

SCHOPENHAUER: LA NATURALEZA DEL ESCEPTICISMO Y LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

MODESTO GÓMEZ-ALONSO

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. España
Universidad de Edimburgo. Edimburgo. Reino Unido
modestomga@hotmail.com

Resumen: En este artículo se argumenta que, aunque la metafísica immanente de Schopenhauer y su concepción de la cosa en sí como la naturaleza interna del mundo bastan para absolver a su filosofía del cargo de contradicción, el mero hecho de que, de acuerdo con el autor, *la motivación clarifique la causalidad* lo comprometen con la proyección a la totalidad de la naturaleza del modelo explicativo propio de la agencia intencional. Lo que significa tanto que el giro voluntarista del pensamiento de Schopenhauer no concuerda con algunos de los elementos constitutivos de su concepción metafísica como que el escepticismo intelectualista que tan profundamente analizó convive en su pensamiento con formas de experiencia humana que legitiman naturalmente problemas escépticos cartesianos.

Palabras clave: Agencia intencional; Descartes; egoísmo teórico; experiencia inmediata; giro voluntarista; metafísica immanente; teoría del doble aspecto.

SCHOPENHAUER ON THE NATURE OF SCEPTICISM AND THE LIMITS OF KNOWLEDGE

Abstract: In this article, I argue that, even if Schopenhauer's immanent metaphysics and his conception of the thing in itself as the inner nature of the world are enough to acquit his philosophy from the charge of contradiction, the very fact that on his view *motivation clarifies causation* makes him hostage to the extension throughout nature of the mode of explanation appropriate to intentional agency. This means that Schopenhauer's voluntarist turn is at odds with some constitutive tenets of his metaphysical overview, and that the intellectualist scepticism that he so deeply analysed is supplemented by varieties of experience that raise Cartesian sceptical concerns.

Key Words: Descartes; Double-aspect theory; immanent metaphysics; immediate experience; intentional agency; theoretical egoism; voluntarist turn.

1. En la pieza que cierra el primer volumen de *El Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer, con su habitual fuerza, declara: “[...] la ruta que sigo se sitúa entre la doctrina de la omnisciencia propia del dogmatismo anterior a Kant y la desesperación de la Crítica kantiana” (Schopenhauer 1966a, 428)¹.

Por una parte, Schopenhauer asume los demoledores resultados de la Dialéctica de la razón pura, suscribiendo (y reinterpretando) dos de los principios básicos de su predecesor: la *limitación* de la aplicabilidad del principio de causalidad al ámbito de los fenómenos, es decir, la imposibilidad de trascender lo fenoménico por vía de relaciones causales (o, en general, de relaciones de fundamento); y el carácter derivativo (sustentado en la experiencia) tanto de los conceptos como de la capacidad, exclusivamente humana, de pensar conceptual y proposicionalmente: la razón. El resultado es la imposibilidad de cualquier *metafísica trascendente*. Por otra parte, sin embargo, Schopenhauer asume un *proyecto metafísico* sustantivo, cuyos objetivos son proporcionar el *acceso a la cosa en sí* que Kant había postulado, pero dejado indeterminada, y la consiguiente resolución del *enigma* del mundo. El problema es obvio: ¿cómo acceder a lo metafísico cuando todas las vías se encuentran vetadas?, ¿es posible hablar de metafísica (o de conocimiento) cuando el área demarcada por la experiencia posible, y, en consecuencia, el ámbito epistémicamente fijado *por un sujeto de conocimiento en oposición a un objeto conocido*, son intraspasables? El idealismo trascendental es una forma de *idealismo*. En la medida en que el conocimiento es siempre conocimiento *de* un sujeto, las mediaciones, aunque puedan minimizarse, nunca son completamente eliminables, y la expresión “conocimiento de la cosa en sí misma”, tal como curiosamente el propio Schopenhauer se encarga de recordarnos, no pasa de ser más que una contradicción en los términos (cf. Schopenhauer 1966b, 194).

La tensión anterior no ha pasado desapercibida a interpretes de la talla de Gardiner (cf. Gardiner 1997, 172-3) o Janaway (cf. Janaway 1999, 158-61), quienes no dudan en considerarla el verdadero talón de Aquiles de la filosofía de Schopenhauer, y, por consiguiente, en ver en ella la fisura a partir de la que se resquebraja toda la metafísica de la Voluntad. Sin embargo, esta crítica obedece a la identificación de metafísica y metafísica *trascendente*, y a la ecuación subsiguiente entre la *cosa en sí* y el *noúmeno*, refiriéndose este último concepto a una hipotética entidad (o colección de entidades) que, *externa al mundo* (o, lo que es igual, *externa a la experiencia*), no solo no se manifiesta en él, sino que discrepa totalmente con él. Inasimilable por el sujeto, es al noúmeno a lo que se refiere Schopenhauer cuando, en un pasaje del que Wittgenstein se haría eco en

1 [Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor].

Sobre la certeza (Wittgenstein 2004, § 554), escribe que “si una entidad de un orden superior al nuestro se tomase la molestia de ilustrarnos sobre sus atributos, no seríamos capaces de entender absolutamente nada de lo que nos revelase” (Schopenhauer 1966b, 185).

Pienso que, en vez de interpretar el proyecto metafísico schopenhauariano desde las categorías de Kant, deberíamos leerlo desde una perspectiva *spinozista*: como una *metafísica inmanente* (o, si se prefiere, como una *metafísica trascendental*) que, más que el acceso a una realidad trascendente, lo que busca explicitar son las *condiciones de posibilidad constitutivas de la experiencia*, es decir, hacer visible un *aspecto de la realidad que es opaco a la percepción objetiva* y al *entendimiento*. La cosa en sí es, para Schopenhauer, *la cosa en sí en el fenómeno*. La metafísica de la Voluntad no descubre y describe una entidad autónoma, de forma que, reificándola, la cosa en sí sea ella misma una cosa, sino que arroja una luz diferente sobre los fenómenos, proporcionándoles *significado y énfasis*. Es *el mismo mundo* el que es visto bien superficialmente, *como* representación, bien metafísicamente, *como* Voluntad. Lo importante, por tanto, es que trascender la representación no significa ni trascender el mundo ni trascender la experiencia; que la filosofía, más que a multiplicar la realidad, se limita a repetirla. Lo metafísico no es otra cosa que la faz oculta de lo físico, una faz que el sujeto puede conocer *a través de su experiencia*, sin dejar de ser sujeto. No es extraño, por ello, que, recurriendo a una analogía que ya Descartes había empleado con éxito, Schopenhauer describa su proyecto metafísico en términos de *interpretación* y de *inteligibilidad*, señalando que lo que su filosofía proporciona es la clave para descifrar un criptograma y para conferir sentido interno (unidad esencial) a una colección de fenómenos a los que las leyes del entendimiento únicamente vinculan externa y secuencialmente (cf. Schopenhauer 1966b, 184). Podría decirse que las ciencias se limitan a proporcionar la sintaxis del lenguaje del mundo. La función de la metafísica es dotarlo de una gramática.

Una lectura inmanente de la metafísica de Schopenhauer es, como nos encargaremos de desarrollar, el resultado natural de su novedosísima caracterización de una variedad especialmente aguda (y sorprendentemente desatendida) de *escepticismo*. Sin embargo, esta forma de escepticismo, a la que, a falta de otro nombre, denominaremos *escepticismo intelectualista*, convive en su producción con un *escepticismo de corte cartesiano* que, más que de una herencia residual de su formación académica, se trata de una pieza imprescindible del mecanismo intelectual y ético de su filosofía. Una tensión análoga a la que señalamos arriba se reproduce ahora en diferentes términos: el *carácter intraspasable de la Voluntad* se opone a la perspectiva *sub especie aeternitatis* del *sujeto trascendental*. El error fundamental de Schopenhauer radica, así, en haber desatendido lo que Platón, Spinoza y Descartes le enseñaron: que los límites del conocimiento

representativo no solo se encuentran en la experiencia de mi propio cuerpo, sino en la *intuición racional* de los primeros principios de la lógica, o, en otras palabras, que el desarrollo de una metafísica immanente se extiende más allá del dominio de la Voluntad y de su cristalización objetiva como corporalidad.

2. Es de sobra conocido que, en su “Crítica de la filosofía kantiana”, Schopenhauer, además de intelectualizar u objetivar las sensaciones de Kant, añadiendo a su contenido fenoménico un *contenido representativo inmediato* (independiente de la capacidad conceptual y lingüística humana), elimina todo el andamiaje categorial de su predecesor, restringiéndolo al principio de causalidad (cf. Schopenhauer 1966a, 452-71). Sin embargo, la abundancia de detalles técnicos podría dificultar una percepción clara de su crítica de fondo. En la medida en que reduce la experiencia a la mera relación de un sujeto de conocimiento con un objeto representado dentro del entramado espacio-temporal y causal que el primero le proporciona, Schopenhauer acusa a Kant de defender una concepción particularmente estrecha (y sobre-intelectualizada) de la experiencia humana cuyo resultado es el escepticismo, es decir, un divorcio entre el sujeto y su cuerpo vivido que, suprimiendo el único punto desde el que acceder a la *dimensión interna* de la realidad, se traduce en alienación entre el sujeto y el mundo como totalidad. El mundo como representación es un universo de fantasmagorías regladas y uniformes donde, limitándose a tocar la consciencia cognitiva del sujeto, la realidad carece de intensidad afectiva y de significación.

En otras palabras, lo que estaría describiendo Kant sería, más que la experiencia humana, la clase de experiencia propia de una *sustancia intelectual accidentalmente vinculada a un cuerpo*, la relación externa que, de acuerdo con la imagen empleada por Descartes, guardaría el marinero con la nave que pilota (AT VII, 81 / CSM II, 56).² Para un sujeto meramente representativo su cuerpo se limita a ser un objeto más entre los objetos de representación, un objeto del que se encuentra dissociado y al que percibe como si se tratase del cuerpo de otro. La misma barrera que nos impide acceder a la vida afectiva de los individuos que nos rodean nos disociaría de nosotros mismos, de modo que incluso para cada uno de nosotros en particular nuestra esencia estuviese oculta. El escepticismo no es otra cosa, por consiguiente, que la tematización de lo *absurdo*: una deflación de realidad que implica opacidad cognitiva e insensibilidad ética. Careciendo de intereses, el ángel en la máquina ni tan siquiera puede ser inmoral: el mundo de los valores le resulta ininteligible.

² Todas las referencias a las obras de Descartes mencionan el volumen y la página en la edición de Adam y Tannery. De acuerdo con el procedimiento estándar también se ha empleado la traducción al inglés de las obras filosóficas de Descartes debida a Cottingham, Stoothoff y Murdoch.

Para Schopenhauer, el mundo de la experiencia no se reduce al mundo del conocimiento. En este sentido, es curioso observar, no solo que su proyecto metafísico comienza en el punto exacto en el que Descartes finaliza el suyo (o en el que, al menos, finaliza el proyecto de apropiación de sus bases), sino que, situando el problema escéptico en un nivel muy distinto al que ocupa el tipo de escepticismo que afronta Descartes, su objetivo no es la integración de sujeto y mundo *por medio del conocimiento*, sino su integración *a partir de la experiencia*, o, en otros términos, no se trata de una integración epistémica, sino de una *compenetración* cuya única base es la del sujeto encarnado. Desde esta perspectiva, el puro sujeto de conocimiento al que se refieren Kant y Schopenhauer poco tiene que ver con la mente racional vertida a principios universales de la que parte Descartes (cf. Wagner 2014, 28).

En cualquier caso, Schopenhauer y Descartes coinciden en dos puntos fundamentales: negativamente, ambos subrayan la opacidad intelectual de la experiencia íntima de nuestros afectos y motivaciones, es decir, la imposibilidad de alcanzar a partir de relaciones externas o de conceptos el área irreducible de la experiencia subjetiva (AT VII, 43 / CSM II, 30); positivamente, ambos consideran que dicha experiencia es *innegable*, y que difiere categorial y epistemológicamente tanto del conocimiento perceptivo (no es un ejemplo de representación objetiva) como de la inteligibilidad conceptual (no es algo que podamos concebir estableciendo relaciones lógicas entre ideas o entre propiedades). Ésta es la razón por la que Schopenhauer, haciendo uso de la terminología empleada por los empiristas británicos en su análisis del gusto estético, habla de “sensación” o de “sentimiento”, queriendo sugerir con esas expresiones que se trata de una aprehensión *inmediata e irresistible*, y no de una representación intelectual (cf. Schopenhauer 1966a, 101; Atwell 1995, 90-2). Encontramos una caracterización análoga en la noción cartesiana de las “enseñanzas de la naturaleza” (AT VII, 81-3 / CSM II, 56-8).

Pero, ¿cuál es el contenido de esa aprehensión? Es más, ¿qué valor metafísico posee, más allá del ámbito de lo privado?

Lo que aprehendemos inmediatamente son *actos volitivos específicos*, se trate bien de actos negativos (no querer) o de actos positivos (querer). Se trata de *motivaciones internas* que hacen comprensible nuestra *conducta externa*, y que, en la medida en que los objetos cobran *valor* según afecten a la voluntad, son imprescindibles para que estos últimos adquieran, en referencia a un punto focal activo, significado. Para evitar equívocos, tengamos en cuenta cinco aspectos fundamentales del modelo schopenhaueriano:

- (i) Nuestra experiencia subjetiva nos proporciona acceso *directo* a actos volitivos particulares, no a la Voluntad en general o a nuestro Carácter inmutable. En este sentido, el conocimiento del Carácter es a

posteriori e indirecto, en tanto que éste se *manifiesta* en situaciones específicas (cf. Schopenhauer 2006, 42). Por otra parte, y aunque el conocimiento que tenemos de nuestros motivos no posee la forma de una representación intelectual (perceptiva), preserva la forma *general* de cualquier representación posible: la dualidad entre sujeto y objeto. Aquí, el sujeto es el sujeto en tanto que *cognoscente*, mientras que el objeto de conocimiento es el sujeto *volente* (cf. Schopenhauer 1966b, 197). Esto significa que, más que el noúmeno kantiano, el objeto de la experiencia interna, que posee la forma general de toda representación y que, aunque no se encuentra mediada ni por la causalidad ni por el espacio, es *temporal*, es el *aspecto interno* (la dimensión volitiva) de los fenómenos.

- (ii) En la medida en que el principio de causalidad únicamente se aplica *entre fenómenos*, y en que las motivaciones *no* son fenómenos circunscritos espacio-temporalmente, la relación entre un acto volitivo específico y la acción concreta que *parece* acompañarle *no* es, de acuerdo con Schopenhauer, causal. Es decir, nuestras intenciones, más que la causa interna de nuestra conducta externa, constituyen el aspecto interno que *se revela o manifiesta* en la acción externa, su *núcleo*. La acción *no* es otra cosa que la motivación vista desde fuera. El motivo *no* es más que la acción vista desde dentro (cf. Schopenhauer 1966a, 101). El esquema metafísico de Schopenhauer es, por consiguiente, el de un monismo del *doble aspecto* análogo al desarrollado por Spinoza o al que, en la filosofía de la mente contemporánea, defiende Galen Strawson. Schopenhauer extrapola esta concepción a la totalidad de la naturaleza, de forma que *no* solo acciones, sino objetos y propiedades, son Voluntad *visible*.
- (iii) Que el sujeto disponga de un *acceso privilegiado* a sus motivaciones *no* significa que éstas sean absolutamente *transparentes* desde el punto de vista de primera persona, y que uno *no* pueda engañarse sobre el significado de lo que hace. Para un filósofo de la agudeza psicológica de Schopenhauer, el fenómeno del autoengaño y el hecho de que, usualmente, los demás nos conozcan mejor a través de nuestros actos que nosotros a partir de nuestros ideales, *no* son cosas que le pasen desapercibidas (cf. Schopenhauer 2006, 42-4).
- (iv) La voluntad confiere *significado* a los fenómenos en dos sentidos: en la medida en que les confiere *inteligibilidad* (*la motivación clarifica la causalidad, no a la inversa*), y en tanto que los transforma en objetos de *interés* (o de aversión). Schopenhauer emplea, por consiguiente, dos conceptos de “significado”: el primero, que pertenece al área del

conocimiento, se opone a “opacidad”; el segundo, propio de la esfera de la acción, se contrapone a la indiferencia o apatía. El absurdo es para el filósofo lo que el tedio para el hombre de acción.

- (v) Finalmente, querría enfatizar el papel *cognitivo* que Schopenhauer otorga a la motivación. La metafísica es el complemento necesario de las ciencias precisamente porque, mientras las segundas hacen explícita la *forma* en que se relacionan entre sí determinados eventos (y los vínculos secuenciales que guardan entre ellos), sin decirnos nada acerca de qué manifiestan o de a qué obedecen (como mucho, las ciencias postulan *fuerzas naturales* que se expresan en determinados fenómenos, pero la naturaleza de esas fuerzas queda indeterminada), la primera proporciona el *contenido* que opera en los acontecimientos, y que los hace comprensibles. La agencia humana solo es inteligible apelando a motivos. Sin el conocimiento de las pasiones que mueven a los actores y de los rasgos de sus respectivos caracteres, la historia sería incomprendible. De hecho, ni tan siquiera habría historia: cualquier efecto es el resultado de una causa externa y del carácter particular al que ésta afecta; sin la contribución interna no hay necesidad alguna que vincule a la causa fenoménica con su consecuencia fenoménica; el motivo (que, recordemos, es la acción vista desde dentro) es el producto de la causa en contacto con el carácter (cf. Schopenhauer 2006, 55).

3. Lo fundamental, en cualquier caso, es que Schopenhauer *extiende a la totalidad de la naturaleza* el modelo de explicación propio de la *agencia intencional humana*, o, en sus propios términos, que considera que el microcosmos humano refleja y elucida el macrocosmos. Es este aspecto de su metafísica, en oposición explícita al modelo mecanicista de explicación de la naturaleza que ha dominado el pensamiento moderno, el que más difícil nos resulta, no solo aceptar, sino comprender, y el que ha dado lugar entre los intérpretes a los cargos de *antropomorfismo*, *panpsiquismo* e *irracionalismo*. Querría, de una forma escueta, discutir algunos aspectos de este problema, con el único fin de dilucidar las razones que llevan a Schopenhauer a proponer una doctrina aparentemente tan absurda.

En primer lugar, Schopenhauer piensa que debemos proyectar la dimensión motivacional a la que tenemos acceso directo al resto de la especie humana, so pena de aislarnos en un *egoísmo teórico* que, aunque filosóficamente irrefutable, sería tanto intelectual como moralmente inasumible (cf. Schopenhauer 1966a, 104). Para Schopenhauer, el egoísta teórico es quien no reconoce otra *vida interna* que la propia, es decir, quien considera que, más que de tratarse de *acciones*, la conducta de los demás, desprovista de inteligibilidad y significación, únicamente se encuentra constituida por una serie de movimientos mecánicos.

Los otros son, para él, máquinas, mejor dicho, presencias fantasmagóricas, ficciones que pueblan el escenario de su percepción intelectual. No es extraño, por consiguiente, que Schopenhauer vincule el egoísmo teórico al *egoísmo práctico*, es decir, a una conducta basada en la *deshumanización* y la *despersonalización* de los otros, en una deflación de su realidad interna que nos permite tratarlos como a medios o como a objetos. Ha de tenerse en cuenta, además, que el egoísmo práctico, aparte de embotar nuestro sentido moral, es una posibilidad virtualmente presente en todas nuestras acciones. Igual que para Cavell, para Schopenhauer la amenaza escéptica es parte integral de lo ordinario, un mecanismo de distanciamiento mediante el que (de forma momentánea) apaciguamos nuestra consciencia moral. La misma estrategia opera en nuestra depredación del mundo animal. En cualquier caso, el precio que el egoísta ha de pagar por su insensibilización es la *ininteligibilidad* del mundo humano, que para él se reduce a mera sucesión de acontecimientos. El escéptico se priva a sí mismo de una comprensión satisfactoria del mundo tal como aparece en su representación, se auto-condena al exilio y la desesperación cognitivas. Por eso su posición equivale, tal como sugeríamos arriba, a un *suicidio del intelecto*.

Obviamente, las reflexiones anteriores poseen un carácter limitado. No hay nada en ellas que justifique la extensión de la Voluntad a la naturaleza en general (más allá de algunas especies animales de indudable inteligencia), y, menos aún, a la naturaleza inanimada. Sin embargo, esta extensión obedece al mismo tipo de consideración que acabamos de mencionar: negarla implicaría *rechazar la posibilidad de una comprensión unificada del mundo*, apostar por un ostracismo cognitivo intelectualmente degradante. Lo malo de esta respuesta es que, sin mayores explicitaciones, jamás convencerá a un pirrónico (o, por las mismas razones, a cualquiera cuya noción de conocimiento carezca del sobre-énfasis metafísico que Schopenhauer le otorga). Al fin y al cabo, que en sus aspectos últimos la realidad nos resulte desconocida en nada afecta a nuestra comprensión de los fenómenos. Las apariencias son *causalmente* inteligibles aunque el aspecto último de la realidad se encuentre oculto.

4. Es en este punto donde Schopenhauer echa mano de una concepción de la causalidad que, aunque a día de hoy pueda resultarnos extraña, es patrimonio común de la tradición *inmanentista*. Su objetivo es mostrar que sin el recurso a lo metafísico el concepto de causalidad no puede aplicarse inteligiblemente a la relación entre fenómenos, y, por consiguiente, que, privado de un sustento metafísico, el mundo como representación es cognitivamente opaco.

Lo que Schopenhauer señala es que ningún evento particular, por sí mismo, es capaz de determinar causalmente un evento temporalmente posterior, es decir, que, siendo los hechos particulares *atómicos*, de la existencia de un hecho no puede inferirse la existencia o inexistencia de otro. Considerado únicamente

como representación, el mundo es una colección caótica y azarosa de acontecimientos desvinculados, y la ordenación causal (la necesidad de la serie de acontecimientos) queda reducida a mera sucesión temporal. Un mundo así equivaldría a una sucesión irregular de milagros. O, en palabras del propio autor: “¿Qué sería de este mundo si la necesidad, permeando todas las cosas, no las mantuviese unidas (...)? Se trataría de un monstruo, de una colección de desechos, de una caricatura sin significatividad o sentido –el producto del azar puro y simple” (Schopenhauer 2006, 55).

La causalidad es, así, el resultado de la combinación de dos elementos: *hechos particulares* y *hechos nomológicos*, o, si se prefiere, de fenómenos particulares y de *fuerzas o principios universales* que se manifiestan con ocasión de los primeros. Dada la universalidad de dichos principios, estos no pueden causar por sí solos fenómenos particulares (por eso no son “causas” en un sentido fenoménico del vocablo: la noción de secuencialidad temporal no es, en cierto modo, aplicable a la relación causal existente entre un hecho nomológico y el fenómeno que, por medio de un fenómeno precedente, de él se sigue; el principio es intemporal, su efecto no). Sin embargo, este componente metafísico es condición de posibilidad de la causalidad. Es el elemento inmanente al mundo que proporciona la necesidad que mantiene unidos a los fenómenos.

Algunos intérpretes, especialmente Bryan Magee, han intentando domesticar la noción schopenhauariana de “Voluntad”, reduciéndola, precisamente, al concepto físico de *fuerza*, o, mejor dicho, al aspecto común a todas las fuerzas de la naturaleza: la *energía* (Magee 1997, 144). Las consideraciones anteriores sobre los principios generales de los que depende la causalidad, junto con la insistencia de Schopenhauer en señalar, con el fin de evitar el cargo de *concepción antropomórfica de la naturaleza*, que la Voluntad en la naturaleza es “ciega” (cf. Schopenhauer 1966a, 115), o, lo que es igual, que, considerada en general, carece de los atributos intelectuales e intencionales con los que se encuentra presente en la voluntad humana, confieren cierta plausibilidad a esta interpretación. Las ventajas de una lectura así resultan evidentes: nos permitiría asimilar sin escrúpulos la parte más indigesta de la metafísica de la Voluntad.

Sin embargo, el propio Schopenhauer rechaza *a parte ante* una interpretación de este tipo. En el primer volumen de *El Mundo como Voluntad y Representación* escribe: “Hasta ahora, el concepto de *voluntad* ha sido entendido a partir del de *fuerza*; yo hago exactamente lo contrario, y trato de concebir como voluntad a la totalidad de las fuerzas de la naturaleza” (Schopenhauer 1966a, 111). Es evidente, por tanto, que la mera apelación a hechos nomológicos no permite resolver el enigma de la metafísica schopenhauariana. ¿Hay algo más que podamos decir para hacerla comprensible?

Por lo pronto, querría llamar la atención sobre un hecho: el concepto de “Voluntad ciega” con el que Schopenhauer pretende evitar el antropomorfismo es, de acuerdo con sus propios criterios, *incomprensible*. No se trata, tan solo, de que el único modelo del que disponemos para comprender la Voluntad en general sea el de la voluntad humana, es decir, el de una voluntad que, inherentemente *intencional*, se encuentra estructuralmente vinculada a *creencias, conocimiento y agencia personal*, sino que el concepto mismo de “voluntad” incluye necesariamente dicha dimensión agencial. La voluntad se dirige a *fin*es en la medida en que estos son *conocidos*, y, por ello, *queridos* por el agente: es, por tanto, una disposición a la que no activan hechos sin más (como en el caso de la fragilidad), sino hechos que se hacen presentes *en el medio del conocimiento*, en tanto que el sujeto cobra consciencia (deliberativa en el caso humano, inmediata en el de los animales) de ellos. Un evento se transforma en acción en la medida en que es *atribuible* al sujeto, bien porque se trata de un medio con el que éste conscientemente quiere alcanzar un fin o porque es, para el sujeto, un fin en sí mismo. El evento que resulta de una voluntad ciega no es acción, sino evento. La voluntad ciega es sub-personal o impersonal, y, en consecuencia, indiscernible de un mero mecanismo o de una fuerza de la naturaleza. El resultado es que la prioridad lógica de la Voluntad (el hecho de que ésta no es equiparable a una ley natural), implica, no solo la extensión de ésta a la totalidad de la naturaleza, sino la extensión al mundo de la capacidad cognitiva sin la que la Voluntad es incapaz de operar. Schopenhauer se ve lógicamente obligado a poblar el mundo de agentes, o, en su defecto, a postular una *teleología inmanente*, a concebir a la Voluntad en mayúsculas como el *alma del mundo*, como un agente trascendental cuya voluntad preside la totalidad de los acontecimientos. No resulta sorprendente, por ello, que Nietzsche lo acusase de reintroducir la teología en su metafísica y de, invirtiendo el esquema progresista de Hegel, compartir sus bases, o que Ciorán lo leyese como al último de los gnósticos. Tampoco lo es que alguien haya parafraseado su concepción del mundo diciendo que es la visión de un campo de concentración en el que un director sádico (la Voluntad) fuerza a sus prisioneros a matarse entre ellos para sobrevivir.

En cualquier caso, no es mi objetivo enjuiciar esta concepción antropomórfica (o metafísica) de la naturaleza. De hecho, la grandeza de Schopenhauer reside en haber desarrollado hasta sus últimas consecuencias lógicas tres elementos que, en sí mismos, son muy plausibles.

Por una parte, Schopenhauer es consciente de que las fuerzas de la naturaleza a las que apela la ciencia son *estructuras* (o *disposiciones*) *indeterminadas*, y de que, por ello, tratar de comprender la causalidad a partir de factores en sí mismos incomprensibles es como intentar arrojar luz sobre lo oscuro mediante lo más oscuro: una explicación así no es explicación, sino un *simulacro* de

explicación verbal análogo al uso de las formas sensibles de los escolásticos. Solo la voluntad, en la medida en que es inmediatamente accesible, puede conferir *determinación* a la noción de fuerza. Es la motivación la que clarifica la causalidad, y no a la inversa. La inteligibilidad o se basa en el conocimiento subjetivo o se desvanece en claridad ficticia. Curiosamente, Descartes y Schopenhauer coinciden en este punto: para el filósofo francés la noción de “impacto físico” no es conceptual o externamente transparente; de forma que solo la experiencia de la unión sustancial humana hace comprensible la dimensión metafísica que su inteligibilidad requiere (cf. Garber 2001, 188).

En segundo lugar, Schopenhauer aspira a alcanzar una concepción *unitaria* de la realidad, de la que lo accidental y lo discordante se encuentren excluidos. Tal vez se trate de un proyecto irrealizable, pero al menos su consecución es el ideal regulativo del conocimiento. Es más, pienso que Schopenhauer tiene razón al decir que su irrealizabilidad significaría el fracaso del entendimiento, y que el conocimiento o es unitario o no es conocimiento. No parece irracional sugerir que la rectificación de algunas de nuestras opiniones es un precio módico a pagar por la pacificación del intelecto.

Finalmente, Schopenhauer es perfectamente consciente de que entre un modelo mecanicista y reduccionista y un modelo *panpsiquista* no hay término medio, es decir, de que si la voluntad es un aspecto *primitivo* de la realidad, inexplicable o irreductible a los procesos (por muy complejos que sean) de la materia muerta, también ha de ser un aspecto *constitutivo* de ella. Nuestras opciones metafísicas últimas se reducirían a dos: o un materialismo completo de orden eliminativista (que niega la existencia de la subjetividad), o una subjetividad que, más que reducida a un punto milagroso, permea la totalidad de la materia. A mi entender, entre lo simplemente absurdo (y la noción de “superveniencia” es absurda) y lo metafísicamente exótico, la alternativa es clara. Una reflexión análoga se aplica a la *capacidad racional*, sobre todo si tenemos en cuenta que, llevando al límite la lógica de Schopenhauer, ésta ha de ser tan primitiva como la voluntad a la que da sentido.

5. Finalmente, querría indicar dónde se encuentra el verdadero talón de Aquiles de la metafísica de la Voluntad. Ya lo hemos sugerido en las consideraciones previas, como tensión entre el *giro voluntarista* de la metafísica schopenhauariana y la imposibilidad de concebir una voluntad pura, independiente de los aspectos intelectuales que la constituyen. Este giro voluntarista, que Schopenhauer anuncia como rectificación del error “más antiguo, universal y fundamental” (Schopenhauer 1966b, 198), consiste tanto en definir la naturaleza interna del sujeto (y, por consiguiente, del mundo), no en términos de pensamiento, conocimiento o racionalidad, sino de voluntad o *ansia*, como en postular un modelo explicativo reduccionista, de acuerdo al cual la razón es un aspecto accidental y dependiente

de la realidad, comprensible en términos de *instrumento en la lucha por la supervivencia*, y, por tanto, constitutivamente incapaz, a no ser que apelemos a un *milagro* (algo que, en oposición a todas sus máximas, Schopenhauer hace), de trascender su función. Para un contexto como el contemporáneo, donde la fuerza es más atractiva que la prudencia, y la racionalidad menos pintoresca que la brutalidad, este giro es más que bienvenido. Lamentablemente, sus consecuencias son fatales para la coherencia interna del sistema.

La tensión mencionada, cuyo origen se encuentra en el *abstraccionismo* que permea su conceptografía, se hace especialmente patente cuando consideramos que, de acuerdo con Schopenhauer, una *perspectiva independiente de la Voluntad* no solo es conceptualmente posible, sino que es un hecho inherente a, al menos, tres clases de experiencia *objetiva* humana: la experiencia estética, la tematización filosófica de la realidad, y el misticismo. De hecho, el culmen de la dimensión ética, que para Schopenhauer consiste en la *libre abolición de la Voluntad (o del mundo como Voluntad)*, resultaría incomprensible si la Voluntad fuese la esencia íntima del sujeto y la dimensión metafísica última de la realidad. El sujeto ético, al igual que el sujeto trascendental, trasciende la Voluntad *sin dejar de ser sujeto*, ve el mundo bajo especie de eternidad sin situarse más allá de los límites del mundo, en el área de lo ininteligible. Una de dos: o la racionalidad es la cosa en sí que sostiene a y que se encuentra incluida en la cosa en sí en el fenómeno, y, por ello, el giro voluntarista queda en último término contrarrestado por un giro racionalista, o somos prisioneros de la Voluntad, de modo que no hay perspectiva alguna que no sea una perspectiva utilitaria y subjetiva. Paradójicamente, lo subjetivo solo puede ser *reconocido* como tal por un sujeto cognoscente que trasciende el sistema categorial kantiano, en el medio de la comprensión intelectual pura y de la objetividad sin oposición representacional a un objeto. Abstraccionismo y perspectiva trascendental se contradicen.

Es el propio Schopenhauer quien, en uno de los muchos momentos de reconsideración de su doctrina del segundo volumen de *El Mundo como Voluntad y Representación*, hace explícito el problema que acabamos de señalar. Refiriéndose a la experiencia mística, escribe: “Si la Voluntad fuese absoluta y positivamente la cosa en sí, la nada (del místico) también sería *absoluta*, cuando lo que sucede es lo contrario, que únicamente aparece ante nosotros como una nada *relativa*” (Schopenhauer 1966b, 198). En otras palabras: trascender la Voluntad, más que implicar la aniquilación del sujeto y del mundo, significa reducir mundo y sujeto a sus aspectos fundamentales, distanciarse de los fenómenos (que incluyen a la Voluntad) y contemplar *el espacio lógico en uno mismo*. Al fin y al cabo, la necesidad que mantiene unidas las cosas no solo es causal: también es lógica. De hecho, ni siquiera podríamos pensar en relaciones causales si no existiese una normatividad lógica que excluyese a la nada de la naturaleza. Wittgenstein, inspirándose tanto en Schopenhauer como en Spinoza, nos ha

enseñado a vincular logicismo y misticismo. Sin embargo, lo curioso es que la ética de Schopenhauer asume el punto de vista del *cogito* cartesiano. Su filosofía finaliza en el desasimiento (tanto afectivo como cognitivo) con el que comienza la filosofía de Descartes. El cielo de uno es el infierno del otro.

Situada entre dos mundos, la filosofía de Schopenhauer participa de la claridad del pensamiento y del arte griegos y de la vulgaridad de Lutero, de la capacidad analítica de Hume y de las estridencias irracionalistas de Rousseau. Nietzsche, el primero de sus admiradores, constató su carácter monstruoso. Con él, querríamos que Schopenhauer hubiese sido más fiel a su herencia ilustrada y menos receptivo a su tiempo: a un romanticismo tardío que pronto degeneraría en culto al poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, C., TANNERY, P. (Eds.), (1995), *Oeuvres de Descartes (I-XI)*. Paris: J. Vrin, 1964-76.
- ATWELL, J. E., *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- COTTINGHAM, J., STTOTHOFF, R., MURDOCH, D. (Eds.), (1984), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARBER, D., (2001), *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARDINER, P., (1997), *Schopenhauer*. Dulles, Virginia: Thoemmes Press.
- JANAWAY, C., (1999), "Will and Nature". En: JANAWAY, C (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-70.
- MAGEE, B., (1997), *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- SCHOPENHAUER, A., (1966a), *The World as Will and Representation, Volume I*. New York: Dover Publications.
- , (1966b), *The World as Will and Representation, Volume II*. New York: Dover Publications.
- , (2006), *Prize Essay on the Freedom of the Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WAGNER, S. I., (2014), *Squaring the Circle in Descartes' Meditations. The Strong Validation of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L., (2004), *On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishing.