# EXCLUSIÓN METAFÍSICA DE LAS FILOSOFÍAS DE LA CONSCIENCIA: NOCIONES BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

## 1. INTRODUCCIÓN

Schopenhauer es un caso paradójico en la historia de la filosofía. Tal vez, y con la excepción de Nietzsche, el único autor en el que se conjugan dos elementos aparentemente opuestos: una popularidad sin límites, traducida en las innumerables ediciones de sus obras menores, y un desconocimiento general de las bases gnoseológicas y metafísicas en las que se apoya su sistema.

Esta ignorancia, tal vez propiciada dentro de la «filosofía académica» por su propia popularidad y por su buen quehacer literario, se muestra tanto, por parte de sus detractores, en ciertas asociaciones que se le imputan: con Nietzsche y con las filosofías vitalistas, con la ideología nacionalsocialista o con un irracionalismo extremo; como, por parte de algunos de sus supuestos admiradores, en una identificación de su filosofía con la kantiana o, lo que todavía sorprende más, en una malformación de su imagen que lo presenta, *sub especiae aeternitatis*, como precursor o de moralidades y actitudes postmodernas o de un cierto sentimentalismo trágico que en algunos autores pretende pasar por filosofía.

Este panorama todavía lo complica más por una parte su personalidad extravagante, que, tal como sucede con filósofos como Rousseau, Nietzsche o Wittgenstein, parece propiciar más las biografías escabrosas, el anecdotario de curiosidades o el psicoanálisis para aficionados que el estudio serio de sus obras; y por otra la apropiación de sus doctrinas por parte de artistas y literatos o la búsqueda de una fácil justificación en sus textos contra la filosofía universitaria. Así, se toma la parte por el todo, lo secundario por lo principal, lo anecdótico por lo imprescindible; y el autor de uno de los pensamientos más sistemáticos de la filosofía occidental queda caricaturizado como anciano resentido y misántropo que hace caso a sueños y predicciones, como un Buda alemán o como, y

Universidad Pontificia de Salamanca

en conocida expresión de T. Mann, «filósofo para artistas» e inspiración de artificios y relatos para un Borges que afirma «estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso» [1] y que identifica, con su característica ligereza, filosofía y literatura fantástica.

Sin embargo, y en relación con las confusiones arriba mencionadas, cabe señalar los siguientes asertos:

1. Frente a la popularización de sus escritos, esgrimida como argumento contra su filosofía por pensadores más «serios» y «académicos» ha de tenerse en cuenta que el propio Schopenhauer consideraba su libro más popular, *Parerga y Paralipomena,* como un mero corolario a los principios metafísicos expuestos en su obra clave, *El mundo como voluntad y representación* [2]. Al mismo tiempo, y por si se confunden claridad y simplicidad, imputando como falta del autor un estilo relativamente asequible, y más si lo comparamos con los lenguajes cerrados de pensadores coetáneos como Fichte o Hegel; cabe recordar la imagen empleada en el parágrafo tercero de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* aquélla en la que, relacionándose profundidad con claridad, se compara al filósofo con un lago suizo, que cuanto más profundo más claramente se distingue el fondo; frente al sofista, que esconde su falta de pensamiento en la ininteligibilidad de su lenguaje [3].

2. Frente a la identificación de las filosofías de Kant y Schopenhauer es preciso señalar, aun de un modo general, tanto sus afinidades como sus diferencias, éstas últimas a mi entender muy significativas. Entre las primeras destacan fundamentalmente cuatro: El empleo, y hasta abuso [4], de terminología kantiana *(fenómeno, cosa en sí, sensibilidad, estética trascendental, pruebas cosmológica, físico-teleológica y ontológica...);* la asimilación de buena parte de las conclusiones que, referidas al arte y a la belleza, establece Kant en la *Crítica del Juicio;* la búsqueda de una fundamentación de la moral más allá de lo fenoménico y eudemonológico, de modo que el hecho moral es referido a lo en sí, presentándose como signo de lo metafísico en el

1 J. L. Borges, *Otras inquisiciones,* Alianza Editorial, Madrid 1989, «Epílogo», p. 192.

2 «El contenido de estos dos tomos *(Parerga y Paralipomena)* consiste en ampliaciones para la mejor comprensión de mi filosofía sistemática (...)». A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* Editorial Porrúa, México 1992 (en adelante, MVR), «Prólogo a la tercera edición», p. 16.

3 A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* Editorial Gredos, Madrid 1989 (en adelante, CR), «Introducción», § 3, p. 32.

4 El propio Schopenhauer dice, refiriéndose a *CR,* que depuraría esa obra «de ciertos conceptos tales como *categorías,* sentido externo y sentido íntimo, etc., nacidos de la sugestión harto servil producida en mí por la filosofía de Kant». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* «Prólogo a la primera edición», p. 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

mundo [5]; y la aceptación en sus líneas básicas del idealismo trascendental kantiano, principalmente la distinción clave entre *fenómeno* y *cosa en sí* [6]. Es tan importante para el filósofo de Danzig la doctrina de Kant que exige al lector el conocimiento de la misma para la comprensión de su propia filosofía, de modo que no sólo considera la obra kantiana como «el acontecimiento más importante en filosofía en estos dos últimos siglos» [7], sino que interpreta su doctrina como continuación legítima, al tiempo que purificación, de los puntos esenciales del kantismo. Como se mostrará Schopenhauer también hereda los problemas derivados del Kant, en concreto, el de la posibilidad de conocimiento de la cosa en sí.

Sin embargo, las diferencias son significativas: A) Existe una oposición clara tanto en la fundamentación como en las conclusiones alcanzadas en la ética de ambos. Frente a una ética formal, una ética material; frente a una ética del deber,

5 «Él *(Kant)* no reconoció la cosa en sí directamente en la voluntad, pero dio un paso grande y revolucionario hacia ese conocimiento, al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí: este es el segundo aspecto principal de su mérito». A. Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, Editorial Trotta, Madrid 2000 (en adelante, CFK), p. 32. Sin embargo, y pese a que Schopenhauer reconoce el innegable mérito de Kant, en tanto que éste desliga el hecho moral de toda significación eudemonológica, y, consiguientemente, rompe con la tradición moral occidental, que había o identificado las nociones de virtud y felicidad o supeditado en una relación causal la primera a la segunda; el autor de Danzig critica la moral kantiana por contradictoria. Y es que en ella se introduce la significación eudemonológica dentro de la teoría moral tanto en la noción de *supremo bien* como en la confusión kantiana de las nociones de *libertad* e *incondicionalidad*, que no hace sino pensar la libertad como *condición primera* de una serie, esto es, supeditada al principio de razón, y, en consecuencia, situada en la esfera de lo fenoménico, y no de lo en sí. Para Schopenhauer, la acción moral y la libertad que ella supone están exentas de interés, y en tanto que implican la anulación del individuo y de su modo natural de ver el mundo (por el principio de razón, y en relación al espacio, el tiempo y la diferencia), superan el ámbito de lo fenoménico. Por decirlo así, para Schopenhauer, al igual que sucede en Spinoza, moral y conocimiento poseen una íntima relación: quien actúa moralmente ve las cosas bajo la especie de la eternidad, viendo en el otro, no lo que aparece (diversidad), sino lo que verdaderamente es (unidad esencial). Lo verdaderamente significativo en el orden moral pertenece así a lo metafísico, o, como desde una perspectiva schopenhauariana expresó perfectamente Wittgenstein: «Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (Ética y estética son una y la misma cosa)». L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid 1994, 6.421, p. 177.

6 «*El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí*, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros está siempre el *intelecto*, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas». A. Schopenhauer, *CFK*, *o. c.*, p. 28.

7 A. Schopenhauer, *MVR*, *o. c.*, «Prólogo a la primera edición», p. 5.

Universidad Pontificia de Salamanca

una de la compasión, la resignación y el ascetismo [8]. B) La arquitectónica gnoseológica empleada por Kant y que diferencia en el proceso de conocimiento, respecto de lo conocido, intuición, fenómeno y objeto, y respecto del que conoce, sensibilidad y entendimiento; es, en Schopenhauer, simplificada; de modo que reduce la sensibilidad a entendimiento y, considerando el principio de razón como el fundamento explicativo de todo conocimiento representativo posible, anula el complejo de las doce categorías kantianas, conservando únicamente este último principio de aplicación inmediata [9]. C) Schopenhauer, frente a Kant, admite la

8 Contra las nociones claves de la moral kantiana, *razón práctica* y *deber incondicionado,* Schopenhauer esgrime, respecto de la primera, que se trata de una facultad humana inexistente: en primer lugar, porque la razón únicamente es teórica (facultad de los conceptos), y, en consecuencia, la significación moral de la conducta es independiente de la razonabilidad o inteligencia que en ella se haya expuesto (una conducta prudente seguida por un hombre astuto y razonable puede ser moralmente mala) (cf. A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* pp. 121-128); en segundo lugar, por una reducción al absurdo, en tanto que, si tal como afirma Kant, existe una facultad moral universal y *a priori,* la razón práctica, por una parte, toda conducta humana sería necesariamente moral, lo que es desmentido por los hechos, y por otra, y en tanto que las facultades *a priori* se refieren a lo fenoménico, el ámbito moral no pertenecería a lo en sí, y quedaría reducido a egoísmo heterónomo: Kant se desmentiría a sí mismo (cf. A. Schopenhauer, *El fundamento de la moral,* Aguilar, Buenos Aires 1965, p. 46). Frente al *deber incondicionado* kantiano, Schopenhauer señala, desde una perspectiva emparentada tanto con el conato de Spinoza como con el sentimentalismo moral humeano, que simples conceptos vacíos, como es el caso, no determinan conducta alguna, y que la noción de *deber* implica tanto una imposición externa como su relatividad respecto del logro de una recompensa o de la ausencia de un castigo; se trata, en consecuencia, de una noción jurídica, y no ética. Imposibilita el desinterés y la espontaneidad características de toda conducta verdaderamente moral: fundada en la inmediatez de la compasión (cf. A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* p. 132).

9 Dice así Schopenhauer: «Pero siempre e invariablemente la misión del entendimiento consiste en la aprehensión inmediata de las relaciones de causalidad; primero, como ya se ha dicho, entre nuestro propio cuerpo y los demás, de donde procede la intuición objetiva; luego, de las relaciones entre estos cuerpos intuidos objetivamente, donde la relación de causalidad aparece (...) en tres diferentes formas, a saber: como causa, como excitante y como motivo (...) Pues ésta es la única forma y función del entendimiento, en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas, cuya invalidez he demostrado ya». A. Schopenhauer, *CR, o. c.,* «De la primera clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella», § 21, pp. 123-124.

Buena parte de la *Crítica de la filosofía kantiana* pretende reducir los doce conceptos puros del entendimiento, que, para Kant, corresponden a otras tantas funciones *a priori,* o bien al entendimiento y a la única función que Schopenhauer reconoce en éste: la aplicación del principio de razón, o bien a la razón o a los denominados principios metalógicos. De este modo, según Schopenhauer, la cantidad y la cualidad de los juicios dependen de la relación que guarden entre sí los conceptos de una proposición, y, en consecuencia, tienen su origen en la facultad de representaciones abstractas: la razón (cf. A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* pp. 64-65); su modalidad se fundamenta en las leyes básicas del pensamiento: principios de identidad y de no contradicción

Universidad Pontificia de Salamanca

posibilidad de un conocimiento metafísico, la cognoscibilidad de la cosa en sí, más allá del fenómeno y fundamento originario del mismo. Sin embargo, la superación del idealismo trascendental no supone un retorno al dogmatismo teológico prekantiano. Su método es, a este respecto, plenamente original. D) Aún admitiendo la distinción entre fenómeno y cosa en sí, Schopenhauer interpreta ambos términos de un modo peculiar, identificando el fenómeno kantiano (en su nomenclatura, *representación)* con lo aparente, irreal e ilusorio (el velo de Maya del pensamiento hindú); y la *cosa en sí* con lo verdaderamente real, con lo que es y no puede no ser. Esta interpretación, ajena a Kant, supone la aplicación de la dicotomía platónica entre mundo aparente, del que trata lo meramente opinable (ese es el papel de la *ciencia* para Schopenhauer), y mundo real, objeto de la *episteme* (ese papel lo desempeñan en el sistema schopenhauariano filosofía y arte), esto es, la aplicación de una distinción metafísica a lo que en principio es únicamente una distinción gnoseológica [10]. Se mostrará también la importancia de esta peculiar interpretación de Kant en la posibilidad de un contenido efectivo de la *Voluntad,* es decir, en la posibilidad de su definición.

3. En cuanto a la identificación de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche no puede omitirse la importancia del pensamiento del primero en la formación intelectual del autor de *Más allá del bien y del mal* [11]; sin embargo, es ya

(cf. *ibid.,* pp. 71-77); y los juicios hipotético y disyuntivo son metaajuicios basados respectivamente en el principio de razón y en el de tercero excluido (cf. *ibid.,* pp. 65-71). La diferencia básica entre las gnoseologías de Kant y Schopenhauer se encuentra en que mientras el primero distingue entre sensación, representación y objeto, Schopenhauer anula tanto la sensación como el objeto: afirmando, por una parte, que toda sensación es, por la aplicación inmediata del principio de razón en el conocimiento, *intelectual;* y por otra, que el objeto kantiano, porque es un híbrido que pretende conjugar universalidad e intuición, no puede ser pensado: o se piensa un concepto (universal) o se piensa una representación empírica, nunca una mezcla de ambos. Según Schopenhauer, la gran falta de Kant es su gusto por la simetría, que desemboca en una supeditación de lo empírico a lo *a priori,* en un intento de justificar como innatos al entendimiento, conceptos o relaciones cuyos orígenes se basan de algún modo o en la experiencia o en la reflexión *a posteriori* sobre lo que ésta muestra. Kant desembocaría en dos errores opuestos: afirmar una sensación no intelectual, reduciendo el entendimiento a sensación; y negar una representación aconceptual, haciendo de los conceptos puros del entendimiento condiciones necesarias de cualquier representación. Esta segunda consecuencia imposibilitaría tanto nuestro conocimiento cotidiano, que no emplea el conjunto de las categorías kantianas, como la existencia de representaciones en los animales, carentes de razón.

10 Cf. A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lb. III, XXXI, pp. 141-145, y A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* pp. 28-32.

11 Nietzsche describe del siguiente modo su encuentro casual con la filosofía de Schopenhauer, en concreto con *El mundo como voluntad y representación:* «...No sé qué demonio me inspiró entonces: «Llévate este libro a tu casa». En todo caso es lo que hice, en contra de mi costumbre de no apresurarme a comprar libros. En casa, me hundí con mi botín en el rincón del

Universidad Pontificia de Salamanca

un tópico señalar que esta influencia, crucial en las primeras obras de Nietzsche, principalmente en *El nacimiento de la tragedia,* fue perdiendo fuerza y haciéndose crítica, hasta el punto de una oposición entre el pensamiento del Nietzsche maduro, a partir de *Humano, demasiado humano,* y las conclusiones éticas y artísticas en las que desemboca el sistema de Schopenhauer. Ambos autores comparten la misma visión de aquello que configura la esencia del mundo, la *Voluntad* como elemento originario, omniabarcante e irracional, llámesele *voluntad de vivir* o *voluntad de poder* [12], esto es, ambos parten de una metafísica de la subjetividad enraizada en la modernidad y que encuentra su punto de Arquímedes en la inmediatez del acto volitivo; no obstante, Nietzsche no asiente ni al esquema metafísico platónico presente en la filosofía de Schopenhauer, y que admite la existencia objetiva de Ideas eternas y universales y la dualidad metafísica de lo existente en *apariencia* y *realidad;* ni consiente en la ética de negación de la voluntad, de resignación y de ascetismo con la que concluye *El mundo como voluntad y representación* [13].

sofá, abandonándome a la influencia de este genio enérgico y sombrío. Aquí cada línea gritaba el renunciamiento, la negación, la resignación. Aquí miraba en un espejo que me mostraba, grandioso de horror, el mundo, la vida y mi propia alma. Aquí, parecido al sol, el gran ojo del arte me dejaba quieto, desligado de todo. Aquí veía enfermedad y curación, exilio y refugio, infierno y cielo. Se apoderó de mí una violenta necesidad de conocerme, e incluso de disecarme. (...) Se apoderó de mí una excitación nerviosa, y quien sabe qué grado de locura habría podido alcanzar si los atractivos de la vida, la vanidad y la obligación de los estudios regulares no hubiesen puesto un freno». F. Nietzsche, *Correspondencia,* PUF, París 1932, p. 100; citado en J. Delhomme, *Nietzsche,* EDAF, Madrid 1990, pp. 109-110.

12 Aunque la identificación no es exacta, pues la *voluntad de vivir* es, más bien, una fuerza pasiva, que se limita a la conservación del individuo y de la especie (remito, a este respecto, al capítulo «Anatomía comparada» de *Sobre la voluntad en la naturaleza),* de modo que es un concepto similar al darwiniano de *lucha por la vida* o *lucha por la supervivencia,* concepto que el propio Nietzsche no identifica con el de *voluntad de poder,* al ser ésta, más que conservación, aumento indefinido de las potencias vitales.

13 Un punto que muestra claramente la divergencia insalvable entre ambos autores es el del valor y origen de la *conciencia moral.* Mientras Schopenhauer identifica conciencia moral y consciencia gnoseológica, afirmando que la conciencia es un modo inmediato y *natural* de autoconocimiento, a través del cual sabemos quienes somos verdaderamente, esto es, llegamos a conocer nuestro *carácter inteligible;* e incluso emplea lo que podríamos denominar un *argumento moral* en pro de su concepción metafísica: la responsabilidad y culpabilidad que sentimos ante algunos de nuestros actos (cargo de conciencia) tiene como condición de posibilidad la libertad, pero la libertad pertenece a lo en sí y se identifica con la aseidad, y la aseidad es propia de la Voluntad, luego, la naturaleza del hombre es Voluntad; de modo que la conciencia es signo de lo en sí en el mundo (cf. A. Schopenhauer, *Fragmentos para la historia de la filosofía,* EDAF, Madrid 1996 (en adelante, FHF), «Escoto Erígena», p. 86); Nietzsche explica la conciencia moral de un modo opuesto: ésta no sólo no es signo de lo que somos metafísicamente, sino que se trata de una construcción arbitraria, impuesta e interesada, con una doble función, por parte de la sociedad,

Universidad Pontificia de Salamanca

4. Se ha acusado a Schopenhauer de precursor del nacionalsocialismo, de modo que, por esta razón, y tal como ha sucedido con tantos otros filósofos alemanes de los dos últimos siglos, se impugna su pensamiento. Un ejemplo paradigmático de este tipo de argumentaciones, que abarca la historia de la filosofía alemana entre Fichte y Heidegger, es el del libro ya clásico de Lukács, *El asalto a la razón* [14]. Sin embargo, e independientemente de que A. Rosenberg declarara que «Schopenhauer estará siempre seguro de nuestra veneración, como el ejemplo de una lucha heroica» [15] y que «hasta Schopenhauer, tan enteramente a-indio, confesó que lo más elevado que un ser humano puede alcanzar es una «vida heroica». (...) Y por eso, también Arthur Schopenhauer es nuestro» [16], incluyendo al autor de los *Parerga* en el panteón de los predecesores del nacionalsocialismo; la acusación arriba mencionada merece una respuesta.

En primer lugar, aun en el caso de que hubiese elementos comunes entre la ideología nazi y el pensamiento de Schopenhauer ello no significaría una refutación de la filosofía de este último. Y es que la verdad o falsedad de una doctrina no se mide ni en lo poco común de sus conclusiones, ni en lo aparentemente inmoral de las mismas, ni, mucho menos, en las opiniones políticas, religiosas o de cualquier tipo del autor que las expone. No se refuta a Spinoza diciendo que su teoría política desemboca en un absolutismo y en una anulación de las minorías, ni a Hobbes porque a algunos escandalice su negación de los derechos naturales o de la posibilidad de moral más allá del estado, ni a Schopenhauer por el escaso ascetismo, en contraposición con lo que predica, de su vida, ni a Heidegger por su vinculación explícita al nazismo; ni la locura de Nietzsche sirve para confirmar el error de sus opiniones. Por eso, la oposición que puedan suscitar la política o la historia del nazismo no es argumento contra la verdad o falsedad de las ideas en que se apoya; como tampoco la vinculación

ejercer un dominio interno (moral) sobre cada uno de sus miembros, por parte del individuo, ejercer control sobre una conducta antisocial que sólo le reportaría castigos y *descargar hacia dentro* la violencia que el orden social le impide descargar en los otros (cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Alianza Editorial, Madrid 1995, «Culpa, mala conciencia y similares», pp. 63-110). Para Nietzsche la conciencia es una carga *antinatural* (refrena la voluntad de poder); para Schopenhauer, es el espejo que muestra la naturaleza íntima de cada cual, el modo natural que tenemos de conocernos.

14 G. Lukács, *El asalto a la razón,* Grijalbo, Barcelona 1972, pp. 158-201.

15 A. Rosenberg, *El mito del siglo XX,* Ediciones Wottan, Barcelona 1992, p. 198.

16 *Ibid.* La afirmación citada por Rosenberg se encuentra en el parágrafo 172ª de *Parerga y paralipomena,* y dice: «Una vida feliz es imposible; lo máximo que el hombre puede alcanzar es una vida heroica. Y una vida tal es la de aquél que, luchando entre dificultades extraordinarias, en cualquier situación y ocasión, persigue un ideal de valor universal y, al final, vence, recibiendo luego por sus esfuerzos una pobre o nula recompensa». A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182),* Alderabán Ediciones, Madrid 1998, 172ª, p. 171.

Universidad Pontificia de Salamanca

de un filósofo a un determinado sistema político valida o invalida las doctrinas que el primero defienda. La argumentación *ad hominem* es signo de incapacidad y grosera adaptación a los dogmas recibidos.

Por otra parte, la doctrina del derecho de Schopenhauer tiene muy poco que ver —por no decir que es totalmente opuesta— con las bases ideológicas del nacionalsocialismo. Y es que Schopenhauer puede ser perfectamente inscrito dentro de la tradición liberal y contractualista del individualismo político. En primer lugar, porque la salvación, consistente en la superación ascética de la voluntad y de aquello que ésta pretende, es únicamente individual, nunca puede ser lograda por la vinculación con la sociedad o con el estado. Éste no pasa de ser un medio supeditado a la seguridad de los individuos que lo forman, un mal menor que evita las consecuencias nefastas de la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza [17]. Su origen es el contrato o asociación de los individuos; su fin, la conservación de aquellos que lo han creado; su causa, el egoísmo [18]; sus límites, los que imponen aquellos que lo han construido y en virtud del fin que se proponían al hacerlo. Nada más ajeno a una visión organicista del estado, a la valoración de un líder con poder ilimitado o a una vinculación del destino individual al de la colectividad. Para Schopenhauer no hay un *Volkgeist*. El hombre sabio que alcanza la felicidad es el que se aparta del mundo, de los avatares históricos y de las preocupaciones sociales [19].

17 «El rey, en lugar del "Nos por la gracia de Dios", pudiera decir más justamente: "Nos, de dos males el menor". Porque sin rey las cosas no sabrían marchar; él es la clave de la bóveda del edificio, que sin él se derrumbaría». A. Schopenhauer, *Eudemonología (Aforismos sobre la sabiduría de la vida), seguidos de Pensamientos escogidos*, Ediciones Ibéricas, Madrid 1961, p. 428.

18 «El estado está llamado únicamente a realizar este egoísmo y ha sido creado en atención a la imposibilidad de una moral pura, es decir, de una conducta basada en principios morales, pues de ser posible esta conducta resultaría superfluo. El estado ha sido instituido, no contra el egoísmo, sino contra las desastrosas consecuencias que resultan para todos de la multiplicidad de los egoísmos individuales que turban el bienestar común y a fin de asegurar este mismo bienestar». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. IV, LXII, p. 268.

19 Este ideal egregio y misántropo queda ilustrado en el conocido apólogo de los puercoespines: «En un crudo día de invierno, un rebaño de puercoespines se habían apretado unos contra otros para librarse del frío, prestándose mutuamente calor. Pero apenas en contacto, sintieron el escozor de los pinchazos de sus espinas, lo que les hizo separarse. Cuando la necesidad de calentarse les obligó de nuevo, volvió a ocurrir lo propio, de modo que la lucha contra ambos sufrimientos les hizo ir de una en otra posición hasta que se colocaron a una distancia media que les hizo soportable la situación. Del mismo modo el deseo de sociedad, nacido del vacío y de la monotonía de su propio interior, empuja a unos hombres hacia otros; pero sus numerosas cualidades repelentes y sus insoportables defectos les dispersan de nuevo. (...) No obstante, quien posee suficiente calórico propio, prefiere permanecer apartado de la sociedad para no darse malos ratos». A. Schopenhauer, *Eudemonología (Aforismos sobre la sabiduría de la vida) seguidos de Pensamientos escogidos, o. c.*, p. 482.

Universidad Pontificia de Salamanca

Al mismo tiempo, Schopenhauer, desde una posición platónica, reduce lo temporal y lo histórico a mera apariencia. Una filosofía de la historia a la manera hegeliana queda imposibilitada tanto por la irrealidad de su objeto de estudio como por su optimismo, inaceptable para un autor que considera la lucha y el dolor como esencia inalterable del mundo y el carácter, tanto de individuos como de colectividades, como dado. Hablar, por tanto, y tal como hace el nacionalsocialismo, de un destino histórico manifiesto del pueblo alemán es incomprensible desde la perspectiva schopenhauariana. Tampoco concuerda su justificación del derecho natural a la propiedad, también reconocido como tal por Locke, y que se encuentra expuesto en el capítulo LXII del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* [20], con el «socialismo» de la ideología nazi, sobre todo con el propugnado por los defensores de una segunda revolución.

5. Se ha imputado a la filosofía de Schopenhauer el ser «irracionalista». No obstante, y teniendo en cuenta que este calificativo se emplea como argumento en contra, cabe en principio preguntarse acerca del significado de un término tan ambiguo. Así, si quien lo utiliza entiende el irracionalismo como un método de reflexión o como una forma de conocimiento es evidente que Schopenhauer no lo es. Su discurso obedece a razones sólidas, refuta otras teorías y se basa en argumentaciones y en datos de experiencia. Además, es continua, principalmente en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, su crítica a la *intuición inmediata* de Jacobi y a otros modos de conocimiento irracional emparentados con el fideísmo, el intuicionismo y cualesquiera formas de revelación, trascendental o no, de la verdad [21]. Si, por otra parte, se entiende el irracionalismo como una conclusión metafísica que afirma el sinsentido del mundo, la carencia de finalidad de lo real o la falta de un orden preestablecido por una realidad fundante racional y bondadosa; es evidente que Schopenhauer, cuyo sistema es ateo, es un irracionalista. Sin embargo, esta imputación, empleada como argumento contrario, es una petición de principio, esto es, no prueba absolutamente nada mientras quien la formule no demuestre que el mundo tiene sentido, que todo tiende a un fin y que lo real obedece a una voluntad ordena-

20 A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. IV, LXII, pp. 261-262.

21 Por eso no comprendo qué forma del principio de homogeneidad emplea el señor M. Maceiras para unir en un mismo libro a Schopenhauer y a Kierkegaard, sobre todo cuando el subtítulo de la obra es «Sentimiento y pasión». En principio, la afinidad más inmediata entre ambos autores es negativa: su crítica a la filosofía de Hegel; sin que salte a la vista ningún punto en común. En cuanto a la refutación del irracionalismo gnoseológico (ya de por sí esta expresión supone una contradicción en los términos) de Jacobi puede verse en: A. Schopenhauer, *CR, o. c.*, «De la primera clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella», § 20, pp. 75-76; y en: *Ibid.*, «De la segunda clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella», § 34, pp. 165-170.

Universidad Pontificia de Salamanca

dora, providente y racional. Como esta prueba parece bastante complicada, sobre todo si tenemos en cuenta que después de veintiséis siglos de filosofía no ha logrado concluir; quien emplee esta argumentación mostrará o su ignorancia o un ilusorio optimismo que en la mayoría se confunde con la estulticia. Además, emplear el término *irracionalismo* en este segundo sentido es un tanto paradójico: si este uso fuese correcto nos veríamos obligados, por ejemplo, a considerar que el sistema de Spinoza, que supone un racionalismo extremo, es, a pesar de ello, irracionalista. Y todo porque el Dios que éste demuestra carece de voluntad y de entendimiento [22], y obra de un modo necesario y sin conformidad a fin. De modo que para el autor judío no hay belleza, bondad y orden en el mundo; estos tres términos son relativos, dependiendo del sujeto que los profiere [23].

Una vez formuladas las anteriores aclaraciones, y considerando que de ellas se deduce, por la crítica de Schopenhauer a formas irracionales de conocimiento y por su pretensión metafísica y ética, la impertinencia de interpretaciones postmodernas o sentimentalistas de su doctrina; estamos en situación de no confundir a Schopenhauer según intereses partidistas y de no imputarle críticas groseras o que no resisten una primera lectura del texto. Podemos también, y de acuerdo con la máxima de que el estudio de un autor no puede ceñirse a su repetición, sino ser, principalmente, una *ocasión* para la reflexión personal, iniciar este trabajo fijando sus pretensiones: *Revisar críticamente, desde una filosofía de la identidad, las nociones básicas que constituyen la teoría del conocimiento y la metafísica de Schopenhauer.*

## 2. LOS DUALISMOS DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

La doctrina de Schopenhauer se desarrolla a partir de los problemas suscitados por algunas de las tesis básicas de la filosofía de Kant. De modo que ha de ser inscrita en aquella discusión que versó acerca de la posibilidad de conocimiento del noúmeno y de las relaciones de éste con el mundo fenoménico en

22 «... ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. (...) Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo en el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador». B. Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 1994, Lib. I, prop. XVII, corolario II, p. 66.

23 «Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación». *Ibid.*, Lib. I, «Apéndice», p. 97.

Universidad Pontificia de Salamanca

la que tuvo su origen el idealismo postkantiano. Es necesario, en consecuencia, recordar sucintamente algunos aspectos constitutivos de la teoría kantiana:

1. Frente al realismo gnoseológico, que afirma del entendimiento que es una *tabula rasa* o un receptáculo pasivo de sensaciones (Aristóteles, Locke), se trata de un **idealismo**, en tanto que Kant afirma y subraya la actividad del sujeto en el proceso de conocimiento. Sin embargo, este idealismo no es tan original como a primera vista pueda parecer: Tanto Berkeley (en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y en los *Tres diálogos entre Hilas y Filonus)* como Leibniz (entre otras obras, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano)* lo afirman; aunque Berkeley como idealismo absoluto y Leibniz en tanto que consecuencia lógica del concepto que maneja de substancia y en defensa polémica del innatismo frente a Locke [24].

2. No obstante, Kant es un **idealista trascendental**. Y es que, según su doctrina, el sujeto no constituye a partir de sí mismo el objeto de conocimiento; sino que formaliza una materia –o contenido- dada sensorialmente. De este modo, Kant asume la tradición empirista según la cual ningún conocimiento es posible sin los sentidos, aunque, y esto lo diferencia radicalmente del empirismo extremo de Hume, no todo conocimiento (lo *a priori:* el *yo puro,* las categorías del entendimiento, las formas puras de la sensibilidad) proceda de los sentidos.

3. Así, para Kant el conocimiento es un proceso de **síntesis** de una materia dada por parte de un sujeto activo. No hay conocimiento sin impresiones, pero tampoco hay ciencia sin ese sujeto puro, condición de toda experiencia posible, aunque independiente de la misma. Recuérdese, a este respecto, que Kant parte de la cientificidad de la física newtoniana y de las matemáticas como hecho indiscutible (lo que, por otra parte, le reprocha Husserl, en tanto que, por dar por supuesta esa cientificidad sin examinar las credenciales que la justifican, resta radicalidad a su propuesta y la desvirtúa desde un comienzo [25]), y,

24 En este último aspecto cabe señalar, como ilustrativo, el siguiente texto de Leibniz: «Partiendo de esto, ¿es posible negar que en nuestro espíritu hay mucho de innato, ya que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos?, ¿y que en nosotros mismos hay Ser, Unidad, Sustancia, Duración, Cambio, Acción, Percepción, Placer y otros muchos objetos de nuestras ideas intelectuales? Y siendo dichos objetos inmediatos a nuestro entendimiento, y estando siempre presentes (aun cuando no siempre nos apercibimos de ello, a causa de nuestras distracciones y necesidades), ¿por qué asombrarse cuando decimos que dichas ideas nos son innatas, con todo lo que ello implica?» G. W. F. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Alianza Editorial, Madrid 1992, «Prefacio», p. 40.

25 A este respecto, confróntese: E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental,* Editorial Crítica, Barcelona 1991: «La filosofía de Kant y de sus sucesores en la perspectiva de nuestro concepto rector de lo "transcendental". La tarea de una toma crítica de posición», pp. 103-106.

Universidad Pontificia de Salamanca

de acuerdo con lo que se ha llamado *método trascendental*, se pregunta por las condiciones de posibilidad de esas ciencias. Así, concluye: A) No hay ciencia (sólo meras tautologías, del tipo: «Todo cuerpo es extenso» [26], donde la noción del sujeto incluye necesariamente el predicado) si no existe ampliación del conocimiento en el juicio. Recuérdese que únicamente en los juicios puede hablarse de verdad o falsedad y que sólo hay ampliación de conocimiento cuando el predicado de un juicio no se encuentra contenido en la noción del sujeto del mismo; lo que sucede, por ejemplo, en el caso de los juicios de existencia [27]. B) Tampoco hay ciencia sin universalidad ni necesidad. Y como de la inducción empírica no surge necesidad de lo conocido a partir de ella (como mucho, probabilidad máxima; en tanto que todo conocimiento inductivo es susceptible, excepto en los escasos casos de inducción completa, de un ejemplo que lo desvirtúe), ha de admitirse, y porque según Kant la ciencia es un hecho indiscutible, que esta universalidad, que no es dada por los datos de experiencia, procede del sujeto de conocimiento. De modo que los juicios científicos no pueden ser ni juicios tautológicos ni juicios *a posteriori;* sino aquéllos que al tiempo que amplían el conocimiento poseen universalidad y necesidad. Estos son los llamados por Kant **juicios sintéticos *a priori*.** Un ejemplo de los mismos es: «Todo lo que sucede tiene una causa» [28]; en tanto que, y por la necesidad de dicha proposición, no puede haber sido inducida, al tiempo que, y porque en la noción de un hecho está contenido el hecho mismo, pero no su origen, no se trata de una proposición tautológica.

4. La *Crítica de la razón pura,* fundamentalmente la «Estética trascendental» y la «Analítica trascendental», supone una descripción de la síntesis en que consiste, según la perspectiva kantiana, el proceso de conocimiento. Éste se inicia en la recepción, por parte de los sentidos, de las sensaciones, impresiones, intuiciones o fenómenos *(Erscheinungen),* que tienen su origen en algo, incognoscible pero pensable, más allá de las mismas (cosa en sí, *Ding an sich).* Estas sensaciones, en una primera formalización por parte de la sensibilidad pura, son

26 «Si digo, por ejemplo: "Todos los cuerpos son extensos", tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que ligo a "cuerpo" para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él». I. Kant, *Crítica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid 1993, «Introducción», B 11, p. 48.

27 Los defensores de la prueba ontológica exponen una excepción a esta regla, la de la proposición «Dios existe».

28 «Tomemos la proposición: "Todo lo que sucede tiene una causa". En el concepto "algo que sucede" pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa se halla completamente fuera del concepto anterior e indica algo distinto de "lo que sucede"; no está, pues, contenido en esta última representación». I. Kant, *Crítica de la razón pura, o. c.,* «Introducción», B 13, p. 50.

Universidad Pontificia de Salamanca

localizadas en un espacio e inscritas en un tiempo. El resultado es el fenómeno *(Pheinomenon).* En una segunda formalización, el Yo puro o Yo pienso *(Ich Denke),* raíz común y principio de actividad que permite unificar y justificar la acción del entendimiento en el acto de juzgar, aplica al fenómeno, por medio del esquematismo trascendental, alguna de las doce categorías o conceptos puros del entendimiento (causa, efecto, accidente, substancia, unidad, negación, posibilidad, necesidad...) El resultado de esta aplicación es el objeto *(Objekt),* límite de todo conocimiento científico.

Como acaba de mostrarse, en la filosofía kantiana existen gran cantidad de rupturas o dualismos: Sensibilidad–Entendimiento, Intuición–Concepto, Pasividad-Espontaneidad, Fenómeno *(Erscheinung)*-Cosa en sí. Es esta última dualidad la considerada como «talón de Aquiles» del kantismo. Y es que se plantean al menos tres preguntas acerca de la teoría kantiana de la cosa en sí: ¿Cómo relacionar lo material con lo mental en el acto de conocimiento, cuando parecen ámbitos diversos, por no decir opuestos?, ¿cómo es posible, tal como sucede en Kant, hacer del noúmeno fundamento y origen del fenómeno, cuando el primero es incognoscible?, ¿no será tal vez más lógico o menos arriesgado explicar la génesis del fenómeno sin recurrir a lo material, a una cosa más allá de la experiencia; tal como hizo, por ejemplo, Berkeley?

En cualquier caso, en la filosofía postkantiana, y tratando de solucionar los problemas mencionados, se presentan las siguientes posturas:

A) El realismo de Reinhold, que afirma que el único modo de explicar la relación cosa en sí-fenómeno es considerando a la cosa en sí como causa del fenómeno, esto es, al objeto como causa de la intuición. Con ello, sin embargo, se desvirtúa una doctrina clave del kantismo: la que afirma de la causalidad —como categoría del entendimiento— que es aplicable únicamente al ámbito fenoménico (entre fenómenos), no de fenómenos respecto de la cosa en sí. Reinhold desemboca en una posición dogmática, y se circunscribe dentro de lo que Kant, en la «Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental», denominó, en referencia a Descartes y a la prueba de la existencia de Dios de la «Tercera meditación» de las *Meditaciones metafísicas, realismo trascendental* [29].

29 «A este idealismo se opone un *realismo trascendental* que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que

Universidad Pontificia de Salamanca

B) El escepticismo de Schulze, que niega la cognoscibilidad tanto de la esencia como de la existencia de la cosa en sí y, por ello, afirma de la cuestión acerca de la génesis del fenómeno que es insoluble. Su argumentación recuerda, aunque las conclusiones sean opuestas, a la empleada por Berkeley en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* [30]: Una cosa en sí, independiente de alguien que la percibe o piensa, es impensable; pues si pudiese ser pensada sería *para mí* (fenómeno), no *en sí*. En consecuencia, nunca podrá saberse si existe una cosa en sí y qué sea tal cosa. Sólo alcanzamos el mundo fenoménico. La metafísica es imposible. La solución racional es el escepticismo.

C) El fideísmo intuicionista de Jacobi, que, aun admitiendo la argumentación de Schulze, y para evitar el escepticismo, afirma un conocimiento no racional (por la fe o por el sentido común) de la cosa en sí.

D) El idealismo de Maimon, precedente del de Fichte; y que admite la pregunta acerca de la génesis del fenómeno, pero afirmando que la causa o fundamento de éste se encuentra, no en un objeto en sí, más allá de la consciencia; sino en el Yo considerado como espontaneidad o actividad puras. Son varios los argumentos esgrimidos a favor del idealismo:

1. Y al igual que Berkeley y Schulze, la imposibilidad de pensar un objeto en sí, más allá de una consciencia que lo piense [31].

2. La incapacidad del realismo, y su consideración de la consciencia como mera receptividad, como espejo de la naturaleza; de dar cuenta de su carácter

existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos». *Ibid.*, A 369, p. 345.

30 «Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación existen sin la mente, es algo que todo el mundo admitirá. Y no parece menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas en el sentido, comoquiera que se mezclen y combinen unas con otras (es decir, cualesquiera que sean los objetos que compongan), no pueden existir sino en una mente que las perciba. Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término *existir* cuando éste se aplica a cosas sensibles, creo que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. La mesa en la que escribo –digo- existe; esto es, la veo y la siento. Y si estando yo fuera de mi estudio dijera que la mesa existe, lo que yo estaría diciendo es que, si yo entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola. (...) Pues lo que se dice de la existencia absoluta de las cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben». G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Alianza Editorial, Madrid 1992, «Parte I», § 3, pp. 55-56.

31 «(...) a todo lo que se piensa como dándose en la conciencia hay que añadir necesariamente, por medio del pensar, el yo». J. G. Fichte, *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico,* Tecnos, Madrid 1987, § 8, p. 88.

Universidad Pontificia de Salamanca

esencialmente activo, de que ésta sea, más que un reflejo del mundo, un ojo que lo ve [32].

3. La aporía intrínseca al realismo, que pretende explicar lo mental a partir de lo material, lo inextenso por lo extenso, cuando los dos ámbitos son irreductibles y, en consecuencia, el principio de causalidad no puede ser aplicado entre ambos [33].

4. Un argumento de tipo ético, en tanto que el realismo, que reduce lo humano a mera suma de impresiones, lo mental a la aparición necesaria de intuiciones cuyo origen se encuentra en los objetos, desemboca en el fatalismo. Sólo el idealismo, porque admite la espontaneidad del pensamiento y el carácter fundante del Yo respecto de los objetos por él pensados, permite afirmar la libertad del hombre [34].

32 «Pero el dogmatismo es totalmente incapaz de explicar lo que tiene que explicar, y esto decide sobre su inepcia. (...) Con su ser-puesta, como inteligencia, está ya puesto al par aquello para lo cual ella es. Hay, según esto, en la inteligencia —me expresaré figuradamente— una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal. Y en la inseparabilidad de estas dos series consiste su esencia (la inteligencia es sintética), mientras que, por el contrario, a la cosa sólo le conviene una serie simple, la de lo real (un mero ser-puesto). La inteligencia y la cosa son pues, directamente, opuestas. (...) La inteligencia no la obtendréis si no la añadís por medio del pensar como algo primario, absoluto (...) El tránsito del ser al representar es lo que tenían que mostrar. No lo hacen ni pueden hacerlo. Pues en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser. Dan, pues, un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio». J. G. Fichte, *Primera introducción a la teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid 1984, § 6, pp. 47-50.

33 Lo que, ya al inicio de la modernidad, señalaron tanto Descartes, que consideraba **extensión** y **pensamiento** como dos substancias irreductibles, como Spinoza, que, aun admitiendo que la **extensión** y el **pensamiento** son atributos de una única substancia infinita, afirmaba la incomunicabilidad de los mismos. De este modo, éste último decía: «De manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el origen de la naturaleza entero, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo de Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe así mismo explicarse por el solo atributo de la Extensión». B. Spinoza, *Ética, o. c.*, «Libro II», prop. VII, p. 108.

34 «Según el dogmático, es todo lo que se presenta en nuestra conciencia producto de una cosa en sí; por ende, también nuestras presuntas determinaciones libres, con la creencia misma de que somos libres. (...) Todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista. No niega el hecho de conciencia de que nos tenemos por libres, pues esto sería insensato; pero demuestra, partiendo de su principio, la falsedad de esta afirmación. El dogmático niega totalmente la independencia del yo, sobre la cual construye el idealista, y hace de él simplemente un producto de las cosas, un accidente del universo. (...) La discusión entre el idealista y el dogmático es propiamente ésta: si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo». J. G. Fichte, *Primera introducción a la teoría de la ciencia, o. c.*, § 5, pp. 41-43.

Universidad Pontificia de Salamanca

De este modo, el idealismo niega la pasividad en el conocimiento y asevera del sujeto, a diferencia de Kant, que no sólo conforma, formaliza o aplica las formas puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento a una materia dada sensorialmente, sino que él mismo pone dicha materia, de modo que todo tiene su origen en la espontaneidad del sujeto.

## 3. PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER: EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN

Ante el problema de la cognoscibilidad de la cosa en sí y del origen y fundamento del fenómeno Schopenhauer mantiene una distancia crítica respecto de las posturas mencionadas en el punto anterior:

1. Acusa a Kant de incoherencia en relación con sus propias doctrinas. Según Schopenhauer, Kant acepta al tiempo que el principio de causalidad, como concepto puro de la razón, es aplicable únicamente entre fenómenos, y que la causa, fundamento u origen del fenómeno, dado a partir de y por mediación de los sentidos, es la cosa en sí, incognoscible y situada más allá de la experiencia. Ambas afirmaciones, hechas al tiempo, son contradictorias; pues la segunda, al señalar la aplicación de la causalidad entre cosa en sí y fenómeno, niega la primera, y viceversa. Kant recaería en lo que él mismo denuncia: Un realismo trascendental [35]. Al mismo tiempo, y desde la problemática moral, Kant es susceptible de la misma crítica en tanto que, por una

35 Esta denuncia no impide que el propio Schopenhauer, pese a sus continuas manifestaciones de idealismo y a la importancia que concede a la tesis de la exclusiva aplicación fenoménica del principio de razón; tesis que le permite la crítica tanto del idealismo absoluto como del realismo o de la llamada por Kant prueba cosmológica de la existencia de Dios (en el capítulo segundo de *CR);* sea también acusado, en su teoría del conocimiento, de *realista trascendental.* Y es que su doctrina de la aplicación inmediata en el conocimiento del principio de razón, esto es, de la suposición inmediata por parte del entendimiento, para la construcción de la intuición (que es siempre *intelectual),* de una cosa más allá de la imagen sensorial de la misma (diferente de la intuición); supone implícitamente, por afirmar la aplicación del principio de razón, no entre fenómenos, sino entre el fenómeno y una cosa más allá del mismo y de la que no hay experiencia, un realismo trascendental. Los ejemplos aducidos por Schopenhauer en la sección 21 de *CR,* referidos en su mayor parte a la visión y los colores (posibilidad de una visión estereoscópica, ausencia de visión dual, permanencia de la ilusión sensorial aun cuando la razón la descubre como tal...) confirman esta acusación. A este respecto, cf. A. Schopenhauer, *CR, o. c.,* «De la primera clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella», § 21, pp. 89-132. Sobre la acusación a Kant de *realismo trascendental,* c. A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* pp. 45 y 109, y A. Schopenhauer, *FHF, o. c.,* «Algunas explicaciones más sobre la filosofía kantiana», p. 121.

Universidad Pontificia de Salamanca

parte, considera la libertad como perteneciendo a lo en sí, y por otra, identifica lo libre con el primer miembro en la serie de las condiciones, concluyendo la libertad, que es en sí, a través de la cadena de causalidades, esto es, empleando un argumento propio del realismo trascendental y reduciendo, en consecuencia, y de acuerdo con sus propios principios, lo nouménico a apariencia y fenómeno [36]. De este modo, ni se puede conciliar la pertenencia de la libertad a lo en sí con la relatividad del principio de razón mediante el cual se deduce ni la afirmación de esa relatividad permite la utilización de ese principio como argumento metafísico.

2. Al mismo tiempo, Schopenhauer, siguiendo la doctrina kantiana, afirma que la aplicación fenoménica del principio de causalidad es la única legítima. Esta tesis le permite criticar las pretensiones metafísicas tanto del idealismo como del realismo. Ambas doctrinas explican el fenómeno como efecto de una cosa en sí, fundante y originaria, más allá del mismo. En un caso, ésta se presenta como Yo activo (idealismo); en el otro, como objeto extramental (realismo). En ambos casos existe una aplicación indebida del principio de causalidad [37].

3. Sin embargo, y pese a su crítica de la posibilidad de conocimiento de la cosa en sí según los esquemas propuestos tanto por el idealismo como por el realismo y a su aceptación de la tesis de Berkeley y de Schulze [38] de la imposi-

36 Dice así Kant, pretendiendo justificar la introducción en su doctrina de esa contradicción en los términos, la *causalidad libre*: «Es fácil de ver que, si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias. Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido, y, que por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante, que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad capaz de producir —con independencia de esas causas naturales e incluso contra su poder y su influjo— algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas, capaz de iniciar con *entera espontaneidad* una serie de acontecimientos». I. Kant, *Crítica de la razón pura, o. c.*, A 534-B 562, pp. 464-465.

37 Así, en la séptima sección del libro primero de *El mundo como voluntad y representación*, dedicada enteramente a una refutación del materialismo, del idealismo y de la filosofía de la identidad de Schelling, se acusa a los dos primeros de estar basados en una petición de principio; de modo que dice Schopenhauer refiriéndose al materialismo: «Esta filosofía materialista recuerda a aquel barón de Münchhausen que habiendo caído al agua con su caballo le sacó y se sacó a sí mismo tirando hacia arriba de la coleta de su peluca». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. I, § 7, p. 36; y al último, la filosofía de la identidad de Schelling, de «incomprensible» y de «horrible logomaquia y muy aburrida, por cierto». *Ibid.*, Lib. I, § 7, p. 35.

38 Este último fue profesor de Schopenhauer durante un semestre en la universidad de Gotinga, donde estudió, entre 1809 y 1811, ciencias y filosofía.

Universidad Pontificia de Salamanca

bilidad de pensar una cosa en sí sin contradicción [39]; Schopenhauer no acepta ni el escepticismo ni, para evitarlo, el irracionalismo propuesto por Jacobi. Le parece que la afirmación de la cosa en sí y su separación del fenómeno es, de algún modo, verdadera; pues concuerda con cierta consciencia oscura de la humanidad, según la cual, detrás del mundo físico se esconde un mundo metafísico [40]. El problema es cómo acceder a lo nouménico según un método que, al tiempo que racional, no se base en la aplicación, descubierta ilegítima, del principio de razón más allá de lo fenoménico.

El problema suscitado remite al concepto fundamental de la gnoseología de Schopenhauer: el de *representación*. Todo conocimiento científico o del sentido común es representativo; y toda representación, sea abstracta, intuitiva, pura o empírica, es la unión de dos elementos indisolubles: El sujeto (alguien que conoce) y el objeto (aquello conocido por el sujeto, y que corresponde a la noción kantiana de fenómeno). No puede existir ni un *sujeto puro* (que no piense un objeto) a la manera de Descartes, ni un objeto en sí, tal como lo concibe el materialismo. La noción de representación supone, de este modo, la relatividad de los dos términos que la componen y en tanto que los límites del mundo vienen marcados por la representación, dicho concepto, mientras no sea superado, conlleva el solipsismo.

Con el concepto de *representación* Schopenhauer se adelanta a la noción de *intencionalidad* o *acto intencional* que, empleada por Brentano, es clave en la fenomenología de raíz husserliana. Sin embargo, esta noción tiene un ori-

39 «Por eso estas dos mitades (sujeto y objeto) son inseparables aun para el pensamiento, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por y para el otro, nace y desaparece con él. Se limitan reciprocamente: allí donde el objeto empieza termina el sujeto». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. I, § 2, p. 20.

40 «1. Toda filosofía y cualquier consuelo brindado por ella no consisten sino en la constatación de que hay un mundo sobrenatural donde, separados de todos los fenómenos del mundo externo, podemos contemplarlos desde un alto pedestal con el sosiego de no vernos involucrados en ellos, aun cuando la parte nuestra que corresponde al mundo corporal tampoco pueda ser obviada sin más.

2. En lo más hondo el hombre alberga la confianza de que hay algo, al margen de su consciencia, igual a él mismo; la viva representación de lo contrario supone un pensamiento espantoso dada su inconmensurabilidad». A. Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*, Pretextos, Valencia 1999 (en adelante, EIJ), §§ 1 y 2, p. 25.

«Basadas en la autoridad, estas verdades *(Schopenhauer se refiere a aquéllas predicadas por las religiones)* se dirigen ante todo a la auténtica predisposición metafísica del hombre y, por tanto, a su necesidad teorética que nace del enigma de nuestra existencia y de la conciencia de que detrás del elemento físico del mundo debe haber oculto de algún modo un elemento metafísico, un elemento inmutable que sirve de fundamento al continuo cambio». A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipomena 134-182), o. c.*, § 174, p. 194.

Universidad Pontificia de Salamanca

gen previo y una definición más concreta en la filosofía de Leibniz, enmarcada dentro de la polémica anticartesiana que preside la obra de este autor. Surge allí como respuesta a dos problemas básicos de la filosofía medieval y moderna: las preguntas por la substancia y por el principio de individuación.

Respecto de la primera, Leibniz lleva hasta sus últimas consecuencias la noción de *autonomía*, con la que Descartes definía a la substancia [41], y hace depender cualquier percepción (objeto de pensamiento), no de la *res extensa* o de cualquier otra substancia posible [42], lo que supondría la interrelación y, consecuentemente, la falta de autonomía de las substancias (su carácter no substantivo, lo que es contradictorio), sino del pensamiento mismo, esencia de las mónadas. Así, toda percepción depende del perceptor que la percibe y éste no puede existir sino percibiendo. El principio interno que promueve el paso de una percepción a otra se llama *apetición* [43].

En lo que respecta al principio de individuación, Leibniz afirma, ya desde su obra de juventud *Discusión metafísica sobre el principio de individuación* [44], que aquello que individúa a un sujeto, y lo hace él mismo y no otro, es el conjunto de su historia, esto es, y en cuanto que su esencia es conocer o percibir, la suma de los objetos que percibe o refleja, el conjunto de sus percepciones. De este modo, no existe, según el autor del *Discurso de metafísica,* una forma substancial que preceda y confiera unidad al conjunto de sus actos, un sujeto puro, irreductible a sus percepciones. El sujeto depende tanto de los objetos que percibe como éstos de aquél.

Sin embargo, esta aproximación leibniziana a la noción de *intencionalidad* muestra deficiencias insuperables. Y es que, y en relación con el principio de individuación, si lo que permite diferenciar a los individuos y constituirlos como tales es el *conjunto completo de su historia,* un individuo no llega a ser tal, diferente de otros posibles, hasta que haya finalizado el conjunto de sus acciones; lo que supone, por una parte, y porque no está constituido todavía como sujeto, que no existe como individuo diferente a otros en ningún punto determinado de su historia personal, no pudiendo conferir identidad a los diferentes actos intencionales; y por otra, *que es imposible que el individuo llegue a ser tal,* en tanto que sólo con la muerte, que implica el final de sus percepciones,

41 «Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una forma que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir». R. Descartes, *Los principios de la filosofía,* Alianza Universidad, Madrid 1995, § 51, p. 52.

42 Frente al conocimiento *en* Dios del que habla, para explicar la presencia de verdades eternas y de principios teóricos y morales innatos, Malebranche.

43 G. W. F. Leibniz, *Monadología,* Alhambra, Madrid 1986, § 11, p. 28.

44 G. W. F. Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación,* Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

Universidad Pontificia de Salamanca

se individuaría: y ello conduce al absurdo de admitir que el sujeto llega a serlo cuando deja de ser sujeto. Pero la clave del error de Leibniz está en declarar al tiempo dos tesis contradictorias: una, de tipo nominalista, que afirma la inseparabilidad de las nociones de sujeto y de objeto [45], y otra, que toma como punto de referencia la concepción de la substancia como completa autonomía, y que queda explícita en el *principio de inhesión* [46], según la cual el sujeto es *fundamento, origen* y *causa* de sus objetos, independiente de los mismos y previo a su desarrollo explícito. De este modo, y de acuerdo con este principio esencial de la metafísica leibniziana, el sujeto es principio de identidad de todas sus acciones, substrato permanente a lo largo de su historia, que se mantiene idéntico en la variación de sus percepciones. Este fundamento difiere de aquello que en él tiene su causa, existe previamente al desarrollo de sus actos intencionales, *antes de que ningún objeto sea por él percibido:* es el sujeto sin objeto de la tradición metafísica occidental.

Schopenhauer evita la contradicción básica de la teoría leibniziana del sujeto negando su protoidealismo, la aplicación del principio de causalidad de un modo trascendente, no fenoménico. Es así como se desvincula de aquellas doctrinas que admiten una relación fundamento-fundado entre el sujeto y el fenómeno, y, en consecuencia, la autonomía de la noción de sujeto. Schopenhauer afirma taxativamente la relatividad de ambas nociones.

No obstante, con ello no se sitúa dentro de la tradición nominalista en el problema de la individuación. Schopenhauer admite la existencia de un *sujeto permanente,* de una identidad previa al desarrollo del individuo en el espacio y el tiempo, y que confiere sentido a la historia individual. Este elemento inmutable es al tiempo *sujeto de conocimiento* y *sujeto volitivo:* puro sujeto de conocimiento y carácter inteligible [47]. Es el «punto eter-

45 «Y de esto tampoco se deduce que la sustancia simple exista sin ninguna percepción. Esto no es posible por las razones antedichas; puesto que no puede perecer, tampoco puede subsistir sin ninguna afección, que no es otra cosa que su percepción». G. W. F. Leibniz, *Monadología, o. c.,* § 21, p. 30.

46 «Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman **in-esse**, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece». G. W. F. Leibniz, *Discurso de metafísica,* Alianza Editorial, Madrid 1994, § 8, p. 65.

47 «Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la 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,

Universidad Pontificia de Salamanca

no» [48], lo constante que hace que «bajo la envoltura variable de los años, de las circunstancias, incluso de sus conocimientos y opiniones, se oculte, como el cangrejo bajo su caparazón, el hombre idéntico e individual, absolutamente invariable y siempre el mismo» [49].

De este modo, la noción de *representación,* tal como la concibe Schopenhauer se descompone en tres elementos: *sujeto empírico* (el que conoce en un punto determinado un objeto determinado), *objeto empírico* (aquello conocido por el sujeto empírico) y *sujeto permanente* (principio de la identidad personal, y que es al tiempo volente y cognoscente). El sujeto se define negativamente como aquello que no es ni puede ser objeto, esto es, como aquello que no se puede percibir o representar [50]. El objeto o fenómeno es lo percibido, y, como tal, a él se aplica la forma primaria del conocimiento, el principio de razón, y lo que éste implica: el tiempo, el espacio y la multiplicidad.

Pero ¿es tan evidente el concepto schopenhauariano de *representación?,* ¿no podrá ser criticada esta primera noción, en apariencia certera, de la que parte toda la filosofía de Schopenhauer? Téngase en cuenta, previamente a iniciar su crítica, lo señalado hasta el momento: Que la noción de representación remite a la de acto intencional y que, en consecuencia, y tal como sucede en esta última, reúne tres elementos indisolubles: El *objeto empírico* de la representación (lo pensado en ella), el *sujeto empírico,* esto es, aquél que piensa lo representado en un momento dado y que desaparece con dicho momento, y el *sujeto permanente* o *sujeto substancia* [51]. De este modo, en la dualidad sujeto

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 *kat'exojén*». A. Schopenhauer, *CRP, o. c.,* § 42, p. 206.

48 A. Schopenhauer, *FHF, o. c.,* «Algunas explicaciones más sobre la filosofía kantiana», p. 137.

49 A. Schopenhauer, *Sobre el libre albedrío,* Aguilar Ediciones, Buenos Aires 1965, p. 141.

50 «El *sujeto* es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido. Es, pues, la base del mundo, la condición supuesta de antemano de todo objeto perceptible, pues que nada existe sino para un sujeto». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, cap. II, p. 20.

51 La afirmación de un sujeto personal permanente es confirmada tanto por la teoría del *carácter inteligible* como por la justificación que Schopenhauer ofrece de la diferencia entre el sueño y la vigilia. A ese respecto, Schopenhauer señala que «el que seamos seres volentes y cognoscentes a un tiempo constituye *el gran misterio de la identidad del sujeto de la volición con el del conocimiento.* Dicha identidad representa la confluencia dentro de nosotros del cielo y del infierno». A. Schopenhauer, *EIJ, o. c.,* § 77, p. 60, y que «la vida real y los sueños son sendas páginas de un único libro. La presunta diferencia entre ambos estriba en que, cuando consultamos y leemos aquellas hojas ordenadamente según su paginación, entonces lo llamamos *vida real;* sin embargo, si entreabrimos ese libro al azar, una vez que han transcurrido las horas habituales de lectura (el día) y ha comenzado el tiempo de reposo, ojeando sin orden ni concierto

Universidad Pontificia de Salamanca

empírico-objeto empírico, el sujeto no es únicamente quien percibe en un aquí y un ahora un objeto, sino un percipiente que se mantiene estable a lo largo de su historia. ¿Qué argumentos pueden aducirse frente a la evidencia de esta noción, que se presenta como forma de cualquier conocimiento posible, como el esquema más simple sin el cual no se da ningún conocimiento científico o común [52]?

En primer lugar, analizaremos la noción de *sujeto permanente* o *individuo,* una de las que forman parte del concepto de representación. Ésta parece incierta en virtud de las siguientes razones:

A) Es patente una contradicción —por el principio de los indiscernibles— entre la afirmación de un sujeto permanente, inidentificable con el sujeto empírico, y que, por sujeto, piensa un objeto, es decir, de un Yo intencional puro, y la noción de representación, en tanto supone la relatividad de los dos términos que la constituyen.

Y es que, admitiendo Schopenhauer que, por definición, no existe sujeto sin objeto, cabe preguntarse acerca de aquello que diferencia a un sujeto empírico de otro o, lo que es igual, a una representación de otra. Ello no es sino el *objeto representado,* que varía de un acto intencional empírico al siguiente. De este modo, y porque se admite la diferencia entre sujeto empírico y sujeto permanente, entre un acto concreto de representación y aquello que confiere unidad a las diferentes representaciones de un único individuo; cabe hacer la misma pregunta referida a cualquier sujeto empírico posible respecto del sujeto substancia. Si este último tuviese el mismo referente objetivo que el sujeto empírico existiría una identidad, no admitida, entre ambos; o, lo que es igual, no habría distinción entre una representación empírica y el sujeto que confiere unidad a una cadena de representaciones. Así, lo primero que debe señalarse es *la imposibilidad, por su diferencia, de un mismo objeto de representación para un sujeto empírico y para el sujeto substancia que presumiblemente lo porta.* Esta reflexión anula la identidad comúnmente admitida entre lo pensado empíricamente y aquello que piensa ese substrato que nos individúa.

Así, y si por el principio de los indiscernibles el objeto pensado por el sujeto permanente y el pensado por cualquier sujeto empírico nunca pueden ser iguales, y en virtud de la imposibilidad de que exista un sujeto sin objeto; ese

algunas de sus páginas, entonces se trata de *sueños.* Tan pronto nos encontramos con una hoja que ya habíamos leído en aquella lectura sistemática y correlativa, como de repente topamos con alguna que todavía no conocíamos. Pero siempre se trata del mismo libro». *Ibid.,* § 142, p. 96.

52 La noción de representación se presenta así, para Schopenhauer, como «*primer hecho de conciencia,* cuya forma primordial y esencialísima es el desdoblamiento en sujeto y objeto». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, VII, p. 41.

Universidad Pontificia de Salamanca

sujeto permanente, para ser tal, debe referirse a algún objeto. Ahora bien, frente a esta afirmación cabe señalar tanto la falta de experiencia respecto de un pensamiento así, referido a un objeto ni empírico ni finito, como la imposibilidad de la misma, en tanto que, y sea cual sea el objeto al que se refiere, dicho pensamiento para producirse real y efectivamente ha de inscribirse en la cadena de representaciones empíricas, es decir, para que ese sujeto sea tal, piense un objeto, ha de pensarlo como sujeto empírico, lo que supone, a su vez, y porque un sujeto empírico y un sujeto substante no pueden pensar un mismo objeto, que el objeto no es pensado por el sujeto permanente y que, en consecuencia, éste no es sujeto. De este modo para ser sujeto, es decir, para pensar un objeto, un sujeto permanente ha de pensarlo como empírico, lo que, paradójicamente, supone que nunca puede llegar a pensarlo. *Un sujeto substancia así concebido es imposible. Dos de los dogmas que estructuran la gnoseología de Schopenhauer se excluyen entre sí: el de un sujeto permanente y el de imposibilidad de un sujeto sin objeto, el de acto intencional.* La doctrina del sujeto de Schopenhauer adolece de la misma contradicción básica que señalábamos respecto de la concepción leibniziana de la substancia.

Contra esta argumentación no cabe señalar la posibilidad de que dos elementos diferentes (sujeto permanente y sujeto empírico) compartan un mismo objeto sin por ello ser idénticos. Ha de recordarse que la noción de representación supone la inseparabilidad de los dos elementos que la conforman, de modo que no sólo no son posibles dos sujetos empíricos iguales, sino que a cada objeto le corresponde, para ser tal, su sujeto y viceversa.

Hay que señalar, en último término, que esta argumentación no concluye necesariamente en una posición empirista. Se ha criticado la posibilidad de conciliar la noción de intencionalidad y la de substantividad que pretende fundamentarse en la primera. Con ello no se supone la imposibilidad de un Yo puro o de un sujeto que sea tal sin necesidad de pensar un objeto, es decir, la noción de *res cogitans* tal como la emplea Descartes. La consciencia oscura de la crítica aquí señalada llevó al propio Schopenhauer a las nociones de *carácter inteligible* y de *consciencia mejor.* Y es que, respecto de la primera, referida al sujeto volitivo, se trata de algo inmutable, permanente, que se encuentra dado más allá de su realización histórica, y que ni es alterado por los diversos motivos o circunstancias que confluyen azarosamente en la vida de un individuo ni, en tanto que *idea platónica,* es respecto a otra cosa (intencional): ira causada *por una injusticia,* avaricia *de oro*, compasión *por aquel mendigo...; sino en sí,* sujeto puro de volición, que es tal sin necesidad de algo a lo que se refiera [53].

53 «32. Las influencias externas no conforman o modifican el *carácter*, sino que se limitan a patentizarlo. Son al espíritu lo que los *reactivos químicos* a la materia: su índole o

Universidad Pontificia de Salamanca

En cuanto a la segunda, señala el descubrimiento de la Voluntad, en tanto que esencia del mundo, como fondo o substancia de nuestra identidad. Esa instancia metafísica es un *querer puro,* más allá de los motivos y del referente al que pueda señalar cualquier volición empírica.

Ambas nociones suponen la superación y contradicción de la tesis de la imposibilidad de un sujeto sin objeto y, con ello, la anulación del concepto de intencionalidad y del mundo en tanto que representación, es decir, la superación de las filosofías de la consciencia a partir de sus propios supuestos. Con ello, Schopenhauer abre la posibilidad de una metafísica de raíces platónicas y oscuramente y por otras vías asiente a lo concluido en este apartado: la imposibilidad de un Yo puro intencional, de una substancia que al tiempo que tal piense un objeto, que sea a la vez representación y fundamento, relatividad y portadora de identidad.

B) Por otra parte, la noción de *representación,* tal como la estructura Schopenhauer, implica la introducción de un *supuesto metafísico,* inaceptable sin la demostración pertinente. Y es que la noción de *sujeto,* y porque éste se define, frente al objeto, como aquello de lo que no cabe representación, ni es cognoscible ni, en consecuencia, y porque Schopenhauer identifica, al modo berkeliano, ser y ser percibido [54], puede ser enunciada su existencia. Al mismo tiempo, la

consistencia sólo nos es conocida por la incidencia en ella del comportamiento de tales reactivos. (...)

35. *Como el hombre no cambia* y su *carácter moral* permanece idéntico a lo largo de su vida, debiendo asumir el papel asignado, se diría que ni la experiencia, la filosofía o la religión pueden mejorar dicho carácter, con lo cual se plantea esta pregunta sobre qué sea la vida: ¿acaso es una farsa donde todo lo esencial está prefijado irrevocablemente? Al ir conociéndose, el hombre ve lo que quiere ser, lo que ha querido ser y, por tanto, cuanto será: *este conocimiento ha de serle dado como uno externo.* La vida es al ser humano, esto es, a la voluntad, lo que los reactivos químicos al cuerpo: algo mediante lo cual se pone de manifiesto cuanto es. La vida es la forma en que se va patentizando el *carácter inteligible,* el cual no se modifica durante la vida, sino al margen de la misma y fuera del tiempo, a consecuencia del autoconocimiento proporcionado por la propia vida. La vida es tan sólo un espejo, que no está concebido para ver lo reflejado, sino para conocer *lo que* se refleja en él. La vida son las galeradas en donde se ponen de manifiesto los errores cometidos. El modo en que queden evidenciados, o sea, cuán grandes o pequeñas vengan a ser las letras, es del todo insustancial. De ahí se deriva el carácter absolutamente asignificativo del fenómeno externo de la vida y, por ende, de la historia, al ser indiferente que las erratas queden impresas con letras mayúsculas o minúsculas; (...)». A. Schopenhauer, *EIJ, o. c.,* §§ 32 y 35, pp. 37 y 39.

54 «Quien, pues, haya comprendido una vez la idealidad del mundo, le parecerá sin sentido la afirmación de que existiría aunque nadie se la representara; porque indica una contradicción: ya que su existencia significa solamente que es objeto de representación. Su existencia consiste en la representación del sujeto». A. Schopenhauer, *Pensamientos respecto al intelecto en general y en todas sus relaciones,* EDAF, Madrid 1996, § 28, p. 232.

Universidad Pontificia de Salamanca

distinción metafísica entre fenómeno y cosa en sí, que, según Schopenhauer, implica una oposición absoluta entre ambos términos, esto es, una dualidad tal que aquello que no se circunscribe en uno ha de ser necesariamente el otro, lleva a afirmar, según sus propios supuestos, que el sujeto, que no es representable, y que, por tanto, no cae dentro de la esfera del fenómeno y de aquello que lo constituye: causalidad, pluralidad, espacialidad y temporalidad, es *en sí,* y, consecuentemente, pertenece al ámbito de lo metafísico [55]. Pero eso implica que la noción de representación, que incluye al sujeto y al objeto, es una *noción metafísica;* lo que imposibilita tanto el reconocido solipsismo que ella supone como la evidencia inmediata que la convierte en punto de partida de la actividad filosófica. Schopenhauer no sólo se contradice a sí mismo, operando con una metafísica *solapada* desde el inicio de su obra, sino que muestra hasta qué punto no ha pensado la noción que pone en juego.

C) Tanto en su *Crítica de la filosofía kantiana* como en los *Fragmentos para la historia de la filosofía,* Schopenhauer identifica las nociones de *materia* y *substancia*, afirmando la imposibilidad de una *substancia inmaterial* [56]. Como, al tiempo, identifica *materia* y *causalidad* [57], integrando el concepto de materia en el ámbito exclusivamente fenoménico u objetivo, la noción de *sujeto,* y tal como la entiende Schopenhauer, como algo permanente opuesto al fenómeno, y en tanto que fenómeno y materia se identifican, como *substancia inmaterial,* se presenta doblemente problemática.

Por una parte, la afirmación del sujeto y la demostración de la imposibilidad de una substancia inmaterial son tesis contradictorias: si el sujeto existe las nociones de materia y substancia no se identifican. Por otra parte, la identificación de causalidad, materia y substancia, es decir, la predicación de la permanencia y la estabilidad respecto del objeto, parece contradecir la identificación de lo fenoménico con lo aparente, con lo que no es y está en continuo devenir,

55 De un modo completamente ingenuo Schopenhauer reconoce la significación metafísica de la noción de sujeto cuando dice, en el capítulo segundo del libro primero de *El mundo como voluntad y representación* que «el sujeto, o sea lo que conoce y nunca es conocido, no está comprendido en tales formas (el tiempo y el espacio), sino que le suponen previamente; por eso no le convienen ni la unidad ni la pluralidad». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, cap. II, p. 20.

56 Cf. A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* pp. 96-99, y A. Schopenhauer, *FHF, o. c.,* «La filosofía de los modernos», p. 103.

57 «Y así también, el que haya comprendido aquella configuración del principio de razón que domina el contenido de las mencionadas formas, tiempo y espacio y su perceptibilidad, esto es: la materia, y, por tanto, la ley de causalidad, ése habrá comprendido también la esencia de la materia como tal, pues ésta no es más que causalidad, como cada uno de nosotros puede comprobarlo en cuanto reflexiona un poco. Su *ser es obrar,* y no se le puede atribuir otra existencia ni aun en el pensamiento». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, cap. IV, pp. 22-23.

Universidad Pontificia de Salamanca

sin consistencia ni permanencia [58]. Esta contradicción es todavía más patente cuando Schopenhauer identifica la materia con el absoluto [59], y predica respecto de ella notas que al tiempo declara constitutivas de la Voluntad en tanto que fundamento metafísico de lo real, por ejemplo, la *aseidad* [60]. Y es que la identificación entre Voluntad y materia no sólo contradice el nervio de la letra schopenhauariana, sino que implica el absurdo de identificar lo en sí (Voluntad) con el fenómeno (materia) y de conjugar las nociones de *libertad* (que supone *aseidad)* y *causalidad,* lo que desmiente toda su teoría moral, esencialmente antieudemonista. De este modo, y nuevamente, se comprueba la fragilidad del sistema, la presencia de tesis que contradicen elementos básicos del mismo.

D) En relación con la crítica anterior: si el sujeto se define como aquello que no es objeto, y el objeto, por la identificación de las nociones de *materia* y *substantividad,* es definido como substancia, el sujeto, que no es objeto, no es substancia, y, en consecuencia, y porque la substantividad está implícita en la noción de sujeto, no es sujeto. Pero, al tiempo, y porque se reconoce la relatividad de las nociones de objeto y de sujeto, si el sujeto no es tal no hay objeto. De forma que la identificación de objeto y substancia implica la negación tanto del sujeto como del objeto. Si la materia es substancia el objeto es imposible.

E) Tal como se señalaba en el punto B. de esta crítica, Schopenhauer identifica ser y ser percibido, esto es, maneja la noción berkeliana de existencia. De ello concluíamos que no puede predicarse la existencia respecto del sujeto, que, por definición, no puede ser percibido. Sin embargo, y por otra parte, la identificación de ser y percibir implica consecuencias más graves para el sistema. Y es que, lo *en sí,* la Voluntad, no puede ser *para mí,* percibido. De ahí que, y de acuerdo con esta noción solipsista de la existencia, no sólo no pueda decirse de lo en sí que existe, con lo que la conclusión razonable sería el escepticismo, sino que, y porque algo *en sí existente* es algo *en sí percibido (para mí),* un *ser en sí* existente es contradictorio y, por tanto, imposible. De la noción de

58 «Así como la separación de fenómeno y cosa en sí concebida por *Kant* de la forma antes expuesta superó todo lo jamás existente en profundidad y reflexión por lo que a su fundamentación respecta, también fue infinitamente fructífera en sus resultados. Pues él presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión». A. Schopenhauer, *CFK, o. c.,* p. 29.

59 «Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente y *quod se est et per se concipitur». Ibid,* p. 91.

60 Cf. A. Schopenhauer, *FHF, o. c.,* «La filosofía de los modernos», p. 95.

Universidad Pontificia de Salamanca

existencia que maneja Schopenhauer se deduce la imposibilidad del fundamento, se anula un posible conocimiento metafísico; y, al tiempo, se afirma la consistencia del mundo aparente, que deja de ser tal, y se transforma en el único mundo posible [61]. La noción de existencia que emplea Schopenhauer contradice así las tesis básicas que estructuran su doctrina.

F) La identificación del *sujeto permanente de conocimiento* y el *sujeto volitivo* o carácter inteligible, niega puntos esenciales de la estética schopenhauariana. Según Schopenhauer la experiencia estética es fundamentalmente cognoscitiva, y el arte se presenta, al igual que sucede en Schelling, como *órganon* de la filosofía. Frente al conocimiento común o a la ciencia, que se refieren en cuanto al objeto de conocimiento a fenómenos, esto es, a *individuos* determinados por el espacio y el tiempo, y respecto del sujeto de conocimiento están supeditados a la voluntad individual, de modo que imposibilitan un conocimiento objetivo: *desinteresado* por parte del sujeto y *universal* respecto del objeto; la experiencia estética permite el acceso a lo universal (el mundo de Ideas platónicas que, para Schopenhauer, pueblan objetivamente lo en sí, en tanto que *grados universales de objetivación de la Voluntad)* mediante la anulación del individuo y sus intereses históricos (en el espacio y el tiempo) [62]. De este modo, el arte se presenta como vía de superación de lo fenoménico, como forma de conocimiento de lo metafísico.

Sin embargo, si el sujeto puro de conocimiento del arte es, al tiempo, y desde la eternidad, en tanto que carácter inteligible, puro sujeto de volición, la superación estética de un punto de vista temporal no implica la objetividad gnoseológica. Y es que, a través de la experiencia estética, uno tal vez se redima

61 Es más, en un mundo necesario. Y es que, si lo en sí es imposible, lo para mí no sólo es posible, lo que supondría la posibilidad de lo en sí, negada; sino, y por la imposibilidad de lo en sí, necesario. De este modo, Schopenhauer, por mor de la coherencia respecto de su noción de existencia, se vería obligado a negarse a sí mismo en su crítica a la *prueba ontológica:* y es que, la noción de ser para mí implicaría, no sólo la existencia de ese ser, sino, y porque su contrario es imposible, su *existencia necesaria.*

62 Esta concepción gnoseológica del arte es patente en una de las obras fundacionales de la estética del siglo XX y que condicionó el origen de las vanguardias, *Abstracción y naturaleza* de W. Worringer. Por ejemplo, y acompañada de una nota del propio Schopenhauer, se dice allí que «Los dos polos (arte orgánico y arte abstracto) no son sino diferentes niveles de una necesidad común que se nos revela como la esencia postrera y más honda de toda vivencia estética: el ansia de enajenarse del propio yo. En el afán de abstracción el ansia de enajenamiento del yo es incomparablemente más intensa y más consecuente. En él este ansia no se manifiesta, como en el afán de proyección sentimental, en forma de un anhelo de despojarse del ser individual, sino como un impulso de redimirse, por la contemplación de un algo necesario e inalterable, de la contingencia de lo humano en sí, de la aparente arbitrariedad de la existencia orgánica en general. La vida como tal se siente como obstáculo del goce estético». W. Worringer, *Abstracción y naturaleza,* FCE, México 1997, «Abstracción y proyección», pp. 37 y 38.

Universidad Pontificia de Salamanca

de su yo histórico, de ver un objeto de acuerdo con un interés concreto y variable; pero no puede liberarse de su yo profundo, de su carácter inteligible, dado eternamente e independiente de la historia, y que, además, se identifica con el sujeto de conocimiento. Es así como, la experiencia estética, y de acuerdo con la identificación anterior, es imposible que genere *conocimiento objetivo:* cada cual verá el objeto según su carácter inmutable, esto es, subjetivamente, aunque esa subjetividad no sea empírica.

Por otra parte, la experiencia estética deja en pié la dualidad Sujeto-objeto, y en tanto que «el ser objeto en general pertenece a la forma del fenómeno y está tan condicionado por el ser sujeto en general como lo está la forma fenoménica del objeto por las formas cognoscitivas del sujeto; y que, por tanto, si se ha de admitir una cosa en sí , ésta no puede en manera alguna ser objeto» [63], la contemplación artística sería incapaz, pese a lo que contradictoriamente afirma Schopenhauer, de superar el solipsismo implícito en la relatividad de la noción de representación.

En último término, y porque sujeto volitivo y sujeto de conocimiento se identifican, el fenómeno estético no supondría, como dice Schopenhauer, la anulación o pérdida del sujeto, sino, incluso, lo contrario. Éste se desprendería de su ropaje histórico, apariencial e ilusorio, y vería las cosas de acuerdo con lo que es verdaderamente, bajo la especie de su carácter inteligible. Una cosa es la anulación del individuo fenoménico, y otra muy distinta la negación del sujeto en tanto que substancia.

G) Ya Hume y la tradición empirista británica señalaron, por su carácter no experienciable, contenido en la propia definición de substancia (lo que por estar debajo de lo sensible, accidental y momentáneo confiere permanencia y unidad), que un sujeto pensante permanente no es evidente de suyo. Según esta posición, sólo pueden afirmarse con cierta seguridad sujetos empíricos. Sin embargo, frente a este argumento que niega la evidencia de la substantividad del sujeto, cabe argüir tanto nuestra *autoconsciencia* de sujetos que permanecen en el tiempo como el hecho de la *memoria*, fundamento de la identidad personal.

1. No obstante, el argumento de la autoconsciencia de la yoidad se muestra inconsistente en virtud de las siguientes reflexiones:

*a)* Si por autoconsciencia se entiende una *consciencia sin más* de uno mismo, cabe responder que un criterio así no es certero, pues la consciencia, porque en ocasiones la descubrimos errónea tanto respecto de la esencia como de la existencia de los objetos, puede ser errónea siempre. De modo que, aun

63 A. Schopenhauer, *CFK, o. c.*, pp. 109-110.

Universidad Pontificia de Salamanca

creyendo en la certeza de aquello de lo que somos conscientes, es posible, y porque también estamos ciertos de aquello que más tarde descubrimos erróneo, un error perpetuo del que la consciencia es partícipe. Mientras esa posibilidad exista, por muy remota que sea, todo aquello que nos proporciona la consciencia es susceptible de duda, tanto si se refiere a objetos externos [64], como a nosotros mismos, que, tal como señala Nietzsche, «somos desconocidos para nosotros mismos» [65]. Por otra parte, la mera posibilidad, esgrimida por Descartes como argumento de justificación de una *duda hiperbólica,* de un Dios engañador y omnipotente [66] —y esta posibilidad, mientras no se demuestre que el tal es contradictorio y, en consecuencia, imposible, lo que no hizo ni el propio Descartes; es efectiva respecto de la negación de un conocimiento seguro— imposibilita el empleo de la consciencia como criterio de certeza. Si el Dios engañador es posible también es posible, por su omnipotencia, que todo aquello de lo que somos conscientes y que por ello consideramos certero, incluida nuestra propia individualidad y substancialidad, y por muy absurdo que pueda parecer, no sea sino un engaño. Porque el Dios engañador es posible la duda hiperbólica es necesaria.

*b)* Pero, tal vez, no se hable de *consciencia sin más* de uno mismo; sino que se afirme la identidad en el tiempo a partir de una *autoconsciencia clara y distinta* y se establezca que el criterio de certeza es el de claridad y distinción en la percepción. Así, cabe citar el conocido texto de Descartes que, refiriéndose a la primera certeza (la indubitabilidad de la existencia del Yo, en tanto que substancia pensante) dice: «En ese primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente» [67]. De este modo, la utilización del criterio de claridad y distinción supone que el valor de verdad de una proposición no se encuentra en la proposición misma (lo que sucede, por ejemplo, en las proposiciones analíticas del tipo: «Los ángulos de todo triángulo suman siempre 180 grados», donde el predicado está

64 Piénsese en todas las ilusiones sensoriales de las que habla, entre otros, Descartes: la torre cuadrada que en la distancia parece circular, el ictérico, que percibe todo de color amarillo, aquél al que le han amputado una pierna, y todavía la siente, el bastón que sumergido parece quebrado, el hidrópico teniendo sed...

65 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral, o. c.,* «Prólogo», p. 17.

66 «Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino un cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme». R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* Alfaguara, Madrid 1977, «Meditación primera», p. 21.

67 *Ibid.,* «Meditación tercera», p. 31.

Universidad Pontificia de Salamanca

contenido necesariamente en la noción del sujeto); sino en la percepción, clara y distinta, de la proposición. Lo que hace evidente la substantividad del Yo es la percepción clara y distinta de la misma. Ahora bien, y frente a este criterio, cabe decir:

1. La claridad y la distinción son, tal como se ha señalado, de la percepción de la proposición, no de la proposición misma. Así, «Yo soy substancia» es un enunciado cierto porque la percepción que se tiene del mismo, y que no es el enunciado mismo, es clara y distinta. Sin embargo, la percepción del enunciado es temporalmente posterior al mismo. Así, si se dice de un pensamiento que es verdadero porque es pensado con claridad y distinción, y este segundo es posterior al primero; se afirma o que el primer pensamiento, si fue, fue verdadero (no sabiendo con seguridad si fue, en tanto que su ser ha pasado y de él sólo queda el recuerdo, siendo, como se señalará, la memoria falaz) o que «Es verdad que pienso un pensamiento», lo cual es a su vez verdadero si lo percibo clara y distintamente, siendo dicha percepción temporalmente posterior al enunciado y recayendo, por ello, en el primer supuesto.

2. Spinoza señala en el *Tratado de la reforma del entendimiento* que el criterio de claridad y de distinción de la percepción de una proposición supone un *regreso al infinito* que imposibilita la certeza misma. Y es que si un pensamiento es verdadero porque lo percibo clara y distintamente, y esa percepción clara y distinta es diferente de la proposición a la que se refiere, al tiempo que ella misma es verdadera, entonces cabe preguntar qué hace verdadera a esa percepción. Y, en cuanto que el criterio de verdad es el de percepción clara y distinta de la proposición, ésta será verdadera, a su vez, porque es percibida clara y distintamente. ¿Y ésta última? Porque, a su vez, es percibida clara y distintamente. Y así hasta el infinito. De modo que, según Spinoza, es imposible una certeza basada en este criterio. No puede lograrse un punto seguro que detenga la cadena infinita de fundamentaciones y que, en consecuencia, permita la certeza [68].

68 «Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente; y, a su vez, la idea de la idea de Pedro también tiene su esencia, que puede ser, por su parte, objeto de otra idea y así indefinidamente. Esto cualquiera puede comprobarlo al ver que él sabe qué es Pedro y que además sabe que lo sabe y que, por otra parte, sabe que sabe lo que sabe, etc.

De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos,

Universidad Pontificia de Salamanca

2. En cuanto a la referencia a la *memoria* como fundamento de la identidad y substantividad personales; cabe señalar al menos tres reflexiones que desvirtúan la evidencia de este criterio:

*a)* La imposibilidad de confrontar un recuerdo con el original al que se refiere, y que ya ha sucedido en el tiempo. De este modo, no sólo es imposible saber si lo recordado es tal como ha sido recordado; sino si el recuerdo se refiere a algo verdaderamente sucedido. Es posible, porque no tenemos medios para comprobar si es o no así, que los recuerdos, que reconocemos como nuestros, y que dan continuidad a la historia del individuo; tengan un referente vacío y, en consecuencia, que el sujeto, cuya identidad viene dada por su historia, no sea tal. El hecho de esta posibilidad anula la certeza de la memoria.

*b)* La propia experiencia interna, que señala con igual fuerza dos elementos contradictorios: la continuidad en el tiempo y la ruptura de la identidad. Con idéntico derecho se puede esgrimir el argumento de la memoria para afirmar la permanencia del individuo, como para señalar lo contrario. La memoria no es, simplemente, una repetición automática de conocimientos o de vivencias. En cuanto que recordando guardamos distancia con lo recordado, de modo que el objeto no sólo queda, por así decirlo, teñido por otra luz (recreado) [69], y transformado en otro; sino que el propio sujeto, en numerosas ocasiones, y cuando se toma a sí mismo como objeto de la memoria, no se reconoce en los actos realizados, se avergüenza de lo hecho y apenas puede creer que el que ejecutó tales acciones sea el mismo que ahora las recuerda.

*c)* El carácter paradójico del tiempo, sin el que la memoria, por ser recreación de lo *pasado*, tiene sentido. Así, si el tiempo, por paradójico, no existe; la memoria es imposible. Fue Zenón quien, al señalar la imposibilidad de Aquiles de alcanzar a la tortuga en virtud de la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo, demostró la inexistencia de lo temporal [70]. Las paradojas de Zenón no

saber que sé que lo sé; por el mismo motivo que, para entender la esencia del triángulo, no es necesario entender la esencia del círculo. En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero». B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988, § 34, pp. 87-88.

69 De ahí que el propio Schopenhauer señale el papel apaciguador de la memoria, que la hace tanto instrumento de la razón práctica, en cuanto que dominio y distanciamiento de las pasiones, como herramienta de la creación y el disfrute artísticos, por el carácter exclusivamente contemplativo del arte. Un empleo aquietador y artístico de la memoria es el realizado por M. Proust en *En busca del tiempo perdido*.

70 «El segundo argumento, conocido como «Aquiles», es éste: el corredor más lento nunca podrá ser alcanzado por el más veloz, pues el perseguidor tendría que llegar primero al punto desde donde partió el perseguido, de tal manera que el corredor más lento mantendrá siempre la delantera. (...) La conclusión es que el corredor más lento nunca será alcanzado y el procedimien-

Universidad Pontificia de Salamanca

son banales artificios lógicos, sino que revelan la irrealidad del mundo y de la consciencia que de él tenemos.

H) Como última crítica, ha de señalarse una contradicción entre el kantismo de Schopenhauer, que le lleva a afirmar, tal como defiende Kant en el capítulo primero del libro segundo de la «Dialéctica trascendental», dedicado a los paralogismos de la razón pura, la imposibilidad de la psicología racional como ciencia que estudia el alma, Yo substante o Sujeto puro; con la afirmación de un Sujeto permanente que es fundamento de todo conocimiento representativo y que confiere unidad trascendental al conjunto de los actos intencionales de un individuo. La misma contradicción, y porque señala al Yo puro y a la espontaneidad del mismo como fundamento necesario para todo conocimiento posible y como unificación de las categorías del entendimiento y raíz última que permite su aplicación al fenómeno, puede imputársele a Kant.

Se concluye, en primer lugar, que la noción de representación, tal como la entiende Schopenhauer, esto es, dependiendo de la existencia de un Sujeto permanente (substancia), y porque ese sujeto no sólo es objeto de duda sino que parece paradójico e incluso contradice ciertas posiciones del kantismo, no es de suyo evidente.

Podría aceptarse, sin embargo, y a pesar de que supone desvirtuar malinterpretándola la noción de *representación* empleada por Schopenhauer, un esquema empirista de ese concepto, es decir, una purificación de la noción de *representación* en virtud de los argumentos esgrimidos en el punto anterior contra la evidencia de un sujeto permanente. Este nuevo esquema, al que parecen no afectar las críticas expuestas hasta el momento (que han tenido por objeto el Yo puro), y que, en consecuencia, parece evidente; supone la aceptación única de la certeza de los actos intencionales empíricos, esto es, de la existencia en la representación de un sujeto empírico que piensa un objeto empírico.

Sin embargo, y contra este nuevo esquema del acto intencional, debe señalarse que no se trata de algo evidente. En primer lugar, porque un esquema así, y en tanto que admite la noción de *sujeto empírico,* es susceptible de algunas de las críticas expuestas en las páginas anteriores: la que afirmaba que la noción de sujeto implica una suposición metafísica, las que señalaban que la identificación schopenhauariana entre substancia y materia contradecía la doctrina de un sujeto inmaterial y hacía imposible la existencia tanto del objeto como del sujeto, y la que mostraba la imposibilidad del sujeto por mor de la identificación de ser y

to es el mismo que el del argumento por dicotomía (pues en ambos casos se concluye que no se puede llegar al límite si se divide la magnitud de cierta manera, aunque en éste se añade que incluso el corredor más veloz según la tradición tiene que fracasar en su persecución del que es más lento) ». Aristóteles, *Física,* Gredos, Madrid 1995, Lib. VI, 239 b 14, pp. 377-378.

Universidad Pontificia de Salamanca

ser percibido. Estas críticas valen tanto para la noción de *sujeto permanente* como para la de *sujeto empírico.*

Por otra parte, si, tal como se ha visto que señala Spinoza, el criterio de consciencia no proporciona certeza, en tanto que es por este criterio por el que nos reconocemos sujetos empíricos, que conocen aquí y ahora, y que conocen algo, esto es, un objeto también aceptado por la consciencia que tenemos del mismo; tampoco ese conocimiento, porque se funda en la consciencia, y ésta remite a un proceso de fundamentación *ad infinitum,* es evidente.

No obstante, Schopenhauer responde, de un modo implícito, al argumento empleado por Spinoza contra la utilización de la consciencia como criterio de certeza, y que, como se recordará, se basaba en la separación de los actos de conocimiento (de la proferencia de la proposición) y de consciencia de ese conocimiento, en la sección 41 del capítulo séptimo de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Allí dice Schopenhauer que: «... no hay un *conocer* del *conocer;* porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocer, lo que es imposible. A la objeción: «Yo no sólo conozco, sino que sé que conozco», respondería yo: «Tu saber de tu conocer difiere de tu conocer sólo en la expresión. «Yo sé que yo conozco» no quiere decir otra cosa sino: «Yo conozco», y esto, así, sin más determinación, sólo quiere decir «Yo». Si tu conocer y tu saber de este conocer son dos cosas distintas, prueba a tener cada uno de ellos aislados siquiera una vez, y ahora trata de conocer sin saber que conoces, y luego trata de saber solamente que conoces, sin que este saber sea al mismo tiempo el conocer» [71].

Con la señalización anterior, Schopenhauer, y en cuanto que afirma que en el mismo acto en que conozco y pienso un objeto me reconozco a mí mismo como pensando ese objeto, no admitiendo, en consecuencia, la separación entre la consciencia de un conocimiento y el conocimiento mismo, entre el acto de conocer algo y el acto de ser consciente de ese conocimiento; niega aquello que posibilitaba el argumento de Spinoza contra la consciencia como criterio de certeza. Si se identifican los actos de pensar un objeto y de ser consciente de ese pensamiento no tiene lugar la escala al infinito que en la fundamentación del conocimiento señala Spinoza y, consecuentemente, parece posible afirmar de la consciencia que es un criterio válido de certeza. Así, encontramos en los dos autores mencionados dos tradiciones de pensamiento opuestas: En Spinoza, lo mismo que en Leibniz, éste último en tanto que, en virtud de un principio general o metafísico: el de continuidad, admite la existencia de pensamientos o percepciones inconscientes o en los cuales la consciencia es oscura, y que enlazan las dis-

71 A. Schopenhauer, *CR, o. c.,* «De la cuarta clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella», § 41, p. 203.

Universidad Pontificia de Salamanca

tintas percepciones conscientes [72]; en aquélla que, desembocando en las filosofías del inconsciente de Nietzsche y Freud, admite la posibilidad de pensar algo sin la consciencia, considerando que ésta es un mero acto reflejo y momentáneo. En Schopenhauer, y al menos en lo que es su teoría del conocimiento (muy diferente a este respecto de las conclusiones básicas de su metafísica), una tradición que, enraizada en el *cogito* cartesiano y en la filosofía kantiana, desemboca en la fenomenología [73], y que bajo el rótulo general de *filosofías de la consciencia,* afirma que más allá de los pensamientos de los que soy consciente no hay pensamiento alguno, pues pensar algo y ser consciente de ese pensamiento es lo mismo. De este modo, y según esta tradición, es tan imposible un pensamiento del que no somos conscientes como una cosa en sí pensable.

Según la tesis schopenhauariana en un mismo acto *pienso una idea,* soy consciente de *aquello* que pienso (sé de esa idea), y soy consciente de que *la pienso* (sé que la pienso). Sin embargo, y frente a esta unificación de pensamiento y consciencia que permite afirmar la consciencia como criterio de conocimiento, ha de señalarse:

*a)* Contra la unificación entre consciencia de algo y consciencia de esa consciencia:

1. La *experiencia interna* niega esa unificación en un mismo acto. Y es que cuando percibo un objeto no percibo al tiempo que lo percibo, sino que, más bien, tengo que variar mi objeto de pensamiento para verme viendo el objeto, para verme viendo cómo lo veo. Con ello, y en tanto que el objeto al que el acto intencional se refiere ha de variar para que sea posible la consciencia del pensamiento, dicho acto es posterior y, consecuentemente, diferente, del de pensamiento del objeto. Cualquiera que diga que al tiempo que ve una cosa se ve a sí mismo viéndola o nunca ha pensado seriamente en cómo conoce o posee un don que, por excepcional o divino, pertenece al mundo de las fantasías, del que se ocupan otros muy distintos a los filósofos.

72 «(22) Y como todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del porvenir.

(23) Así pues, ya que al despertar uno del aturdimiento se *apercibe* de sus percepciones, es por completo necesario que las haya tenido inmediatamente antes, aun cuando no se haya apercibido en absoluto de ellas; porque una percepción no puede proceder naturalmente más que de otra percepción, como un movimiento sólo puede provenir naturalmente de otro movimiento». G. W. F. Leibniz, *Monadología, o. c.,* § 22 y § 23, p. 30.

73 A la que Husserl denomina un «neocartesianismo», llegando a preguntarse si «¿No será el único renacimiento fructífero precisamente aquél que resucite las meditaciones cartesianas? No para adoptarlas, sino para descubrir lo primero de todo el muy profundo sentido de su radicalismo en el regreso al *ego cogito,* y a continuación los valores de eternidad que brotan de este regreso». E. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* FCE, México 1985, «Introducción», § 2, p. 40.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. Al mismo tiempo, la posición de Schopenhauer, aunque evita el regreso al infinito denunciado por Spinoza, desemboca en un absurdo. Y es que aunque en un mismo acto piense una idea, sepa lo que pienso y sepa que la pienso no es lo mismo *pensar algo* que, y en cuanto que ser consciente significa saber que lo estoy pensando, *pensar que lo estoy pensando:* el objeto pensado varía. Pero entonces, y porque cuando *me pienso pensando que estoy pensando algo* el objeto de pensamiento varía nuevamente y, a su vez, no es idéntico a *pensarme pensando que pienso lo que estoy pensando,* para evitar el regreso al infinito hay que admitir que en un único acto de pensamiento se dan infinitos actos, lo que es imposible y absurdo.

Y es que, y aún dando por supuesto lo que ya de suyo parece improbable: que pueda ser consciente de que soy consciente de un objeto al tiempo que soy consciente de ese objeto, cabría preguntar por cómo cobro conciencia, no de que soy consciente de un objeto, sino de que soy consciente de mi consciencia de un objeto. Y es diferente ser consciente de la consciencia de un objeto que ser consciente de que se es consciente de la consciencia de ese objeto, pues no es igual pensar que pienso un objeto que pensar que pienso que pienso ese objeto. Schopenhauer, que pretende evitar el regreso al infinito, sólo puede responder que al tiempo que se es consciente de un objeto no sólo se tiene consciencia de la consciencia de ese objeto, sino que se es consciente de la consciencia de que se es consciente de ese objeto. Pero la pregunta vuelve a hacerse: ¿y cómo cobro consciencia, no de que soy consciente de mi consciencia de un objeto, sino de que soy consciente de ser consciente de mi consciencia de ese objeto? Y Schopenhauer, siendo consecuente con su propia tesis y porque pretende evitar el regreso al infinito, ha de contestar que dicha consciencia se tiene por el solo acto de ser consciente del objeto. Pero la pregunta se hace hasta el infinito, y la respuesta de Schopenhauer, por mor de la coherencia, sólo puede ser siempre la misma hasta el infinito. Lo cual conduce a la paradoja de que, para evitar el salto al infinito y la consiguiente anulación de la validez del criterio de consciencia, Schopenhauer ha de admitir que *un solo acto de consciencia contiene infinitos actos de consciencia,* lo que no sólo es imposible desde un punto de vista metafísico, por confundir un acto finito por un acto infinito de consciencia; sino que, y remito a la experiencia de cualquier lector, esa consciencia nunca se produce, porque no veo (internamente) una cosa y al tiempo me veo viéndola y al tiempo veo que me veo viéndola y al tiempo veo que me veo viendo que la veo y al tiempo veo que me veo viendo que veo que la veo, y así hasta el infinito. En tanto que para Schopenhauer el acto de pensar unifica pensamiento, consciencia de ese pensamiento y consciencia de esa consciencia, y en virtud de que, según su propia tesis, a esta última ha de ir asociada la consciencia de la misma, y a ésta la consciencia de esa consciencia; a un único acto de pensa-

Universidad Pontificia de Salamanca

miento, y siendo consecuentes con la teoría schopenhauariana, le correspondería una consciencia infinita. Evidentemente, eso supone un absurdo.

*b)* Contra la utilización de la consciencia como criterio que confiere certeza a un pensamiento, tesis en virtud de la cual se establece la identidad entre pensamiento y consciencia; cabe alegar:

1. Una primera reducción al absurdo, en tanto que si lo que confiere verdad a una proposición es la consciencia de la misma, de modo que su valor de verdad no está contenido en el juicio (tal como sucede tanto en las proposiciones evidentemente verdaderas como en las contradictorias), sino que viene dado por la consciencia de ese juicio —por otra parte, inseparable del juicio mismo—, entonces, cualquier proposición, por el hecho de ser pensada, y porque todo pensamiento supone la consciencia de ese pensamiento, sería verdadera. Esta conclusión, en la que desemboca el empleo del criterio de consciencia como criterio de certeza, atenta contra el *principio de no contradicción,* pues la experiencia interna muestra que percibimos objetos entre sí contradictorios o un mismo objeto con cualidades que se excluyen entre sí [74], esto es, que pensamos y somos conscientes de objetos y predicados que, en cuanto que excluidos por otros, son falsos. De este modo, y porque el principio de no contradicción los muestra falsos, por muy conscientes que seamos de ellos o por mucho que los pensemos, el criterio de certeza conduce al error y, en consecuencia, no puede ser utilizado con validez. La conclusión señalada atenta contra el valor de verdad de las proposiciones matemáticas y lógicas: y es que si lo que confiriese verdad a una proposición fuese el hecho de pensarla, cualquier proposición contradictoria, es decir, evidentemente falsa, y por el hecho de ser pensada, sería verdadera.

Y no cabe alegar a favor del empleo del criterio de consciencia el hecho de que dos impresiones sucesivas consideradas entre sí contradictorias en virtud del referente común sean eso, sucesivas; y, en consecuencia, y porque, en cuanto que representaciones, puedan no tener un referente, no ser aplicable a las mismas el principio de no contradicción. De este modo, esas impresiones, al poder no ser entre sí contradictorias, podrían no ser falsas y, consecuentemente, el criterio de consciencia ser válido. Y es que este argumento de raíz berkeliana no concluye a no ser que demuestre, lo que no pudo hacer ni el propio Berkeley, la imposibilidad, por contradictorio, de un referente externo, común a una o varias representaciones intuitivas. Mientras el referente sea posible la contradicción señalada entre varias impresiones es posible y el criterio de consciencia, y

74 Es el caso de la percepción en la distancia de una torre de figura circular que, una vez que nos acercamos, la percibimos con forma cuadrangular. En ese momento surge la duda, pues las dos figuras sucesivas no pueden aplicarse al tiempo a un único objeto.

Universidad Pontificia de Salamanca

porque la certeza supone una seguridad absoluta, más allá de la mayor o menor probabilidad de verdad, no puede proporcionar una seguridad completa: su conclusión es sólo condicional y, consiguientemente, nuestro argumento igualmente válido.

2. Una segunda reducción al absurdo, en virtud de la existencia de nociones que, aunque las pensemos, son internamente contradictorias, y, por tanto, falsas. De este modo, y porque en esas nociones se dan al tiempo falsedad (en tanto que contradictorias) y consciencia, ésta última no puede proporcionar un conocimiento seguro.

Algunos de los conceptos internamente contradictorios que, sin embargo, pensamos (porque comprendemos su significado y somos capaces de definirlos, de emplearlos en conversaciones o en escritos, etc.) son:

*a)* La noción de *átomo* tal como la entienden los filósofos materialistas y ha pasado al lenguaje común. De ella afirmó su imposibilidad Leibniz [75]. Y es que si átomo, y tal como señala el origen griego de la palabra, es aquello de lo que no cabe división posible, es decir, lo que es *simple;* y en cuanto que todo lo que es material tiene figura y todo lo que tiene figura, por definición, es susceptible de divisibilidad infinita; un *átomo material* es contradictorio; pues si es material puede ser dividido, esto es, tiene partes, y, en consecuencia, no es átomo, y si es átomo, en cuanto que por ello no puede ser dividido, no puede ser material.

*b)* La noción de *finito,* en virtud de los siguientes argumentos:

1. Por la posibilidad de una divisibilidad infinita contenida en la noción de finito. Y es que no puede ser pensado un finito al que, por finito (y en cuanto que todo lo finito por definición posee figura), no se le atribuya la posibilidad de ser infinitamente divisible. Pero admitir de un finito que puede ser infinitamente divisible es afirmar de ese finito que, y en cuanto que si es infinitamente divisible posee un número infinito de partes, no es finito. En consecuencia, un finito, para ser finito, es imposible que sea infinitamente divisible. Pero, como la posibilidad de esa división infinita está incluida en la noción de ser finito, y por ello, no puede ser pensado un finito cuya divisibilidad infinita sea imposible, se nos presentan dos opciones: *Primera,* y en cuanto que un finito, para ser tal, no puede ser infinitamente divisible, afirmar la imposibilidad de la infinita división de un finito. *Segunda,* y en cuanto que un finito sólo puede ser pensado con la posibilidad de su división infinita, negar la primera opción y, consecuentemente,

75 (3) «Ahora bien, allí donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Y estas Mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas». G. W. F. Leibniz, *Monadología, o. c.,* § 3, p. 27.

Universidad Pontificia de Salamanca

caer en la aporía por ella denunciada: que si es posible la división infinita de un finito el finito es imposible. Así pues, y tomemos la opción que tomemos, y porque la noción de finito incluye la posibilidad de la división infinita de un ser así, la noción de finito incluye la posibilidad de un finito que no es finito; y eso es tan absurdo y contradictorio como decir de la noción de triángulo que incluye la posibilidad de la existencia de algún triángulo cuadrado o de la noción de circunferencia que admite la posibilidad de circunferencias rectangulares. Y es que un enunciado analítico no sólo excluye actualidades (la existencia actual de un círculo cuadrado), sino, y en virtud de su carácter universal y necesario, *posibilidades,* de modo que, y por la noción de triángulo, es del todo imposible un triángulo que no tenga tres lados y tres ángulos.

2. Por una reducción al infinito. Y es que si se postula un ser finito, éste, en cuanto que finito, no lo es todo, esto es, no es infinito. En consecuencia, postular un ser finito es postular al menos otro ser diferente del primer finito. Ahora bien, ese otro finito o limita al primero y, al tiempo, es por él limitado o no lo limita, de modo que lo que separa a ambos y los diferencia es un tercer finito. En el primer caso, esto es, si los dos finitos se limitan entre sí sin que entre ellos exista un tercer finito, y en cuanto que, en consecuencia, compartirían límite o figura, no habría separación alguna entre los dos finitos y, por tanto, serían un único finito. Y es que si los dos finitos comparten límite y se separan mutuamente, realmente no existe un límite entre ellos, sino que forman un único continuo; como si dibujásemos, no pegados uno al otro, sino formando una única figura, un rectángulo y un triángulo. En el segundo caso, y en virtud de que los dos finitos son realmente finitos y diferentes, debe postularse un tercer finito que los separa y diferencia. Ahora bien, ese tercer finito es algo o nada. No es nada, porque la nada no es. Luego, es algo, y algo que es finito. Sin embargo, entre ese tercer algo y los dos finitos a los que separa y diferencia o hay un cuarto algo o ese tercer algo y los dos finitos, si se limitan entre ellos y nada los limita, son un único algo. Como son diferentes, ha de admitirse un cuarto algo, finito, que los diferencia. Pero entre ese cuarto algo y los otros tres, para que no sean un único algo, ha de admitirse un quinto algo, finito. Y así hasta el infinito. De este modo, y porque entre dos finitos hay un número infinito de finitos, se reconoce el absurdo de pensar un finito: Primero, porque si entre dos finitos hay un número infinito de finitos se cae en la paradoja de decir que un espacio finito contiene una suma o número infinito. Segundo, porque si lo único que permite diferenciar a un finito de otro, esto es, reconocer el carácter finito y limitado de un finito, es postular entre dos finitos, a los que separa, un tercer finito, y en cuanto que ese postulado desemboca en un regreso al infinito, nunca es posible encontrar al finito que permite diferenciar a dos finitos, esto es, nunca es posible afirmar de dos finitos que no son sino uno, y, en consecuencia, decir de un finito que es finito.

Universidad Pontificia de Salamanca

3. Por una reducción al absurdo. Y es que, aún aceptando que entre dos finitos, y para que sean finitos, no es necesario un tercer finito, y negando, en consecuencia, el regreso al infinito señalado en el punto anterior; sólo cabe decir de dos finitos que se separan y diferencian mutuamente. Pero eso significa afirmar de esos dos finitos que son un único finito. Ahora bien, si ese tal es finito, y porque es finito, ha de existir al menos otro finito al mismo tiempo. Y, para evitar el regreso al infinito, ha de admitirse de esos dos finitos que se separan mutuamente, de modo que entre ellos no hay nada que los diferencie. Pero eso supone afirmar que son un único finito. Ahora bien, y como ese tal es finito, ha de existir al menos otro finito. Y para no caer en el regreso al infinito, ha de admitirse que se separan mutuamente. Pero entonces son un único finito. Y, porque el tal es finito, ha de ser postulado al menos otro finito. Y este proceso continúa hasta el infinito. De este modo, postular un finito, y porque la nada no existe, significa realmente postular un infinito. Un finito no puede ser pensado sin contradicción.

4. Por la prueba ontológica que, si es correcta, muestra inmediatamente la existencia necesaria de un ser infinito y eterno al que, más que nada por acomodación a la costumbre, se le llamará *Dios*. Sobre esta prueba se hablará detenidamente en un punto posterior.

*c)* Según el pensador británico J. N. Findlay, la noción de *Dios*. Aunque no estoy de acuerdo con la argumentación de Findlay, y en tanto que su novedosa posición será retomada cuando se hable de la prueba ontológica, me parece correcto adelantar en este punto los pasos de su argumento, por lo demás de una fuerza probatoria indudable. Estos son:

1. Dios se define como aquel ser que existe necesariamente.

2. Pero la existencia, tal como ya señalaron Hume y Kant, no está contenida en la noción de ser alguno. La existencia de cualquier ente es sólo posible, nunca necesaria.

3. En consecuencia, un ser necesario (por lo tanto, Dios) es imposible. Y es que si existe, y de acuerdo con el segundo punto, sólo puede existir como posible. Ahora bien, y tal como se afirmaba en el primer punto, si la noción de Dios es la de un ser necesario, un *necesario existente,* y por el segundo punto, es un *necesario posible;* y ambos términos se excluyen, son entre sí contradictorios. Luego, es imposible que un necesario exista, pues si existiese no sería necesario. Enjuiciar su existencia es negar su necesidad. Y en cuanto que Dios es el ser necesario, es imposible, en consecuencia, que exista [76].

76 Cf. J. N. Findlay, «Can God's existence be disproved?», en *Language, Mind and Value,* Humanities Press, New Jersey 1978, pp. 96-104.

Universidad Pontificia de Salamanca

CONCLUSIÓN: No es aceptable la evidencia de la noción de *sujeto empírico* y, en consecuencia, tampoco la evidencia del concepto de *representación,* aun cuando se entienda ésta como la afirmación de la interrelación entre dos únicos elementos: el sujeto y el objeto empíricos. Es más, y en tanto que el criterio de consciencia como criterio de certeza no sólo no es un criterio seguro —lo que, por otra parte, permite la duda incluso respecto de la verdad o de la realidad de los objetos empíricos, en cuanto que fenómenos—, sino que se nos ha presentado a lo largo del análisis precedente, y en virtud de que toda consciencia supone de un modo que podríamos llamar *a priori* tanto la temporalidad como la simultaneidad y la finitud y, consecuentemente, la espacialidad, siendo la finitud y el tiempo conceptos contradictorios, y por tanto *imposibles;* como un criterio *esencialmente erróneo.* De modo que no sólo es posible que sea falso aquello que la consciencia presenta, sino que, porque la consciencia lo presenta es *necesariamente falso.* Es así como el análisis de Schopenhauer, y porque considera que los objetos en tanto que representaciones existen y son indudables, y ello porque aparecen en la consciencia, se muestra falto de radicalidad. Y es que la primera pregunta de la filosofía, es más, aquella que permite diferenciar esta disciplina del resto de los saberes y que permite hablar de ella como de un *saber radical, es la pregunta por la existencia de algo,* no la pregunta por qué sea aquello que existe [77]. Esta pregunta es ulterior a la respuesta dada a la primera. Toda filosofía de la consciencia, incluida la fenomenología, parte de que algo existe (aunque ese algo sólo sea mental) y se pregunta por qué es el tal. Toda filosofía hasta hoy, si exceptuamos el inicio de la reflexión cartesiana que, por ello, ocupa un lugar privilegiado en la historia del pensamiento, ha pecado de ingenuidad y ha desvirtuado, por suponer que algo existe, sus propias pretensiones de saber sin supuestos. Como sabemos que el mundo tal como nos lo presenta la consciencia, y la consciencia misma, no existen, y que todo finito es de suyo contradictorio, le queda dilucidar a cualquier filosofía futura entre estas dos únicas posibilidades: *o existe un infinito o nada existe.*

## 4. LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA: LO *EN SÍ* DEL MUNDO

Recuérdese lo señalado en los puntos anteriores acerca de la concepción de Schopenhauer de la causalidad. Según éste, la noción de causalidad, al igual que todas las categorías o conceptos puros del entendimiento, sólo es aplicable,

77 «Por lo menos la filosofía actual no trata de investigar cuál es la causa del mundo ni su finalidad, sino solamente qué es el mundo. El "porqué" está aquí subordinado al "qué", puesto que el principio de razón forma ya parte del mundo, ya que sólo por la forma de sus fenómenos nace y sólo por ella tiene sentido y validez». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, XV, p. 78.

Universidad Pontificia de Salamanca

y según esquema tomado literalmente de Kant, entre fenómenos (objetos) y no de fenómenos respecto de una cosa en sí externa a ellos o viceversa (materialismo), ni de un sujeto puro (perteneciente también al mundo nouménico) respecto de fenómenos o viceversa (idealismo). La crítica schopenhauariana tanto del idealismo como del materialismo cierra la posibilidad de dos respuestas acerca del conocimiento de lo en sí: el realismo trascendental, defendido por Descartes y del que Schopenhauer acusa al propio Kant, y el idealismo absoluto, que explica lo fenoménico a partir de un sujeto puro. Además, la consideración del principio de causalidad como *a priori* e inmediato permite la refutación de la crítica a la causalidad de Hume. Y es que si la noción de causalidad surge, tal como señala la tradición filosófica realista, a partir de la experiencia, de modo que se la considera una noción empírica o inductiva; entonces, y porque de la inducción no se sigue universalidad y porque realmente no existe experiencia de la causalidad, sino de un estado que sucede a otro, la causalidad ni es un principio ni es de suyo evidente, sino que, más bien, tiene su origen en la costumbre [78]. Frente a esta crítica, sólo si se afirma, tal como hacen Kant y Schopenhauer, que la aplicación de la causalidad por parte del entendimiento es *a priori* (innata), de modo que no tiene su origen en la experiencia, puede reclamarse su universalidad como principio.

El problema es cómo conocer lo en sí del mundo, aquello que lo explica y fundamenta, superando el solipsismo implícito en la noción de representación. Para lograr este conocimiento metafísico de la realidad Schopenhauer analiza las distintas clases de objetos posibles. Este análisis, realizado a lo largo de *De la cuádruple raíz,* distingue:

1. Objetos *empíricos* o *intuitivos.* Sobre ellos el principio de razón suficiente se aplica como *principio de causalidad* o principio de razón del actuar *(ratio fiendi).* Dicha aplicación genera una necesidad empírica o causal que abarca el conjunto de todas las representaciones empíricas.

2. Objetos *lógicos.* Sobre ellos el principio de razón suficiente se aplica como *principio de razón del conocer (principium rationis sufficientis cognoscendi),* esto es, como fundamento de la verdad de los juicios, se encuentre éste en las leyes generales o metalógicas del pensamiento [79] o en la adecuación entre

78 La crítica de Hume al principio de causalidad se encuentra expuesta, fundamentalmente, en las secciones 2-8 de la parte III del libro I del *Tratado de la naturaleza humana.* Cf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Tecnos, Madrid 1992, Lib. I, parte III, §§ 2-8, pp. 131-175.

79 Respecto de la consideración, propia de Schopenhauer, de los principios de identidad y de no contradicción como leyes metalógicas del pensamiento, esto es, como principios, no de la realidad, sino *únicamente aplicables y válidos respecto de fenómenos,* y, en consecuencia, relativos; cabe señalar: *Primero,* que si no se consideran las nociones de posibilidad, imposibilidad, necesidad, identidad o contradicción como universales, esto es, como no relativas, negando que

Universidad Pontificia de Salamanca

la imagen proporcionada por los sentidos y aquel objeto al que se refiere, es decir, en la verdad empírica. La aplicación aquí señalada genera una necesidad lógica.

3. Objetos *geométricos* y *aritméticos*. Sobre ellos el principio de razón se aplica como *principio de razón del ser (ratio essendi)*; siendo la necesidad matemática que genera de muy diferente índole a la aplicación del método demostrativo euclidiano sobre los objetos puros del espacio y del tiempo: en tanto que la verdad matemática es simplicísima e *intuitiva* [80].

4. Objetos *volitivos* o *conductuales*. El principio de razón se aplica como *ley de la motivación (principium rationis sufficientis agendi)*. El sujeto conoce las razones por las que actúa, los motivos de su conducta. Genera una necesidad motivacional que desemboca en un determinismo respecto del hombre y sus actos.

Estos cuatro tipos de objetos [81] que, por la aplicación del principio de razón, desembocan en cuatro necesidades, conducen a un *determinismo* que

sean propias únicamente del entendimiento humano, no puede afirmarse con rigor ningún planteamiento metafísico. Y es que si, por poner el caso, lo en sí es Voluntad, y de ésta se predican la *unidad, infinitud, eternidad...*, la primera condición para mostrar la verdad de ese enunciado es que *no sea contradictorio* y sea, al menos, *posible:* y si ese mostrar pretende *demostrar con seguridad* se impone la tarea de concluir la *imposibilidad de otras tesis metafísicas* y, por tanto, la *necesidad* del mundo tal como la tesis lo afirma. La tarea metafísica de Schopenhauer necesita, en consecuencia, de aquello que niega: la validez universal de los principios lógicos, que más que leyes del pensamiento son *leyes de la realidad que se imponen al pensamiento. Segundo*, la universalidad de los principios lógicos se muestra tanto en el uso normal del lenguaje como en la *necesidad* con que se imponen, que implica que ni son arbitrarios ni obedecen a una construcción por parte de la voluntad o del entendimiento. El que sean *principios necesarios únicamente del pensamiento, y que, en consecuencia, sean relativos a éste,* lo desmiente la contradicción entre los principios lógicos y el pensar, que lleva a la anulación, desde la lógica, tanto de los objetos del pensamiento como de la dualidad implícita al mismo. Pensar y lógica no sólo no son relativos, sino que se excluyen mutuamente. Los principios lógicos vienen a ser signos de lo real en la apariencia (pensamiento), puntos deconstructivos del pensar mismo.

80 «Igualmente, toda la geometría se basa en el nexo de la posición de las partes del espacio. Sería, pues, una visión profunda de ese nexo; pero como ya se ha dicho arriba que este conocimiento no es posible por meros conceptos, sino sólo por intuición, toda proposición geométrica debería reducirse a la intuición, y la demostración consistiría solamente en hacer sobresalir con claridad el nexo que se trata de intuir: no podría hacer nada más». A. Schopenhauer, *CR, o. c.*, «De la tercera clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ellos», § 39, p. 193.

81 Esta división de los objetos del conocimiento sigue un *criterio genético*, de suyo problemático. Mientras el principio de razón del ser y la ley de la motivación se originan, respectivamente, a partir de las leyes *a priori* del espacio y del tiempo y en virtud de la autoconsciencia inmediata; los objetos empíricos y los conceptos (sobre ambos enfatiza la teoría del conocimiento

Universidad Pontificia de Salamanca

abarca el mundo en tanto que representación y, en consecuencia, llevan a un replanteamiento de la noción de *libertad*. Adelantando elementos posteriores, señalaremos que el concepto de libertad que emplea Schopenhauer es similar al enunciado por Spinoza en la definición séptima del libro primero de la *Ética* [82], y que no es un libre arbitrio de la voluntad que, iluminada por el entendimiento, es capaz de escoger sin determinación alguna entre diferentes opciones; sino una libertad entendida como *autonomía completa* y falta de coacción, causa o razón en aquello que es libre, esto es, como ausencia del principio de razón en cualquiera de los casos en que puede ser empleado [83]. De este modo, si hay algún ser libre, éste ha de ser *irracional* (que no obedece a motivos y, en consecuencia, y porque estos son proporcionados por el entendimiento, que no posee entendimiento ni voluntad tal como los posee el hombre), *eterno* (porque no tiene causa y está más allá del principio de causalidad), *único* (porque todo lo plural es causal) e *infinito* (porque un ser único se identifica con la totalidad y, por tanto, no tiene límites). Todas esas características constituyen lo en sí del mundo, la Voluntad, que es lo que se obedece a sí mismo (y no a razones que no se identifican con su esencia), y que existe por él mismo, *necesariamente*; de modo que se identifica con un Dios panteísta que explica el mundo [84].

de Schopenhauer) tienen su origen en la experiencia. De este modo, los objetos empíricos priman sobre los conceptos (que son sus *sombras*), y la verdad de estos últimos se mide por la experiencia y de acuerdo a la teoría clásica de la adecuación. Sin embargo, el criterio genético contradice el solipsismo implícito en la noción de representación y los objetos, en sí mismos considerados, no sólo no remiten a su origen, sino que no se jerarquizan: son todos igualmente válidos, e independientes entre sí. El criterio genético desemboca en la exclusión, injustificada, de objetos de pensamiento tales como *Dios, eternidad o infinito*, si pensamos estos como nociones positivas. Por otro lado, la aceptación de los *conceptos*, considerados como *representaciones generales abstractas*, como objetos de pensamiento, no se justifica sin una discusión crítica con Berkeley.

82 «VII. Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera». B. Spinoza, *Ética*, *o. c.*, Lib. I, def. VII, p. 45.

83 «Que la voluntad, como tal, es libre, se deduce del hecho de considerarla como cosa en sí, como el contenido del fenómeno. Éste, por el contrario, lo conocemos como supeditado al principio de razón en sus cuatro formas (...) Por consiguiente, no es efecto de una causa, no es necesaria, o lo que es lo mismo: es libre. El concepto de la libertad es, por tanto, un concepto negativo, en cuanto no consiste más que en la negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la premisa, según el principio de razón». A. Schopenhauer, *MVR*, *o. c.*, Libs. IV, LV, p. 226.

84 «Sin embargo, he aquí mi tesis: en este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la mejor consciencia de mi fuero interno me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, así como tampoco sujeto y objeto. Mi esperanza y mi fe se cifran en que dicha consciencia mejor (suprasensible y extratem-

Universidad Pontificia de Salamanca

A partir del análisis de los diferentes objetos de representación, y teniendo en cuenta que nuestro conocimiento de esos objetos es siempre inadecuado, porque los vemos, por así decirlo, *desde fuera,* pudiendo únicamente (eso es lo que hace la ciencia) determinar las leyes que rigen su aparición o su sucesión, pero sin poder responder ni a la pregunta de porqué existen ni a la pregunta de qué son o qué los lleva a actuar, esto es, sin poder responder a la pregunta por la esencia y por el sentido de esos fenómenos [85]; Schopenhauer señala la existencia de un objeto especial: el cuerpo, a partir del cual será posible el conocimiento de lo nouménico. Y es que del cuerpo, a diferencia de todos los demás objetos de representación posibles, existe una *doble perspectiva* o un *doble conocimiento:* Por una parte, el cuerpo es un objeto empírico entre otros, así, al cuerpo lo vemos *desde fuera* como un miembro más del mundo, como un objeto más que se relaciona con otros objetos y del que se pueden enunciar leyes físicas. Desde esta perspectiva, no existe un conocimiento de la esencia de ese objeto, del porqué actúa y de cuál es su *qualitas oculta.* Ésta es la perspectiva científica y del sentido común. Sin embargo, y por otra parte, tenemos un *acceso directo* a nuestro cuerpo, y es que a éste también lo vemos *desde dentro, internamente,* sabiendo los motivos, las razones internas que explican las acciones del mismo. Así, frente a los demás objetos o a él mismo considerado como un objeto entre otros, que sabemos que actúan, pero no porqué actúan; de ese objeto que es el cuerpo sabemos porqué se mueve: y la palabra que da la clave de esa actuación es *la voluntad,* a la que obedecen las acciones del cuerpo. Por eso, y porque el descubrimiento del porqué de ese objeto, de su en sí, abre la posibilidad de una interpretación global de la realidad, dice Schopenhauer que: «Tenemos abierto un camino desde dentro hacia esa naturaleza íntima esencial de las cosas, la cual no podemos penetrar desde fuera; como si fuere un pasadizo

poral) constituya la única cosa originaria; y por eso confío en que no haya Dios alguno. Si bien quepa utilizarse la expresión *Dios* para designar a esa mejor consciencia o a todo cuanto no se sabe distinguir o nombrar». A. Schopenhauer, *EIJ, o. c.,* § 18, p. 32.

85 Dice así Schopenhauer respecto de la ciencia que ésta no puede llegar al fundamento de la realidad, que no puede superar el empleo hasta el infinito del principio de causalidad, buscando un primer motor o un fundamento no fundado del mundo y que le confiera sentido, de modo que «precisamente aquello que las ciencias suponen y constituye el fundamento de sus explicaciones y su límite, es justamente el problema propio de la filosofía, que, por tanto, empieza allí donde las ciencias acaban. (...) Por consiguiente, la filosofía debe ser una explicación *in abstracto* de la esencia del mundo entero, del todo como de las partes ». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. I, XV, pp. 77-78. Con esta opinión coincide Wittgenstein al decir: «6.371 A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza». L. Wittgensteim, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Alianza Universidad, Madrid 1994, 6.371, p. 175.

Universidad Pontificia de Salamanca

subterráneo (...), el cual, como a traición, nos pone inmediatamente dentro de la fortaleza, imposible de tomar por asalto desde fuera» [86].

Es así como se alcanza, por esta segunda perspectiva, lo en sí, esto es, la esencia, la clave de la realidad. Y es que sabiendo del cuerpo que obedece a la voluntad, ya no se ve en él una mera sombra (un objeto) que se mueve sin saber porqué, sino su porqué, oculto a la representación misma y que ésta no nos proporciona. En tanto que eso sucede respecto del cuerpo, y para evitar el *egotismo* o egoísmo teórico, dice Schopenhauer que ha de suponerse, y en virtud de un argumento por *analogía,* la razonabilidad de pensar que en todos los objetos que configuran el mundo sucede lo mismo que en el cuerpo, es decir, que todos ellos se explican y explican el porqué de sus acciones a partir de esa *qualitas oculta* a la que se ha llamado Voluntad [87]. El mundo obedece y responde a la Voluntad, cosa en sí que se presenta como raíz de lo fenoménico y que, más allá del mundo en cuanto que representación, confiere sentido al mundo [88].

86 A. Schopenhauer, *MVR (tomo II)*, Aguilar, Buenos Aires 1960, Lib. II, Apéndice, cap. 18, p. 68.

87 «Por consiguiente, el individuo que conoce, para orientarse en este punto, o tiene que admitir que lo distintivo en aquella representación consiste en que su conocimiento está con ella en esta doble relación, pero que el objeto en sí mismo no es distinto de los demás, sino que la diferencia sólo se explica por la diferente relación que guarda con su conocimiento, o tiene que convenir en que dicho objeto es esencialmente distinto de todos los demás, que sólo él entre todos los otros es voluntad y representación a la vez, mientras que éstos, son sólo representación, es decir, meros fantasmas, y su cuerpo el único individuo real en el mundo, es decir, la única manifestación de la voluntad y el único objeto inmediato del sujeto. (...) Pero la cuestión de si los objetos conocidos por el individuo como representaciones son algo más, es decir, son manifestaciones de una voluntad, es lo que constituye, como vimos en el libro primero, el problema de la realidad del mundo exterior. (...) El egoísmo teórico no se puede refutar con argumentaciones. Sin embargo, en la filosofía no ha sido empleado de hecho más que como sofisma escéptico, es decir, como ficción. (...) no consideramos este argumento del egoísmo teórico, que el escepticismo hace suyo, más que como un fortín de frontera, que no puede tomarse, pero cuya guarnición no puede salir tampoco, por lo cual podemos pasar junto a él y dejarle a la espalda sin el menor peligro». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. II, XIX, pp. 93-94.

88 De acuerdo también con dicha doctrina, Wittgenstein señala en el *Tractatus:*

«6.41. El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo». L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus, o. c.*, 6. 41, p. 177.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pero, ¿cómo se entiende el en sí del mundo?, ¿qué es aquello a lo que Schopenhauer denomina *Voluntad?*

1. La Voluntad en tanto que esencia del mundo no es idéntica a la voluntad humana. Ésta última va siempre acompañada de representaciones tanto intuitivas (configuradas por el entendimiento, y que también poseen los animales) como conceptuales (debidas a la capacidad abstractiva de la razón, y que son exclusivamente humanas), y se trata, en consecuencia, de una voluntad individual, inscrita en un espacio y un tiempo, y que obedece a motivos plurales y cambiantes. La Voluntad en tanto que esencia de todos los fenómenos es una fuerza *inconsciente, irracional* y *ciega,* que se manifiesta en todas las cosas a la manera de un PANENERGETISMO y que presentaría ciertas similitudes, por su carácter esencialmente activo tanto con el esquema metafísico leibniziano (basado en las nociones de *apetición* y *conato)* como con la teoría fichteana del Yo como *acción pura* y que, propia del idealismo postkantiano, expresa literariamente Goethe en el conocido monólogo de Fausto. El nombre de *voluntad* es aplicado por Schopenhauer en virtud del descubrimiento inmediato de nuestro cuerpo como manifestación de la voluntad, esto es, por analogía con esa experiencia de nosotros mismos como voluntad que nos da la clave para interpretar el mundo. La Voluntad no es idéntica a la voluntad humana, pero gnoseológicamente sólo podemos acceder a ella a partir de la experiencia de nuestra propia voluntad, que, por su parte, no es otra cosa que la Voluntad universal iluminada por la razón y por el entendimiento e inscrita, por el principio de individuación, en un espacio y un tiempo determinados [89].

2. La Voluntad es definida por oposición absoluta con aquello que caracteriza el mundo fenoménico y sus leyes [90]. Así, si en la representación, que es mera apariencia, impera el principio de razón y, consecuentemente, la aplicación *a priori* del espacio y del tiempo, la Voluntad, realidad en sí, por el contrario, carece de causa y, como más adelante se señalará, tampoco es causa res-

89 «Esta *cosa en sí* (queremos conservar la expresión kantiana como fórmula definitiva) que como tal nunca es objeto, precisamente porque todo objeto es un mero fenómeno y no ella misma, necesita, si queremos pensarla objetivamente, albergarse dentro de un nombre y de un concepto, de algo dado objetivamente en alguna parte, por consiguiente, en uno de sus fenómenos; pero este punto de partida, para servir de tal no podría ser otro que la voluntad del hombre, que es el más perfecto de todos ellos, el más evidente, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento. Pero será bueno advertir que aquí sólo buscamos una *denominatio a posteriori,* y por esto el concepto de voluntad recibe una mayor extensión de la que tiene naturalmente. (...) Por esto yo designo el género con el nombre de la más excelente de sus especies, la que está más próxima a nosotros y que por ser conocida inmediatamente nos lleva al conocimiento mediato de todas las demás». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. II, XXII, p. 98.

90 «Sólo la voluntad es cosa en sí; y en cuanto tal no es representación sino algo diferente a ella, *toto genere*». *Ibid.,* Lib. II, XXI, p. 98.

Universidad Pontificia de Salamanca

pecto de los fenómenos que por ella se explican; es, y porque no está inscrita en el tiempo, eterna; y porque no está inscrita en un espacio y carece, por tanto, de figura, una y única, y se identifica con la totalidad [91]. La relación que guarda el mundo en tanto que representación con ella, en tanto que realidad fundante, es de *participación*. De este modo, se define como energía irracional, eterna, total y fundamento explicativo de la representación y el conocimiento.

¿Cuáles son, sin embargo, los problemas que presenta el método empleado por Schopenhauer para acceder a lo en sí del mundo? ¿Qué cuestiones surgen a partir de su proceder metafísico?

A) Ha de señalarse, en primer lugar, que el método empleado por Schopenhauer supone un **paso indebido** del sujeto y su experiencia de sí mismo a la esencia del mundo: la *Voluntad;* generalizando inapropiadamente esa experiencia interna. Y es que no es lo mismo la *razonabilidad* de una analogía entre nuestro cuerpo, al que se descubre obedeciendo a la voluntad, y el resto de los objetos, que la *racionalidad* (esto es, la demostración incontestable) de dicho argumento analógico. Y como el que parezca razonable pensar que todos los objetos del mundo tengan una estructura idéntica no supone la *necesidad* de que ello suceda así, el argumento empleado por Schopenhauer, y porque no demuestra nada, no logra lo que pretende: la cognoscibilidad de aquello que constituye el núcleo de la realidad. De este modo, parece incluso una broma de mal gusto el texto citado en la nota 87 y que se encuentra en el capítulo XIX del libro II de *MVR*. El desprecio mostrado allí hacia el escepticismo y la forma arbitraria con que es superada esta posición filosófica hablan mal de la objetividad del estudio metafísico de Schopenhauer.

B) Existe, además, una patente **contradicción** en el razonamiento empleado por Schopenhauer. Y es que por una parte afirma, y ello le permite acceder al mundo nouménico, que la esencia oculta de las acciones de nuestro cuerpo, que las explica y les confiere sentido, son los motivos, es decir, la voluntad iluminada por el entendimiento y la razón y circunscrita en un espacio y un tiempo; y por otra, que los motivos son el cuarto tipo de objetos de representación. Si esto es así, y siendo consecuentes, no podría concluirse el conocimiento de lo *en sí*, del fundamento metafísico de toda representación posible y que, por ello, no es susceptible de ser representado, a partir de la consciencia de los motivos para la acción. La conclusión correcta señalaría que una serie de fenómenos (los corporales) son explicados por otros fenómenos (volitivos); se trataría de una explicación fenoménica, al mismo nivel que las proporcionadas por la ciencia y que no permite la superación del solipsismo y la posibilidad de una metafísica.

91 Cf. *ibid.*, Lib. II, XXIII, pp. 99-104.

Universidad Pontificia de Salamanca

C) Sin embargo, tal vez se pretenda responder a la objeción precedente recordando que para Schopenhauer la Voluntad en tanto que irracional no puede ser confundida con los motivos, de modo que no son las representaciones volitivas las que explican a las corporales (intuitivas), sino un noúmeno (del que no cabe representación) el que se presenta como fundamento interpretativo de cualquier tipo de representación posible. No obstante, esta réplica supone una **petición de principio**. Y es que afirmar la existencia de una Voluntad irracional, que no esté iluminada ni por el entendimiento ni por la razón, es abstraer indebidamente a partir de la experiencia. Ésta muestra que una voluntad pura, que no obedezca a motivos o que no dependa de algún modo del conocimiento, ni se produce en el hombre ni puede ser pensada. Nada permite afirmar la existencia de una voluntad así, tanto más cuando, según el propio Schopenhauer, de ésta no es posible experiencia alguna.

D) Se ha acusado a Schopenhauer de **hilozoísta**, de admitir que toda la realidad, también los objetos inanimados, está viva, responde a una única voluntad de sobrevivir. Los textos confirman esta señalización [92]. Sin embargo, y a este respecto, cabe hacer dos apreciaciones: En primer lugar, no se trata de una burda antropomorfización de la realidad, de un decir que «todo está lleno de dioses» [93], que en cualquier objeto se esconde un entendimiento y una voluntad propias o que cada evento responde, a la manera cristiana, a lo querido por alguna voluntad providente y creadora; sino que, y porque la Voluntad universal carece de entendimiento y de personalidad o individualidad, se trata más bien de una interpretación energetista de lo real que, salvando las distancias, es

92 «La filosofía, en cambio, considera exclusivamente en todas partes, por tanto también en la naturaleza, lo general; las fuerzas elementales son su objeto y reconoce en ellas los diferentes grados de objetivación de la voluntad, la cual es la esencia interior, el en sí de este mundo, que desprovisto de esta esencia no sería más que una mera representación del sujeto. (...) Pero, por otra parte, no hay que olvidar que en todas las ideas, es decir, en todas las fuerzas del mundo inorgánico y en todas las formas de la naturaleza orgánica es una y la misma voluntad lo que se revela, es decir, lo que toma la forma de representación o de la objetividad. Su unidad debe también, por consiguiente, darse a conocer por una afinidad interior entre todos sus fenómenos. (...) Encontrarla ha sido el objeto principal y el más loable esfuerzo de los filósofos de la naturaleza de la escuela de Schelling (...). Pero con razón han invocado aquel parentesco general o aire de familia aun en las ideas de la naturaleza inorgánica, por ejemplo: entre electricidad y magnetismo, cuya identidad fue comprobada más tarde; entre la afinidad química y la gravedad, etc.». *Ibid.*, Lib. II, XXVII, pp. 120 y 122. Cf. *ibid.*, Lib. II, XXVII, XXVIII, XXIX, pp. 120-138.

93 Conocida expresión atribuida por Aristóteles a Tales de Mileto. «Y algunos afirman que (el alma) está mezclada en el todo (universo), por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses». Aristóteles, *De Anima*, Gredos, Madrid 1988, Lib. I, cap. V, A 5, 411 a 7, p. 163.

Universidad Pontificia de Salamanca

similar al esquema metafísico presentado por Spinoza [94]. Por otra parte, la acusación de hilozoísmo, realizada desde un esquema mecanicista y descriptivista, no concluye nada mientras no demuestre que una visión dinámica y orgánica de lo real es imposible y que el esquema metodológico que la filosofía debe seguir es aquél que toma como modelo de conocimiento las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Sobre la disputa entre organicismo y mecanicismo se hablará en el punto siguiente.

E) También se ha dicho del esquema metafísico de Schopenhauer que instaura nuevamente las formas substanciales, las cualidades ocultas o las fuerzas internas a partir de las cuales daban cuenta de lo real la mayoría de los escolásticos, y cuyo rechazo, junto con el de la causalidad final, constituye uno de los puntos críticos que definen a la filosofía moderna. Sin embargo, y teniendo en cuenta que el propio Schopenhauer, adelantándose a esta acusación, la niega [95], ha de explicitarse en relación con este punto su concepción acerca de los límites entre ciencia y filosofía.

Y es que las acusaciones de organicismo, vitalismo e hilozoísmo, mutuamente relacionadas, se hacen a partir de un modelo que prima el método descriptivo y experimental de las ciencias naturales y que considera que lo único real es lo susceptible de algún tipo de medición o de inferencia causal. Este modo de conocimiento posee, según Schopenhauer, un ámbito de aplicación válido: el representativo. Sin embargo, y tal como ya se ha señalado, la ciencia no puede proporcional la clave del mundo, transformándose en metafísica o desembocando, con el empleo de la prueba cosmológica, en un instrumento de la teología racional. Al mismo tiempo, la metafísica, porque «la física exige causas y la voluntad nunca puede serlo» [96], no puede ser empleada en el ámbito representativo remitiendo a una causa primera que se presente en el orden de las razones como fundamento. Así, según Schopenhauer, ciencia y metafísica son dos saberes independientes, con ámbitos de conocimiento diversos y que, para una correcta utilización de los mismos, no deben entremezclarse. Ni a partir de la ciencia, regida por el principio de razón, puede superarse el solipsismo, ni la metafísica, porque versa sobre lo nouménico, esto es, sobre aquello que está más allá del principio de razón, puede pretender una fundamentación causal última de los fenómenos físicos.

94 Dice así Schopenhauer: «135. La *natura naturans* de Spinoza es la *voluntad* y la *natura naturata* la *representación*». A. Schopenhauer, *EIJ, o. c.*, § 135, p. 88.

95 «Nada más lejos de mi ánimo que tratar de resucitarlas (a las entidades y quididades de los escolásticos). Mi objetivación de la voluntad está tan lejos de pretender la explicación física como lo estaría yo de recurrir a la omnipotencia divina». A. Schopenhauer,*MVR, o. c.*, Lib.II, XXVII, p. 119.

96 *Ibid.*, Lib. II, XXVII, p. 119.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta posición es similar a la defendida por Leibniz [97], y como ésta presenta un mismo problema. Y es que la pretendida independencia entre ciencias y metafísica que ambos autores afirman queda, por otra parte, desvirtuada por sus propios sistemas filosóficos. En Leibniz la ciencia versa sobre lo corpóreo, es decir, sobre agregados que en cuanto que tales no poseen unidad intrínseca y, en consecuencia, *verdadera realidad* [98]. En Schopenhauer los fenómenos se identifican con sombras, con la mera apariencia; y la ciencia, que versa sobre fenómenos, queda reducida a *doxa;* a discurso que no sólo no proporciona la clave del mundo, sino que, en cuanto que se basa en el principio de razón y estudia individuos, siendo el conocimiento epistémico de lo universal y eterno, proporciona conocimientos esencialmente falsos y niega, por su supeditación a la voluntad individual, la posibilidad de un conocimiento objetivo. De este modo, la pretendida independencia de saberes enunciada por ambos autores, desemboca en una supeditación de la ciencia a la metafísica [99], o en una impo-

97 «Así como un geómetra no necesita complicarse la mente con el famoso laberinto de la composición del continuo, y ningún filósofo moral y menos aún jurisconsulto o político tiene necesidad de preocuparse de las grandes dificultades que se encuentran en la conciliación del libre albedrío y la providencia de Dios, puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones, y el político puede terminar todas sus deliberaciones sin entrar en esas disputas, que no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en teología; de igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose, ya de las experiencias más sencillas hechas anteriormente, ya de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesitar consideraciones generales que son de otra esfera; y si emplea para ello el concurso de Dios o bien algún alma, *arché* u otra cosa de esta índole, es tan extravagante como si en una deliberación práctica importante quisiera entrar en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; como, en efecto, los hombres cometen con bastante frecuencia esta falta sin darse cuenta, cuando se complican el espíritu con la consideración de la fatalidad, e incluso a veces se apartan por ello de alguna buena resolución o de algún cuidado necesario». G. W. F. Leibniz, *Discurso de metafísica, o. c.,* § 10, pp. 67 y 68.

98 «Hasta se puede demostrar que la noción de la magnitud, de la figura y del movimiento no es tan distinta como se piensa, y que encierra algo de imaginario y de relativo a nuestras percepciones, como ocurre (aunque mucho más) con el color, el calor, y otras cualidades semejantes, de las que se puede dudar si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas, fuera de nosotros». *Ibid.,* § 12, p. 69.

99 En el caso de Leibniz, que, contradiciéndose completamente, llega a afirmar pocas páginas después del texto citado en la nota 97 una subordinación de la ciencia (que versa sobre causas eficientes) a la metafísica (que se refiere a causas finales) y una imposibilidad de hacer ciencia sin un estudio previo de la filosofía. Dice así: «Como si para dar razón de una conquista hacha por un gran príncipe al tomar alguna plaza importante quisiera decir un historiador que es porque los corpúsculos de la pólvora, libertados al contacto de una chispa, se han escapado con una velocidad capaz de impulsar a un cuerpo duro y pesado contra los muros de la plaza, mientras que las ramas de los corpúsculos que componen el cobre del cañón estaban bastante bien entrelazadas para no separarse por esa velocidad; en lugar de mostrar cómo la previsión del conquista-

Universidad Pontificia de Salamanca

sibilidad de la ciencia como conocimiento y, en consecuencia, en una anulación de todo saber descriptivo, experiencial o causal, del modelo de conocimiento mecanicista y consciencialista que caracteriza al pensamiento moderno.

De cualquier modo, la acusación de organicismo o de *pretensión metafísica,* tal como la hace desde la filosofía analítica del lenguaje ordinario Gardiner [100], peca de demasiados presupuestos cientistas; por no decir que, y en virtud del análisis realizado en el apartado anterior, se trata de una posición no sólo susceptible de duda, sino, por la propia ingenuidad de sus tesis, fundadas en el criterio de consciencia, abiertamente falsa.

F) El análisis de Schopenhauer parece suponer, al mismo tiempo, una **deducción indebida** de los atributos de la Voluntad universal a partir de la oposición *toto genere* de ésta respecto del mundo como representación. Y es que, y siguiendo una interpretación correcta de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, del mundo nouménico, que es incognoscible, no puede afirmarse qué lo caracteriza, cuáles son las notas que permiten definirlo. El noúmeno no ha de ser necesariamente, tal como afirma Schopenhauer, opuesto a lo que muestra el conocimiento representativo. Puede ser, sin que se pueda llegar a saber nunca si es o no así, tal como lo percibimos.

La interpretación correcta de la distinción kantiana desemboca en un agnosticismo respecto de la *quididad* de lo en sí. La distorsión de la doctrina de Kant realizada en este punto por Schopenhauer, y que responde a una aplicación, evidente en el capítulo XXXI del libro II de *MVR,* de la diferenciación platónica entre *mundo aparente* y *mundo real* a la filosofía del autor de Königsberg; no es gratuita. Precisamente para evitar el agnosticismo gnoseológico de la posición de Kant y para poder conferir cierto contenido a la Voluntad le es necesario a Schopenhauer, y porque lo verdaderamente real ha de ser, para ser tal, opuesto a aquello que es mera sombra, que carece de realidad, entender el fenómeno como apariencia. Sin embargo, esta interpretación, además de incorrecta, supone una **petición de principio**, la aplicación de un esquema dualista que no ha sido probado y que, y porque las nociones de *fenómeno* y *cosa en sí* significan una dualidad gnoseológica, no metafísica, y porque, tal como se ha señalado en el punto C), no existe experiencia de una Voluntad pura; tampoco puede llegar a ser probado, al menos siguiendo la vía tomada por Schopenhauer.

En cualquier caso, frente a esta crítica cabe señalar un acierto implícito en el modo como Schopenhauer define la Voluntad. Lo que sí es cierto es que dentro del esquema gnoseológico fenómeno-cosa en sí, lo en sí sólo puede ser u

dor le ha hecho elegir el tiempo y los medios convenientes y cómo su poder ha superado todos los obstáculos». *Ibid.,* § 22, pp. 85 y 86.

100 Cf. P. Gardiner, *Schopenhauer,* FCE, México 1975.

Universidad Pontificia de Salamanca

opuesto al fenómeno o idéntico al mismo. No cabe una caracterización media. Y es que, entre el fenómeno, que se define como *plural, finito, supeditado al principio de razón suficiente* y *temporal,* y un posible noúmeno, tal como lo entiende Schopenhauer, *único, infinito, incausado y que no es causa* y *eterno;* no hay un tercer elemento posible. Un ente o es finito o es infinito, o es eterno o es temporal, o es único o es plural; no puede ser ni los dos al tiempo ni poseer una característica impensable que conjugue esos extremos. Aquí es evidente la aplicación del principio de tercero excluido.

De este modo, el acierto de Schopenhauer es haber cerrado la posibilidad de opciones metafísicas, haber reducido los sistemas del mundo a dos posibles: un *realismo* que afirma del mundo que, al menos en sus rasgos generales, es tal como lo percibimos, o un *panteísmo* que, por el mero hecho de ser formulado, supone la negación del criterio de consciencia y de la posibilidad de las ciencias tal como las ha entendido la modernidad. Lo que no logró Schopenhauer fue dar argumentos suficientes para probar la segunda opción y, por tanto, para demostrar que el mundo mostrado por nuestras representaciones es falso, esto es, irreal. Esta tesis, con la que desde un punto de vista metafísico coincido con Schopenhauer, la he, a mi parecer, demostrado mediante la reducción al absurdo de los esquemas básicos que constituyen el mundo fenoménico: la finitud, la pluralidad y la temporalidad. Y repito: Si el mundo que muestra la representación es imposible, *o existe un infinito o nada existe.*

G) Parece existir una **contradicción interna** entre *CR* y el libro I de *MVR* y los restantes libros (fundamentalmente el II y el III) de *MVR,* en relación con los términos *aseidad, perseidad* y *causa sui.* En los primeros textos señalados se afirma de esos términos que son, en virtud de que el principio de causalidad tiene una aplicación infinita, de modo que la cadena de causas no puede detenerse en una *causa prima* que es razón de sí misma, contradictorios. En los segundos, esos calificativos son aplicados respecto de la Voluntad. Así, la crítica de Schopenhauer a la prueba cosmológica, que se basa precisamente en la imposibilidad, en tanto que suponen la utilización indebida del principio de razón lógico cuando se está empleando el principio de razón del devenir (la causalidad), con el fin de cortar la cadena causal y lograr un fundamento que no necesite de otro, de los conceptos mencionados; parece ser negada por el desarrollo ulterior de su metafísica, y el propio autor caer en aquello que denuncia [101].

Sin embargo, tal vez quepa responder desde el propio Schopenhauer a esta crítica. Y es que los términos anteriores son contradictorios únicamente desde una determinada perspectiva, la de la pretensión de la filosofía y la teología tradi-

101 Para estudiar la crítica de Schopenhauer a la prueba cosmológica confróntese, fundamentalmente: A. Schopenhauer, *CR, o. c.,* capítulo II, §§ 7 y 8, pp. 38-48.

Universidad Pontificia de Salamanca

cionales de llegar mediante la aplicación del principio de causalidad, es decir, a partir del mundo representativo y de los principios que en él imperan, a Dios. Ese intento, como muestra Schopenhauer, es imposible y, en consecuencia, hablar desde esta perspectiva de algo que es *razón* de sí mismo, cuando esa razón, porque no es causal, se trata de un fundamento lógico, supone una confusión denunciable entre dos de las distintas formas del principio de razón suficiente. No obstante, desde el acceso a lo nouménico propuesto por Schopenhauer, y en tanto que esa vía no tiene punto en común alguno con la que emplea el principio de causalidad, sí cabría hablar de la aseidad de la Voluntad, en virtud de que, y porque, por decirlo así, lo en sí obedece a una lógica opuesta a la del mundo fenoménico, la Voluntad no obedece a razón o causa alguna, es fundamento de sí misma y explicación de la representación, es decir, y en la terminología escolástica, *a se* y *per se*. Y es que afirmar desde esta nueva perspectiva metafísica la aseidad de la Voluntad no supone negar la crítica a la prueba cosmológica o la negación del empleo de dicha atribución cuando se realiza desde la teología racional. La crítica propuesta en *CR* es a un método, no a las conclusiones a las que éste pretende llegar. Por eso, la metafísica puede definir lo en sí empleando terminología tradicional, sin por ello, y porque se ha accedido a lo metafísico desde una perspectiva opuesta a la basada en el principio de razón, caer en contradicción respecto de la crítica a esa misma tradición filosófica.

H) El último problema que se presenta al esquema propuesto por Schopenhauer remite a un estudio profundo de su metafísica. Este problema es común a las filosofías panteístas, y se refiere a la pregunta por la relación entre lo fundante e infinito (en el caso de Schopenhauer, la Voluntad) y el mundo finito y plural que en él encuentra su explicación; la relación entre el mundo como Voluntad y el mundo como representación. De un modo sucinto, este problema se divide en dos: Por un lado, ¿cómo puede conjugarse la existencia de la Voluntad, que es infinita y eterna, esto es, que se identifica con la *totalidad,* con la existencia de entes finitos? Y es que si la Voluntad es infinita, por serlo, ni es divisible ni nada excepto ella existe. Así, Schopenhauer parece moverse en la ambigüedad: Por una parte, habla *como si* lo finito, el mundo como representación, existiese con cierta autonomía respecto de lo infinito; por otra, cayendo en cuenta del problema lo transforma en un *pseudoproblema* y parece negar lo finito, que queda reducido a *sombra,* a *sueño* o, empleando la mitología hindú, a *velo de Maya* [102]. En cualquier caso, también aquí se muestra uno de

102 «(...) finalmente, la antigua sabiduría de los indios se expresaba del siguiente modo: "es Maya el velo de la ilusión que cubre los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del cual no se puede decir que sea ni que no sea, pues aseméjase al ensueño, al reflejo del sol en la arena que el viajero toma por un manantial o al trozo de cuerda que toma por una serpiente". (Estas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y de los Puranas.) Pues bien, de

Universidad Pontificia de Salamanca

los puntos criticables de la mayor parte de los sistemas panteístas: la paradoja de intentar conjugar las nociones de totalidad y fundamento, la existencia de lo infinito con la existencia de lo finito, cuando lo infinito, por ser tal, si existe, es único, y lo finito es imposible. Tal vez en este punto es donde tanto en Schopenhauer como en otros filósofos panteístas (es también el caso de Spinoza) se muestra con mayor fuerza la pervivencia de la tradición y de los dogmas que impone el sentido común y la consciencia que en él impera.

Por otra parte, existe una **contradicción básica** que anula *ad intra* el esquema metafísico de Schopenhauer. Este punto fue ya formulado por Rosenberg en *El mito del siglo XX* [103]. Y es que la existencia de un conocimiento racional y objetivo en el místico, el filósofo y el artista niega la caracterización que Schopenhauer hace de la Voluntad, en tanto que esencia universal de las cosas, irracional y que desemboca dentro del mundo en la necesidad del dolor y en la lucha por la supervivencia. De este modo, el esquema metafísico schopenhauariano, por dual, lleva a esta aporía: Si la Voluntad, y tal como reconoce Schopenhauer, es universal y se presenta como esencia irracional de cualquier fenómeno posible, entonces un conocimiento racional es imposible, porque la Voluntad lo es todo. Pero si un conocimiento racional es, tal como también afirma Schopenhauer, posible, entonces la Voluntad no es universal, se presentan casos que, porque la anulan, no pueden tener en ella su explicación u origen. En cualquier caso, Schopenhauer formula dos tesis contradictorias, que se excluyen, al mismo tiempo: o la Voluntad es universal, y entonces no existe un conocimiento objetivo; o éste existe, y entonces la Voluntad o no es universal o no es irracional [104].

lo que todos ellos hablan y a lo que se refieren no es otra cosa que lo que nosotros estamos examinando: el mundo como representación sometido al principio de razón». A. Schopenhauer, *MVR, o. c.*, Lib. I, III, p. 22.

103 «La voluntad, sin embargo, que en otros casos en todas partes producía tan conforme al objetivo (el por qué, eso sigue siendo un eterno misterio) sus objetivaciones, había cometido una imprudencia (que es tanto menos comprensible cuanto que se asegura expresamente que las funciones del cuerpo son por completo y en todos lados adecuadas a la voluntad) y dotado al cerebro con un «excedente» de intelecto. Algunos hombres se rebelan repentinamente, renuncian, al percatarse por entero de la funesta voluntad, a esta cosa en sí y se presentan como puro sujeto de la cognición, crean eternas obras de arte y devienen santos. ¿De dónde esta fuerza del órgano terciario, del intelecto, de poder negar repentinamente a su tirano invencible sin más, la obediencia? No lo sabemos, pero sin esta afirmación la arquitectónica schopenhauariana de una voluntad incondicional, de las ideas, de las objetivaciones, del estado estético, etc., no es exacta. Y tampoco es exacta en otra forma». A. Rosenberg, *El mito del siglo XX, o. c.*, Lib. II, II, 2, p. 193.

104 Esta aporía se ejemplifica al tiempo en la aceptación, aunque la Voluntad sea universal, de estructuras *objetivas* (independientes de la voluntad) en el marco del entendimiento: espacio, tiempo, leyes geométricas y aritméticas basadas en los mismos, principios metalógicos... A este

Universidad Pontificia de Salamanca

Una contradicción tan crasa clausura definitivamente la propuesta de Schopenhauer, exige de una vez por todas el abandono de sus líneas básicas.

## 5. CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo, y mediante el análisis de las propuestas gnoseológicas y metafísicas de Schopenhauer, se ha demostrado que sus tesis básicas son falsas en virtud de dos razones: la fundamentación de su gnoseología en el *criterio de consciencia*, del que, respecto de su validez se ha mostrado que no sólo es susceptible de duda, sino que es *constitutivamente* inválido; y los dualismos irresolubles (voluntad-entendimiento, racionalidad-irracionalidad, infinito-finito) en que desemboca su metafísica y que, en último término, tienen su origen en el primer error: la confianza en aquello que muestra la consciencia, la obediencia a la tradición, la falta de radicalidad en el discurso.

A partir de los problemas suscitados por la filosofía de Schopenhauer se ha asumido una actitud terapéutica: la solución se abría a partir de una disolución de los mismos, resultado de la eliminación de los contrarios, de la superación de las dualidades que presenta la consciencia, de anular cualquier metafísica basada en la dicotomía Fundamento-fundado; en definitiva, en la unificación de lo real en un único ente, infinito y eterno.

Schopenhauer, en este sentido, ha sido el instrumento que por sus virtualidades (el asumir una tradición moderna y académica de filosofía, al tiempo que abriendo nuevas perspectivas que superan desde dentro a las filosofías modernas de la consciencia), ha permitido diagnosticar la enfermedad que invade la historia de la filosofía, y que en último término se reduce a una acomodaticia supeditación a los dogmas recibidos; y presentar, en un panteísmo de raíces parmenídeas, la vía que permita una filosofía perenne.

Para ello se han empleado una serie de *reducciones al absurdo* que han concluido en la imposibilidad de la finitud, el tiempo, el espacio, la pluralidad. Se ha presentado como posibilidad única de existencia la de un Infinito que, por ser tal, anula cualquier problemática posible acerca de las dualidades Infinito-finito, Real-irreal, Verdadero-aparente.

respecto, Heidegger es más consecuente que Schopenhauer: en tanto que, desde un pragmatismo absoluto, critica la noción teórica de espacio, y enraiza el espacio de las ciencias en el *mundo* subjetivo de las vivencias y las utilidades, y, empleando un criterio genealógico de evidente inspiración nietzscheana, considera el espacio teórico como *significante* arbitrario, secundario y enmascarador de ese *significado* universal y primario que es el plexo de utilidades. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* FCE, México 1993, «Lo circundante del mundo y la espacialidad del 'ser ahí'», § 22, § 23 y § 24, pp. 117-126.

Universidad Pontificia de Salamanca

Sin embargo, y en tanto que considero que la *prueba ontológica de la existencia de Dios* supone una demostración directa (frente a las reducciones al absurdo), evidente y sencilla de la tesis básica —la existencia de un único ser infinito— a la que, por decirlo así, se ha llegado de un modo indirecto a lo largo de estas páginas; me permito para concluir unas escuetas reflexiones acerca de la posibilidad de un empleo correcto de dicha argumentación.

Recuérdese, en primer lugar, que la prueba ontológica se desarrolla a partir del análisis lógico, por el principio de no contradicción, de la proposición *Dios existe*. En dicho enunciado, como en cualquier otro, cabe distinguir dos elementos: el sujeto y el predicado proposicionales. *Dios*, según las diferentes formulaciones de la prueba, es entendido o como *el ser más perfecto de los posibles* o como *el único ente infinito*. La prueba señala que sería contradictorio un Dios que no existiese o que pudiese no existir, en tanto que si eso fuese así Dios no sería el más perfecto de los posibles, pues podría existir otro más perfecto que no sólo tuviese los atributos de Dios, sino que existiese *necesariamente*. De este modo, dicen los defensores de la prueba, Dios, para ser tal, ha de existir necesariamente. Decir de Dios que no existe o que puede no existir es tan absurdo como afirmar del triángulo que tiene cuatro lados y cuatro ángulos. La proposición *Dios existe* es analítica, el predicado se encuentra contenido necesariamente en la noción del sujeto.

Son fundamentalmente dos las razones que se han expuesto contra la argumentación arriba señalada:

1. La que podríamos llamar *crítica en virtud de un paso indebido entre el ámbito lógico y el plano real*. Ha sido formulada, entre otros, por santo Tomás y Kant. Señala, respecto de la prueba ontológica, la pertinencia de incluir en la noción de Dios la noción de existencia, pero, y empleando terminología kantiana, y porque *posibilidad lógica* y *posibilidad real* difieren, afirma que de ahí no puede deducirse correctamente la existencia real de un ser así. Contra esta crítica se puede argumentar:

*a)* Se basa en un *presupuesto realista* que, porque es imposible pensar un ser en sí, más allá de alguien que lo piensa, es incomprobable. De este modo, hablar de una diferencia entre lo lógico y lo real supone una ingenuidad que tal vez pueda perdonarse en un filósofo medieval, pero que dice poco de aquellos que todavía hoy la defienden.

*b)* Esconde un *paralogismo*, es decir, el empleo de un mismo término —en este caso, el de *existencia*— con dos significaciones diferentes. Se afirma respecto de un mismo caso, el sujeto Dios, que incluye la noción de existencia (o lo que es igual, que, en dicho caso, la existencia es un predicado analítico) y que puede no existir, en cuanto que la existencia viene dada *a posteriori*. Pero la existencia no puede ser al tiempo un predicado analítico y un predicado sin-

Universidad Pontificia de Salamanca

tético. Si se reconoce, tal como hacen quienes exponen esta crítica, que de la noción de Dios se deduce la de existencia, se afirma que, al menos en este caso, la existencia es un predicado analítico o, lo que es igual, se coincide con los defensores de la prueba y, en virtud del principio de no contradicción aplicado respecto de la predicación de la existencia a un único sujeto, se niega por paradójica la crítica expuesta.

*c)* Supone un *absurdo.* Y es que distinguir entre posibilidad lógica y posibilidad real, y porque esa distinción, en tanto que afirma de un necesario lógico que es sólo un posible real, supone al tiempo la tesis de que un imposible lógico es un posible real; lleva a la necedad de afirmar, por ejemplo, que un *triángulo cuadrado* o un *átomo divisible,* imposibles lógicamente, pueden, sin embargo, existir en la realidad.

2. La que llamaremos *crítica en virtud del carácter empírico, y por ello no necesario, de toda existencia posible.* Ha sido expuesta por Hume y por Kant. Supone una rectificación de la crítica anterior. Afirma que toda predicación de existencia viene dada *a posteriori,* que, por tanto, de la noción de Dios no se deduce la noción de existencia, de modo que un Dios posible y un Dios real poseen idénticos atributos. El descubrimiento de Findlay, al que nos hemos referido arriba, ha sido el señalar que esta prueba concluye necesariamente, pese al agnosticismo teórico que afirman tanto Hume como Kant, en una posición *atea,* en una demostración de que Dios, porque es necesario, es imposible que exista. Frente a esta crítica puede decirse:

*a)* Que *no es tan evidente el carácter no atributivo, neutro, de la existencia.* No es igual hablar de un mismo ente sólo como posible que afirmar de él que existe. La existencia confiere un matiz perfectamente diferenciado en el lenguaje ordinario; es, en cierto sentido, y en oposición a la tesis básica de esta segunda crítica, un atributo más en la serie de las predicaciones.

*b)* La tesis de que todo predicado de existencia viene dado *a posteriori* es, en tanto que proposición universal, *inverificable.* Es más, su formulación supone una *petición de principio.* De este modo, si en un único caso se demuestra que un sujeto no puede ser pensado sin su existencia necesaria, de modo que pensarlo como posible es pensar a otro sujeto; queda, al menos para ese caso, y para evitar el paralogismo señalado en la crítica anterior, invalidada. *Si un sujeto sólo puede ser pensado como necesariamente existente, ese sujeto existe necesariamente. Es así que un ser infinito únicamente puede ser pensado existiendo necesariamente, que un ser infinito existe y, en consecuencia, es el único ser real.*

Que un ser infinito sólo puede ser pensado existiendo necesariamente es evidente. Si ese ser pudiese haber llegado a existir lo habría hecho a partir de otro y, en consecuencia, sería finito, y no infinito; si pudiese dejar de existir

Universidad Pontificia de Salamanca

también sería finito, y no infinito; si no existiese actualmente sería o porque no ha llegado a ser o porque ha dejado de ser o porque es imposible que sea. La tercera opción, la admitida por Findlay, es absurda, porque se basa en la tesis de que ninguna existencia es necesaria, y esa tesis no sólo no ha sido comprobada y supone una petición de principio, sino que es desmentida por la imposibilidad de pensar un infinito que pueda no existir. Las dos primeras opciones suponen de ese infinito que es finito y, en consecuencia, que el que no existe no es ese infinito, sino un finito. Queda así demostrado lo que se pretendía: la imposibilidad de pensar un infinito sólo posible, *la existencia necesaria de un infinito.*

La tesis básica de este escrito, que contradice cualquier dato de consciencia, implica asomarse a una filosofía que cimienta su verdad más allá del grosero sentido común. Que resulte paradójica, que no sea aceptada, supone poco para quien, en palabras de Schopenhauer, «este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada» [105].

MODESTO MANUEL GÓMEZ ALONSO

105 A. Schopenhauer, *MVR, o. c.,* Lib. IV, cap. LXXI, p. 315.

Universidad Pontificia de Salamanca