ni, por tanto, de un efecto que deba tener una causa”¹³², tampoco se trata de una conexión entre conceptos o juicios, “de los meros conceptos no se evidencia que porque los ángulos sean iguales, hayan de serlo también los lados, pues en el concepto de la igualdad de los ángulos no está contenido el de la igualdad de los lados”¹³³; la necesidad del enlace entre la igualdad de los lados y de los ángulos la conocemos inmediata e intuitivamente, necesidad que es aquí matemática. Schopenhauer, al considerar el principio de razón del ser como la forma específica del principio de razón que impera en las matemáticas, considera el método euclidiano como un error, pues resulta de una reducción innecesaria de la razón matemática a la razón lógica¹³⁴.

4ª) La cuarta clase de objetos es muy peculiar, “no comprende más que *un* sólo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato del sentido interno, el sujeto de la volición, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido interno, y por eso aparece sólo en el tiempo, no en el espacio, y aquí también, como veremos, con una considerable limitación”¹³⁵. El sujeto del conocimiento no puede ser objeto para sí mismo, la escisión sujeto-objeto como primera condición del conocimiento lo hace imposible, pero sí puede haber conocimiento del sujeto en tanto que sujeto volente, el sujeto del querer, la voluntad, que se me da en la experiencia interna, pues “si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo”¹³⁶. La forma del sujeto correspondiente a esta clase de objetos es la autoconciencia¹³⁷.

Cuando percibimos en nosotros o en los demás una decisión, nos sentimos autorizados a preguntarnos el por qué de la misma, por su razón, que es aquí el motivo que la ha impulsado, sin el cual nos resultaría impensable. El motivo puede ser visto desde *fuera*, se trata entonces de una forma de la ley de causalidad¹³⁸, cuyos objetos correspondientes son todos los animales, también los hombres, o puede ser visto desde *dentro*, cuando el objeto es la propia voluntad del

¹³² G, p. 39 (57-58);

¹³³ G, p. 39 (58)

¹³⁴ Schopenhauer defiende decididamente, resulta obvio de lo dicho aquí, la fundamentación intuitiva de las matemáticas, así como la utilización del método intuitivo en la enseñanza de las matemáticas. A ello se refiere ampliamente en diversos pasajes de su obra, W1, parágrafo 15, G, parágrafo 39, Vol1, pp. 450 y ss.

¹³⁵ G, p. 157 (202)

¹³⁶ G, p. 160 (206)

¹³⁷ “Así como el correlato subjetivo de la primera clase de las representaciones es el entendimiento, el de la segunda es la razón, y el de la tercera, la sensibilidad pura, encontramos que el correlato de esta cuarta clase es el sentido interior, o, en general, la conciencia de sí mismo”, G, p. 160 (206).

¹³⁸ Schopenhauer, como veremos en su momento, distingue tres variantes de la causalidad: causa propiamente dicha, estímulo y motivo

sujeto cognoscente. En el primer caso, la forma de conocimiento pertenece a la intuición empírica, en el segundo, a la *autoconciencia*. En este segundo caso, la influencia del motivo nos es conocida también, y sobre todo, desde dentro, en la experiencia interior y de manera del todo inmediata, es decir, sabemos que la acción es un acto de voluntad provocado por el motivo. “Aquí estamos, por así decir, entre bastidores, y descubrimos el secreto de cómo, de acuerdo con su más íntima esencia, la causa produce el efecto; pues aquí conocemos por una vía completamente diferente; por tanto de una manera enteramente diversa. Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro*. Esta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi*, o más breve como *ley de la motivación*”¹³⁹. La forma de necesidad que en este caso se establece es la necesidad *práctica o moral*. La necesidad es aquí tan indefectible como en cualquier otro caso, pero resulta, como ya apuntamos y será objeto de amplio análisis posteriormente, de la confluencia del carácter propio del individuo con el motivo.

La reflexión atenta sobre esta última forma del principio nos suscita todavía un problema, cuya comprensión apunta a la necesidad de una consideración del mundo distinta a la cognoscitiva presidida por él, la consideración metafísica del mundo, el mundo como Voluntad. El problema es el siguiente: la escisión en sujeto y objeto es, como hemos señalado reiteradamente, la condición primordial del conocimiento, que en este caso aparece entre el sujeto del conocimiento y ese mismo sujeto como sujeto volente que aparece ante aquél como objeto. ¿Con qué derecho afirmamos que se trata del mismo sujeto? Schopenhauer afirma que tal identidad nos “es *dada inmediatamente*” y añade que “es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable”:

“Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio del cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra “yo” incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ’ ἐξοχήν”¹⁴⁰

¹³⁹ G, p. 162 (208)

¹⁴⁰ G, p. 160 (206). En HNI, p. 443, tras afirmar igualmente que la identidad entre el sujeto cognoscente y el volente es “el milagro κατ’ ἐξοχήν”, añade: “la explicación del mismo es de algún modo toda mi filosofía”.

Este hecho nos muestra que aquella escisión entre el sujeto y el objeto es una escisión de la conciencia impuesta por el conocimiento y apunta, parece invitarnos, a una reflexión *más allá* de la misma, es decir, al *otro lado* del mundo como representación, cuya *forma primordial* es aquella escisión. Más aún, no sólo nos invita, sino que también nos muestra el camino: Schopenhauer, al establecer el principio de razón suficiente del obrar, ha señalado que “*la motivación es la causalidad vista desde dentro*”; la motivación, como señalamos, es una de las formas que reviste la causalidad como principio de razón de los objetos de la intuición empírica, que ahora, en la percepción de la propia voluntad como objeto de la autoconciencia, se nos muestra operando desde dentro; ésta será la pista que nos lleve a la Voluntad como cosa en sí de todo lo real. Así, Schopenhauer, a continuación de la formulación del principio de razón suficiente del obrar, añade:

“Para una orientación de otro género, con relación a mi filosofía en general, añadiré que así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de causalidad, ..., así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi filosofía”¹⁴¹.

La motivación, por una parte, nos da así el modelo para *comprender* cualquier otra forma de causalidad como manifestación de una voluntad; si, por otra, tenemos en cuenta que el principio de razón es inmanente, no trascendente, habremos de concluir que la ley de la motivación nos da razón de por qué la voluntad quiere algo en un momento determinado, pero no de por qué quiere en general. De ahí que quepa pensar la Voluntad, en tanto que ajena al principio de razón, como la cosa en sí.

El principio de razón constituye, en definitiva, la forma del mundo como representación y, por tanto, toda su legalidad, de ahí la convicción absoluta de que todo tiene una razón, que nos autoriza a preguntar el por qué de cualquier mutación acontecida en el mundo empírico, el por qué de la verdad de cualquier juicio o de cualquier proposición matemática y el por qué de toda acción humana; el principio es, pues, el fundamento de todo saber y de todas las ciencias. Pero, precisamente por ello, es *a priori*, “radica en nuestro intelecto”, por lo que las cosas, en cuanto conocidas en virtud del mismo, son fenómenos, la cosa en sí que en ellos se manifiesta escapa por definición a su ámbito de aplicación, y, por lo mismo, no cabe un uso trascendente del mismo, es decir, puede dar razón de todas las cosas del mundo, pero no del mundo mismo, en el que se incluye el intelecto, no cabe, por tanto, presuponer que este mundo existe en virtud de otra cosa.

¹⁴¹ G, p. 162 (208)

“El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser *en virtud de otra*. Ahora bien, el principio de razón en todas sus formas es *a priori*, por tanto, radica en nuestro intelecto; por eso no es lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto que en el mundo existe. Pues un mundo así, que se manifiesta en virtud de formas apriorísticas, es, precisamente por eso, mero fenómeno; por tanto, lo que vale sólo para él a consecuencia de estas formas no se puede aplicar al mundo mismo, es decir, a la cosa en sí que en él se manifiesta. Por eso no puede decirse: “El mundo y todas las cosas que hay en él existen en virtud de otra cosa”; -proposición que es justamente el argumento cosmológico”¹⁴².

El principio de razón, por último, como principio de toda explicación, es él mismo inexplicable, justamente por ello establece con precisión la demarcación entre filosofía y ciencia, aquélla empieza donde ésta acaba:

“Dos cosas hay absolutamente inexplicables, es decir, irreductibles a la relación que el principio de razón expresa; en primer lugar, el principio de razón mismo en todas sus cuatro figuras, por ser el principio de toda explicación, es decir, aquel principio en virtud del cual ésta tiene todo su sentido; y luego aquello que se sustrae a dicho principio, pero que es el origen de todos los fenómenos; la cosa en sí, cuyo conocimiento no está subordinado en modo alguno al principio de razón”¹⁴³.

La filosofía será epistemología, tendrá como objeto le principio de razón como fundamento de todo saber, o metafísica, cuyo objeto será la cosa en sí. En este último sentido, la pregunta no será -no podría serlo- el *porqué* del mundo, sino *qué* es el mundo¹⁴⁴. La respuesta de Schopenhauer ya la conocemos, *el mundo es Voluntad*.

A pesar de lo dicho, es preciso subrayar que Schopenhauer intenta siempre mantener su filosofía dentro de los límites que impone el carácter a priori del principio de razón, la raíz de su dura polémica con los idealistas está, precisamente, en la pretensión de éstos de haber *superado* la distinción entre fenómeno y cosa en sí; frente a ellos, él pretende *continuar* a Kant en el sentido señalado: ir más allá de él desde los presupuestos válidos que él mismo había sentado. Todo ello significa una concepción nueva de la metafísica y de su método.

3.3. La necesidad metafísica: metafísica y religión.

“Por metafísica entiendo todo supuesto modo de conocer que va más allá de las posibilidades de la experiencia, es decir, de la Naturaleza o de los fenómenos de las cosas, para dar una solución, cualquiera que sea su sentido, a los problemas de esa naturaleza, o en términos más vulgares, trata de descubrir qué es lo que hay detrás de la Naturaleza y qué es lo que la hace posible”¹⁴⁵.

La necesidad de metafísica que el hombre tiene es, en opinión de Schopenhauer, una necesidad absoluta porque, como subrayamos al principio de este trabajo, surge como pregunta por el sentido de la existencia ante la consciencia del dolor, de las miserias de la

¹⁴² G, p. 175 (225)

¹⁴³ W1, p. 122 (107)

¹⁴⁴ “La filosofía actual por lo menos no busca por qué o para qué sea el mundo, sino sólo qué es el mundo. El porqué está aquí subordinado al qué, pues el principio de razón pertenece ya al mundo, dado que sólo por la forma de sus fenómenos aparece y sólo por ella tiene sentido y validez”, W1, p. 123 (108. La traducción ha sido modificada).

¹⁴⁵ W2, p. 191 (717)

vida y de la inevitabilidad de la muerte, que la convierten en un enigma, necesidad que es por eso tanto mayor cuanto mayor es la inteligencia y la lucidez con las que se contempla; de ahí que en todas las culturas haya habido siempre y habrá una metafísica. Ahora bien, Schopenhauer entiende que “hay dos clases de metafísica, que se distinguen en que una toma su autoridad de sí misma y la otra de fuera de ella”¹⁴⁶, son las filosofías o metafísicas propiamente dichas y las religiones, doctrinas de persuasión y de fe respectivamente (Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre). “Los sistemas de la primera clase exigen para su crédito reflexión, ilustración, tiempo y razonamientos, por el contrario, para la mayor parte de los humanos, para los que sólo son capaces de creer y no de pensar, y que no son accesibles a los argumentos, sino sólo a la autoridad, están reservados los sistemas de la segunda especie, a los que podríamos considerar apropiadamente como la metafísica para el pueblo”¹⁴⁷.

Schopenhauer establece así un nuevo modelo en las relaciones entre filosofía y religión, frente al que había predominado en nuestra tradición cultural desde la implantación en ella del cristianismo; en realidad, no es tan nuevo, sino que recupera aquella pretensión de sustituir a la religión con la que había nacido la filosofía en el mundo griego. Sin embargo, hay aquí un proceso histórico que resulta interesante destacar porque esa recuperación ha asumido lo esencial de la enseñanza del cristianismo.

S. Agustín fue el primero que convirtió la filosofía en *ancilla theologiae* y Kant, en opinión de Schopenhauer, quien acabó definitivamente con esta subordinación. S. Agustín descubre la fe en su vivencia de la radical insuficiencia de la razón para dar una respuesta coherente a la pregunta acerca del sentido de la existencia; ante la futilidad e inconsistencia de todo lo terreno para proporcionar la felicidad que con tanto ahínco todo hombre busca, la encuentra en la promesa de salvación que el cristianismo significa. De ahí el *crede ut intelligas* y su convicción de que todo hombre de buena voluntad que se interroga por el enigma del dolor y de la muerte, por el sentido de la existencia, desembocará necesariamente en la fe. Se parte, por tanto, de la convicción de que la vida tiene un sentido, como la razón, desde la experiencia negativa de la vida real de todos los hombres, es incapaz de encontrarlo, se recurre a la fe, aquélla se pondrá al servicio de ésta para hacerla razonable. Kant comprende

¹⁴⁶ W2, p. 191 (717).

¹⁴⁷ W2, pp. 191-192 (717-718). Kant había reconocido también la necesidad metafísica en el hombre. En el *Prólogo* a la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura* afirma: “siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural”, *I. Kant*, B XXXI, o. cit, p. 28. Por eso deja ese campo en su totalidad al margen del saber, en el ámbito de la creencia -”tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe”, afirma en el mismo lugar, una línea antes, *Idem*, B XXX, p. 27.

que la tarea asignada a la filosofía es insostenible, que incluso amenaza el mantenimiento de la fe, pero participa todavía de la convicción de que la vida tiene un sentido trascendente, por eso niega la posibilidad de la metafísica, dejando la pregunta por el origen y el sentido de la existencia al ámbito de la fe; la creencia, la religión sustituye a la filosofía. Schopenhauer parte de una experiencia semejante a la de S. Agustín, pero se obstina en hallar una respuesta racionalmente satisfactoria a dicho enigma, y ésta no puede hallarse del lado de un Dios bueno y omnipotente, creador de lo terreno y padre de todos los hombres; la razón, si lo analiza fría y desapasionadamente, no puede comprenderlo, además, desde la perspectiva de dicha razón, resulta de todo punto incompatible con la torturante presencia del mal, del dolor y de la muerte. Ante esta perspectiva se atreve a dar el paso decisivo, el *más valiente*, diría Nietzsche: el mundo, y con él la existencia humana, carece de sentido, no hay ninguna razón para que el mundo exista, que exista es el problema; no reconocer que ese es el problema es el error capital de toda la metafísica occidental desde Platón y de la mayoría de las religiones. El mundo en sí mismo considerado es opaco, un enigma atravesado por la libertad, la necesidad, que lo haría luminoso, es un concepto que deriva del principio de razón y que es aplicable sólo al mundo como representación. Es la filosofía, la verdadera filosofía, la que debe descifrar ese enigma, sólo en su defecto entra en juego la religión.

Hay, pues, dos clases de metafísica: filosofía y religión¹⁴⁸. No es, pues, casual que siempre, en toda civilización, haya habido una religión y en mayor o menor medida, dependiendo del desarrollo intelectual de aquélla y del grado de tolerancia de ésta, una metafísica filosófica, sino que ha sido la tensión lacerante y angustiosa que provoca el dolor, así como la esperanza en sobrevivir a la muerte, lo que siempre ha mantenido vivo e impulsado el interés por las religiones -la arquitectura religiosa en todas las culturas y en todas las épocas es un fiel

¹⁴⁸ En las páginas que siguen no trato de exponer en profundidad la filosofía de la religión en la obra de Schopenhauer, mi pretensión es mucho más limitada: analizar la relación que de hecho, en opinión de Schopenhauer, se da entre filosofía y religión, sus puntos de contacto y sus diferencias. Alfred Schmidt, en un interesantísimo libro, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* -Piper, München 1986-, realiza un completo y exhaustivo trabajo sobre la filosofía schopenhaueriana de la religión, que se fundamenta en el doble sentido de la doctrina de la voluntad como esencia del mundo, el sentido físico y el sentido moral. Desde este segundo aspecto la filosofía de Schopenhauer tiene una dimensión místico-religiosa, aunque radicalmente atea e inmanente. Desde otro punto de vista, Giuseppe Riconda, *Schopenhauer interprete dell' Occidente*, Biblioteca de filosofía, Mursia, Milano, 1969. Los tres capítulos que constituyen la segunda parte del libro -*Filosofía y religión, Schopenhauer y el cristianismo y Schopenhauer y la mística*- se ocupan ampliamente de la problemática filosofía y religión en la obra de Schopenhauer. La primera parte de la obra se dedica a exponer la concepción de la filosofía que mantiene Schopenhauer y la lectura que hace de la historia de la filosofía. En castellano, el libro de Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la Voluntad*, es una completa exposición de la filosofía de Schopenhauer desde la perspectiva de la religión. El capítulo segundo de la primera parte se dedica en concreto a analizar la necesidad metafísica del hombre y las dos formas en que se expresa, filosofía y religión. Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer, religión y metafísica de la Voluntad*, Herder, Barcelona, 1989. José Planells Puchades, en un apretado artículo -*Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión*, en: *Documentos A*, nº 6, Anthropos, Barcelona, Octubre 1993, pp. 126-136- resume lo esencial de la doctrina schopenhaueriana sobre el tema. Otros trabajos: Paul Deussen, *Schopenhauer und die Religion*, 4. Jb. 1915, pp. 8-15; Hans Zint, *Das Religiöse bei Schopenhauer*, 17. Jb. 1930, pp 3-73.

testimonio de ello¹⁴⁹- y por los sistemas filosóficos. Este situar la necesidad metafísica del hombre en el problema del dolor y de la muerte, que interpreta la existencia como culpa y sinsentido, es lo que permite a Schopenhauer comprender en profundidad la sustancia última de la religión, mejor que Kant y sus contemporáneos, sin renunciar para ello a la perspectiva racionalista de éstos¹⁵⁰. En todo caso, con Schopenhauer se inaugura un ateísmo filosófico radical plenamente consciente, ese carácter inaugural, unido al talante pesimista de su visión del mundo y de la vida humana, explican su comprensión de determinadas formas de religiosidad así como su vacilante valoración de la religión y de su papel en la historia de la cultura humana en general¹⁵¹.

Las diferencias fundamentales entre ambas formas de metafísica son tres: 1ª) Por el tipo y número de personas a las que se dirigen, las primeras se ofrecen a personas reflexivas, ilustradas y con tiempo y capacidad para el razonamiento, son, pues, asequibles a muy pocos hombres, las segundas se dirigen a la generalidad de los hombres, por lo que pueden llamarse “la metafísica del pueblo”¹⁵². 2ª) Por la naturaleza de su verdad, “todos los sistemas filosóficos pretenden y, por tanto, tienen el deber de ser verdaderos *sensu stricto et proprio* en cuanto enseñan, pues se dirigen al pensamiento y no a la persuasión. En cambio, las religiones destinadas a la multitud innumera de los que incapaces de examen y de reflexión no comprenderán jamás, *sensu proprio*, las más profundas verdades, no tiene necesidad de ser verdadera más que *sensu alegorico*”¹⁵³. Al pueblo no puede presentársele la verdad desnuda, los dogmas, necesarios a toda religión perfecta, son consecuencia de ello, y deben su oscuridad o inexplicabilidad al hecho de que el tema del que se ocupan no es el mundo fenoménico sino

¹⁴⁹ W2, p. 188 (715)

¹⁵⁰ “La tesis que Schopenhauer defiende es en el fondo la del racionalismo religioso que, desde que el iluminismo ha hecho suya la crítica de Spinoza a la religión revelada, ha imbuido ampliamente de sí, bajo varias formas y matices, a gran parte de la cultura europea; Schopenhauer lo asume como un dato indiscutible del ambiente cultural de su tiempo. Lo que introduce de nuevo es el análisis de la necesidad metafísica en su triple valoración -valenza-, a la cual la filosofía y la religión responden igualmente: este análisis confiere a su filosofía una capacidad de penetrar la religión, que el iluminismo no demostró poseer”, G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell' Occidente*, o. cit., p. 183.

¹⁵¹ En este sentido comenta Alfred Schmidt en el prólogo del libro citado, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*: “Schopenhauer enseña un estricto ateísmo, del que ciertamente, como acertadamente ha observado Nietzsche, todavía no se han retirado las sombras de Dios. Los grandes temas de la religión no están todavía resueltos para Schopenhauer con el examen de su inconsistencia (insostenibilidad) científico-filosófica. De ahí también su vacilación a contestar con claridad la pregunta si está a favor o contra la religión. Crítica ilustrada y alabanza se utilizan una en otra de manera complicada. En ello se manifiesta que para él la consigna dada por los investigadores de la naturaleza hacia la mitad de su siglo, ‘Aut catechismus, aut materialismus’ es demasiado fácil. Más allá de la dogmática eclesiástica y del racionalismo superficial hay una tercera posibilidad de tratar la religión. Schopenhauer la ve en su interpretación *alegórica*, y por cierto desde la perspectiva -moral- de su propia metafísica”, A. Schmidt, o. cit., p. 14.

¹⁵² W2, p. 192 (718); P2, p. 360. El capítulo 15 del segundo volumen de *Parerga*, pp. 359-434, *Ueber Religion*, expone pormenorizadamente la visión de la religión que Schopenhauer mantiene. Es especialmente interesante, el parágrafo 175, pp. 359-397, un diálogo entre Demophelus, “el hombre del pueblo”, y Philaethes, “el amigo de la verdad”, mediante el cual expone Schopenhauer el, en su opinión, carácter ambivalente de la religión. Aunque aquí la mayoría de las citas se toman del capítulo XVII del segundo volumen del *Mundo*, tendrían su equivalente en el citado capítulo de *Parerga*, que amplía lo que en aquél se dice.

¹⁵³ W2, p. 194 (719)

el de las cosas en sí. Se evitan, dado el carácter alegórico de su verdad, dar pruebas acerca de la misma, y piden, por el contrario, la fe. 3ª) Ambas tiene en común el ser hostiles a cualquier otro sistema de la misma especie, y a combatirse entre sí, aunque la forma de atacar e imponerse sea distinta en cada uno de ellos: las metafísicas por “la palabra y la pluma”, las religiones además por “el hierro y el fuego”¹⁵⁴. En el enfrentamiento entre sí, las religiones no sólo han vencido siempre a las metafísicas, sino que incluso han pretendido ponerlas a su servicio, aunque ¿qué necesidad tenían de ello?, siempre han gozado de la protección de los dioses y del poder del Estado, pero, sobre todo, han gozado de la educación infantil¹⁵⁵. Esto es así porque ambas ofrecen un cierto consuelo y una cierta salvación. En este sentido las religiones son necesarias a la humanidad, aunque “la dificultad está en que las religiones no pueden confesar nunca su naturaleza alegórica y se ven obligadas a presentarse como verdaderas *sensu proprio*. Al hacerlo invaden el terreno de la metafísica y provocan su antagonismo, que se manifiesta tan pronto como la metafísica deja de estar encadenada”¹⁵⁶. Lo mejor para ambas, religión y filosofía, “sería que permaneciesen aislada la una de la otra”¹⁵⁷. En este sentido no hay concordancia y ayuda mutuas, como pensaba Sto. Tomás, sino paralelismo, por lo que toda pretensión de instrumentalizar la filosofía al servicio de la teología debe ser eliminada en una sociedad que ha alcanzado su mayoría de edad. Más aún, en la medida en que disminuye la fe religiosa, la filosofía está llamada a llenar el vacío dejado por ésta¹⁵⁸.

En la medida en que la religión se ocupa *sensu alegorico* del mismo tema del que *sensu extricto* se ocupa la metafísica, “el valor de una religión depende de la mayor o menor verdad que contenga la alegoría, y luego del grado de claridad con que pueda percibirse ese contenido a través del velo, o sea de la transparencia de éste”¹⁵⁹. La verdadera filosofía ha de ser pesimista y atea: pesimista, porque, por una parte, no hay ninguna justificación para la presencia del mal y del dolor en el mundo y, por otra, porque “como de la nada no procede nada, el mal y el

¹⁵⁴ W2, p. 192 (718)

¹⁵⁵ “Por otra parte ¿qué necesidad tiene una religión del apoyo de la filosofía? ¿No lo tiene todo; revelación, milagros, profetas, protección del gobierno, jerarquía suprema tal como a la verdad corresponde, respeto del pueblo, miles de templos para enseñarla y practicarla, legiones de sacerdotes juramentados, y lo que es más que todo esto, el privilegio de poder poner el sello de sus doctrinas a la infancia, que de este modo llegan a echar tan profundas raíces como si fueran innatas? Dada esta riqueza de medios, al ver solicitar a la religión el auxilio de los pobres filósofos, ¿no se muestra avara o si se quiere más recelosa de lo que es compatible con una conciencia tranquila?”, W2, p. 193 (719).

¹⁵⁶ W2, p. 195 (720).

¹⁵⁷ W2, p. 196 (721)

¹⁵⁸ En *Sobre la filosofía en la Universidad*, tras hacer alusión a la distinta forma de la verdad de la filosofía y la religión, *sensu extricto* una, *alegórica*, la otra, afirma Schopenhauer que “el sublime fin de la verdadera filosofía es la satisfacción de esa noble necesidad que he llamado necesidad *metafísica*, una necesidad que siempre siente la humanidad íntima y vivamente en todas las épocas, pero que se manifiesta con más fuerza cuando, como ahora sucede, la influencia de la doctrina de la fe disminuye cada vez más”, P1, p. 166.

¹⁵⁹ W2, p. 197 (722)

dolor deben de tener su origen en la Naturaleza misma del mundo”¹⁶⁰; atea, porque esta segunda afirmación es incompatible con el teísmo, ya nos referimos a ello en otro momento, dado que la responsabilidad del mal y del dolor recaería sobre el autor de esa naturaleza -todos los intentos de explicarlos desde el teísmo, el libre albedrío, la imperfección de la materia o el diablo, son injustificables cuando se piensan en serio¹⁶¹. De ahí la superioridad de las religiones pesimistas sobre las optimistas y de las no teístas sobre las teístas. Por ello las religiones no se dividen acertadamente en monoteístas y politeístas, sino que es más adecuado hacerlo en pesimistas (cristianismo, brahmanismo y budismo) y optimistas (paganismo, judaísmo e islamismo). El dolor y la muerte serán siempre, en la medida en que de modo absoluto *deberían no ser*, un argumento metafísico a favor de las primeras, y el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo o el paganismo grecorromano, un argumento histórico en el mismo sentido¹⁶². A este respecto, dice en *Parerga* que el Antiguo y el Nuevo Testamento son diametralmente opuestos; el primero es optimista, pesimista el segundo; de ahí la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y la dificultad de establecer una conexión entre ellos sin que se nos aparezca como un extraño o “milagroso centauro”¹⁶³. Como, por otra parte, la única explicación del mundo en cuanto tiene en cuenta el dolor es aquélla que lo entiende “como consecuencia de nuestras faltas”, piensa Schopenhauer que el *Budismo*, una de las más antiguas y la que mayor número de fieles posee, es la religión que más se aproxima a la verdad¹⁶⁴.

¹⁶⁰ “La tristeza del asombro que nos lanza a la filosofía nace del espectáculo del mal y del dolor en la tierra, los cuales no deberían existir aunque fuese más justa su mutua relación y la suma del bien los superase. Pero como de la nada no procede nada, el mal y el dolor deben de tener su origen en la Naturaleza misma del mundo”, W2, pp. 200-201 (725).

¹⁶¹ “Para explicar el mal se ha inventado el libre albedrío, que no es sino una manera encubierta de hacer algo de la nada, pues la libertad de la voluntad supone un *Operari*, que no resulta de un *Esse*. (V. *Los dos problemas de la Ética*; p. 58 y sig.) Luego se trató de descartar el dolor, considerándolo como necesidad inevitable de la materia; de mala gana se ha renunciado al diablo, que era el mejor *Expediens ad hoc*. También la muerte forma parte del dolor. En cuanto a la malicia consiste en desembarazarse del dolor echándolo sobre los hombros del prójimo. Por consiguiente, como ya hemos dicho, el pecado, el dolor y la muerte son lo que caracteriza y fortalece el asombro filosófico”, W2, p. 201 (725).

¹⁶² “No creo yo, como se cree generalmente, que la diferencia esencial entre las religiones consista en que sean monoteístas o politeístas, panteístas o ateas, sino en que sean optimistas o pesimistas. Es decir, que la distinción consiste en saber si presentan la existencia del mundo como justificada de por sí, como laudable y preciosa, o como una cosa que no puede comprenderse más que como consecuencia de nuestras faltas y que, por tanto, no debería ser, puesto que el dolor y la muerte no pueden formar parte del orden eterno, primitivo e inmutable de las cosas, ni de lo que *debe ser* de una manera absoluta. La razón de que el cristianismo venciese primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano reside únicamente en su pesimismo, que confiesa que no somos más que miseria y pecado, mientras que el judaísmo y el paganismo fueron optimistas. La verdad cristiana, profunda y dolorosamente sentida por todos, no podía menos de alcanzar la victoria”, W2, p. 198 (723).

¹⁶³ P2, p. 328.

¹⁶⁴ W2, p. 197 (722). A este respecto copia el siguiente pasaje tomado de un estudioso del budismo, el húngaro contemporáneo cuyo Esoma Kőrösi: Shakya (Buda) dirige varias preguntas a Brama: Si es él quien ha creado tal y tal cosa; si es él quien las ha dotado de tales cualidades o virtudes; si fue él quien causó las revoluciones que han destruido y regenerado el mundo. Brama niega haberlo hecho y pregunta a su vez a Shakya cómo y por quién ha sido creado el mundo. Entonces *éste atribuye los cambios del mundo a las obras morales de los seres que viven*, y dice que todo es ilusión en la tierra y que las cosas carecen de realidad y todo es vario. Brama, después de escribir las lecciones de Buda, se hace prosélito suyo” (*Asiatic Researches*, vol. 20, p. 434), W2, p. 198 (723, la cursiva es mía).

De lo dicho puede inferirse el carácter ambivalente que para Schopenhauer tiene la Religión, especialmente resaltado en el citado diálogo, *Sobre la Religión*¹⁶⁵. Por una parte, juega un papel positivo, porque: 1º, como metafísica popular da respuesta a los problemas acuciantes acerca de la existencia que todo hombre se plantea, aunque esa respuesta tenga sólo un carácter tranquilizante; 2º, resulta un apoyo de indudable eficacia para el cumplimiento por las masas de sus obligaciones morales, sin cuyas promesas de premios y castigos se verían más frecuentemente transgredidas; 3º, aporta consuelo a los constantes dolores de la vida y al temor de la muerte. Por otra, tiene también un carácter negativo dado que: 1º, pretende constantemente presentarse como la verdad en sentido estricto, cuando sólo lo es alegóricamente, aparece, por tanto, como “la verdad con la vestidura de la mentira”¹⁶⁶; 2º, con demasiada frecuencia en la historia de la humanidad se vale de los medios más brutales y realiza las más execrables atrocidades para imponerse sobre los que disienten de lo por ella afirmado; 3º, al actuar mediante la educación sobre las mentes de los niños impide muy eficazmente el desarrollo de una actitud crítica que la sustituya por la filosofía, lo que sería, indudablemente, un grado superior de cultura. En este sentido, la filosofía, la verdadera filosofía, está llamada a sustituir a la religión en la medida en que ésta acierte a interpretar coherentemente el enigma del mundo y la humanidad alcance su mayoría de edad¹⁶⁷.

3.4. La metafísica y su método.

“El conjunto de la experiencia es como una escritura secreta y la filosofía su clave, cuya exactitud se manifiesta por una concordancia constante”¹⁶⁸.

¿Qué es el mundo? ¿Qué significa el sentimiento moral tan arraigado en la conciencia de todos los hombres? El mundo, decíamos al comienzo del presente capítulo, se nos presenta como un enigma, enigma que resulta tanto de que el mundo exista -tan posible es su existencia como su no existencia- como, sobre todo, de que sea un mundo presidido por el mal y el dolor, hasta el punto de que la reflexión serena concluye en que la no existencia del mundo es preferible a su existencia, pues el mal y el dolor no pueden tener otro origen que la naturaleza misma del mundo y del hombre. Descifrar ese enigma, descubrir qué es el mundo,

¹⁶⁵ P2, pp. 359 y ss.

¹⁶⁶ P2, p. 369.

¹⁶⁷ A. Gehlen, en su artículo, *Die Resultate Schopenhauers* -en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, o. cit., pp. 35-59-, hace en la última parte del mismo una interesante reflexión sobre la doctrina schopenhaueriana de la religión que resume en tres tesis: “1. La religión como obligante y sentido autónomo válido del mundo ha devenido histórica. 2. La dirección de las acciones del individuo y de la sociedad, del Estado, es posible por medios naturales desde la fuente de la experiencia. 3. Una religión individual de la voluntad desde la relación de la vida personal con el curso del mundo puede surgir en cada hombre en cualquier momento”, p. 58.

¹⁶⁸ W2, p. 213 (736)

que nos desvelará al mismo tiempo el sentido moral de la existencia, es el objeto de la metafísica.

¿No será posible, como pretende el materialismo en boga, que incluso se presenta como expresión del progreso de la conciencia, explicar el mundo desde la física pura sin recurrir a la metafísica? En opinión de Schopenhauer, no; y esto por dos razones: a) la insuficiencia de la explicación física demanda una metafísica que le sirva de fundamento; b) una física sin metafísica borraría el sentido moral del mundo y de la existencia.

La física explica cada hecho particular, los fenómenos, por sus causas, pero sabemos a priori que la serie de causas y efectos es infinita por lo que no puede encontrar una causa primera; además, la eficacia de la causa se apoya en las leyes naturales y éstas en las fuerzas naturales, algo que se nos muestra como absolutamente inexplicable. “La explicación física necesita, pues, del concurso de alguna explicación metafísica que le dé la clave de todos sus supuestos, y que por eso mismo necesita emplear otro método”¹⁶⁹. El naturalismo, en su pretensión de explicar el mundo estrictamente desde la física, sin recurrir a la metafísica, olvida -además de la insuficiencia citada- que todo objeto, en cuanto a su existencia objetiva y en el aspecto formal de ésta, está condicionado por el sujeto que conoce, que es, por ello, fenómeno. Una y otra insuficiencia le conducen a un sin fin de problemas sin solución posible:

“Con el naturalismo, o sea con la física pura, nunca se conseguirá nada; es comparable a un problema de aritmética cuya solución dejará siempre un residuo. Series de causas sin principio ni fin, fuerzas elementales inexplicables, el espacio infinito, el tiempo sin comienzo, la divisibilidad infinita de la materia, y además, todo esto condicionado por un cerebro que conoce y en el cual existe todo eso (lo mismo que en el ensueño) y sin el cual todo desaparece; he aquí el laberinto a que nos conduce y en que nos hace dar vueltas el referido sistema”¹⁷⁰.

El materialismo pretende, con razón, que todos los fenómenos son de orden físico, pero no cae en la cuenta de que todo lo físico es, desde otro punto de vista, metafísico; en consecuencia, se esfuerza en establecer “una física sin metafísica; es decir, una teoría que eleva el fenómeno a la categoría de cosa en sí”¹⁷¹. Precisamente por eso, no por el ateísmo que le es inherente, “tal doctrina es subversiva de toda moral”, es decir, hace imposible la moral, ya que considera que el orden natural es el único y absoluto de todas las cosas. De ahí la sentencia de Schopenhauer: “Se puede enunciar el *credo* de todos los buenos y de todos los justos en esta frase: creo en una metafísica”¹⁷².

¹⁶⁹ W2, p. 202 (726)

¹⁷⁰ W2, p. 207 (730-731)

¹⁷¹ W2, p. 204 (728)

¹⁷² W2, p. 205 (729, la traducción ha sido modificada)

La presencia del mal y del dolor, las fuerzas naturales inexplicables desde la física, el sentimiento moral que a todo hombre acompaña, hacen del mundo un enigma que es preciso descifrar, de ahí la incuestionable necesidad metafísica; ¿pero es ésta posible? Desde luego, no al modo como la había entendido la tradición, mantenido por el mismo Kant, quien precisamente por ello niega su posibilidad, como aquella ciencia que pretende conocer más allá, al margen o independientemente de la experiencia. En la crítica a la filosofía kantiana hemos señalado que Schopenhauer rechaza tal concepto de metafísica, que está de acuerdo con Kant en que aquellas *veritates aeternas* que constituían el objeto de dicha metafísica no eran sino las formas cognoscitivas del intelecto, que sólo tienen validez en su aplicación a la experiencia. En el fondo de ese concepto de metafísica subyace la convicción de que la explicación del enigma del mundo ha de encontrarse fuera del mundo, pero ¿dónde habría de encontrarse?, ¿en Dios? Así lo había entendido toda la metafísica teísta con la que, en opinión de Schopenhauer, acabó Kant al poner fuera de juego definitivamente el argumento cosmológico, pero incluso así parece sugerirlo el mismo Kant cuando considera la Idea de Dios, el ideal de la razón pura, como una Idea necesaria a la razón, cuya existencia real recupera como postulado de la razón práctica. Para Schopenhauer tal convicción carece de fundamento porque, como hemos visto en su crítica a la *Dialéctica trascendental*, no sólo el argumento cosmológico es ilegítimo, sino que tal ente ni siquiera es pensable para una mente sana liberada de prejuicios. Por consiguiente, la citada explicación no debe buscarse fuera del mundo, sino en el mundo mismo, porque no hay más realidad que el mundo, que este mundo. ¿Qué metafísica, y cómo, es, entonces, posible¹⁷³?

El objeto de la metafísica, ya hemos dicho, es descifrar el enigma del mundo, es decir, de la experiencia; no trata, desde luego, de interpretar las experiencias particulares, sino el

¹⁷³ La polémica en torno a la congruencia o las contradicciones en el pensamiento de Schopenhauer se remonta a los primeros comentaristas. La contradicción fundamental resultaría de la pretensión schopenhaueriana de construir una metafísica desde una epistemología de corte kantiano, que negaba todo acceso cognoscitivo a la cosa en sí. J. Planells Puchades centra en esta cuestión su tesis doctoral, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del "fenómeno" y la "cosa en sí"*; en ella defiende la tesis de que dicha contradicción desaparece interpretando a Schopenhauer desde la tradición -nacida en la Edad Media, entre cuyos representantes en la Edad Moderna cabe citar a Spinoza y Leibniz- denominada por Deleuze "filosofía de la expresión", según la cual la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer no es tanto una filosofía de la cosa en sí, cuanto una teoría del fenómeno desde el punto de vista de la expresión. El fenómeno puede considerarse como lo que aparece al observador, en relación con él, es entonces representación, o como la manifestación, revelación o expresión de la realidad, es entonces Voluntad. "La filosofía de Schopenhauer conoce un solo objeto: el mundo. Pero el mundo, en cuanto fenómeno (Erscheinung) revela una doble composición: *apariencia y realidad*, conectadas entre sí por la relación de expresión. La *apariencia* es por una parte sólo apariencia o representación. Pero por otra tiene que ser considerada ineludiblemente como *expresión* de la realidad. Lo que Schopenhauer se obstinó en llamar *cosa en sí* hace referencia por lo tanto al *carácter expresivo* del fenómeno del mundo pero en modo alguno a 'algo' concebible o pensable con independencia de la representación", J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del "fenómeno" y la "cosa en sí"*, o. cit., pp. 15-16. Del mismo autor y en el mismo sentido: *En el camino de hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 26, Madrid, 1992, pp. 107-134.

conjunto de la experiencia -la metafísica es así la ciencia de la experiencia en cuanto tal-, por lo que la consecución de su objetivo ha de conducirle más allá de la experiencia, de las experiencias particulares. Precisamente por eso, su fuente o fundamento no pueden ser las nociones a priori -éstas, en cuanto son meras formas del intelecto, no aportan ningún conocimiento, a excepción del conocimiento matemático-, tampoco pueden ser los conceptos -éstos no pueden ser la fuente de ninguna ciencia, pues, en último extremo, siempre provienen de una intuición-, ni unas ni otros pueden, por definición, conducirnos más allá de la experiencia; las fuentes del conocimiento metafísico han de ser necesariamente empíricas. Schopenhauer argumenta la cuestión en los siguientes términos:

“Pero ¿no es absurdo que para explicar la experiencia, es decir, el mundo, que es lo único que tenemos delante, haya que abandonar completamente la experiencia y olvidar su contenido, para conservar como único objeto de estudio, las formas vacías que sólo conocemos *a priori*? ¿No es más natural pensar que la ciencia de la experiencia, en cuanto tal, procede de la experiencia? ¿No es un contrasentido, cuando se quiere hablar de la naturaleza de las cosas, dejar de observar esas cosas mismas y atenerse a algunos conceptos abstractos? Es verdad que la metafísica no tiene por objeto observar casos particulares, sino interpretar exactamente el conjunto de la experiencia. Pero indispensablemente su fundamento ha de ser empírico”¹⁷⁴.

Ahora bien, “¿cómo una ciencia inspirada en la experiencia puede conducirnos más allá de la experiencia y merecer así el nombre de metafísica?”¹⁷⁵. El camino lo desbrozó Kant, aunque él mismo no alcanzara a verlo, pues él nos enseñó que la experiencia se compone de dos elementos, uno a priori, las formas del intelecto, y otro a posteriori, la esencia en sí de las cosas, lo que nos revela que, aunque la experiencia es siempre fenómeno, existe un núcleo distinto del fenómeno, la cosa en sí, cuya comprensión arrojaría luz para interpretar aquél y sería el asunto de la metafísica. El problema es el acceso a ese núcleo íntimo de la realidad. Kant consideró, con razón, que la cosa en sí es incognoscible “a través del velo de las formas de la intuición”, pero no cayó en la cuenta de que “cada uno la lleva en sí mismo” y que “por eso puede encontrarla en el fondo de su conciencia, aunque sea de un modo condicionado”. A este respecto, es preciso recordar, como hemos visto en *la crítica a la filosofía kantiana*, que Schopenhauer entiende que el fenómeno es de la cosa en sí, es decir, ésta no es en ningún caso trascendente al fenómeno, sino lo que en éste aparece o se manifiesta. Hay, pues, una vía de acceso a la cosa en sí, mirando no hacia fuera, sino dentro de nosotros, es lo que Schopenhauer llama la experiencia interior, mediante la cual, si bien no puede examinarse como un *ens extramundanum*, sino en su relación al fenómeno, éste puede pensarse en relación con su sustancia íntima y de este modo suministraros respecto de ella “atisbos que de otra manera no podríamos conseguir”; es decir, mediante la experiencia interior nos es

¹⁷⁴ W2, p. 211 (734)

¹⁷⁵ W2, p. 213 (735)

posible una cierta comprensión de nuestro propio fenómeno y, a partir de ahí, del mundo fenoménico en general¹⁷⁶. “En este sentido, la metafísica va más allá del fenómeno, esto es, de la Naturaleza, y avanza hasta lo que se oculta en ella o tras ella (το μετα το φυσικον); pero siempre como lo que aparece en ella, no independientemente de ésta; por lo tanto, es siempre inmanente y no trascendente. Pues nunca se sustrae de la experiencia completamente, sino que es la mera interpretación y estudio de ella, puesto que no nos habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno”¹⁷⁷.

Dos son, por tanto, los presupuestos epistemológicos que permiten a Schopenhauer construir una metafísica dentro del espíritu kantiano, es decir, sin transgredir los límites al conocimiento impuestos por Kant: a) la interpretación que Schopenhauer hace de la relación entre fenómeno y cosa en sí: ésta no es en ningún caso trascendente al fenómeno, sino lo que en aquél aparece o se manifiesta al conocimiento bajo las formas de la intuición; no existe, pues, un mundo en sí distinto del mundo fenoménico, sino un sólo mundo que puede considerarse desde dos puntos de vista como fenómeno y como cosa en sí; b) la distinción, en el sentido concreto que Schopenhauer le da, entre experiencia externa y experiencia interna y el papel central que en la relación entre ambas formas de experiencia juega el cuerpo¹⁷⁸: cada uno de nosotros tiene por la experiencia externa conocimiento de sí -de su cuerpo y de las acciones de éste-, al igual que del resto del mundo, como fenómeno; pero también cada uno de nosotros, puesto que no es sólo fenómeno sino también cosa en sí, puede, mirando no hacia fuera, sino dentro de sí, mediante la experiencia interna, comprender desde el otro punto de vista lo que en él como cuerpo y acción del cuerpo se manifiesta. Esta segunda forma de experiencia es, pues, la clave que nos permite interpretar aquélla.

Hemos afirmado que la metafísica no es un conjunto de conclusiones deducidas de proposiciones *a priori*, sino “la ciencia de la experiencia en cuanto tal”, por lo que sus fuentes han de ser necesariamente empíricas¹⁷⁹. Ahora bien, “el origen empírico de la metafísica le

¹⁷⁶ “Además, la experiencia externa no es la única fuente de conocimiento de la metafísica, sino también la interna, y ésta especialmente, pues en ella encuentra la posibilidad de dar el paso decisivo, único que puede resolver la gran cuestión. Ya en mi *Voluntad en la Naturaleza*, y bajo el epígrafe *Astronomía física*, demostré detalladamente que ese paso consiste en relacionar en el punto conveniente la experiencia exterior con la interior y en servirse de ésta para interpretar aquélla”, W2, p. 212 (734-735)

¹⁷⁷ W2, pp. 213-214 (736). A este respecto, Dietzfelbinger utiliza la acertada expresión: *Die Welt als Innen und Aussen*. Desde fuera el mundo es representación y desde dentro Voluntad, no hay dos mundos, sino un dentro y un afuera del único mundo existente. El interior del mundo, dice, es fuerza, energía, alma, “Wille”, y lo llama así porque en nosotros se concreta como tal y nosotros somos su forma más acabada de objetivación. Konrad Dietzfelbinger, *Schopenhauers Vermächtnis*, Dingfelder Verlag, 1988, pp. 13 y ss.

¹⁷⁸ El cuerpo, en ello insistiremos más adelante, juega un papel central en la filosofía de Schopenhauer. No puede ser de otro modo, dado que en ella el alma no sólo se niega como objeto de conocimiento y como Idea de la razón, sino que el mismo concepto de sustancia espiritual se denuncia como una superchería.

priva, en verdad, del carácter apodíctico, que sólo corresponde al conocimiento *a priori*¹⁸⁰. Esto no quiere decir que no haya una verdad metafísica -la renuncia, frente a la tradición, al carácter apodíctico de su certeza, le permite contestar al argumento escéptico derivado de la diversidad de sistemas contrapuestos aparecidos a lo largo de la historia de la filosofía- que una vez descubierta sea permanente, sino que cuando esta verdad se alcanza, dentro de los límites de la naturaleza humana, “posee de derecho la fijeza de una verdad a priori, pues tendrá por fundamento la totalidad de la experiencia y no las diversas experiencias particulares que vienen a modificar a cada paso las ciencias naturales y a suministrar a la historia nuevos elementos”¹⁸¹. Del mismo modo que las palabras son las formas en las que se expresa un contenido, el pensamiento, así el fenómeno es la forma o manera en la que se expresa un contenido, la cosa en sí. Cuando nos ocupamos de una escritura cuyo alfabeto desconocemos, tratamos de descifrar aquélla buscando el valor de las letras que la configuran, de manera que cuando todas ellas concuerdan y nos descubren un significado coherente concluimos en la verdad de su interpretación. Del mismo modo “el conjunto de la experiencia es una escritura secreta y la filosofía su clave, cuya exactitud se manifiesta por una concordancia constante”¹⁸². La interpretación que ésta aporte, por tanto, ha de arrojar la luz que permita comprender armónicamente la totalidad de los fenómenos, sin que aparezca contradicción alguna¹⁸³.

En virtud de esta coherencia podemos afirmar que la metafísica tradicional en su diversas formas históricas concretas es falsa. En todas ellas encontramos alguna forma de contradicción. No así en la suya: “en mi teoría hay un pensamiento capital que, aplicado a todos los fenómenos de este mundo, nos da su clave, resulta probado que ese pensamiento es el alfabeto

¹⁷⁹ A este respecto, comenta V. Spierling que es una característica básica de toda la metafísica de Schopenhauer el constituirse mediante datos empíricos, en oposición al dogmatismo tradicional, y que representa una novedad en la historia de la filosofía una metafísica que tenga la experiencia como su fuente de conocimientos, V. Spierling, *Erkenntnis und Natur*, en el prólogo a la obra de A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur*, Piper, München, 1984. pp. 43-44.

¹⁸⁰ W2, p. 212 (735). Se ha criticado, comenta Spierling, a Schopenhauer por traspasar con su metafísica los límites que le impone su teoría del conocimiento. Es discutible, porque si bien es verdad, que a pesar de Kant edifica una metafísica, también es verdad que en ese ámbito renuncia al ideal apriorístico de la ciencia y se conforma con la verdad metafísica que sólo pretende “una aproximada validez general”, preservando de este modo a la metafísica de su final, V. Spierling, *Erkenntnis und Natur*, en el prólogo a la obra de A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur*, o. cit., p. 43.

¹⁸¹ W2, pp. 212-213 (735)

¹⁸² W2, p. 213 (736)

¹⁸³ “La filosofía, por consiguiente, no es otra cosa que la concepción exacta y universal de la experiencia, la interpretación fiel de su significación y contenido. Tal contenido es el elemento metafísico, es decir, aquello que se reviste de apariencia y se oculta bajo las formas del fenómeno, y que se relaciona con éste, como el pensamiento con las palabras.

Tal desciframiento del mundo en lo que se refiere a lo en él manifestado debe hallar su comprobación en sí mismo, por la armonía que introduce en estos fenómenos tan diversos y que no aparecería sin esta clave”, W2, p. 215 (737).

Sobre esta cuestión, y en relación con la verdad propia de la metafísica, B. Magee comenta que cualquier descodificación por muy detallado y coherente que sea no es nunca un argumento lógicamente concluyente, pero cuando se dan aquellas condiciones estamos seguros de su corrección “como lo estamos de cualquier otra cosa, a pesar de que cualquier intento de demostrarlo es necesariamente inválido desde el punto de vista de la lógica”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 44-45.

verdadero, cuyo empleo da sentido y enlace a todas las palabras y a todas las frases. La verdadera clave del enigma se comprueba porque resulta aplicable a todas sus enunciaciones. Además, mi doctrina establece la armonía entre los opuestos fenómenos del mundo y suprime las innumerables contradicciones que se presentan cuando le consideramos desde cualquier otro punto de vista; en tal sentido es como una operación aritmética que no dejara residuo alguno; lo cual no quiere decir que mi doctrina lo resuelva todo. Sostener esto sería negar los límites del conocimiento humano en general¹⁸⁴. Tres cuestiones a subrayar:

a) Kant había sugerido, al comienzo del prólogo a la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura*, que la metafísica revelaba su carácter no cognoscitivo porque no avanzaba y porque sus tratadistas no se ponían de acuerdo. En relación con esta segunda razón, la explicación es obvia, ninguna metafísica habida hasta el presente había dado con la clave adecuada capaz de interpretar coherentemente la realidad, por lo que una tentativa fallida debía sustituir necesariamente a la anterior. En cuanto a la primera, se explica por la opresión que, sobre todo desde que el cristianismo ocupa un lugar de privilegio entre los poderes de nuestra sociedad, ha ejercido siempre la religión sobre ella, dado que la religión no es sino la otra forma de metafísica, *la metafísica para el pueblo*:

“La acusación que se lanza sobre la metafísica de haber hecho pocos progresos en el transcurso de tantos siglos, se rechaza teniendo en cuenta que ninguna otra ciencia se ha desarrollado bajo tan constante opresión. En todos los países ha sido coartada y perseguida por la religión dominante, que hallándose en la posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la consideraba como una mala hierba, como una horda de bohemios y sólo la toleraba cuando seguía su doctrina¹⁸⁵.”

b) El conocimiento humano es necesariamente limitado. El conocimiento pleno sería de la cosa en sí, pero nuestro conocimiento no puede en ningún caso pasar por alto, sino sólo en un cierto aspecto, nuestra forma de conocer. Es por eso por lo que “la solución real y definitiva del enigma del mundo debe ser de naturaleza tal que la inteligencia humana es absolutamente impotente para concebirla y realizarla; de suerte que si un ser superior nos la comunicase no entenderíamos sus explicaciones¹⁸⁶”. Por tanto, todo sistema filosófico que anuncie la explicación plena del mundo debe interpretarse como cosa de charlatanes y más aún si se trata de aquellos que hablan “de una intuición intelectual, es decir, de una especie de éxtasis o adivinación; todo conocimiento de este género debe ser rechazado como subjetivo y problemático. Aunque realmente existiese no podría ser comunicado a los demás, pues sólo es

¹⁸⁴ W2, p. 216 (738)

¹⁸⁵ W2, pp. 217-218 (739-740)

¹⁸⁶ W2, pp. 216-217 (739)

transmisible a otro el conocimiento que procede de un cerebro normal; cuando es un conocimiento abstracto por nociones y palabras; cuando es intuitivo, por creaciones del arte¹⁸⁷.

c) El *pensamiento capital*, capaz de dar *sentido* unitario a la totalidad de la experiencia, de *armonizar* “los opuestos fenómenos del mundo” y de *suprimir* las contradicciones que en cualquier otro sistema tienen necesariamente que aparecer, y que, por tanto, constituye el principio sobre el que se levanta la filosofía schopenhaueriana, no es otro que el ya enunciado reiteradas veces: *la cosa en sí es Voluntad*. El parágrafo 12 de los *Fragmentos para la historia de la filosofía*, bajo el título, *La filosofía de los modernos*, se inicia con estas palabras:

“En los libros de aritmética, la solución de un problema viene dada por el buen resultado de éste, es decir, por el hecho de que no quede resto. Con la solución al enigma del mundo ocurre algo parecido. Todos los sistemas son cálculos que no salen bien; dejan un resto, o también, si se prefiere una comparación química, un sedimento insoluble. Esta consiste en que si se saca una conclusión lógica de sus premisas, los resultados no se adaptan al mundo real presente, no concuerdan con él, sino que más bien dejan sin explicar algunos aspectos del mismo. ... El fenómeno del mundo que hay que explicar ofrece numerosas soluciones, sólo una de las cuales puede ser verdadera; se parece a un ovillo de hilo muy revuelto, con muchos cabos falsos colgando de él; sólo encontrando el extremo verdadero podemos deshacerlo. Entonces se deslía fácilmente un cabo de otro, y en eso vemos que era el extremo verdadero. También puede compararse a un laberinto que ofrece cien entradas, abiertas a pasillos, todos los cuales, después de largas y retorcidas vueltas, al final conducen de nuevo a fuera, a excepción de uno solo, cuyas vueltas llevan realmente al centro, donde se encuentra el ídolo. Una vez se encuentre esa entrada, no se errará el camino; pero por ninguna otra se podrá llegar al objetivo. No oculto que, en mi opinión, sólo la voluntad es en nosotros el cabo justo del ovillo, la verdadera entrada del laberinto¹⁸⁸.”

Schopenhauer transforma así la metafísica, más tímidamente en la primera edición del Mundo y más claramente en las obras posteriores, en lo que más tarde se denominará hermenéutica. La renuncia al carácter apodíctico de sus proposiciones, la reiterada afirmación acerca de la naturaleza inmanente de la misma y, sobre todo, la comprensión de la Voluntad no como la cosa en sí absoluta -en ello insistiremos en el tercer capítulo-, sino como la clave que permite *descifrar* el enigma del mundo, como el “alfabeto verdadero” capaz de interpretar coherentemente la totalidad del lenguaje cifrado en el que se nos ofrecen los fenómenos, suponen el tránsito de la metafísica a la hermenéutica. Aunque Schopenhauer no la denomine así, es muy consciente de la profunda transformación operada por su filosofía como consecuencia de su esfuerzo por mantenerse fiel a los principios epistemológicos del kantismo, consciencia que aparece frecuentemente en múltiples momentos de este trabajo y que se

¹⁸⁷ W2, p. 217 (739). Dos observaciones sobre esta última cita: a) Es significativa la ironía con la que critica a los idealistas contemporáneos que hablan de la intuición intelectual de lo absoluto, cuando dice que sólo es comunicable “el conocimiento que procede de un cerebro normal”. b) Para Schopenhauer, como veremos más adelante hay dos formas de comunicar el conocimiento: cuando es abstracto, cuando es conocimiento de la razón, cuando es conocimiento científico o filosófico, “por nociones o palabras”; y a través del arte cuando es intuitivo. Si tenemos en cuenta la superioridad en cuanto a riqueza de contenido de la intuición sobre la abstracción, caeremos en la cuenta de por qué Schopenhauer entiende el arte como una forma superior de conocimiento.

¹⁸⁸ P1, pp. 81-82 (FHF, 94-95)

concreta en el intento de abrir un camino intermedio “entre la omnisciencia de los antiguos dogmáticos y la desesperación de la crítica kantiana”¹⁸⁹.

4. Significado y alcance de la metafísica schopenhaueriana.

“La verdad clara y evidente que el mundo expresaba pronto se superpuso a los dogmas judaicos que me habían inculcado, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser obra de un ser infinitamente bueno sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor”¹⁹⁰.

La filosofía de Schopenhauer al comprender la esencia del ser no como Razón sino como Voluntad, no sólo se presenta, como señalábamos al comienzo de este trabajo, como un sistema nuevo en el más riguroso sentido del término -su novedad no se refiere tanto a la forma en que se expresa cuanto a la esencia de su contenido-, sino que pretende haber dado con la clave capaz de interpretar el mundo sin dejar ningún *resto*, es decir, sin dejar ninguna cuestión que no encuentre la explicación adecuada en el seno del sistema; se presenta, pues, como *la alternativa* a toda la filosofía occidental. Dejando de lado los sistemas materialistas que niegan la metafísica -de ellos nos ocuparemos ampliamente en el siguiente capítulo¹⁹¹-, el *resto* de todas las filosofías habidas a lo largo de nuestra cultura es su incapacidad para dar

¹⁸⁹ W1, p. 526 (461) J. M. Artola Barrenechea, comentando el párrafo 18 de la primera edición del *Mundo*, en el que se identifica cuerpo y voluntad, afirma: “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, Schlüssel, verraten, auslegen, entziffern*. Como puede verse, estos términos nos remiten a un horizonte semántico que no se corresponde con la investigación ni de la naturaleza ni de ninguna otra realidad, sino que se refiere al objeto de una hermenéutica”, J. M. Artola Barrenechea, *El discurso de Schopenhauer sobre “la cosa en sí”*, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, nº, 23, o. cit., pp. 95-96. J. Planells Puchades afirma en el planteamiento de su tesis: “Las condiciones que hacen posible la congruencia del ‘mundo como representación’ y el ‘mundo como Voluntad’ son, ..., las siguientes: reducción de la metafísica a hermenéutica; reconocimiento del lenguaje analógico como componente esencial de dicha hermenéutica; renuncia a construir una filosofía del Absoluto; e interpretación de la Voluntad en cuanto ‘figura del mundo’ y en cuanto ‘ficción’”, J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del “fenómeno” y la “cosa en sí”*, o. cit., pp. 24-25. En el otro trabajo citado, cuyo título es bien significativo, comentando el camino intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo que Schopenhauer pretende en su metafísica señala: “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”, *En el camino de hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, o. cit., p. 109. Safranski subraya que Schopenhauer pretendía *comprender* el mundo como “Voluntad”, no explicarlo desde ella, por eso concluye: “la metafísica de la Voluntad no es una especie de *analítica* del mundo empírico, en competencia con las ciencias de la naturaleza, sino una *hermenéutica de la existencia*”; más adelante, afirma: “Si no se toma en serio el carácter hermenéutico de este planteamiento, queda anulado uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Schopenhauer, a saber, que su aproximación a la realidad va en busca de un significado (y no de una explicación). El resultado de la lectura del libro de la vida será que el mundo no remite hacia nada exterior a él sino que mira hacia atrás, hacia adentro, hacia el mismo que formula la pregunta: estamos en la inmanencia perfecta”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit., pp. 284 Y 207. Esta transformación ha sido resaltada por muchos de los actuales estudiosos de la filosofía schopenhaueriana. Volker Spierling, entre otros, insistirá en ello en sus numerosos trabajos frecuentemente citados en el presente escrito.

¹⁹⁰ HN, IV, I, p. 96

¹⁹¹ Los sistemas materialistas, entiende Schopenhauer, piensan que el mundo es explicable desde una materia dotada de fuerzas mecánicas que procede según leyes propias, cuyo resto -ya nos referimos a ello anteriormente- es su incapacidad para explicar la perfecta adecuación de medios a fines en la naturaleza, así como la existencia del conocimiento, sólo ante el cual la materia aparece, y el sentido moral del mundo.

una respuesta satisfactoria al problema del mal y del dolor, cuya realidad ha sido enmascarada, escatimada, incluso negada, en aras de un cuestionable sentido del mundo y de la existencia, apuntalado por el teísmo en sus diversas formas. ¿Qué voluntad de verdad puede tener una filosofía que deja de lado el problema que más lacerantemente afecta a toda la humanidad, de cuya conciencia nace, precisamente, la inquietud que le mueve a filosofar? Este es el problema que desde muy joven agita la mente de Schopenhauer -a los 17 años escribe en su diario el texto que encabeza este apartado-, a encontrar la clave que lo explique dedica por entero su vida, su metafísica de la Voluntad es el fruto de ese esfuerzo.

El presupuesto desde el que se ha pensado y construido la metafísica occidental, al menos desde Platón, ha sido que el mundo y en él la vida humana tienen un sentido, es decir, hay una razón por la que el mundo y el hombre existen, desde la cual se hacen transparentes a la razón humana. Tal presupuesto ha determinado la solución a los dos problemas fundamentales que a lo largo de su historia se ha planteado: el problema del ser y el problema de la verdad. Sólo identificando ser y razón puede afirmarse que el mundo tiene sentido, que su existencia está justificada, al tiempo que se justifica también la existencia humana, incluida su dolorosa realidad consciente, de ahí la convicción de que el mundo responde al criterio del Bien, de Dios, de la Razón. Esa convicción, por otra parte, le permite, asimismo, fundamentar metafísicamente la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad: si el mundo responde al criterio del bien, al de un creador inteligente y bueno, la razón humana, cuando procede según su propia ley, no podrá equivocarse; el argumento platónico que se funda en la idea de Bien o el cartesiano que lo hace en un Dios que no puede ser *engañador* es, en el fondo, el mismo argumento. Por eso la filosofía occidental a lo largo de toda su historia ha pretendido comprender la realidad en términos de razón. Ella ha configurado nuestra cultura y ha proyectado una imagen del mundo como un cosmos armónico y coherente, ordenado según leyes racionales que el hombre, como integrante del mismo y ser racional, puede conocer. Este hombre es también en un orden social y moral a cuyas leyes, también racionales, debe someterse; en esto, precisamente, consiste la libertad. Y Dios en la cúspide, como garantía última de dicho orden, que no es otra cosa que la Razón Absoluta que todo lo ordena o, si se prefiere, el orden del todo.

Esa metafísica subyace al proyecto filosófico de la modernidad en cuyo desarrollo se irá gestando su propia disolución. Los dos pilares sobre los que ese proyecto se asienta son la libertad y la autonomía de la razón. El hombre moderno se descubre como dueño de sí y

forjador de su destino mediante el ejercicio de su libertad, cuya guía no es otra que la razón autónoma, razón que le permite, al mismo tiempo, establecer el orden del mundo, descubrir cómo funciona y actuar sobre él para ponerlo a su servicio. El ejercicio de la libertad y de la razón instalan al hombre en la senda del progreso, progreso del conocimiento que hará el mundo cada vez más transparente a la razón, progreso económico consecuencia del dominio sobre dicho mundo que aquel conocimiento posibilita, progreso social y político resultante de la implantación de la razón como ordenadora de las relaciones entre los hombre para hacer posible el ejercicio de la libertad colectiva. La discusión filosófica que piensa ese proyecto comienza con Descartes, cuya metafísica dualista tiene como objetivo hacer compatible ciencia y libertad, y culmina en Kant, máximo representante de la Ilustración -momento en el que ese proyecto alcanza la más acabada y precisa conciencia de sí-, cuya *crítica de la razón* pretende entre otras cosas, y desde luego no es una pretensión menor, articular coherentemente el progreso científico y el progreso en la libertad.

La solución kantiana al citado problema conduce al mismo tiempo al final, como conocimiento, de aquella metafísica. En el proceso de discusión del proyecto por la filosofía moderna hacen su aparición el escepticismo y el materialismo que amenazan la metafísica que le servía de presupuesto y con ella la viabilidad misma del proyecto. Desde este punto de vista, la *crítica de la razón* kantiana y sus consiguiente escisiones, entre entendimiento y razón, fenómeno y cosa en sí, ser y deber ser, se presenta como una solución de compromiso frente a ellos -el escepticismo y al materialismo- que pretende salvar lo esencial de aquella metafísica, por una vía distinta de la del conocimiento, para de este modo preservar el referido proyecto de los posibles ataques de aquéllos y justificar su plausibilidad: la libertad como ejercicio de la racionalidad práctica, la fe en Dios y, a partir de ella, la razonabilidad de la convicción acerca del sentido de la existencia. La estrategia es conocida, *la crítica de la Razón pura* deja estas cuestiones al margen del conocimiento -no podrán ser afirmadas desde el conocimiento, pero por lo mismo tampoco podrán ser negadas por éste- y se recuperan como postulados de la *Razón práctica*. El coste de la operación, en principio, parece no ser excesivo: el orden racional que en el mundo descubrimos no pertenece al mundo, sino a nuestro modo de conocer o representarnos el mundo; es verdad que ello implica que el mundo, en sí mismo considerado, es incognoscible, pero la significación efectiva de esa implicación se reduce al reconocimiento de un límite al conocimiento. Nietzsche ha visto clara la estratagema, el juicio sumario a la filosofía de Kant en *La historia de un error* no puede ser más significativo:

Capítulo I

“El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; La Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense)¹⁹².

Sin embargo, el coste va a ser mucho más serio de lo que Kant había previsto. La incognoscibilidad de la cosa en sí, unida a la afirmación de que la racionalidad en la que se constituye el mundo no pertenece al mundo sino a nuestro modo de conocerlo, permite suponer que dicha cosa en sí es arracional. Aquí encuentra Schopenhauer la posibilidad de una solución al problema que tan hondamente le preocupa y que la citada metafísica en cualquiera de sus manifestaciones históricas se mostraba incapaz de resolver, el problema del mal y del dolor, es decir, del sentido de la existencia. La cosa en sí es Voluntad y el mundo, en cuanto conocido, su representación, de ahí la ausencia de sentido: no hay ninguna *razón* por la que el mundo y el hombre sean. La razón aparece tardíamente en la serie animal, y lo hace en el hombre como instrumento al servicio de la voluntad. Curiosa vuelta del pensamiento: había comenzado la modernidad en la pretensión de fundar la imagen del hombre como dueño de sí y autor de su propia vida en el ejercicio autónomo de la razón, y se cierra, siguiendo el hilo de la sucesión lógica de las ideas que se piensan para tal justificación, con el descubrimiento de que la razón se haya sometida a una voluntad ciega y que, en consecuencia, no hay libertad en el obrar, éste está siempre subordinado al motivo. La posterior evolución de la conciencia humana permite afirmar que la filosofía de Kant representa, no sólo, como hemos señalado anteriormente, el final de la metafísica como conocimiento, sino más aún, el final de la metafísica de la razón en su sentido clásico. Desde la citada evolución, tanto el idealismo postkantiano en general, como el sistema hegeliano en particular, que articula el proyecto moderno en aquella metafísica llevándola a su culminación, aparecen en todo caso como un grandioso monumento póstumo.

La metafísica schopenhaueriana de la Voluntad resuelve, frente a la metafísica de la Razón, el problema del mal situándolo en el corazón mismo de la realidad. La esencia del ser es Voluntad, algo oscuro y tenebroso que no se deja reducir a razón; el mundo, por tanto, no es un orden transparente presidido por el Bien, de ahí el desorden, la opacidad, el sinsentido, el Mal que lo constituye; si éste fuera obra de un artesano, no sería obra de un Dios bueno sino Alguien perverso. El dolor, la miseria, lo trágico y sin sentido, no es algo histórico, pasajero, sino constitutivo de la realidad humana y de la historia. La razón no es, en ningún caso, instancia última, sino instrumento al servicio de la Voluntad, de ahí su absoluta opacidad. El progreso, en consecuencia, es un espejismo sin fundamento, producto de una época acabada.

¹⁹² F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. cit., p. 51.

Schopenhauer se nos presenta así como el primer filósofo que reconoce, frente al optimismo de toda la tradición, pero, sobre todo, frente al agudo optimismo de la época, el carácter negativo del mundo y de la vida humana¹⁹³, y lo asume con una decidida y valiente voluntad de verdad, afrontando con la serenidad de quien “ha vencido lo más difícil por el pensamiento”, que dice Nietzsche¹⁹⁴, el trágico destino de la consciencia.

¿De dónde ha surgido, entonces, la ilusión de que había un sentido desde el cual se ha pretendido comprender el mundo y al hombre? ¿Cómo se concreta la comprensión del mundo que ofrece la metafísica schopenhaueriana que se presenta como la *alternativa* a toda la tradición en la convicción de que explica mejor todos los problemas planteados por ésta sin dejar, además, ningún *resto*? Aquella ilusión, y la imagen del mundo y del hombre que la metafísica de la razón proyecta, tiene, en opinión de Schopenhauer, su punto de partida en la interpretación, equivocada, del papel determinante que la razón juega en la vida humana y que ha sido tomada como modelo para la comprensión de la realidad toda. En el hombre se ha distinguido entre razón y voluntad, y tradicionalmente se ha afirmado la principalidad de la razón sobre la voluntad, sobre el querer; es decir, es aquella la que guía y conduce, o al menos la que debe guiar y conducir, a ésta. Trasladado el esquema al orden cósmico, dado que

¹⁹³ Horkheimer afirma que Schopenhauer mantiene la dualidad kantiana, de algún modo presente desde Platón, pero no sublima la cosa en sí, ésta no es el *bien*, por primera vez desde el pensamiento griego lo más real no es lo más perfecto, M. Horkheimer, *La actualidad de Schopenhauer*, en: *Sociológica*, o. cit., pp. 183 y ss.

En un sentido semejante se expresa Philonenko, cuando, en el *Preudio* de su escrito sobre Schopenhauer, dice de la Voluntad que es “la esencia del Ser, esencia que no es un sentido último, sino un no-sentido radical”, A. Philonenko, *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 48.

Walter Schulz en el artículo *Metaphysik und Negativität. Die Sonderstellung Schopenhauers in der Philosophie*, dice entre otras cosas: “Schopenhauer ocupa un lugar privilegiado en la historia de la metafísica. El reconoce la negatividad como rasgo esencial de nuestro mundo y la subraya sin disimularla. Intenta al mismo tiempo reducirla a un principio y explicarla desde él. Este intento debe mostrar que la negatividad no es casual, sino que, justamente, se explica desde un principio”, p. 17. Más adelante, después de una breve exposición del pensamiento de Schopenhauer, en el que se identifica ese principio con la Voluntad y se repasan los grandes temas de su filosofía, añade que esta filosofía vista en su conjunto “trata de un problema fundamental: la comprensión de la negatividad del mundo, y coherente con ella la pregunta acerca de qué posibilidad hay de hacer soportable esa comprensión sin negarla”, p. 24. W. Schulz, *Metaphysik und Negativität. Die Sonderstellung Schopenhauers in der Philosophie*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 15-26.

¹⁹⁴ Nietzsche admiró siempre, y a ella hace referencia repetidas veces, esa actitud heroica con la que Schopenhauer se enfrenta a lo terrible de su verdad. Con estas palabras, por ejemplo, termina la *Tercera Intempestiva, Schopenhauer como educador*: “... el amor a la verdad es algo pavoroso y formidable. Esto, y aquello, lo demostró Schopenhauer, y cada día lo demostrará más claramente”, F. Nietzsche, o. cit., p. 776. Conocida es, por citar otro ejemplo significativo, la comparación que en el *Nacimiento de la tragedia* establece entre Schopenhauer y el caballero del famoso cuadro de Durero, *Caballero con la Muerte y el Diablo*, quien con insobornable valor asume su trágico destino, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, o. cit., pp. 163-164. Muchos años después utilizará esta misma imagen en *La genealogía de la moral*, lo que significa que esta actitud en Schopenhauer, a pesar de la evolución de su relación teórica con él, le pareció siempre ajustada a la verdad, F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, o. cit., p. 119.

V. Spierling, en el artículo *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, expone detenidamente la que, en su opinión, es la clave para interpretar correctamente la filosofía de Schopenhauer, a la que haremos referencia más adelante, y que llama “el copernicano *Drehwende* de Schopenhauer”. Pero el mismo título del artículo sugiere su propia comprensión del sentido global de esta filosofía: pretende demoler toda mixtificación acerca del terrible destino de todo hombre, también, por tanto, del suyo mismo. Al mismo tiempo, subraya la valiente actitud de Schopenhauer que no se arredra ante la terrible verdad que su pensamiento le revela. Su filosofía no es conformista, cómoda, sino lo suficientemente valiente como para pensar serena y lúcidamente el terrible destino del hombre. V. Spierling, *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 27 y ss.

comprendemos cualquier otra realidad desde nuestra propia experiencia y que el mundo se nos da ordenado según leyes que la razón comprende, en el mundo hay Razón (leyes) y Voluntad (fuerzas, energía) y es a través de las leyes como las fuerzas actúan. Schopenhauer, frente a la tradición, afirmará en el hombre la principalidad de la voluntad sobre la razón; ésta aparece en él como un instrumento al servicio de aquélla. No es, por tanto, la razón la que determina -ni siquiera debe, porque está fuera de su alcance- el querer de la voluntad, sino que se limita a posibilitar la realización de éste y, en todo caso, a su justificación. Trasladado el nuevo esquema al orden cósmico resulta que el fondo último de la realidad es algo oscuro y opaco: *Voluntad*, fuerza, energía, que se expresa u objetiva en las diversas formas de lo real sin ningún sentido previo racionalmente determinado ¿Y las leyes que constituyen el orden en el que captamos y comprendemos el mundo? Asumiendo la distinción kantiana entre *fenómeno* y *cosa en sí*, afirma el carácter fenoménico del mundo percibido por los sentidos, *Representación* del sujeto, construcción de éste a partir de las sensaciones y sus formas *a priori*, sometido por ello al principio de razón en sus diversas formas, que explica el orden legal en el que lo captamos y comprendemos, al tiempo que interpreta la *cosa en sí* como *Voluntad* más allá de dicho principio. La metafísica schopenhaueriana hace así compatible el sentido y la inteligibilidad de lo fenoménico con el sinsentido y la opacidad de la totalidad, inaugurando así una filosofía no del sentido, sino del absurdo¹⁹⁵ y/o de la tragedia¹⁹⁶.

La Voluntad ocupa, por tanto, en Schopenhauer el lugar que tradicionalmente había ocupado la Razón. Aquélla constituye el ser íntimo de la realidad toda y, por ende, también del espíritu humano. Metafísicamente considerada, la realidad se constituye por el ciego desgarrarse de la Voluntad, que es una, en la infinitud de sus objetivaciones, que se destruyen mutuamente en una lucha encarnizada por la vida, una de las cuales, el hombre, ha producido el cerebro y con él la capacidad de transformar ese mundo en representación, que puede llegar incluso a comprender su trágico sentido. La esencia del hombre es, por tanto, Voluntad; la razón es secundaria, aparece en él como instrumento al servicio de su voluntad, de su querer, como las garras de un depredador son en función de su forma de vida. El dolor y el mal cobran

¹⁹⁵ En este sentido son clásicos los libros de Clement Rosset: *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, Paris, 1967 y *Lógica de lo peor*, Barral, Barcelona, 1976.

¹⁹⁶ Philonenko en un interesante artículo sobre Schopenhauer y la filosofía de la tragedia afirma, entre otras cosas, que: 1º, “la tragedia es un concepto preciso que significa la imposibilidad de concebir la vida como una totalidad lógica”, p. 72; 2º, Schopenhauer, al negar todo sentido a la existencia, al entender que “no hay sentido en el nacer, no hay sentido en el vivir y la muerte es lo que es: una nada”, p. 74, abre el camino para una filosofía de la tragedia; Schopenhauer puede fundamentar y dar a luz esta filosofía porque entiende que la esencia del ser, del ser en cuanto ser, es Voluntad; 3º, Desde esta filosofía carece de sentido la pregunta kantiana: *¿Qué puedo esperar?*; Kant con los postulados de la inmortalidad y de la existencia de Dios reintroduce la esperanza y con ellos la *doxa* en el seno de la filosofía. A. Philonenko, *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*, en: *SCHOPENHAUER et la force du pessimisme*, coord. por Pierre Sipriot, o. cit., pp. 71-84.

así especial relevancia, se instalan en la estructura misma de la realidad y de nuestro propio ser. En efecto, considerada como un todo, la realidad es el desgarrarse y fagocitarse así misma de la Voluntad; al mismo tiempo, todo ser humano, el fondo de cada uno de nosotros mismos, en tanto que objetivaciones de la Voluntad, es el deseo; el deseo lo estimula todo, incluso el conocimiento; el deseo no puede nunca ser definitivamente satisfecho, sino que su satisfacción momentánea genera un nuevo y mayor deseo. Por otra parte, eliminar el dolor es eliminar el deseo, pero sin deseo no podemos saber el modo de suprimir el dolor. No hay un sentido último, un estadio último en el que se suprima el mal y el dolor, son consustanciales al ser mismo de la Voluntad. Tampoco hay un sentido relativo: la cantidad de dolor no se equilibra con la cantidad de placer y, aunque así fuera, nada justificaría un segundo de dolor. No hay salvación, sólo es posible un apaciguamiento pasajero de la Voluntad a través del arte, obra del genio, o más definitivamente la negación de la Voluntad de vivir, el quebrantamiento de esa tensión intrínseca que impulsa a los seres vivos a mantenerse en la existencia, y que se materializa en el radical no querer, en la nada del Nirvana¹⁹⁷.

Esta comprensión del mundo justificaría el conocido pesimismo trágico de Schopenhauer y fortalecería su convicción de que el mundo no sólo tiene una significación física, sino también, y sobre todo, una significación moral. Sin embargo, si la esencia de la realidad es Voluntad y por ello carece de sentido, ¿cómo puede tener una significación o un sentido moral?; aceptado que lo tenga, ¿qué instancia juzga que la Voluntad es el mal y, en consecuencia, que lo coherente es su negación cuando ésta llega a la consciencia? Esa instancia no puede ser otra que la razón, ¿pero en qué criterio se funda ese juicio de valor, si la razón no es sino un instrumento que aparece tardíamente y al servicio de la Voluntad? ¿No hay aquí un supuesto que no se justifica suficientemente? ¿No será porque Schopenhauer, a pesar de que frente a la tradición entienda que la esencia del ser no es Razón sino Voluntad, comparte todavía con aquélla tradición su hipervaloración de la razón y que, por tanto, a pesar de la “novedad” de su filosofía, sigue, de algún modo, anclado todavía en ella? Sea como sea -la cuestión será objeto de análisis más adelante-, lo cierto es que Schopenhauer, al comprender el

¹⁹⁷ Thomas Mann comenta: “Schopenhauer fue en primer lugar el filósofo de la Voluntad, y en segundo lugar el filósofo del pesimismo. Pero aquí no hay primero y segundo, sino que todo es uno y lo mismo; y Schopenhauer era lo segundo porque era lo primero y en la medida en que era lo primero; Schopenhauer era necesariamente pesimista porque era filósofo y psicólogo de la Voluntad”. Y más adelante: “¿Es, pues, el mundo un infierno? No del todo; sólo lo es de manera aproximada. Es como una especie de gusto anticipado del infierno. Parecido al infierno, desde luego; pues de antemano es seguro lo siguiente: que toda configuración de la Voluntad de vivir -Voluntad que es la locura metafísica misma, que es un error terrible, un pecado, el pecado en sí- sólo puede ser siempre algo emparentado con el infierno. ... El mundo es el producto de un acto archipecaador, archiloco, de la Voluntad, un acto que no debiera haber ocurrido jamás. Si el mundo no se ha convertido en el infierno auténtico y perfecto, ello se debe tan sólo a que la vehemencia de la Voluntad de vivir no ha sido suficiente como para lograrlo del todo”, *T. Mann, Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, o. cit., pp. 39-40 y 43-44.

ser como Voluntad, ha operado, respecto de la tradición, una inversión en la metafísica, pero ha mantenido el mismo criterio de valoración moral.

La metafísica de la razón había interpretado, coherentemente, que si la realidad era en último extremo reductible a razón, el mal era consecuencia de la materialidad que, como ya Platón había establecido, era principio de imperfección, y el mal moral en el hombre tenía su origen en su corporalidad, en la voluntad, en el deseo, en la medida en que se rebela contra el mandato de la razón, por lo que debía ser dominado y sometido; el ideal moral consistiría en la plena subordinación del cuerpo, y la redención definitiva del mal consistiría en la liberación del cuerpo con la muerte, de ahí que postulase la inmortalidad del alma. Schopenhauer, que con su planteamiento metafísico aporta una perspectiva nueva desde la que interpretar la experiencia, no se cuestiona la concreta valoración moral que aquella tradición filosófica, al menos en su sector más representativo, había dado a la existencia, sino que la mantiene, y aún la acentúa, por lo que mantendrá también el mismo tratamiento moral, aunque la finalidad que lo anima sea distinta. Había de ser distinta porque aquí la vida moral no puede tener como objetivo redimir la existencia humana, precisamente del deseo, de lo irracional, de lo negativo, porque es esto lo que constituye su esencia, sino su disolución en la nada mediante la negación de la Voluntad de vivir. Esto es, si para esa tradición el ser era razón, y lo negativo, su materialidad, que se expresaba en el desviarse del camino racional, la finalidad de la moral y, por tanto, el sentido de la vida, era liberarse de lo material por la negación ascética para de este modo redimir el verdadero ser. Como para Schopenhauer la materialidad no es sino el fenómeno de la Voluntad, es decir, su representación por un sujeto bajo el principio de razón, la liberación de la materialidad, objetivo de la moral, consistirá en la disolución del sujeto, mediante su negación. En esa cuestión se encuentra el lugar fuerte de la ruptura de Nietzsche con su maestro y “educador”; éste, aceptando la inversión schopenhaueriana respecto del ser, concluye en la necesidad de la inversión moral, en la *Umwertung*; pensará, frente a Schopenhauer, que si el mundo es Voluntad y no Razón, la vieja valoración, deberá invertirse igualmente; el nuevo criterio de valoración no puede ser la razón, que conduce a la negación de la vida, sino la voluntad que, por el contrario, habrá de conducir a afirmarla y a potenciarla. Para plausibilizar su posición Schopenhauer había entendido que, aunque la razón ha nacido al servicio de la voluntad, en el hombre superior ésta desborda la función propia para la que se ha originado y muestra el no sentido, hace a la voluntad de algún modo consciente del sinsentido de su querer vivir, induciéndola a su negación; Nietzsche, sin embargo, mantendrá con firmeza que la razón

es siempre un instrumento al servicio de la voluntad de vida, que aquel juicio de valor sobre la vida no es, no puede ser en ningún caso, un juicio lógico, sino un síntoma¹⁹⁸ del talante, de la actitud existencial ante la vida, que en Schopenhauer, como en toda la tradición metafísica, es decadente, negativa. Esa es la razón por la que considera la filosofía de Schopenhauer, en el fondo, a pesar de su inversión metafísica, un epígono del platocristianismo, ya que sus resultados últimos son los mismos, la “desvalorización nihilista de la vida”. En *Más allá del bien y del mal* afirma Nietzsche “que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera”¹⁹⁹; porque la intencionalidad moral es la misma, Schopenhauer, piensa Nietzsche, no sólo sigue anclado a lo esencial de la misma tradición filosófica que critica, sino que la “novedad” de su filosofía lo profundiza. En el *Crepúsculo* le juzga por ello con tremenda dureza:

“Schopenhauer, el último alemán que merece ser tenido en cuenta (...), es un caso de primer rango para un psicólogo: a saber, como intento malignamente genial de lanzar a la lucha, en favor de una total desvalorización nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la “voluntad de vida”, las formas más exuberantes de la vida. Ha interpretado sucesivamente el *arte*, el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como derivaciones de la “negación”, o de la necesidad de negación, de la “voluntad” -el más grande fraude psicológico que, descontado el cristianismo, hay en la historia. Vistas las cosas con mayor rigor, Schopenhauer es en esto nada más que el heredero de la interpretación cristiana: sólo que él supo *dar por bueno* también lo *rechazado* por el cristianismo, los grandes hechos culturales de la humanidad, en un sentido cristiano, es decir, nihilista (-a saber, como caminos de “redención”, como formas previas de “redención”, como estimulantes de la necesidad de “redención”...)”²⁰⁰.

A pesar de las palabras de Nietzsche, hay entre Kant, Schopenhauer y él mismo una secuencia histórica en la comprensión de la experiencia que, rompiendo con la línea de pensamiento que Platón había inaugurado, llega hasta nuestros días. Kant, como hemos señalado anteriormente, pretende, mediante su *crítica de la razón*, pensar la Ilustración, esto es, la fe en el progreso indefinido del hombre, a partir del ejercicio de la razón; progreso científico y material -la ciencia, mediante la técnica, dominará la naturaleza poniéndola al servicio de la humanidad- y progreso de la libertad, tanto en lo individual, en el determinar y hacer la propia vida -la moral-, como en lo colectivo, en la vida política. Precisamente por ello su crítica de la razón tiene como objetivo, ciertamente, limitar la razón teórica, pero para hacerla compatible con la razón práctica, con la moral. De este modo, Kant, en su meditado y difícil equilibrio para hacer compatible ciencia y libertad, conocimiento y vida moral, reconocerá una dimensión incognoscible de la realidad, la nouménica, dejando abierta la sospecha acerca de la verdad

¹⁹⁸ “Los juicios, los de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, -en sí tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse* (finura), que el valor de la vida no puede ser tasado. No por un viviente, porque éste es parte, más aún, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta”, F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, o. cit., p. 38.

¹⁹⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, o. cit. p. 26.

²⁰⁰ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, o. cit., pp. 99-100.

platónica del carácter racional de la realidad toda, pero es el tributo a pagar por el espacio de la libertad y de la moral. De este modo, Kant y la razón ilustrada han acabado con la filosofía teológica y con el “oscurantismo” tradicional, y con ello, paradójicamente, han abierto un camino para el pesimismo y la consideración trágica de la existencia. El optimismo religioso racionalista imperante, así como el de todos los sistemas racionalistas habidos en la historia de la filosofía, pasa por alto el problema del origen y de la palpable existencia del mal; este hecho incontestable, en el intento de su comprensión metafísica, lleva a Schopenhauer a interpretar la *cosa en sí* de Kant como Voluntad. Al afirmar la Voluntad como esencia última de la realidad, destaca el fondo opaco y, con él, el carácter negativo de la existencia. Desde esta perspectiva, podría interpretarse que la religión, barnizada por una teología racionalista, ha jugado el papel de coartada histórica, impidiendo el aparecer del no-sentido y del horror de toda existencia humana. Schopenhauer parece consciente de este hecho, por ello junto al significado metafísico del mundo afirma su significado moral²⁰¹ y su moral se identifica con las formas más puras y rigurosas de aquellas religiones de orientación especialmente espiritualista y antimundana, renunciativas -budismo, brahmanismo y una determinada interpretación del cristianismo-, afirmando la compasión como principio de la moral, la negación ascética como camino adecuado y la nada mística como objetivo final. Schopenhauer, curiosamente identificado con la vieja creencia en la maldad humana, en el pecado de la existencia, etc., y por ello convencido de la necesidad de un orden social y político de carácter represivo, siente miedo ante su descubrimiento metafísico, por lo que hará todos los malabarismos teóricos necesarios para desembocar en la negación de la Voluntad de vivir²⁰². Nietzsche acepta el planteamiento schopenhaueriano de la prioridad de la Voluntad sobre la Razón, pero más audaz que él no se asusta ante las consecuencias que se siguen²⁰³; mientras Schopenhauer se horroriza ante el espectáculo que la nueva concepción de la realidad le abre y se aferra a la negación, Nietzsche, por el contrario, se ve espoleado justamente por ese mismo espectáculo, y quiere recorrerlo hasta el final. Esta actitud, influenciado, quizás, también por la idea de la evolución que

²⁰¹ Todas las filosofías, exceptuando los materialismos, escribe Schopenhauer en *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*, “conciuerdan a pesar de sus diferencias, en que lo más importante, es más, lo único esencial de la existencia toda, aquello a que se reduce todo, la significación propia, el eje del mismo, estriba en la moralidad de las acciones humanas”, N, p. 336 (194-195).

²⁰² Sería el motivo psicológico de la necesaria negación de la Voluntad de vivir en Schopenhauer; él mismo dice en el *Mundo*, en la *Crítica de la filosofía de Kant*, al hacer la crítica a su doctrina de las categorías, “la refutación de un error no es completa mientras no se haya denunciado su origen psicológico”, p. 553 (485).

²⁰³ A este respecto comenta B. Magee: “La característica sobresaliente del genio de Nietzsche era precisamente la audacia con la que se atrevía a rechazar presunciones fundamentales y se enfrentaba a las consecuencias que ello pudiera tener de un modo directo”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 294.

Darwin²⁰⁴ ha puesto exitosamente en circulación, le conduce a superar el dualismo entre fenómeno y cosa en sí de raíz kantiana y a afirmar una Voluntad, que más allá del hombre se piensa biológicamente, pero que en el hombre se centra en la cultura, como la forma propiamente humana de manifestarse esa Voluntad²⁰⁵. Nietzsche acepta el valor moral de la existencia afirmado expresamente por Schopenhauer, reconocido también por Kant, pero si nuestro concepto de Mal deriva de la visión del mundo configurada por el platocristianismo, Nietzsche pretende situarse más allá de esta concepción, donde creará encontrar un concepto muy distinto del mal, hasta el punto de afirmar que aquél, el platocristianismo, ha invertido todos los criterios de valoración. Por su planteamiento metafísico, Nietzsche se instala en la aportación schopenhaueriana de la Voluntad, pero por su valoración moral irá decantándose en su opuesto, de manera que frente a la negación de la Voluntad como ideal moral, propondrá su plena afirmación, con todas las consecuencias prácticas que de ahí se siguen, y esta distinta respuesta moral conducirá a Nietzsche a una revisión del concepto de Voluntad, cuyo resultado será su *Voluntad de poder*, determinada desde y frente a la *Voluntad de vivir* del maestro²⁰⁶.

Vistas desde la tradición, la obra de Schopenhauer supone una importante innovación en el ámbito del pensamiento metafísico, la de Nietzsche en el campo del pensamiento moral. La lectura de Schopenhauer nos transmite la sensación de un compromiso seriamente vivido con la búsqueda de la verdad del ser, su “verdad” moral, sin embargo, especialmente si tenemos en cuenta su estilo personal de vida y sus frecuentes afirmaciones de que el moralista no tiene porqué vivir su doctrina²⁰⁷, como el crítico de arte no tiene porqué ser un artista, se nos antoja fría, distante, poco convincente; la lectura de Nietzsche, por el contrario, nos comunica el

²⁰⁴ G. Simmel encuentra precisamente en la influencia de Darwin la diferencia fundamental entre Schopenhauer y Nietzsche: “Pero entre Schopenhauer y él -Nietzsche- se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último, y, por ello, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la Voluntad de vivir. Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 18-19.

²⁰⁵ Aceptar la influencia de Darwin no debe significar necesariamente, dice J. Quesada, interpretar el “vitalismo” de Nietzsche en clave biológica. la crítica de Nietzsche a la “brutalidad” de las oberturas wagnerianas, a la burguesía capitalista, al militarismo nacionalista germano, o su misma realidad física, siempre acosada por la enfermedad, no parecen aconsejar esa interpretación. Darwin le aportaría, en todo caso, la idea general de la evolución, que, como una idea del momento, influye en su pensamiento, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, o. cit., p. 362.

²⁰⁶ La noción de Voluntad de vivir de Schopenhauer, afirma F. Decher en *Wille zum Leben - Wille zur Macht* es una prefiguración (Vorform) de la Voluntad de poder, y, a la postre, una forma de ésta. Decher concluye la sección de su libro titulada, *Der Wille zum leben als Vorform des Willens zur Macht*: “Los momentos estructurales observados: lucha, carácter procesual de las acciones de la Voluntad, la desavenencia de la Voluntad consigo misma y, finalmente, la ausencia de meta de la Voluntad, son constitutivos tanto para la Voluntad de vivir como para la Voluntad de poder. Por lo tanto se justifica el juicio según el cual la concepción de Nietzsche de la Voluntad de poder tiene esenciales raíces en las determinaciones de la Voluntad de vivir de Schopenhauer en el libro segundo del *Mundo como Voluntad y Representación* y desde el que tiene enteramente su sentido hablar de la Voluntad de vivir como una prefiguración (Vorform) de la Voluntad de poder. Hasta aquí el ‘nuevo’ pensamiento de Nietzsche permanece fiel al pensamiento de Schopenhauer”, F. Decher, *Wille zum Leben - Wille zur Macht: e. Unters. zu Schopenhauer u. Nietzsche*, o. cit., pp., 68-69.

²⁰⁷ “En general, dice en el *Mundo*, es una extravagancia exigir a un moralista que no enseñe más virtudes que las que practica”, W1, p.474-475 (414).

fragor del combate por la verdad moral, el bravo esfuerzo por hacer vida el pensamiento descubierto como verdadero, mientras que su planteamiento metafísico pasa a segundo plano. En Schopenhauer, como subraya Simmel²⁰⁸, destaca el talante metafísico, en Nietzsche, el moral. Si como afirman ambos, vivir es luchar, la filosofía es una forma de vida, de vivir la propia vida y, por tanto, de luchar, que se concreta aquí en lucha por la verdad. Schopenhauer centra su vida en la lucha por la verdad teórico-metafísica, de ahí su salida existencial contemplativa; aquélla en la que se compromete Nietzsche es la lucha por la verdad -autenticidad- del comportamiento ético. Schopenhauer resuelve la ética sin vivirla verdaderamente; Nietzsche, por el contrario, piensa la metafísica desde su vivencia moral.

5. La polémica con los idealistas.

“Hoy día el estudio de la filosofía kantiana tiene aún la utilidad especial de enseñar cuánto se ha hundido en Alemania la literatura filosófica desde la Crítica de la Razón Pura; tanto contrastan sus profundos análisis con la burda charlatanería de hoy, ante la que, de un lado, se cree oír candidatos esperanzados y, de otro, oficiales de barbero”²⁰⁹.

Son muchas y muy profundas las diferencias que separan la filosofía de Schopenhauer de la de sus contemporáneos idealistas -por lo que se refiere a las cuestiones tratadas en este capítulo: el mantenimiento de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí; la comprensión de ésta y, en consecuencia, de la esencia de la realidad como Voluntad, no como Razón, de la que deriva la negatividad del ser y el pesimismo; la negación del libre albedrío y la afirmación de que la libertad reside en el ser no en el obrar; el ateísmo y la convicción de que la filosofía debe sustituir a la teología-, aunque, como decíamos al principio, su filosofía nazca de la misma matriz, e incluso sea, en algunos aspectos, deudora de la de aquéllos²¹⁰, por lo que puede observarse entre todas ellas cierto aire de familia. Esas diferencias, unidas al éxito de éstos, tanto académico como público en general, mientras él fracasaba en su proyecto académico, al tiempo que su obra era silenciada en la Universidad y carecía de lectores fuera de

²⁰⁸ “Porque, como filósofo, es sin duda más grande que Nietzsche. Posee esa relación misteriosa con el absoluto de las cosas, que el gran filósofo sólo comparte con el gran artista; de tal modo, que escuchando el fondo íntimo de su propia alma, oye el ser más profundo del mundo. Este tono puede estar coloreado subjetivamente, y no sonar más que en las almas afinadas para él de antemano; lo decisivo es la profundidad de la visión, la pasión por el conjunto del mundo, mientras que el hombre no metafísico se detiene en sus partes. En cambio, Nietzsche no posee esta extensión de la vida subjetiva hasta las profundidades de la existencia en general. No le mueve el impulso metafísico, sino el moral; no le interesa la esencia del ser, sino la esencia del alma humana y de su deber ético”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 29-30.

²⁰⁹ P1, nota p. 111 (FHF, 133).

²¹⁰ Schopenhauer insiste frecuentemente en la total independencia de su filosofía respecto de la de Fichte, Schelling y Hegel. Sin embargo, quizás no sea tan independiente como pretende; en su juventud se ocupó de los dos primeros, aparte de la asistencia a las clases de Fichte a la que ya hicimos referencia, los *Studienhefte* sobre Schelling y Fichte recogidos en HN II, pp. 304-360, son buen testimonio de ello; no consta, por otra parte que leyera en profundidad a Hegel. Una interesante introducción al estudio de las relaciones entre Schelling y Schopenhauer: L. Vechiotti, *Zum Problem der Beziehungen zwischen den Theorien von Schopenhauer und Schelling*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 212-237.

ella²¹¹, alimentan en relación con ellos una constante e irritada polémica -polémica, por otra parte, no contestada por aquellos a quienes se dirigía.

La crítica de Schopenhauer a Fichte, Schelling y, sobre todo, a Hegel salpica toda su obra. Son frecuentes sus punzantes ataques en cuestiones puntuales con breves pero aceradas frases, sarcásticas unas veces, irónicas o ridiculizantes otras, pero siempre ingeniosas y cargadas de desprecio y odio. Esta crítica se tematiza en el escrito publicado en *Parerga, Sobre la filosofía de Universidad*, al que nos referimos especialmente en estas páginas. La crítica presenta en este escrito un doble aspecto: 1º, a la dimensión pública de estos filósofos y 2º, al contenido mismo de su filosofía²¹².

1º) En este aspecto la crítica se centra sobre todo en la actividad académica que estos filósofos desempeñan, que los hace no filósofos sino, dice despectivamente, “profesores de filosofía”. Profesores de filosofía son los que generalmente viven *de* la filosofía, no *para* la filosofía, por lo que merecen el calificativo de *Sofistas*²¹³. En el hecho de ganar dinero con la

²¹¹ Rüdiger Safranski, en la citada obra, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, dedica un capítulo a Hegel en el Berlín del año 1820, cuando Schopenhauer llega a esa ciudad y en competencia con él pretende dar su curso de filosofía, *sobre la totalidad de la filosofía, es decir, sobre la doctrina de la esencia del mundo*. Safranski comenta que no estaban los tiempos para la recepción de la filosofía schopenhaueriana: el ambiente de la restauración y la reinstalación burguesa, la decadencia del movimiento romántico, el fortalecimiento del estado y el resurgimiento del poder de la religión y la persecución contra sus críticos, un ambiente filosófico, universitario e intelectual en general dominado por el hegelianismo, y su concepción del núcleo de la realidad como razón, así como su convicción ante la eficacia de la historia en la realización del espíritu objetivo, ... Todo esto hacía que “o bien quedaba ignorada la originalidad de la postura de Schopenhauer o bien, si se la reconocía, era considerada como una aberración que no valía la pena discutir”, p. 358.

Más adelante, insistiendo en el asunto, añade que el estilo de su filosofía también mantiene a Schopenhauer marginado de su tiempo, porque -además de sus ataques al gremio de los filósofos del momento, aunque todavía moderados en la época de Berlín, y el desdeñoso silencio acerca de la filosofía de sus contemporáneos, que contrasta con sus frecuentes citas de los clásicos y de Kant- “Schopenhauer se presenta en sus escritos como alguien que, alejado del bullicio y la confusión de la vida cotidiana, ha vuelto a pensar todas las cosas a fondo y con independencia: la suya es una gran filosofía, elaborada por uno mismo y realizada en casa, al margen del trasiego académico. Es una filosofía a la que falta, por mucha erudición que la acompañe, el olor del establo profesional. La transparencia, la claridad y la belleza del lenguaje rompen ostensiblemente el marco del discurso profesoral”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit. pp., 360-361.

²¹² Otros lugares de la obra de Schopenhauer en los que resalta esta crítica son: a) En los mismos *Parerga*, V.I, en el capítulo ya citado *Esbozo de una historia de la doctrina de lo ideal y lo real*, al final del mismo, tras mostrar que en él, siguiendo la dirección señalada por Kant, encuentra la solución definitiva al problema, añade un *Apéndice* en el que critica la salida dada por estos al problema y al que aludimos más adelante. b) En el prólogo a la primera edición de los dos trabajos sobre ética presentados a concurso, *Sobre el libre albedrío y Sobre el fundamento de la moral*, que publica bajo el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, movido por el reproche que la Real Sociedad Danesa de las Ciencias le hace al comunicarle la no concesión del premio y que dice, según transcripción del propio Schopenhauer: “Muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados de forma tan desvergonzada como para que dé origen a un justo y serio descontento”. “Esos *summi philosophi* son ¡Fichte y Hegel!”, aclara el mismo Schopenhauer a continuación, E, p. 17 (13).

Como se verá en la exposición, la crítica de Schopenhauer a Hegel y a la filosofía idealista contemporánea está llena de inexactitudes y malentendidos -quizá también con algo de resentimiento-, cuya denuncia no es nuestro objetivo. Pretendemos exponer, sobre todo, las objeciones de principio que contra el sistema de Hegel, y contra el idealismo en general, arguye Schopenhauer. En esta orientación es interesante el libro de Alfred Schmidt, *Idee und Weltwille, Schopenhauer als Kritiker Hegels*, Carl Hanser Verlag, München, 1988.

²¹³ “Son simples sofistas, ellos querían parecer, no ser, y no han buscado en el mundo la verdad, sino su propio bienestar y provecho. ... Que ellos nada valioso pudieron prestar a la filosofía, residió, en último extremo, en el hecho de que su intelecto nunca llegó a ser libre, sino que permaneció siempre al servicio de la voluntad”, PI, p. 30. Como se ve, la crítica trasciende el campo de la filosofía y del filósofo como hombre que se dedica a ella o, incluso, como profesional de su enseñanza, para alcanzar a las personas y sus actitudes éticas.

filosofía es, desde siempre, en lo que se diferencia a un verdadero filósofo de un sofista. Filósofo y salario, afirma, son incompatibles²¹⁴. Son incompatibles porque el salario hace que los profesores de filosofía estén necesariamente sometidos a la religión, esto es, a la “religión nacional”, y al Estado, que, en el fondo, viene a ser lo mismo. A la religión porque, como expusimos anteriormente, filosofía y religión tienen el mismo objetivo; ésta no es sino metafísica para el pueblo, por lo que se hace tanto más innecesaria cuanto más se desarrolla aquélla, de ahí la incompatibilidad entre filosofía y religión y la necesidad de ésta de someter a aquélla para continuar sobreviviendo. No es difícil, en su opinión, seguir la relación de sumisión, más o menos encubierta, entre las filosofías de estos profesores de filosofía y su éxito o fracaso público²¹⁵. Al Estado, porque es éste el que sostiene económicamente a la Universidad y exige de sus profesores que sean fieles funcionarios a su servicio. Por ello todos los profesores de filosofía subordinan su filosofía a los intereses y necesidades del Estado para quien trabajan y a quien, consecuentemente, deben servir. En Hegel, “esa criatura ministerial”, cuya doctrina acerca del Estado le parece sobremanera indignante por su descarado filisteísmo, es en quien de un modo especial se centran sus sarcasmos²¹⁶. Este aspecto público de la actividad de los profesores de filosofía no es, pues, en absoluto ajeno al contenido mismo de su filosofía. El sentido de toda ella, especialmente la hegeliana, pretende el fortalecimiento del cristianismo oficial, de la “religión nacional”, esto es, un cristianismo racionalista interpretado desde el optimismo judío y al servicio del Estado, significando un lamentable retroceso a la situación prekantiana²¹⁷.

Kierkegaard, que está de acuerdo con esta crítica, aunque le reprocha su ansia de fama, comenta en su diario: “Schopenhauer ha descubierto perfectamente que esos infames profesores se mantienen por un medio: ignorando todo lo que sea ajeno a su oficio. Schopenhauer es encantador, excelente, incomparable, en medio de su grosería que da en el blanco.

Pero ¿cómo vive Schopenhauer? Vive apartado y de vez en cuando suelta uno de sus truenos de grosería, que recibe en respuesta una afectada ignorancia”, S. Kierkegaard, *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona, 1993, p. 406.

²¹⁴ Son frecuentes las expresiones de este tipo: “Entre los antiguos, ganar dinero con la filosofía siempre fue la señal que distinguió al sofista del filósofo”, P1, p. 172 (53). “Dos señores tan diferentes como el mundo y la verdad, tan diferentes que no tienen nada en común, a no ser las iniciales, no pueden ser servidos al mismo tiempo: intentarlo conduce al fariseísmo, a la adulación, a la hipocresía”, idem, pp. 171-172 (52). La dedicación a la filosofía exige “prestar juramento incondicionado de fidelidad a la verdad” y “no reconocer ningún amo”, porque “el auténtico filosofar requiere autonomía”, idem, p. 214 (141).

²¹⁵ En relación con esta cuestión, comenta: Fichte, tras su tardía contratación en Berlín, transformó el Yo Absoluto, de la forma más servil, en el buen Dios”, P1, p. 160 (28); Hegel inventó la expresión de “religión absoluta”, idem, p. 161 (30) y su filosofía, después de presentarse en toda Alemania “como la culminación, al fin alcanzada, de la humana sabiduría, como la filosofía de las filosofías”, idem, p. 163 (34), ha caído en el descrédito cuando alguien le reprochó, reproche, por otra parte acertado, “que concordaba con la religión nacional sólo en apariencia”, idem, p. 163 (35); “la conversión tan oportuna, .., que llevó al señor v. Schelling del espinosismo a la beatería, y su consiguiente traslado de Munich a Berlín”, idem, p. 164 (36-37).

²¹⁶ “Con ello no sólo se convierte la filosofía académica en una escuela del filisteísmo más vulgar, sino que al final se llega, como Hegel, a la indignante doctrina de que el destino del ser humano se agota en el *Estado* -algo así como el de las abejas en la colmena-. Y así se desvía por completo la atención del fin más sublime de nuestra existencia”, P1, p. 172 (53).

²¹⁷ El objetivo preconcebido de todo su filosofar era “una teología vulgar, racionalista, optimista, judía en una palabra”, P1, p. 203 (117).

Los profesores de filosofía son *generalmente* los que viven de la filosofía no para la filosofía, aunque hay excepciones entre las que cabe resaltar la figura de Kant. Pero en cualquier caso el filósofo y el profesor de filosofía son personalidades distintas, aunque se trate de auténticos pensadores, no de Sofistas. La diferencia estriba en que el verdadero filósofo piensa para sí mismo, para iluminar las situaciones, los problemas y las encrucijadas vividas -por ello puede iluminar a otros-, su pensamiento, entonces, se ve impulsado por el verdadero interés, aquél en el que se juega la propia vida, y será fruto de la tensión existencial que exige la búsqueda de la verdad, pero no una verdad meramente lógica, sino la verdad que, además, puede satisfacer vivencialmente; el profesor de filosofía, por el contrario, piensa para otros y como profesión, parte no de la vida sino de conceptos y busca el discurso lógico que de ellos se sigue, es por eso poco creativo y difícilmente puede iluminar las situaciones concretas de la vida; por otra parte, su interés es en el mejor de los casos profesional y, seguramente, no es el suficiente para mantener el esfuerzo necesario que lleve a esa verdad a la que antes hemos aludido²¹⁸.

2º) En cuanto al contenido, la crítica de Schopenhauer a la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel arranca del modo en que éstos superan el kantismo, origen y fundamento de todas las diferencias señaladas. Schopenhauer entiende, hemos insistido ya suficientemente en ello, que el gran debate de la filosofía moderna es el de la relación entre lo ideal y lo real, que inició Descartes y que Kant lo situó en la dirección correcta, acercándose máximamente a su solución, que él encontró definitivamente al identificar la cosa en sí como Voluntad. Entre Kant y él median los filósofos citados, éstos buscan la solución al problema y, por tanto, la salida al kantismo mediante, de una u otra forma explicada, la identidad entre lo ideal y lo real, lo que les conduce a interpretar la esencia de la realidad como Razón, al pretender desvelar el ser del mundo desde la producción del mismo por el sujeto cognoscente. Schopenhauer piensa que ésta

²¹⁸ “Podemos dividir a los pensadores en aquellos que piensan *para sí mismos*, y aquellos que piensan *para otro*: éstos son la regla; aquéllos, la excepción. Los primeros son, por consiguiente, pensadores independientes por partida doble, egoístas en el más noble sentido de la palabra; sólo de ellos recibe el mundo instrucción. Porque sólo la luz que uno ha encendido sobre sí mismo ilumina más tarde también a otros”, P1, p. 171 (50). Y esto es así por dos razones fundamentales: a) sólo el que piensa para sí está en condiciones de alcanzar la verdad, si no es para sí “ninguna mente alcanzará jamás la elevadísima tensión que se necesita, dado que implica el olvido del propio yo y de todos sus intereses”, idem, p. 171 (51); b) sólo así se puede alcanzar la plena libertad e independencia que la búsqueda de la verdad requiere, esto es, sólo haciendo caso omiso de los deseos, intereses o aficiones de los que pagan -o habrían de pagar-, puede darse el espíritu libre capaz de captar la luz de la verdad.

En un sentido semejante se expresa B. Magee: “En lo que respecta a la filosofía, pensaba en que la principal diferencia entre un filósofo académico y un filósofo de verdad era que el primero se planteaba los problemas filosóficos conceptualmente, partiendo del estudio, mientras que el segundo llegaba a ellos existencialmente, mediante una reflexión involuntaria sobre su propia existencia y experiencia. ... Para el primero, la filosofía era una actividad reveladora y una ocupación agradable y seria; para el segundo era inseparable de la vida misma, y podía ser cuestión de vida o muerte”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp.12-13.

es una salida en falso que significa un retroceso respecto al gigantesco esfuerzo realizado por la citada filosofía moderna que en él culmina²¹⁹.

La crítica en el referido escrito, brusca y agresiva, a la filosofía de los citados idealistas puede esquematizarse en torno a tres cuestiones: la forma oscura en que se expresa, el método conceptual que siguiendo a la tradición continúan utilizando, la salida al kantismo que protagonizan²²⁰:

a) Por lo que se refiere a la forma en que se expresa es criticable la oscuridad de sus escritos que no hace sino ocultar carencia de ideas, falta de originalidad y de capacidad. “Me refiero a la pícaro costumbre de escribir con suma oscuridad, ininteligiblemente. ... Si no fuera por semejante ardid, los señores Fichte y Schelling jamás habrían podido disfrutar de su falsa fama. Sin embargo, como es de todos sabido, nadie lo ha practicado en tan alto grado y con tanta desvergüenza como Hegel”²²¹. Este procedimiento no es sólo criticable porque pretende disimular la vaciedad del que lo utiliza, sino porque corrompe a la juventud que acepta como sabiduría lo que no es sino ignorancia y desatino, y les induce a desvirtuar el sentido mismo del lenguaje²²².

²¹⁹ P1, en el *Apéndice* al capítulo ya citado, *Esbozo de una historia de la doctrina de los ideal y lo real*, pp. 30-39.

Safranski en la obra citada interpreta así la cuestión: Kant había sugerido que quizás es el sujeto cognoscente el que está por debajo de los fenómenos, pero se esforzó en evitar que se interpretase su filosofía como si tal sujeto “construyese a partir de sí mismo la dimensión interna (la “cosa en sí”) del mundo exterior”. Sin embargo, Fichte, Schelling y Hegel pretenden deducir toda la realidad de la conciencia y de sus formas a priori. “El sujeto del conocimiento debe contemplarse a sí mismo ejecutando sus acciones cognitivas; debe, pues, en cierta medida, ponerse a espaldas de sí mismo. Fichte y Schelling llamaron a eso “intuición intelectual”. El conocimiento íntimo de la fábrica del pensamiento nos abrirá las puertas del enigma del mundo. Se trata, pues, de buscar en uno mismo la solución a ese enigma -algo que también Schopenhauer pretendía-. Pero Schopenhauer no entendió nunca de esa manera su trayectoria hacia el mundo interior: en vez de partir del *sujeto del conocer* toma su punto de partida en el *sujeto del querer*, es decir, en algo distinto de la razón”, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, o. cit. pp. 286-287.

²²⁰ A pesar de que las críticas más ácidas se dirigen contra Hegel, Peter Engelmann en un artículo *-Hegel und Schopenhauer. Eröffnung eines Forschungshorizonts*, aparecido en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 240-247- se esfuerza en resaltar los puntos de coincidencia entre ambos autores, que en su opinión serían mucho mayores de los que Schopenhauer estaría dispuesto a admitir, proponiendo una nueva lectura de ambos pensadores “para con ambos ensayar un nuevo principio del pensamiento filosófico”, o. cit., p. 247. En un sentido semejante se expresa Wolfgang Weimer, quien se propone, en el artículo *Schopenhauer un Hegels Logik. Einführung in eine noch ausstehende Kontroverse* -en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, o. cit., pp. 314-347-, mostrar que es posible una fructífera discusión entre el pensamiento de Schopenhauer y la lógica de Hegel tal como aparece revisada en la *Ciencia de la lógica*. En la misma línea en la que se expresan estos autores a los que cita, lo hace Félix Duque en: *Eppur si muove, a despecho del lúcido, necesario renegar: Schopenhauer y Hegel*, artículo publicado en *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 48-54. Félix Duque concluye su análisis de “la estrecha coincidencia *de fondo*” entre ambos con estas palabras: “Al fin, lo que ambos proponen corresponde a una *philosophia quaedam perennis* (si olvidamos de buen grado lo que en nuestros pagos se ha denominado “filosofía perenne”, la cual, por lo demás y afortunadamente, bien efímera ha sido). La salvación (redención) del dolor del mundo por la contemplación de la esencia de éste acompaña al filosofar desde su augusto nacimiento en Parménides. Lo nuevo y profundo en este glorioso cierre del idealismo alemán estriba en que esa contemplación es la de lo eterno *en* el tiempo: casi de manera morbosa, la redención estriba en afrontar teóricamente el dolor, el hastío y la muerte, no en huir a trasmundos”, p. 52.

²²¹ P1, p. 181 (72)

²²² Hegel ha corrompido con su palabrería insulsa y sin sentido a la juventud de su época. Alude con frecuencia a la cuestión, así, por ejemplo, dice: “Y así se les ve hasta hoy en día, yendo de un lado para otro, mascullando la repugnante jerga hegeliana, alabando sin cesar al maestro y creyéndose de verdad, totalmente en serio, que proposiciones como “la naturaleza es la idea en un ser-otro” significan de verdad algo”, P1, p. 194 (100). Las consecuencias han sido devastadoras, la “aparición descarada del materialismo y del bestialismo” en filosofía y la degradación y confusión en el uso del lenguaje, idem, p. 195 (101). De modo semejante se expresa en

b) Defienden el método tradicional, que al ser aceptado por Kant le llevó a reducir la filosofía a *Crítica de la Razón*, según el cual la filosofía ha de partir de conceptos. Para mantener ese método, hacer filosofía más allá de lo permitido por Kant y decirse continuadores de él, recurren a la *Intuición intelectual*, obra de la razón, desvirtuando así el sentido y la función de ésta. Para Schopenhauer, como expusimos en su momento, la única fuente de conocimientos es la experiencia, los conceptos derivan siempre y necesariamente de ella, y son tanto más vacíos y alejados de la realidad cuanto más abstractos son. Desde esa consideración entiende que esos “filosofastros” invierten el método y con él el sentido mismo de la realidad, “en lugar de dirigir con firmeza y energía los sentidos y el entendimiento al mundo empírico existente, que es lo propia y auténticamente dado, lo verdadero, lo que no está expuesto al error y a través del cual nos tenemos que introducir en la esencia de las cosas, no conocen más que las elevadas abstracciones, como ser, esencia, devenir, absoluto, infinito, y cosas por el estilo. Las toman como punto de partida, construyendo sistemas cuyo contenido al final se evapora en meras palabras, que en realidad sirven sólo como pompas de jabón para jugar un rato, pero no pueden tocar el suelo de la realidad sin reventar”²²³. La función de la razón se reduce a abstraer los conceptos a partir de las intuiciones, que son siempre obra del entendimiento, y establecer las relaciones lógicas posibles entre dichos conceptos, pero en ningún caso esa pretendida intuición intelectual; el empeño de los idealistas postkantianos de que la razón es una facultad capaz de suministrarnos el contenido del saber metafísico, en último extremo la noción del Absoluto, mediante la llamada intuición intelectual, no es sino un artilugio sin fundamento para continuar después de Kant haciendo una metafísica teológica en el más puro sentido tradicional²²⁴.

Una curiosa síntesis de estas dos notas, palabrería e inversión de método se nos ofrece en la dialéctica hegeliana que es entendida como un completo desatino: el hegelianismo, “esa des-

otras ocasiones, por ejemplo en el *Mundo*: “Fichte fue el primero que se apoderó de este procedimiento -revestir, cuando no se tiene nada que decir, las propias vaciedades de la más abstrusa oscuridad-, utilizándolo provechosamente; Schelling hizo lo mismo, y pronto un ejército de escritoruelos famélicos, sin ingenio y sin honradez, dio quince y raya a los dos. Pero el colmo de la frescura en el festín de vaciedades absurdas y de desatinos de toda calaña, no registrados hasta entonces más que en la casa de los orates, está representado por Hegel y constituyó el instrumento de la más plúmbea mixtificación universal que nunca ha existido, con tal éxito llevada a cabo, que parecerá fabuloso a la posteridad y subsistirá eternamente como un testimonio monumental de la tontería alemana” W1, p. 528 (462).

²²³ P1, p. 183 (77). Como siempre, el máximo exponente de este extravío metodológico es Hegel. Así afirma en unas páginas anteriores: El error fundamental de Hegel es poner lo último como lo primero, los conceptos más generales: “situar justo en la mente el verdadero proceso natural de las cosas y, de este modo, hacer de los *conceptos generales*, que abstraemos de la intuición empírica, que por tanto se originan de la abstracción de determinaciones, y que por ende cuanto más generales más vacíos son, lo primero, lo primordial, lo verdaderamente real (la cosa en sí, para decirlo en terminología kantiana), de los cuales recibe antes que nada su existencia el mundo empírico”, P1, p. 181 (72-73).

²²⁴ El tema se trata en numerosos lugares, pero especialmente en el capítulo dedicado a la razón en la *Cuádruple raíz*, pp. 126-146 (164-188). Nosotros insistiremos en él al tratar el tema de la razón en un capítulo posterior.

vergonzada pseudosabiduría que, en lugar del pensamiento y la investigación auténticos, conscientes y sinceros, puso en calidad de método filosófico el automovimiento dialéctico de los conceptos, algo así como un *autómata conceptual*, que hace sus piruetas con toda libertad en el aire, en el empíreo, y cuyas huellas y trazos serían los escritos de Hegel y los hegelianos²²⁵. Y así, como ya lo denunció en el prólogo de su *Ética*, se ofrece como filosofía “esa confusa mezcla de ocurrencias completamente puestas del revés, esa curiosa doctrina de la identidad de ser y nada, ese montón de palabras que agota el pensar de cualquier mente sana, ese trabalenguas que recuerda el manicomio, encima se decide a engalanarse, por si fuera poco, con ademanes que sólo revelan una crasa ignorancia y una irreflexión colosal”²²⁶.

c) Dicen continuar a Kant cuando en realidad lo suplantán con su palabrería. “Las patrañas de los tres célebres sofistas” han suplantado a la filosofía de Kant, presentándose como los filósofos que profundizaban su filosofía, llevándola más allá de sí misma²²⁷. Es más, “han asumido la tarea de enseñar, a despecho no sólo de la filosofía kantiana, sino también de la verdad, teología especulativa, psicología racional, la libertad de la voluntad, la absoluta diferenciación del hombre respecto de los animales (ignorando para ello la progresión paulatina del entendimiento en la escala animal)”²²⁸. Más concretamente, 1º) se recupera lo esencial de la concepción tradicional del hombre como alma o espíritu, radicalmente diferente de los animales al afirmar, contra Kant y la opinión de importantes y verdaderos filósofos, la *libertad de la voluntad*²²⁹, y 2º) se recupera la *teología especulativa*, después de la destrucción kantiana de todas las demostraciones de la existencia de Dios, aunque sea disfrazándolo de lo *Absoluto*²³⁰, recuperando una especie de ideas innatas frente a Locke o Kant, al olvidar que no hay conocimientos más allá de la experiencia y al hablar de “una conciencia de la divinidad” o “de que la razón es capaz de un conocimiento o intuición inmediata de los objetos metafísicos”²³¹. En último extremo, el objetivo preconcebido de todo su filosofar era “una teología vulgar, racionalista, optimista, judía en una palabra”²³². No es ni siquiera cristianismo, porque el

²²⁵ P1, p. 185 (80)

²²⁶ P1, p. 187 (84)

²²⁷ P1, p. 188 (86)

²²⁸ P1, p. 198 (108)

²²⁹ P1, pp. 203-204 (118-120)

²³⁰ P1, pp. 204-205 (120-122)

²³¹ P1, pp. 205-106 (122-124)

²³² P1, p. 203 (117). W. Wallace, en el prólogo a su biografía, *Arthur Schopenhauer*, subraya que en los filósofos alemanes de Kant a Hegel “los presupuestos teológicos dominan sus reflexiones internas” -así vemos a Kant intentar en su última obra conciliar su filosofía crítica con los dogmas cristianos, a Fichte iniciarse con una crítica de la revelación, a Schelling comenzando y terminando su producción literaria con la reflexión religiosa, y a Hegel hondamente preocupado por la significación del Evangelio o dando conferencias sobre las pruebas de la existencia de Dios dos años antes de su muerte-. No ocurre esto con Schopenhauer, quien orientado

verdadero cristianismo no es lo suficientemente apropiado para sus fines de poner la religión al servicio de la exaltación del Estado²³³. Aún más, esa metafísica que ahora aparece, que se anuncia como nueva “se reduce a un extenso informe sobre el buen Dios, y que nos explica cómo le va, y de qué modo se las ingenió para hacer o producir o, si no, causar el mundo”²³⁴; parece, en el fondo, espinosismo, que ahora está de moda, disfrazado, dado que hoy no sería tolerable la equivalencia de Dios y el mundo propia del sistema de Spinoza. Pero su defecto fundamental es que la filosofía no es teología, pues “la *Crítica de la Razón pura* ha supuesto, con absoluta certeza, el certificado de defunción de la *ancilla theologiae* que hasta el presente se ha dado”²³⁵. En pocas palabras, significa recuperar el Bien, Dios o la Razón como ser y sentido de la realidad.

desde su niñez hacia el comercio, ha recibido una formación muy alejada de los ambientes teológicos. “De ahí que a él esos esfuerzos de conciliación entre fe y razón le parecieran hipócritas, como es natural que le parezcan a los que no han crecido bajo influencias históricas, o que no han aprendido cuán dependiente es el intelecto individual, incluso el más grande, de la gran tradición histórica de la fe y el conocimiento. Así era lógico y natural que Schopenhauer atravesara la teología cristiana y la moderna Cristiandad con un respingo de desdén, y murmurara las palabras *Foetor Judaicus*. Simpatizaba profundamente con gran parte del ascetismo y pesimismo de la primitiva Cristiandad. Pero su sentido profundo del Mal en el mundo y de la necesidad de la autorrenunciación, había sido oscurecida -pensaba él- por la influencia reaccionaria del optimismo nacional y la vieja superstición legendaria de los hebreos”, W. Wallace, *Arthur Schopenhauer*, o. cit., pp.20-21.

²³³ “Por otra parte, este objetivo determinante no es, ni tan siquiera una vez, el auténtico cristianismo del Nuevo Testamento, ni tampoco su espíritu, puesto que es para ellos demasiado elevado, demasiado etéreo, demasiado excéntrico, excesivamente no de este mundo y, por tanto, demasiado pesimista, completamente inapropiado para la apoteosis del *Estado*. Sino que se trata simplemente de judaísmo, la doctrina de que el mundo ha recibido su existencia de un ser personal muy superior, algo que, por tanto, es también el ser más encantador, y πάντα καλὰ λίαν (todas las cosas hermosísimas)”, P1, pp. 212-213 (138).

²³⁴ P1, p. 206 (125)

²³⁵ P1, p. 208 (128). La crítica a ese filisteísmo intelectual que consiste en disimular la vaciedad del pensamiento en la oscuridad de la expresión, en la recurrencia a la intuición intelectual y al Absoluto y en la sumisión a la religión y al Estado suena con extrema dureza en este párrafo: “Desde entonces, y a resultas de éste y de semejantes productos, la “intuición intelectual” y el “pensamiento absoluto”, han suplantado en la filosofía alemana a los conceptos claros y la investigación honesta: ... Con todo esto, la filosofía, si aún se la quiere llamar así, ha tenido que caer cada vez más y más hondo, hasta que al final ha alcanzado el grado más profundo de empequeñecimiento en la criatura ministerial que es *Hegel*: a fin de ahogar de nuevo la libertad de pensamiento conseguida por *Kant*, aquél ha convertido la filosofía, hija de la Razón y futura madre de la verdad, en instrumento de los fines estatales, del oscurantismo y del jesuitismo protestante: pero, para ocultar la ignominia y al mismo tiempo producir el mayor atontamiento posible de las cabezas, ha echado por encima la tapadera de la más hueca verborrea y el más absurdo galimatías que nunca se ha oído, por lo menos fuera del manicomio”, E, pp. 125-126 (116).