Génesis e influencias de la filosofía de Schopenhauer

Joaquín Herrero Pintado
Filosofía Moderna II
UNED

Introducción

En este trabajo analizaremos la gestación de las ideas de Schopenhauer sobre la realidad última del mundo y sus implicaciones éticas. Veremos el punto de partida en la filosofía de Kant, que él rectifica reutilizando algunos de sus conceptos para llegar gradualmente a construir un punto de observación metafísico de la realidad en-sí, al cual denominará "conciencia mejor" y posteriormente mediante una metodología basada en analogías la rebautizará como "voluntad", término este que, por la cadena de sugerencias que propone resultó problemático. Veremos cómo para construir su separación de la filosofía kantiana investigó en profundidad dos conceptos: el principio de razón y la causalidad, y una vez hecho esto, con el apoyo de conceptos equivalentes en la filosofía hindú construye la pieza fundamental de su filosofía, la "negación de voluntad" origen de un pesimismo ético ante la vida y de una teoría de la justicia. Finalmente repasaremos algunas de las influencias de la obra de Schopenhauer en la filosofía, la literatura y la investigación científica.

Contexto filosófico e histórico

La filosofía de Schopenhauer, si bien es un producto original que se apartó de las tendencias filosóficas de su tiempo, es también deudora del sentimiento romántico de su época, que insistía en la autoafirmación de un ser humano se veía a sí mismo capaz de experimentar el mundo de forma completa mediante los sentimientos producidos por la música y por una religión construida a base de productos sublimes de la imaginación humana y no de dogmas y revelaciones

Es en esta época cuando podemos ver nacer el concepto filosófico de la autoconciencia y esto tiene consecuencias en el concepto que el hombre adopta de sí mismo al darse cuenta de que es el hombre quien dirige un mundo del que hasta ahora se sentía espectador. El hombre se siente hacedor y por tanto creador de su propio futuro con lo que se ponen en marcha las ideas de crecimiento y progreso características de la modernidad así como la crítica a estas nuevas ideas por parte de quienes piensan que el hombre se enajena en un mundo construido por sí mismo. La modernidad nace por tanto con esta oposición dual: el pensamiento utópico

de la dominación humana sobre el mundo y el temor del hombre a vivir en un mundo construido por él mismo.

Este espíritu de su época le permitió liberarse de su legado emocional paterno, lleno de normas morales, de orgullo y de sobriedad y abrirlo hacia la experimentación del mundo y de sí mismo. Él mismo escribe que previa a las tres influencias que reconoce en su obra (Kant, los escritos sagrados de los hindúes y Platón) también fue de capital importancia "la impresión que dejó en mí el mundo intuitivo", la tendencia a experimentar el mundo propia de la época romántica.

Una muestra más de cómo le influyó este ambiente cultural se muestra cuando en 1805 escribe, con un estilo plenamente romántico y platónico, que "estamos desterrados del espíritu originario y no podemos llegar hasta él", indicando así su búsqueda a tientas de un modo de evadirse de la tiranía de la utilidad hacia un mundo que sea más fundamental que "nuestro duro suelo", "este valle de lágrimas" y "los siglos de barbarie".[1]

El punto de partida: la filosofía de Immanuel Kant

Schopenhauer profesa una gran admiración por la filosofía de Kant y, aunque su trabajo implique una dura crítica a él, no obstante reconoce que "mi línea de pensamiento, por muy diferente que sea en su contenido de la kantiana, está claramente bajo su influencia"[2].

Indica la superioridad del trabajo de Kant sobre el del que puede ser considerado su antecedente, Locke, al decir que el "principal mérito de Kant es haber diferenciado el fenómeno de la cosa en sí"[3] siguiendo el camino marcado por Locke pero radicalizándolo, pues si bien "Locke había sustraído de la cosa en sí la participación que los órganos de los sentidos tienen en su fenómeno, Kant sustrajo la participación de las funciones cerebrales (aunque no con este nombre)"[4]

Respecto de la estética trascendental, donde Kant indica el carácter a priori del tiempo y del espacio, dice que es "una obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant"[5] y que "no sabría eliminar nada de las doctrinas de la *estética trascendental*"[6].

Vistas las virtudes que Schopenhauer reconoce en la filosofía de Kant no extraña que "las importantes verdades descubiertas por Kant, que hicieron que los primeros sistemas metafísicos se derrumbaran, han facilitado a mi sistema muchos datos y material"[7].

---

[1] (Safranski, 2011, págs. 91-93)
[2] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1084)
[3] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1101)
[4] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1086)
[5] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1104)
[6] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1105)
[7] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1095-6)

En efecto, Kant elaboró un sistema con la idea de superar tanto ideas insuficientemente desarrolladas como contradecir otras que circulaban en su época, tales como las de Hume, que defendía que la causalidad es algo derivado de la experiencia. Kant indicó que no obtenemos la causalidad de la experiencia sino al contrario, es parte de nuestro equipamiento innato para acceder a la experiencia, es un esquema que proyectamos sobre ella.

Por otra parte Kant combate lo que para él son delirios trascendentes, de los que Schopenhauer cita como ejemplo el escrito de Leibniz titulado *De rerum originatione radicali* donde como si de verdades eternas se tratara se expone el origen del mundo basándose en el argumento ontológico y el cosmológico[8]. Prueba de esto es el ensayo juvenil de Kant titulado *Sueños de un visionario,* escrito para contradecir las ideas del teósofo sueco Swedenborg, un hombre que, fiel a la época barroca en la que vivió, exploró todo ámbito del saber como astrónomo, matemático, químico, biólogo, geólogo, físico, conectando ese tipo de investigación con la dimensión espiritual inseparable para los intelectuales de esta época. Borges elogiará a Swedenborg por predicar una salvación más intelectual que mística[9] en consonancia con sus múltiples investigaciones científicas. Kant, sin embargo, no puede comprender esta mezcla de ciencia y misticismo y se opone a estas ideas consciente de que la cuestión de fondo era contraponer un horizonte definido por la lógica y la ciencia moderna cuyo paradigma era la obra de Newton a la escatológica mirada de Swedenborg cuyos escritos "consistían ante todo en descripciones de la estructura del cielo y la vida de los ángeles"[10].

En oposición a lo que le parecían simples dogmatismos Kant propone una cordura a la que llama *ideas trascendentales* que servirían para denunciar el origen de tales delirios. En palabras de Schopenhauer, Kant "problematiza precisamente esas *veritate aeternae* que servían como base a toda aquella construcción dogmática, investiga su origen y lo encuentra en la cabeza humana. […] Es aquí, en el cerebro, donde está la cantera que suministra el material para esa orgullosa construcción dogmática"[11]. El modo trascendental de filosofar que Kant inaugura "consiste en buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia en formas a priori: espacio y tiempo, esquemas, categorías, principios e ideas", un método no solo trata de

[8] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1088-9)

[9] (Borges, Borges Oral, 2000) Borges cita una historia narrada por Swedenborg que podría suscribir Schopenhauer sobre superar un punto de vista místico de la salvación e incorporar a ella la reflexión, el arte y la experimentación del mundo: "*Swedenborg narra la historia, patética, de un hombre que durante su vida se ha propuesto habar el cielo; entonces ha renunciado a todos los goces sensuales. Se ha retirado a la Tebaida. Allí se ha abstraído de todo. Ha rezado, ha pedido el cielo. Es decir, ha ido empobreciéndose. Y cuando muere ¿qué ocurre? Cuando muere llega al cielo y en el cielo no saben qué hacer con él. Trata de seguir las conversaciones de los ángeles, pero no las entiende. Trata de aprender las artes. Trata de oír todo. Trata de aprender todo pero no puede porque él se ha empobrecido. Es, simplemente, un hombre justo y mentalmente pobre. Y entonces le conceden como un don el poder proyectar una imagen: el desierto. En el desierto rezaba como rezaba en la tierra, pero sin despegarse del cielo, porque él sabe que se ha hecho indigno del cielo mediante su penitencia, porque él ha empobrecido su vida, porque él se ha negado a los goces y a los placeres de la vida, lo cual también está mal. Esto es una innovación de Swedenborg […] la salvación sería por la inteligencia, por la ética y por el ejercicio del arte.*"

[10] (Lameiro, 2008)

[11] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1089)

"fundamentar y explicar la validez y el alcance de la experiencia objetiva, pero también de la moral y de la estética" del sujeto trascendental[12].

Kant distingue dos tipos de facultades, una inferior, la sensibilidad, "gracias a la cual la realidad del mundo y mi propia objetividad y finitud me vienen mostradas, son dadas al sujeto, que las recibe en forma de sensaciones y sentimientos" y una superior, fuente del conocimiento basado en juicios. El sujeto kantiano elabora su visión del mundo no a partir de materiales propios sino a partir de lo que le es dado en la sensibilidad. Con esos datos que le son dados Kant hace intervenir "el espacio y el tiempo en cuanto formas a priori de la sensibilidad" cuya función consiste en "que el sujeto ordene unas cosas al lado de otras, antes y después de otras, o sea, que haya una multiplicidad" que será recorrida y puesta en relación por los esquemas de la imaginación lo que permite que surjan los conceptos con los que la conciencia reflexiva trabaja y aplica mediante juicios.[13]

Al incluir la imaginación en su construcción filosófica Kant está desarrollando lo que Rousseau había postulado en su obra Émile (1762) sobre la aportación del "yo" y de la espontaneidad al conocimiento y la percepción con lo que se oponía a la idea cartesiana de pensamientos que se pueden pensar sin el impulso de la voluntad. Lo que Rousseau indicó es que la relación entre dos representaciones la debe construir un yo impulsado por la voluntad. Es Kant quien construye este sistema imaginado por Rousseau con su filosofía trascendental.

Como vemos, podemos enmarcar el sistema kantiano en el escenario de optimismo utópico ya comentado de la época pues su antropocentrismo le permite despreocuparse de aquello que consideraba inaccesible y por tanto desconocido: la cosa en sí, lo "otro de sí", "el mundo como *conditio sine qua non* de su existencia" al ser un lugar en el que el hombre no habita ya que "no es el fundamento de su acción ni de su modo de ser"[14]. El estudio de la cosa en sí no podía, por tanto, ser parte del proyecto filosófico kantiano que, en cambio, se centró en investigar la síntesis y ordenación que el sujeto hace a partir de la experiencia de esa realidad.

La "cosa en sí" acabó siendo el resquicio por el cual se colaría toda la crítica a Kant aunque esa crítica tuvo varias vías de investigación y por tanto la "cosa en sí" se identificó con cosas tan diversas como el "yo" (Fichte), el "sujeto de la naturaleza" (Schelling), el "espíritu objetivo" (Hegel), el "cuerpo" (Feuerbach) o el "proletariado" (Marx)[15]. En cualquier caso toda esta crítica a Kant tiene en común que la historia, vista en la época como una construcción humana, contiene la verdad.

Schopenhauer también creía que era la investigación de la "cosa en sí" lo que le permitiría conocer la esencia de las cosas, sin embargo su línea de trabajo fue distinta a las anteriormente citadas.

[12] (Rivera de Rosales, 2012, pág. 15)
[13] (Rivera de Rosales, 2012, págs. 16-7)
[14] (Rivera de Rosales, 2012, págs. 16-7)
[15] (Safranski, 2011)

Crítica de Schopenhauer a Kant: método

A pesar de encontrar en la filosofía de Kant elementos admirables dignos de investigación Schopenhauer detecta ciertas modificaciones que Kant ha hecho sobre su obra en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* eliminando casi cincuenta páginas. Este descubrimiento será fundamental en las razones de su crítica a Kant.

En este fragmento eliminado Kant se recrea en un idealismo semejante al de Berkeley, que, como Kant en la primera edición de su *Crítica,* cree que "el objeto, por estar siempre en relación con el sujeto, depende de éste, está condicionado por él y por eso es un simple fenómeno que no existe en sí ni de manera incondicionada". Esto, aunque Kant lo oculte, desde el punto de vista de Schopenhauer, convierte a ambos en idealistas radicales. Schopenhauer no puede estar más de acuerdo en esta visión del mundo pues el Kant de la primera edición de la *Crítica* sostiene "con la misma decisión que lo hacemos Berkeley y yo que el mundo exterior existente en el espacio y en el tiempo es una simple representación del sujeto que lo conoce"[16].

Cuando Kant se separa de este idealismo radical en la segunda edición y deje de pronunciarse acerca del estatuto de realidad de la cosa en sí pervierte su obra, según Schopenhauer, convirtiéndola en "un texto desfigurado y deteriorado, en un libro que se contradice a sí mismo y cuyo sentido no podía ser para nadie totalmente claro y comprensible".

Schopenhauer piensa que Kant construyó su obra original con unos cimientos idealistas que luego ha eliminado viéndose obligado a argumentar de forma débil la forma como construye la nueva versión de su filosofía. El nuevo cimiento que Kant usa para deducir su sistema es, para Schopenhauer, un exagerado gusto por la simetría:

> "Una peculiaridad totalmente individual del espíritu de Kant es un particular gusto por la simetría. A veces lleva esto hasta el punto de convertirlo en un juego con el que, por amor a esa inclinación, llega incluso a violentar visiblemente la verdad y a obrar con ella como hacían los antiguos jardineros franceses con la naturaleza, construyendo avenidas, cuadrados y triángulos simétricos, árboles piramidales y esféricos y setos cortados en curvas regulares"[17]

Schopenhauer pasa a enumerar, con el ingenio que le caracteriza, las sucesivas deducciones simétricas que Kant hace para construir su edificio conceptual:

> *"*Una vez que ha tratado el espacio y el tiempo separadamente, despacha todo ese mundo de la intuición que llena el espacio y el tiempo en el que vivimos y somos con estas insignificantes palabras: 'El contenido empírico de la intuición nos es *dado'*; y enseguida llega de un salto al *fundamento lógico de toda su filosofía, la tabla de juicios*. De esta tabla deduce una docena exacta de categorías ordenadas simétricamente en cuatro títulos; ellas se convierten más tarde en el temible lecho de Procusto, en el que mete violentamente todas las cosas del mundo y todo lo que

[16] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1102)
[17] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1097)

> sucede en el hombre, sin reparar en violencias ni rehusar sofismas, para poder repetir siempre la simetría de aquella tabla. Lo primero que se deduce simétricamente de ella es la tabla puramente fisiológica de principios universales de la ciencia natural, a saber: axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico en general. De estos principios los dos primeros son simples, pero los dos últimos engendran simétricamente cada uno tres vástagos. Las simples categorías eran lo que él llamaba *conceptos*, pero estos principios de la ciencia natural son *juicios*. De acuerdo con su guía suprema de toda sabiduría, a saber, la simetría, la serie debe ahora mostrarse fructífera en los *silogismos*, y esto lo hace de nuevo simétrica y acompasadamente. Pues así como por medio de la aplicación de las categorías a la sensibilidad surgía para el *entendimiento* la experiencia junto con sus principios fundamentales *a priori*, del mismo modo, aplicando los *silogismos* a las categorías, función que ejecuta la *razón* según su presunto principio de buscar lo incondicionado, surgen las *ideas* de la razón. Esto acontece como sigue: las tres categorías de la relación proporcionan solo tres tipos posibles de premisas para los silogismos, los cuales pueden así dividirse en tres tipos, cada uno de los cuales sería como un huevo en el que la razón incuba una idea: en el silogismo categórico, la idea de *alma*; en el hipotético, la idea de *mundo*, y en el disyuntivo la idea de Dios. En la idea intermedia, la de mundo, se repite una vez más la simetría de la tabla de categorías, pues sus cuatro títulos producen cuatro tesis, cada una de las cuales tiene su antítesis como pareja simétrica."[18]

Queda muy claro "el reproche que le hago a Kant por seguir su sistema simétrico y lógico sin reflexionar lo suficiente sobre el objeto de que trata"[19].

Algunos de esos reproches son haber dividido sin justificación suficiente la razón en teórica y práctica, o haber catalogado los conceptos del entendimiento y los conceptos de la razón sin haber investigado antes qué es un concepto, o qué es la razón, el entendimiento o la intuición y por ello no haber una "completa ausencia de distinción entre el conocimiento abstracto, discursivo, y el conocimiento intuitivo" que "cubre de una continua oscuridad el conjunto de la teoría kantiana de la facultad del conocimiento y nunca permite al lector saber de qué se está hablando propiamente en cada ocasión" por lo que "en vez de entender, se limita a conjeturar, intentando comprender lo que se dice alternativamente sobre el pensamiento y la intuición, y quedando siempre en ascuas"[20]. Schopenhauer no cesa a lo largo de su crítica de indicar que "él sigue su esquema lógico y su simetría sin dudar ni mirar a su alrededor. La tabla de los juicios tiene que ser y debe ser la clave de toda la sabiduría."[21].

Lo que Schopenhauer percibe como ausencia de reflexión lleva a Kant a la "monstruosa afirmación" de que "la intuición, al no ser pensamiento, tampoco es conocimiento, sino una simple afección de la sensibilidad, mera sensación, […] que la intuición sin concepto está totalmente vacía, pero que el concepto sin intuición sigue siendo algo"[22]. Esta afirmación

[18] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1097-8)
[19] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1101)
[20] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1140)
[21] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1101)
[22] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1140)

kantiana resulta inaceptable para Schopenhauer que, como vamos a ver, construye su sistema a partir de las posibilidades de conocimiento que ofrece la intuición.

Schopenhauer muestra sus intenciones sobre el sistema kantiano al decir: "tributamos nuestra admiración a la combinación realmente ingeniosa que ha producido este elegante edificio, pero continuaremos investigándolo profundamente en sus cimientos y en sus partes"[23]

Veamos algunas de las críticas concretas que hace al "elegante edificio" kantiano.

Ya indicamos la admiración que Schopenhauer profesa por la estética trascendental. Aunque indicara que no sabría eliminar nada de ella hace unos comentarios sobre como "Kant hace intervenir el pensamiento en la intuición, y sienta así las bases para la funesta confusión del conocimiento intuitivo y del abstracto"[24]. Para Schopenhauer Kant hace esto porque al creer que la intuición es completamente pasiva, puramente sensible, necesita que el pensamiento intervenga en la intuición y encuentre allí un objeto particular, real "con lo que el pensamiento pierde su carácter esencial de universalidad y abstracción y, en vez de conceptos universales recibe como objeto (*Objekt*) cosas particulares, con lo cual Kant lleva de nuevo *la intuición al pensamiento*"[25]. Schopenhauer critica así lo que él ve como una emborronada separación entre intuición y pensamiento pues aunque ambos pertenecen a mundos diferentes uno es ingrediente necesario para el otro sin que Kant defina precisamente cómo se relacionan entre sí elementos tan diferentes.

Como ejemplos de este emborronamiento conceptual Schopenhauer indica que Kant en su crítica "repite y subraya que el entendimiento no es una facultad de la intuición, que su conocimiento no es intuitivo sino discursivo", es decir, una facultad de juzgar, que "las categorías del entendimiento no son en absoluto las condiciones bajo las que son dados los objetos en la intuición", que "la tarea de los sentidos es intuir y la del entendimiento pensar" y no obstante contradice todo esto en su exposición de la lógica trascendental donde dice que "las categorías son condición de la experiencia, bien sea de la *intuición* o del pensamiento que se encuentra en ella" o al decir que "las categorías determinan la *intuición* de los objetos".

Esta crítica a Kant por no aclarar no aclarar el punto de conexión entre conocimiento intuitivo y abstracto es "esencial" ya que determina dos metodologías diferentes pues "Kant parte del conocimiento mediato y reflexivo, y yo, en cambio, del inmediato e intuitivo". Para Schopenhauer Kant "pasa por alto todo este mundo intuitivo, multiforme y rico en significado que nos rodea, y se atiene a las formas del pensamiento abstracto". Piensa que aunque Kant nunca dijera explícitamente que esa fuera su intención se deduce claramente que él cree que "lo esencial y lo regular del conocimiento abstracto nos pondrían en las manos todos los hilos que mueven ante nuestros ojos el multicolor teatro de marionetas del mundo intuitivo". Kant no lo explicitó de esa manera tan clara, piensa Schopenhauer, porque "por el modo en que ha resuelto su tarea se ve que solo era vagamente consciente de ese principio de su método" y por eso no vio necesario distinguir lo intuitivo de lo abstracto. Solo "después de un profundo

[23] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1098)
[24] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1106-7)
[25] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1106-7)

estudio de su filosofía", tal como él hizo, es posible descubrir este principio guiador del que, según Schopenhauer, ni siquiera Kant era consciente.[26]

Resume así su crítica al concepto de categorías del entendimiento kantianas:

> "Pido a todos los que comparten conmigo el respeto por Kant que concilien estas contradicciones y muestren que él ha pensado algo totalmente claro y preciso en su doctrina sobre el objeto (*Objekt*) de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por la actividad del entendimiento y de sus doce funciones. Estoy convencido de que la contradicción señalada, que recorre toda la lógica trascendental, es la verdadera razón de la oscuridad de su exposición."[27]

A los intentos por parte de Kant de subsanar esas inconsistencias atribuye Schopenhauer que Kant "convirtiera la facultad del conocimiento en una máquina tan extraña y complicada, con tantas ruedas, como las doce categorías, la síntesis trascendental de la imaginación, del sentido interno y de la unidad trascendental de la apercepción, además del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, etc"[28]. Para Schopenhauer la doctrina kantiana de las categorías es uno más de los supuestos infundados con que Kant sobrecargó la teoría del conocimiento.

Insistiendo en su tesis contrasta la "claridad, determinación, seguridad, firme convicción abiertamente expresada e infaliblemente comunicada" de la estética trascendental donde "todo es luminoso y no se deja ningún escondrijo oscuro" ya que "Kant sabe lo que quiere y sabe que tiene razón" con la analítica trascendental donde todo es "oscuro, confuso, indeterminado, vacilante, inseguro; la exposición es temerosa, está llena de excusas y de referencias a lo que sigue o a lo que precede" de la que Kant ni siquiera quedó completamente satisfecho pues modificó totalmente toda la sección segunda y toda la tercera de la deducción de los conceptos puros del entendimiento en la segunda edición de su *Crítica*. Por eso, dice Schopenhauer, "encontramos simples afirmaciones de que así es o así tiene que ser" en lugar de demostraciones como sucede en la estética trascendental. De hecho, y en apoyo a su propia tesis de la falsedad de las categorías, Schopenhauer indica que "cuando Kant quiere dar un ejemplo para explicarse mejor, casi siempre lo toma de la categoría de la causalidad, donde lo dicho resulta correcto, ya que la ley de causalidad es la verdadera, pero también la única forma del entendimiento, y las restantes once categorías son solo ventanas ciegas"[29]

Contra las categorías kantianas, pieza clave del mecanismo de unión del mundo intuitivo con el abstracto, Schopenhauer vuelca muchas de sus críticas ya que "en máxima contradicción consigo mismo presenta las categorías ya como condición de la representación intuitiva, ya como función del pensamiento meramente abstracto"[30]. Por ello dedica una amplia sección de su crítica a Kant a justificar la falta de fundamento de la doctrina de las categorías[31] así como

[26] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1119-20)
[27] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1109)
[28] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1109)
[29] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1113)
[30] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1142)
[31] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1113-21)

una justificación del origen de los momentos del juicio analizando en detalle[32] los cuatro grupos de categorías kantianas de cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Respecto al entendimiento, Kant lo explica como "la facultad de unir *a priori* y de subsumir la multiplicidad de las representaciones dadas en la unidad de la apercepción" término este que no es del agrado de Schopenhauer ya que indica que "según todo uso lingüístico, la apercepción no es el pensamiento de un concepto sino que es *intuición*"[33]. Sea eso cierto o no, resulta curioso que Schopenhauer critique en Kant el uso de un término contra todo uso lingüístico cuando él hará lo mismo con el término central de su filosofía, *voluntad*, que define en contra de todo anterior uso filosófico y lingüístico. Sin embargo Schopenhauer califica a "la unidad sintética de la apercepción", es decir la facultad paralela a la percepción y que mediante la aplicación del juicio permite el reconocimiento de un objeto unificado, como una de sus "múltiples y muy complicadas suposiciones" y como "una cosa muy extraña expuesta de manera muy extraña"[34] probablemente porque haya usado el término para referirse tanto a una síntesis de la percepción empírica como a una *apercepción trascendental* para denominar a la síntesis de múltiples apariencias en una experiencia unificada. [35]

La crítica de Schopenhauer al concepto de causalidad kantiano es también radical.

Para Schopenhauer la mera percepción sensorial preconsciente es elaborada con el principio de causalidad y lo explica así:

> "Partiendo de una modificación en el ojo o en cualquier otro órgano, concluimos la existencia de una causa, y esta queda situada en el espacio desde el cual ejerce su acción en cuanto sustrato de esa fuerza […] La categoría de causalidad es por tanto el auténtico punto de transición hacia las cosas y, en consecuencia, condición de cualquier experiencia […] Solo por medio de la categoría de causalidad reconocemos los objetos en cuanto reales, es decir, realizando una acción sobre nosotros. El hecho de que no seamos conscientes de esta inferencia no presenta dificultad alguna."[36]

Las conclusiones que Schopenhauer obtiene de este hecho es que la causalidad es algo que no podemos desprender del objeto (esto ya lo decía Kant al afirmar que aplicamos ese apriori) pero tampoco nos desprendemos de la causalidad al analizar la realidad desde "desde fuera", algo que Kant no hizo por afirmar que las impresiones exteriores nos son dadas y tampoco relacionar la causalidad con ese "ser dado". Así lo escribe Schopenhauer:

> "La ley de la causalidad solo tiene validez para representaciones, […] existe siempre solo en relación con el sujeto, por tanto de manera condicionada, por lo cual es conocida tanto si se parte del sujeto, es decir *a priori*, como si se parte del objeto, es decir, *a posteriori*, tal como Kant nos ha enseñado. […] Vemos ya aquí que no se puede

[32] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 1122-35)
[33] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1108)
[34] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 1118)
[35] (Brook, 2013)
[36] (Safranski, 2011, pág. 210)

> llegar a la esencia de las cosas *desde fuera*; se investigue de un modo o de otro, no se obtienen otras cosas que imágenes y nombres."[37]

De esto se desprende otra de las ideas básicas que se incorporarán al pensamiento de Schopenhauer: cualquier intento de analizar la "cosa en sí" deberá de desprenderse, no solo de los apriori clásicos kantianos (espacio y tiempo) sino que también debe eliminar la causalidad, por tanto, la cosa en sí debe ser aespacial, atemporal y acausal y hay que encontrar una vía de acceso a ella.

La gestación de su idea

"La conciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en el que no hay ni personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto" escribió Schopenhauer a principios de 1813, el mismo año en el que redactaría su famosa tesis doctoral sobre el principio de razón en la que, radicalizando a Kant, establece nuevas fronteras a la conciencia empírica con influencias platónicas. Parece, por esa frase, que la vía de acceso a la cosa en sí en los términos que Schopenhauer mismo había establecido pasa por algo denominado "conciencia mejor".

La gestación de su concepto de "conciencia mejor" comienza durante su estancia en Göttingen entre 1809 y 1811 cuando mediante su lectura de Platón comparada con Kant hace una reelaboración de los conceptos de "idea", "idealismo trascendental" y "cosa en sí" que le lleva a decir que "la mejor manera de designar lo que le falta a Kant sea tal vez decir que no conoció la contemplación"[38], indicando así su objetivo de inspiración romántica de elevar al hombre hacia un mundo mejor y salvarlo de este, algo que encontraba necesario hacer de su lectura de Platón pero que en Kant le resultaba difícil de encontrar. [39]

Los apuntes privados de 1812 y 1813 muestran el objetivo de la tesis doctoral de Schopenhauer, no declarado explícitamente en ella: señalar un lugar para la "conciencia mejor" intentando aclarar si ese estado de superación individual tiene relación con la capacidad del hombre de ser el iniciador de series causales apuntada por Kant, por lo que con la intención de colocar sobre bases firmes su investigación investiga en su tesis no solo qué es la causalidad sino el principio de razón suficiente, único elemento que aprovechará de la explicación kantiana de la cognición y del que, Schopenhauer indicará, la causalidad es una parte. Esta "vuelta a Kant" con la intención de elaborar una nueva acotación de las posibilidades humanas de conocimiento del mundo contrasta con el espíritu de los continuadores críticos de Kant, tales como Fichte, Schelling y Hegel, que trataban de superar las barreras kantianas pero sin Kant y de hacer un uso metafísico de la razón.

En 1812, en su cuaderno de apuntes sobre Fichte escribe la intención tras la investigación que convertiría en tesis doctoral: "El verdadero criticismo debe delimitar la conciencia mejor de la conciencia empírica igual que se separa el oro de la mena.[…] A partir de ahí lo empírico

[37] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 126-7)
[38] (Safranski, 2011, pág. 155)
[39] (Cornejo, 2004, pág. 14)

quedará nítidamente delimitado y habrá que clasificarlo según su diversidad.[…] La filosofía estará ahí de una vez por todas y la historia de la filosofía habrá concluido."[40]

En 1813, durante la redacción de su tesis, sus apuntes muestran un fuerte presentimiento de que estaba a punto de alcanzar algo nuevo que no logra aún ver con claridad: "Bajo mi pluma, y mucho más en mi espíritu, crece una obra, una filosofía que debe ser ética y metafísica en una sola cosa"[41].

Desde junio hasta noviembre de 1813 se retira de Berlín, que desde marzo de 1813 estaba en guerra declarada contra Napoleón, a Rudolstadt y redacta su tesis titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, una investigación que, como hizo Kant, investiga las condiciones de posibilidad de la experiencia intentando mediante su disección del principio de razón dotar de firmes cimientos la experiencia empírica. Contrasta la frialdad con la que en su tesis efectúa tal análisis con las notas privadas del mismo periodo en las que intuye que esa investigación lo está llevando a un descubrimiento de primera magnitud. En efecto, en las notas de 1812 arriba citadas junto con su optimismo por lo que anticipa que va a descubrir se nota un salto conceptual que aún no sabe justificar entre delimitar lo empírico y el surgimiento de una nueva filosofía que estará ahí de una vez por todas. Este salto será justificado cuando se da cuenta del papel clave que juega su concepto de "conciencia mejor", una experiencia que se compadece mal con las categorías del entendimiento, pero que tiene la virtud de hacer innecesarios el tiempo, el espacio y la causalidad, objetivo declarado de Schopenhauer como hemos visto.

Investigando sobre el principio de razón, el supuesto fundamento de todo conocimiento, Schopenhauer relativiza y degrada la razón separándose en sus conclusiones tanto de Kant como de sus contemporáneos. Veamos una descripción de su investigación.

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón

Analiza el principio de razón distinguiendo cuatro maneras de preguntar por la conexión que une a unas representaciones con otras. Por un lado la pregunta por la causalidad, que se refiere a la razón del acontecer; por otra preguntamos la razón por la que afirmamos algo, esto es, la razón del conocimiento; el ámbito de la geometría y de la razón puras indaga sobre el principio de razón del ser y por último preguntamos los motivos de la acción humana o, como Schopenhauer llamaría a esta última más adelante "la causalidad vista desde el interior"[42].

Indagando en esta cuádruple raíz del principio de razón Schopenhauer nota que al analizar el mundo con el principio de razón es imposible librarnos de la red causal de interdependencias que afecta a todas las representaciones que tenemos del mundo. En este sentido radicaliza la postura de Kant al afirmar que incluso las intuiciones sensibles se elaboran con el principio de causalidad.

[40] (Safranski, 2011, págs. 206-7)
[41] (Safranski, 2011, pág. 216)
[42] (Safranski, 2011, pág. 210)

Como comenta Schopenhauer en el apartado #21 de su tesis titulado "Aprioridad del concepto de causalidad – Intelectualidad de la intuición empírica – El entendimiento":

> "Kant presupone que la ley de causalidad existe y es posible solo en la reflexión, esto es, en el conocimiento conceptual abstracto, claro, y no sospechó siquiera que la aplicación de la misma *precede a toda reflexión*, lo que es la verdad del caso, especialmente en la intuición empírica de los sentidos, que sin ella no podría realizarse, como demuestra irrefutablemente mi análisis anterior."[43]

> "La sensación de los sentidos es algo completamente subjetivo, es un proceso dentro del organismo pues acontece bajo la piel. […] Que dichas sensaciones deben tener una causa exterior estriba en una ley cuyo origen se halla, como puede ser demostrado, en nuestro cerebro, por consiguiente no menos subjetiva que la misma sensación […] Además, el tiempo […] y el espacio […] (son) como Kant ha expuesto con seguridad, una forma subjetiva del intelecto. Según esto, todos los elementos de la intuición empírica están en nosotros y no encontramos en ella ninguna indicación segura de algo que sea a secas diferente de nosotros, esto es, una cosa en sí. […] Pero es más, bajo el concepto de materia pensamos aquello que queda en los cuerpos cuando los despojamos de sus formas y de todas sus cualidades específicas. […] De aquí que si damos de lado todo esto, solo quedará *la mera acción en general*, el puro obrar como tal, esto es, la causalidad misma, pensada objetivamente. O, lo que es lo mismo, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen proyectada al exterior de su única función y la materia es enteramente pura causalidad; su esencia es la acción en general."[44]

Este desplazamiento que hace Schopenhauer del responsable de la construcción del mundo que nos rodea desde los conceptos hacia la intuición sensible supone trastocar la jerarquía con la que Kant había construido su teoría del conocimiento ya que para Schopenhauer lo esencial sucede en un plano inferior, en la conexión con las intuiciones sensibles por lo que efectivamente Schopenhauer relativiza el papel de la razón.

En su tesis Schopenhauer denuncia que el principio de razón tiene aplicación cuando la pregunta es por el conocimiento, la segunda de las formas de preguntar por la razón indicadas en su tesis, pero es inaplicable cuando preguntamos por la razón del acontecer, pues ahí rige el principio de causalidad. En el primer caso la pregunta puede obtener una respuesta satisfactoria pero en el segundo caso la respuesta es una serie infinita de causas.

Por tanto Schopenhauer ve dos planos explicativos distintos. Por una parte la pregunta sobre el origen último de las cosas, la indagación por una primera causa del acontecer, nos coloca en el plano de los objetos pensados, un plano donde hay incondicionados a los que denominamos *primera causa*, o *Dios*, o *espíritu absoluto*, y conseguimos deducir su existencia mediante necesidad lógica. Pero este no es el plano de los objetos reales sino el plano de los objetos pensados y por tanto al apuntar a una primera causa no estamos diciendo nada sobre el mundo. En el plano de los objetos reales rige la ley de causalidad con sus infinitas series

[43] (Schopenhauer, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, 1998, pág. 129)
[44] (Schopenhauer, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, 1998, pág. 130)

causales que no permiten apuntar a una primera causa incondicionada. La aplicación en el plano de los objetos reales de los incondicionados deducidos en el plano de los objetos pensados es, para Schopenhauer un "truco de bolsillo"[45] usado por aquellos que buscan los incondicionados en este mundo y que afirma puede verse en la filosofía del absoluto de Schelling y de Hegel. Este truco consistiría en plantear una pregunta sobre la causa de algo en el mundo empírico, dar un salto al mundo de los objetos pensados y allí encontrar un incondicionado y por último regresar con ese incondicionado al mundo de los objetos empíricos y afirmar que tal incondicionado existe en realidad.

Esta relativización de la razón por parte de Schopenhauer supone una crítica a todas las "filosofías de la razón" (Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi) tan influyentes en su época, pero también contra Kant, a quien acusa de haberla convertido en "la fuente de la virtud y la santidad" ya que, como mero instrumento que es, también puede ser "la condición para una maldad perfecta" con lo que la filosofía práctica de la razón moral de Kant quedaría invalidada.[46]

Schopenhauer empieza a ver que es posible un modo de filosofar sobre el mundo que no se base en la aplicación del principio de razón pero en 1813, cuando escribe las palabras ya conocidas de "bajo mi pluma y mucho más en mi espíritu crece una obra, una filosofía que debe ser ética y metafísica en una sola cosa"[47] aún no era capaz de redactar una alternativa pero era capaz de vislumbrar que el camino hacia dicha filosofía era profundizar en su concepto de "conciencia mejor".

La causalidad

Aunque en sus *Primeros Manuscritos* de 1914-1918 criticaba a Kant indicando que "la mejor manera de designar lo que le falta a Kant sea tal vez decir que no conoció la contemplación"[48] acusando así al planteamiento kantiano de frialdad por no ser capaz de encontrar en él la dimensión existencial que buscaba (influido quizás por el movimiento espiritual de la época), encontró posteriormente que las reflexiones de Kant sobre la libertad humana de las *Antinomias* contenían un dilema que podía utilizar en sus investigaciones sobre la conciencia mejor y que tiene que ver con la dualidad con la que los humanos nos experimentamos a nosotros mismos.

En la tercera antinomia Kant explora el problema de la libertad, ese problema que le despertó de su sueño dogmático, lo impulsó a hacer una crítica de la razón y que más tarde abordará en profundidad en la *Crítica de la razón práctica.* Del estudio del problema de la libertad Kant deriva que el ser humano, en un mundo gobernado por el principio de causalidad, es dos cosas a la vez: por una parte es parte de las series causales comunes a toda la naturaleza y sobre las que no tiene control, pero por otra, como Kant indica, con toda libertad y sin estar influido por

[45] (Safranski, 2011, págs. 213-4)
[46] (Safranski, 2011, pág. 216)
[47] (Safranski, 2011, pág. 216)
[48] (Safranski, 2011, pág. 155)

leyes naturales puede decidir un simple acto dando inicio así a una nueva serie causal infinita de acontecimientos[49] mediante lo que Kant llama "absoluta espontaneidad causal" (CRP,A446/B474), lo que, efectivamente convertiría al hombre en un primer motor, una 'cosa en sí', al tener la capacidad de ser el origen absoluto de sucesos[50] si bien se refiere "no a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal" (CRP,A450/B478). Esta es la libertad trascendental para Kant, la capacidad de ser inicio de una serie causal, implicando la existencia de una causalidad por libertad.[51]

Kant ilustró este hecho con alguien que está sentado en una silla y

> "*cuando ahora […], completamente libre y sin el influjo necesario determinante de las causas naturales, me levanto de una silla, este acontecimiento da lugar a una nueva serie causal con todos sus efectos naturales hasta el infinito. Después, cuando ya esté levantado, seré presa de explicaciones causales en lo que respecta a este suceso; en ese momento se hará evidente la necesidad, pero solo porque el suceso del levantarse ya acabó. Cada instante me sitúa ante la elección y me pone en manos de la libertad.*"[52]

En efecto aquí Kant está indicando que existe una duplicidad de la ley de causalidad. Por una parte existe una causalidad natural cuyas series son infinitas y de las que no podemos evadirnos pues somos parte del mundo fenoménico. Pero a la vez, dice Kant, el ser humano es capaz de experimentarse en libertad, es decir, es capaz de ser el punto de origen de series causales cuando ejerce su libertad y toma decisiones como la de levantarse de una silla.

La contradicción que Kant analiza es cómo es posible que en un mundo sometido a la necesidad, a la causalidad, es decir, donde no existe la libertad, el hombre pueda ser libre. La investigación de esta paradoja será uno de los factores que conduzcan a Schopenhauer a elaborar su sistema filosófico. Con mirada platónica y sintiéndose apoyado por místicos alemanes como Jakob Böhme y por la sabiduría hindú incorpora esta doctrina kantiana sobre la capacidad humana de ser origen de series causales a su indagación sobre la "conciencia mejor" sintiéndose así cada vez más apoyado en su idea de que en el hombre mismo se hallaba el camino del conocimiento a la cosa en sí: "Todos se dirigían hacia fuera, en todas direcciones, en vez de ir hacia sí mismos, único lugar en el que los enigmas se resuelven"[53]

---

[49] (Priest, 2007, pág. 6) incluye la cita original en alemán de CRP,A450/B478: "Denn wir reden hier nicht vom absoluten ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist."
[50] (Safranski, 2011, págs. 156-7)
[51] (Tapias, 2009, págs. 86-93)
[52] (Safranski, 2011, pág. 157)
[53] (Safranski, 2011, pág. 267)

La voluntad, su negación y la conciencia mejor

A partir de 1814, una vez terminada su tesis y convencido por su exploración sistemática de que el principio de razón no es el fundamento cierto del mundo, se propone aclarar más qué se esconde bajo su concepto de "conciencia mejor", esa experiencia que trasciende el entendimiento y, según Schopenhauer, permite hacer una indagación sobre el mundo muy superior a la que permite el principio de razón, pues este se movería, por así decirlo, en la superficie de una esfera y solo la "conciencia mejor" permitiría abrir una tercera dimensión que permita explorar el interior.

Kant se contentaba con conocer el mundo fenoménico que se nos aparece a la conciencia empírica. A sabiendas de que este no es el mundo en sí, pero consciente de que es lo único que podremos conocer de él, Kant no ve ningún problema en calificar de real, al menos antropológicamente real, a este mundo de representaciones. Schopenhauer, en cambio, no duda en calificar el mundo fenoménico como aparente y engañoso e indica la necesidad de una liberación del mundo fenoménico para ser capaces de penetrar en el mundo real. Tal como anticipaba en 1813 esta indagación era tanto ética como metafísica pues la liberación del mundo fenoménico también supone dejar de "apresurarnos de un deseo a su satisfacción y de un nuevo deseo a una nueva satisfacción" y en su lugar "penetrar de una vez en nosotros mismos, liberarnos de todo querer y aferrarnos a la conciencia mejor", tal como escribió en 1814[54].

Hacia finales de 1814 formula de manera clara su tesis al incluir el término central de su filosofía, la "voluntad", al decir:

> "El mundo en cuanto cosa en sí es una gran voluntad que no sabe lo que quiere; no sabe, sino que solo quiere, precisamente porque es voluntad y nada más"[55].

Para conocer la esencia del mundo, por tanto, "primeramente hemos de conocer mejor esta esencia de la voluntad para saber diferenciarla de lo que no le pertenece a ella misma, sino que pertenece ya a su fenómeno"[56]

Si definición de voluntad puede ser ilustrada con este comentario:

> "la voluntad, en todos los niveles de su manifestación, desde el más inferior hasta el más elevado, carece de toda finalidad última y siempre solo desea, pues desea es su única esencia, y a este desear suyo no le pone término ningún objetivo alcanzado, ya que no es capaz de una satisfacción definitiva […] pues se dirige al infinito." [57]

La elección del término "voluntad" por parte de Schopenhauer para denominar a la "cosa en sí" kantiana tiene el gran inconveniente de ser malentendido pues evoca una corriente de asociaciones con términos tanto de la tradición filosófica como con los conceptos de sentido común. Schopenhauer era consciente de ello:

---

[54] (Safranski, 2011, pág. 266)
[55] (Safranski, 2011, pág. 266)
[56] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 134) Libro Segundo #19
[57] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 335) Libro Cuarto #56

> "He llamado a la cosa en sí, a la esencia interior del mundo, con el nombre de lo que nos es conocido con más exactitud: voluntad. Sin duda se trata aquí de una expresión subjetiva, una expresión elegida por consideración al sujeto del conocimiento […] Así que resulta infinitamente mejor que si hubiese utilizado el nombre de Brahm, o Brahmâ, o alma del mundo o algo por el estilo"[58]

Ciertamente la voluntad schopenhaueriana es una expresión subjetiva ya que, contrariamente a lo que entendemos por voluntad, la de Schopenhauer no tiene fin, propósito ni objetivo. No es tampoco semejante a las filosofías que proyectan en la naturaleza un espíritu que trabaja con dirección a un fin. Es un uso original que, como comprobaremos, le costará un peaje de comprensión a su sistema.

Tampoco puede ser la voluntad interior algo representado para nosotros, un objeto de la percepción, por eso la tarea filosófica de Schopenhauer consistirá en explicar el proceso por el cual se produce esa iluminación interior (conciencia mejor) desconectándola de cualquier actividad perceptiva y representativa.

Los Upanishads

En esta misma época, hacia 1814, a través de Friedrich Majer, tiene contacto con las primeras traducciones de los *Upanishads*, la tradición esotérica brahmánica, e inmediatamente queda prendado del "significado preciso y potente" y la "coherencia" de estos escritos que "limpia el espíritu de todos los prejuicios judaicos inculcados desde la infancia y de toda esa filosofía esclavizada por ellos".

Dos de los conceptos que se enseñan en los *Upanishads* captan su atención: "Maya" y "Brahma". Shopenhauer ve en ellos un correlato hindú de sus conceptos de 'mundo como representación' y 'mundo como voluntad' con la virtud de encontrarlos en un sistema metafísico que prescindía de la idea de Dios tal como él quería prescindir de toda idea de revelación y cielo. En los *Upanishads* se denomina "Maya" al suceder del mundo, a todo lo que el individuo experimenta que, para Schopenhauer, actúa como una ilusión de realidad, por lo que la expresión "velo de Maya" en Shopenhauer indica esa situación del hombre en la que inmerso en la satisfacción de los deseos del mundo no alcanza la conciencia mejor. El concepto de "Brahma", en cambio, al referirse en la filosofía hindú al alma del mundo resulta el equivalente perfecto de la "voluntad" que va a elaborar Schopenhauer, de la cosa en sí kantiana. El mundo como Brahma y como Maya es, por tanto, el mundo como voluntad y representación.

Shopenhauer solo usará estas denominaciones hundúes para ilustrar su filosofía y no como elementos que le aporten nuevos recursos conceptuales.

[58] (Safranski, 2011, págs. 271-2)

La negación de la voluntad

Con el tiempo Schopenhauer dejó de usar el término "conciencia mejor" porque tras descubrir el concepto de "voluntad" comprendió que la trascendencia intramundana, el éxtasis que buscaba se relacionaban mejor con su metafísica si usaba otra denominación: "negación de la voluntad", que además incluye la idea de cuestionar lo evidente mediante la incorporación de una negación.

Con esto la metafísica de Schopenhauer crea el mirador desde el cual poder contemplar la "cosa en sí": la voluntad se contempla desde la ausencia de voluntad. Hay, para Schopenhauer un estado de arrobamiento que permite contemplar un mundo sin espacio, tiempo ni causalidad. Es el momento de interrupción de la actividad en el que el hombre se instala en la pura actitud metafísica en una "beatitud de la contemplación carente de voluntad". Esta actitud filosófica que contempla el mundo como espectáculo, con placer desinteresado, es una actitud estética y tiene su paradigma en la actitud que el arte provoca en su espectador: "el en-sí de la vida, la voluntad, la existencia misma, es un padecimiento contínuo, en parte fastidioso y en parte horrible; la misma cosa, en cambio, contemplada como representación pura, o reproducida por el arte y libre de tormento, proporciona un espectáculo lleno de significación"[59].

Para Schopenhauer la ciencia nunca puede ser el mirador desde el que contemplemos la cosa en sí ya que al basarse en las cuatro formas del principio de razón analizando un mundo en el que la causalidad es infinita "nunca puede alcanzar una meta última" mientras que el arte "siempre llega a la meta pues consigue arrancar de la corriente de los acontecimientos mundanos al objeto contemplado" deteniendo así la rueda del tiempo. Dice Schopenhauer que podemos considerar al arte como "la manera de considerar las cosas con independencia del principio de razón"[60].

Para Schopenhauer esta contemplación estética de la "cosa en sí" que permite el arte, en línea con la importancia que el filósofo le da a la intuición, pone al arte más cerca de la verdad de lo que está la filosofía ya que esta, al utilizar el lenguaje de los conceptos se sitúa en un territorio intermedio entre el arte y la ciencia. El uso que la filosofía debe hacer del mundo conceptual la aleja de la contemplación pura que permite el arte.

Apreciamos ya en este punto lo que podríamos describir como la triple raíz del pensamiento schopenhaueriano, por usar su propia terminología. Por una parte oponiéndose a Kant descarta que mediante el estudio del sujeto o el objeto obtengamos un conocimiento de la realidad en sí. También oponiéndose a Kant considera que el mundo de la intuición sensible es el único lugar donde podemos conectar con la "cosa en sí". En tercer lugar propone que un punto de observación para poder investigar lo que Kant descartó como incognoscible: la "conciencia mejor", la "negación de la voluntad" que nos permite adentrarnos en nuestra comprensión del mundo sin espacio, tiempo ni causalidad.

[59] (Safranski, 2011, pág. 290)
[60] (Safranski, 2011, pág. 292)

Como metodología para su investigación desde ese punto de observación privilegiado propone la "analogía", que explicamos a continuación.

Metodología de Schopenhauer para llegar al ser del mundo: analogía

Ya vimos que Schopenhauer sostiene que ni desde el sujeto ni desde el objeto es posible iniciar investigación alguna sobre la esencia de las cosas ya que no conseguimos eliminar un elemento no esencial, la causalidad. Por eso Schopenhauer construye un camino que considera más seguro para llegar a la esencia: la analogía.

> "El conocimiento que tenemos de la esencia y del obrar de nuestro propio cuerpo, un conocimiento doble, dado en dos modos completamente heterogéneos y transformado ahora en evidencia, lo utilizaremos de aquí en adelante como una clave respecto a la esencia de todo fenómeno en la naturaleza. Y a todos los objetos que no son nuestro propio cuerpo y que, por lo tanto no le son dados a nuestra conciencia de una manera doble, sino únicamente como representaciones, los juzgaremos justamente en analogía con ese cuerpo, y por eso admitiremos que, al igual que ellos por un lado son, enteramente como él, representación, y en ello homogéneos a él; por otro, si se deja aparte su existencia como representación del sujeto, lo que aún queda debe ser en su esencia interna lo mismo que lo que en nosotros llamamos *voluntad*"[61].

Con el descubrimiento de la voluntad Schopenhauer ha puesto cimientos firmes a su idea de que el único punto de acceso al mundo que no es el de la representación está en uno mismo. Tenía claro que el hecho de que nuestra voluntad, eso a lo que tenemos acceso privilegiado junto con sus representaciones empíricas, nos pone en contacto con algo en nuestro interior semejante a aquello que pone en marcha el mundo. En esto vemos claramente a Schopenhauer influido por la tercera antinomia kantiana sobre la libertad como generadora de series causales.

Una parte de nosotros a la que tenemos acceso es igual, pensaba Schopenhauer, a la parte interior del mundo, a su esencia. El mundo exterior tiene un interior al que no tengo acceso salvo mediante la representación. Pero cuando nos consideramos a nosotros mismos tenemos el doble acceso del que se nos priva en la naturaleza. Solo en nuestro interior percibimos simultáneamente el mundo de las representaciones y además el de los impulsos, deseos, dolor, placer, todo aquello que acompaña a las acciones de nuestro cuerpo, es decir, a nuestras representaciones, y a las representaciones del mundo.

Con esto Schopenhauer tiene ya un sistema de explicación de la cosa en sí completamente cerrado: el hecho de que en nosotros apreciemos una doble relación con la causalidad no nos hace diferentes al mundo sino que es la ventana por la que podemos mirar al mundo en-sí y comprender su esencia. La esencia consiste en el equivalente análogo a nuestra voluntad, en una fuerza ciega y de difícil resistencia que el hombre no puede dirigir y que crea todo el mundo fenoménico. Solo mediante una resistencia a esta fuerza, mediante una "negación de

[61] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 133) Libro Segundo #19

la voluntad" podemos abstraernos del mundo y, como espectadores, adoptar una actitud estética que nos lleva a contemplar su esencia.

Como vemos, el sistema de Schopenhauer tiene como clave de arco el método de la analogía. Si él el mundo interior humano sería kantiano, sería un mundo de estudio para determinar las posibilidades de conocimiento. Con la analogía podemos salir del mundo kantiano y explorar la cosa en sí, convencidos de que encontraremos allí la voluntad que encontramos en nuestro interior.

Este método, que Schopenhauer debe mantener constantemente para justificar el conocimiento de la cosa en sí mediante la intuición, se convertirá, en nuestra opinión, en un frágil eslabón cuando por analogía Schopenhauer trate de construir una ética basada en su contemplación de la cosa en sí, haciendo un correlato metafísico de los conceptos de "sufrimiento" y "satisfacción" para elaborar una teoría de los estados mentales. Veamos este asunto.

Ética y pesimismo

Comienza Schopenhauer su libro cuarto indicando que "la última parte de nuestra obra […] se refiere a las acciones de los hombres […] se llamaría a esta parte de nuestra obra filosofía práctica, en oposición a la teórica, que es la que nos ha ocupado hasta ahora. […] Este aspecto del mundo puede reconocerse como el más importante de todos."[62] La importancia de aplicar el conocimiento de la cosa en sí a las acciones de los hombres se ilustra con el hecho de que "un conocimiento filosófico de la esencia del mundo […] podrá ya ayudar al hombre a vencer los terrores de la muerte"[63]

Enseguida pasa a enumerar fenómenos "en la naturaleza carente de conocimiento" donde se ven estas tendencias imparables hacia un fin, como es el caso en la gravedad, en lo sólido, lo líquido, la electricidad, o las plantas". Schopenhauer ve en la naturaleza "una lucha constante a vida o muerte" que procede de "la resistencia que estorba ese desear, esa esencia íntima de cada cosa" y así "cada ser presiona en vano, pero no puede abandonar su esencia, atormentándose hasta que se extingue el fenómeno y entonces otros toman ávidamente posesión de su lugar y su materia". El método de la analogía está condicionando lo que Schopenhauer ve al observar la naturaleza.

A esa "resistencia que estorba ese desear" Schopenhauer la denomina "*sufrimiento"*, y a la consecución del objetivo de ese desear esencial lo denomina *"satisfacción"*. Vamos notando que aunque trata sobre naturaleza carente de conocimiento, describiendo incluso fuerzas como la de la gravedad, usa categorías psicológicas para denominar procesos físicos: sufrimiento, satisfacción. Esta introducción de categorías psicológicas en el nivel inferior de las cosas nos recuerda al "truco de bolsillo"[64] del que acusaba a los que buscan orígenes absolutos

[62] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, págs. 297-8) Libro Cuarto #53
[63] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 310) Libro Cuarto #54
[64] (Safranski, 2011, págs. 213-4)

al cambiar ilegítimamente del plano de los objetos reales al de los objetos pensados. En efecto, Schopenhauer psicologiza la realidad física ("vemos que estos fenómenos son presa de un sufrimiento constante") siguiendo una visión antropomorfizadora de la experiencia propia de la época romántica para después usar su argumento de analogía pero en sentido inverso. En lugar de utilizar "el conocimiento que tenemos de la esencia y del obrar de nuestro propio cuerpo […] como una clave respecto de todo fenómeno en la naturaleza", se utiliza una naturaleza construida con las categorías psicológicas de "deseo", "sufrimiento" y "satisfacción" para explicar que "es con el perfecto sistema nervioso de los animales vertebrados cuando aparece [la manifestación de la voluntad] en alto grado, lo cual aumenta paralelamente el desarrollo de la inteligencia".

Con esto Schopenhauer acaba de constituir un ser superior movido directamente por una voluntad esencial al mundo (lo cual requiere un atlético salto conceptual desde la esencia del mundo hasta la mente que Schopenhauer no justifica; de hecho parece identificar la mente con dicha voluntad esencial) y cuyo destino, obligado por su inteligencia, es buscar su camino en el mundo para lo cual tendrá siempre que ir contra la dirección de la voluntad, un viento que casi nunca soplará en la dirección que a él le interese, por lo que los seres humanos están condenados oponerse a la voluntad (negación de la voluntad) y por tanto a sufrir, siendo que "el hombre dotado de genio es el que más sufre" [65].

Será en el siglo siguiente cuando el filósofo alemán Nicolai Hartmann exponga en obra *La estructura del mundo real* (1942) su teoría de una realidad dividida en estratos que permite dividir con leyes explicativas diferentes un mundo esencial y caótico de un mundo cerebral y mental superando así la identificación que Schopenhauer hace entre estados mentales y realidad última del mundo.

El libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* desarrolla ampliamente este mecanismo generador de sufrimiento por el que el hombre se opone a la dirección de la voluntad creando al hacerlo el mundo que consideramos humano en el que surge la justicia, el amor puro y desinteresado y la experiencia estética (que desarrolla en el tercer libro).

El mecanismo descrito por Schopenhauer nos recuerda la paradójica situación denominada "catch-22" (en homenaje a la novela satírica homónima escrita en 1961 por Joseph Heller) y que se ha constituido como ejemplo de las trampas lógicas. En la novela se describe el esfuerzo de un soldado por evitar hacer un peligroso vuelo de combate y su estrategia consiste en demostrar ante un comité médico que está loco. Sin embargo, según los paradójicos reglamentos del ejército, ninguna persona cuerda querría volar en vuelos de combate y no debe hacerlo, por lo que su estrategia de declararse loco lo conduce directamente al fin que deseaba evitar. En la situación paradójica del mundo de Schopenhauer nuestro conocimiento nos impulsa a evitar el sufrimiento y a ser felices mediante acciones que se resisten a la voluntad. Como el sufrimiento es la resistencia a la voluntad, cuanto más se esfuerce alguien por ser feliz más infeliz será.

[65] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 336) Libro Cuarto #56

Esta negatividad que Schopenhauer arroja sobre el mundo y que aprisiona al hombre que quiere ser feliz mediante condenarlo a efectuar actos de resistencia a la voluntad que le traerán infelicidad ha sido, en nuestra opinión, objeto de una metonimia, consecuencia de la cual se ha tomado de la filosofía de Schopenhauer el todo por la parte calificando como central el pesimismo que, hemos comprobado, es una consecuencia de un sistema metafísico que no parte de ninguna premisa moral sino de un intento de explicación de la realidad última.

Cuando Bueno Sánchez habla de "el pesimismo del siglo XIX, el de Schopenhauer y Hartmann"[66] nos pone sobre la pista de algunas claves para comprender la razón por la que se ha convertido en canónico reducir a pesimismo el sistema filosófico de Shopenhauer.

Eduard von Hartmann (1842-1906), oficial del ejército que al retirarse obtuvo el título de doctor en filosofía, trató de indagar en las profundidades del concepto "negación de la voluntad" que, como sabemos, es inevitable por parte del ser humano y a su vez fuente de todo su sufrimiento. Influido por Hegel desarrolla toda una dialéctica de la negación de la voluntad ya que la entiende como proceso históricamente inscrito y por tanto progresivo. Identifica un "espíritu pesimista del mundo" que comienza su proceso histórico desconociéndose a sí mismo y llega hasta la autoconciencia, momento este en el que "todas las ilusiones de felicidad queden arrinconadas, con lo cual el mundo se replegará sobre sí mismo y desaparecerá" aunque no detalla como pues "nuestros conocimientos son demasiado imperfectos como para podernos imaginar, siquiera con un mínimo de seguridad, este proceso"[67].

Otros nombres han contribuido a usar a Schopenhauer para elaborar su propia filosofía del pesimismo, como Phillip Mainländer (1841-1876), filósofo y poeta alemán, que poetiza la recién descubierta ley de la entropía indicando que "la voluntad de vivir no tendría otro sentido que devorarse a sí misma para convertirse en nada".[68]

También ha habido intentos de usar el punto de vista pesimista para elaborar un utopismo del "como si", tal como sucedió con el filósofo y sociólogo alemán Max Horkheimer (1895-1973), quien indica que "con el pesimismo teórico podría conectarse una praxis más optimista que, consciente del horror universal, trata de mejorar lo posible a pesar de todo"[69]

En contraste con estas lecturas de Schopenhauer, Safranski indica otras lecturas más sutiles que han logrado apreciar un "doble fondo" en la filosofía de Schopenhauer del que no han sido conscientes aquellos que solo han visto en su ética una justificación para su propio pesimismo. Según esta interpretación Schopenhauer habría tenido el valor de lanzar una mirada al abismo porque él mismo estaba libre de vértigo, porque tenía una voluntad de vivir que le protegía al reflexionar sobre la negatividad del mundo para que puediera hacerlo sin ser afectado, desde la barrera. La afirmación de Schopenhauer de que la vida no es nada y que el individuo tampoco es nada no lo recluyen en la inacción sino al contrario, le permiten "abandonarse a la

[66] (Bueno Sánchez, 1989, pág. 476)
[67] (Safranski, 2011, pág. 449)
[68] Función que describe la evolución energética de un sistema aislado describiéndola como irreversible. El nombre de esta ley, procedente del término griego para "evolución", fue puesto por Rudolf Clausius, quien desarrolló la ley de la entropía en la década de 1850.
[69] (Safranski, 2011, pág. 450)

praxis de la vida". Consecuencia de la mirada distante hacia la vida que posibilita la filosofía de Schopenhauer es "un sentido y una actitud estéticos; da a la seriedad de la vida un fondo de inanidad" [70].

Fue Thomas Mann quien entendió la potencia de esta visión filosófica con doble fondo y de ahí procede su ironía. Dice Campa (1976) que "Mann acepta la 'devaluación' llevada a cabo por Schopenhauer del mundo de los sentidos en favor de lo eterno; los sentidos y lo múltiple se tiñen con los hoscos y excitantes colores del pecado; el dolor como despego culpable de la totalidad cósmica es expiación y al mismo tiempo apasionada reiteración de aquella sujeción sagrada. La contemplación estética como 'genial objetividad' y la ironía como aceptación se identifican con la 'verdadera esencia de las cosas' más allá de las 'apariencias'. […] La ironía es una relativización de los opuestos, una reserva que se hace de la manera más discreta posible entre el objeto expresado y un entre bastidores no visible, pero que no le es desconocido al lector."[71]

Esta visión irónica es practicada por el mismo Schopenhauer en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* cuando tras describir la realidad como "innumerables esferas luminosas en el espacio infinito" indica que sobre ellos "una capa de moho ha producido seres vivos y cognoscentes ; eso es la verdad empírica, lo real, el mundo".[72]

Más aún. El humor de los grandes escritores realistas de la segunda mitad del siglo XIX como Wilhelm Busch ("la austeridad es el placer de las cosas que no podemos alcanzar") o Theodor Fontane ("Se puede adiestrar el propio pesimismo […] uno puede llegar a ser con él verdaderamente alegre. Mirar las cosas crudamente a la cara resulta horrible solo de momento, [después] se encuentra una satisfacción no pequeña") está en deuda con la visión estética que se deriva de la obra de Schopenhauer.[73]

Influencia de la obra de Schopenhauer

Cuando en 1888 Nietzsche escribió sus cuatro *Consideraciones Intempestivas* en una especie de balance retrospectivo de su propia vida indicó el papel jugado por Schopenhauer en la construcción de sus ideas filosóficas. En su tercera intempestiva dijo:

> "encontrar a tiempo un filósofo al que poder convertir en educador […] capaz de elevarme por encima del malestar de nuestra época. […] Agitado por todas estas carencias, necesidades y deseos conocí a Schopenhauer. […] Mi confianza en él fue inmediata y sigue siendo hoy la misma que hace nueve años" [74]

Sin embargo al desarrollar más su filosofía de justificación de la vida incluyendo sus aspectos más terribles, Nietzsche acaba separándose de la idea de "voluntad" de Schopenhauer por

[70] (Safranski, 2011, pág. 445)
[71] (Campa, 1976, págs. 157-8,160)
[72] (Safranski, 2011, pág. 446)
[73] (Safranski, 2011, págs. 446-7)
[74] (Nietzsche, 2009, págs. 30-34)

considerar que deformó su idea de voluntad en un intento de no contaminarla con valores cristianos:

> "Contra la afirmación de que un en sí de las cosas es necesariamente bueno, feliz, verdadero, único, la interpretación schopenhaueriana del en sí como voluntad constituye un progreso esencial. Pero Schopenhauer no supo divinizar esta voluntad. Se atuvo al ideal cristiano moral. Se encontró aún de tal modo bajo la dominación de los valores cristianos, que cuando la cosa en sí no fue ya para él Dios, tuvo que mirarla como mala, absurda y reprobable. No comprendió que puede haber infinitas maneras de ser diversamente y de ser dios."[75]

Nietzsche elaboró su noción de "voluntad de poder" en contraste con la "voluntad de vivir" de Schopenhauer, por lo que podemos decir que en la persona de Nietzsche se ha producido la influencia filosófica más clara del sistema de Schopenhauer.

El ámbito filosófico no está libre de haber hecho una recepción parcial y degradada de la filosofía de Schopenhauer. Jorge Luis Borges en su ensayo *Un libro de Thomas Mann sobre Schopenhauer* hizo este comentario sobre el tan traído y llevado pesimismo de nuestro autor:

> "La gloria suele calumniar a los hombres; a ninguno, tal vez, como Schopenhauer. Una cara de mono deteriorado y una antología de malhumores lo representan ante el pueblo de España y ante el de estas américas. Los profesores de metafísica toleran o estimulan este error. Hay quienes lo reducen al pesimismo, reducción tan inicua y tan irrisoria como la de no querer ver en Leibniz otra cosa que el optimismo. […] Yo pienso que optimismo y pesimismo son juicios de carácter estimativo, sentimental, que nada tienen que ver con la metafísica, que fue la tarea de Schopenhauer."[76]

En efecto, Schopenhauer elaboró dos sistemas, uno metafísico sobre la esencia última del mundo físico y otro sobre la ética del que se desprende una teoría de la justicia. Borges consideraba que el trabajo de Schopenhauer era el metafísico y que su ética era una consecuencia secundaria del anterior.

Otro campo donde ha sido muy evidente la influencia de Schopenhauer y donde también apreciamos una recepción parcial inundada de pesimismo ha sido en el campo literario. Sin embargo ha sido en el ámbito científico donde en la recepción de las ideas de Schopenhauer se ha hecho una reducción en sentido contrario: se ha excluido el pesimismo y se ha reflexionado exclusivamente sobre sus propuestas metafísicas.

Examinemos ambos casos.

[75] (Sánchez Meca, 1989, pág. 42)
[76] (Borges, 2011)

Influencia literaria de Schopenhauer

La recepción en España de la obra filosófica de Schopenhauer, en la que nos centraremos, ha recogido sobre todo la visión pesimista de la vida y con mucha menos intensidad el contenido metafísico de la misma.

La intelectualidad española conoció a Schopenhauer en las traducciones de *El mundo como voluntad y representación* de Antonio Zozaya editadas entre 1894 y 1902. También Miguel de Unamuno tradujo *Sobre la voluntad en la naturaleza* en 1900.

El efecto de su filosofía se acusó especialmente en la joven narrativa modernista de principios del siglo XX. Emilia Pardo Bazán escribía en 1904 que "los libros de los jóvenes son, en general, cortos de resuello; revelan fatiga, y proclaman a cada página lo inútil del esfuerzo y la vanidad de todo. Muestrase esta generación imbuida de pesimismo, con ráfagas de misticismo católico a la moderna (sin fe y sin prácticas), y propende a un neorromanticismo que transparenta las influencias mentales del Norte –Nietzsche, Schopenhauer, Maeterlinck- autores que aquí circulan traducidos". E pensamiento de Schopenhauer se introdujo en la novela "en aspectos tan decisivos como la naturaleza de los caracteres, la estructura narrativa y la expresión o el estilo, con los cuales los jóvenes escritores del 98 dinamitan las bases teóricas del Naturalismo. El pensamiento del filósofo alemán se oculta bajo la teoría y la praxis de la literatura simbolista y decadente procedente de Francia."[77]. Según Inman Fox "es Schopenhauer, y no Nietzsche, el que debe considerarse guía espiritual de la Generación del 98"[78]

El ambiente sociopolítico español favorecía que la influencia de Schopenhauer fuera la de su ética pesimista debido a la reacción desde dentro mismo de la clase burguesa a la forma de vida surgida tras fracasar el denominado Sexenio Revolucionario o Sexenio Democrático (1868-74) y se consolidara el pronunciamiento del general Martínez Campos en favor de la restauración borbónica en la persona de Alfonso XII. Este rechazo se caracterizó literariamente en forma de personajes como el Marqués de Bradomín, que encarna al dandi rebelde, o Andrés Hurtado, prototipo del intelectual abúlico.

Aquí no hay restos de ironía como en la obra de Thomas Mann, hay tan solo una constatación del carácter trágico de la vida. Por ejemplo, Andrés Hurtado, médico protagonista de la obra *El árbol de la ciencia*, de Pío Baroja, es un claro valedor del idealismo alemán y llega a decir que "el pesimismo de Schopenhauer era casi una verdad matemática"[79]. De hecho el propio Baroja consideró esa obra suya como una suerte de tratado filosófico: "*El árbol de la ciencia* es, entre las novelas de carácter filosófico, la mejor que yo he escrito. Probablemente es el libro más acabado y completo de todos los míos, en el tiempo en que yo estaba en el máximo de energía intelectual".[80]

[77] (Ordoñez, 1996)
[78] (Fox, 1979, pág. 397)
[79] (Ordoñez, 1996, pág. 143)
[80] (Fox, 1979, pág. 403)

Pío Baroja mismo parece haber sido un ávido lector de Schopenhauer, a través del cual dice haber comprendido a Kant y del que opinaba que era "el gran filósofo y moralista alemán" contrastándolo con Nietzsche, de quien decía "no valía nada".[81]

El argumento de Schopenhauer de que el aumento del conocimiento incrementa el dolor tiene su correlato exacto en lo que escribió Baroja en 1899 en la *Revista Nueva* bajo el revelador título "Sufrir y pensar": "La sombra del dolor sigue a la inteligencia como el cuerpo, y así como a raza superior y a superior tejido corresponde mayor capacidad para sentir dolores, así también, a cerebro más perfeccionado corresponde más exquisita percepción del dolor"[82]. Cuando, once años después Baroja escriba *El árbol de la ciencia* incluirá la sentencia "quien añade ciencia añade dolor" y relacionándolo con el título de la novela concluirá que "el árbol de la sabiduría no es el árbol de la vida".

Como podemos ver, la recepción de Baroja del pensamiento de Schopenhauer es una reducción construida a partir de las tesis éticas y morales derivadas de su sistema filosófico. Solo en escasas ocasiones encontramos referencias a su metafísica y siempre en una versión simplificada reduciéndola al hecho de que "los conceptos de espacio, tiempo y causalidad son atributos de la inteligencia humana y no de la realidad misma" por lo que "coloca la ciencia sobre un terreno más sólido puesto que la inteligencia y el conocimiento quedan restringidos a la experiencia humana y no tratan, en modo alguno, con abstracciones como la justicia, la moralidad y Dios".

En ocasiones se palpa claramente que de la psicologización que ya hemos comentado que Schopenhauer hace de los fenómenos físicos los personajes de Baroja extraen fácilmente por analogía la conclusión de que "la vida aparece como una cosa oscura y ciega, potente y jugosa, sin justicia, sin bondad, sin fin; una corriente llevada por una fuerza X, que él llama voluntad", algo que Hurtado experimenta cuando tras acabar la carrera ejerce como médico en Alcolea donde podía ver "todas aquellas manifestaciones del árbol de la vida: la expansión del egoísmo, de la envidia, de la crueldad, del orgullo" que, por supuesto, son cualidades mentales de los individuos que usando el salto metafísico schopenhaueriano ya comentado se atribuyen directamente a la esencia del universo.[83]

Influencia científica: hipótesis sobre la naturaleza de la realidad

La filosofía de Schopenhauer se distanció a propósito de la analítica de las ciencias naturales mediante apostar por una concepción hermenéutica[84], es decir, por comprender y no por explicar. Schopenhauer mismo indicó los límites de la descripción matemática del mundo al decir que la matemática "solo nos hablará de las representaciones en la medida en que llenan tiempo y espacio, esto es, en la medida en que son magnitudes"[85] y que la ciencia natural "no

[81] (Fox, 1979, págs. 398-9)
[82] (Fox, 1979, pág. 400)
[83] (Fox, 1979, págs. 405-6)
[84] (Safranski, 2011, págs. 272-3)
[85] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 124) Libro Segundo #17

hace más que mostrar el orden legaliforme conforme al cual los estados aparecen en el espacio y en el tiempo, y enseñar en cada caso qué fenómeno ha de presentarse necesariamente en ese momento y en ese lugar […] pero con ello no recibimos la menos aclaración sobre la esencia interior de cualquiera de esos fenómenos" y añade que "la fuerza interior [86]

Sin embargo, a pesar de ello, la obra de Schopenhauer ha sido usada intensamente por investigadores cuando la ciencia alcanza un momento en el que limita con la filosofía. Esto sucede al llegar a situaciones paradójicas o cuando ante la escasez de datos empíricos o modelos matemáticos hay que elaborar hipótesis sobre el mundo para hacer avanzar el conocimiento. En estos escenarios el sistema de Schopenhauer ha resultado fructífero para la ciencia.

Un ejemplo un campo de investigación de ese tipo es el novedoso estudio de sistemas biológicos, que concibe la vida como sistemas en interrelación y no como materia o partículas simples. En este campo de estudio las relaciones más interesantes son las del todo con sus partes ya que las propiedades de cada parte de un sistema vivo tienen mucho que ver con su función en el sistema global. Pues bien, el estudio de Schopenhauer del *principium individuationis*, que indica que en el mundo fenoménico cada objeto existe solo en virtud de otros, su concepto de la causación como un principio de explicación del cambio no entre objetos sino entre sistemas de objetos y sus estudios sobre los diferentes principios de explicación en función de los tipos de objetos con los que uno trata ha servido para elaborar mejores metodologías de explicación de los sistemas biológicos a investigadores como el profesor Olaf Wolkenhauer, quien reconoce que Schopenhauer ha sido un referente para pensar filosóficamente los problemas que exceden la capacidad de explicación matemática, como es el caso de la teoría de sistemas dinámicos no lineales.[87]

Por otra parte, cuando Schopenhauer escribió su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, aún faltaban casi cien años para que Max Planck pusiera sobre la mesa un elemento que distorsionó todos los modelos científicos existentes sobre la naturaleza de la realidad y que en pocos años llevaría a la elaboración de la teoría cuántica, considerada por muchos la elaboración científica más exitosa de la historia: la noción de que la energía existe en forma de cantidades discretas y que la emisión y absorción de energía no ocurre en corrientes contínuas, sino en paquetes separados o *quanta*. Las publicaciones de Einstein en 1905 aclararon más aspectos de esta extraña realidad subatómica: la materia es equivalente a la energía, la luz también está *cuantizada* y el espacio y el tiempo son dos aspectos de un mismo fenómeno. En un quinquenio fue necesario reinterpretar la mecánica newtoniana y quedaron alterados para siempre los principios de la física y nuestra concepción de realidad.

Se elaboraron dos modelos científicos y un nuevo tipo de matemáticas, aún vigentes, para comprender el mundo: las teorías de la Relatividad de Einstein y las teorías sobre la física cuántica iniciada por Max Planck y desarrollada por el mismo Einstein y por Niels Bohr, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, David Bohm y otros.

---

[86] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 125) Libro Segundo #17
[87] (Casini, 2011)

Es conocida la influencia de Schopenhauer en artistas, escritores y pensadores en general, tales como Wagner, Turgenev, Zola, Proust, Hardy, Conrad, Melville, Mann, Tolstoi, Wittgenstein y Jung.[88] Sin embargo puede resultar sorprendente saber que la mayoría de los nombres que hemos citado como autores de los modelos científicos que se consideran actualmente explicativos del mundo eran estudiosos de Schopenhauer y usaron su sistema metafísico para elaborar las hipótesis con las que construyeron sus teorías.

Don Howard[89], profesor de filosofía en la Universidad de Notre Dame, ha documentado la negativa de la comunidad científica a recibir el pesimismo ético de Schopenhauer y en su lugar reflexionar sobre sus ideas acerca de la realidad última. Por ejemplo cita a Ludwig Bolzmann, físico austriaco pionero de la mecánica estadística, que en una conferencia ante la Sociedad Filosófica de Viena titulada *Über eine These Schopenhauers* (Sobre una Tesis de Schopenhauer[90]) criticó de forma sarcástica la psicologización de la realidad material que el filósofo hace (y que aquí ya hemos expuesto) para, a continuación, indicar la utilidad de la idea de Schopenhauer sobre el estatuto a priori del tiempo y del espacio como principio de individuación. También cita a Ernst Mach quien alabó el valor que Schopenhauer daba a la intuición.[91]

Sin embargo fueron Einstein (quien probablemente tomó de Schopenhauer la idea de la de separabilidad espaciotemporal[92]), Schrödinger[93] y Pauli[94] los que fueron más allá y utilizaron ideas de Schopenhauer para la construcción de tus hipótesis acerca de la realidad cuántica.

También Werner Heisenberg en su libro *Física y Filosofía* al criticar el carácter absoluto que él pensaba que Kant hacía de sus conceptos a priori de espacio y tiempo hizo un comentario que recoge sin citarlo el pensamiento de Schopenhauer sobre circunscribir las series causales al ámbito fenoménico:

> "Cuando realizamos un experimento tenemos que aceptar una cadena causal de acontecimientos que, mediante el instrumento apropiado, comienza en el acontecimiento atómico y termina en el ojo del investigador. Si no se aceptara esta cadena causal nada se podría saber del acontecimiento atómico. No obstante, debemos tener presente que la física clásica y la causalidad sólo tienen un radio limitado de aplicación. La paradoja fundamental de la teoría cuántica fue que no pudo ser prevista por Kant. La física moderna ha trasladado la afirmación de Kant sobre la posibilidad delos juicios sintéticos a priori del campo metafísico al práctico. De este modo los juicios sintéticos a priori tienen el carácter de una verdad relativa".[95]

[88] (Marcin, Schopenhauer's Metaphysics and Contemporary Quantum Theory, págs. 2-3)
[89] (Howard, 1997)
[90] (Martín Arnedo, 2011)
[91] (Howard, 1997, pág. 129)
[92] (Howard, 1997, págs. 87-109)
[93] (Marcin, Schopenhauer's Metaphysics and Contemporary Quantum Theory, pág. 13)
[94] (Marcin, Schopenhauer's Metaphysics and Contemporary Quantum Theory, págs. 4-7)
[95] (Heisenberg, 1959, pág. 70)

Olaf Wolkenhauer[96] también ha indagado la influencia de Schopenhauer en varios teóricos cuánticos, especialmente en Erwin Schrödinger.

El universo tal como aparece conceptualizado por la teoría cuántica es 'schopenhaueriano' pues la esencia del universo es caótica y probabilista. Sin embargo de ese hecho la ciencia no ha extraído consecuencias pesimistas, ni siquiera éticas. Solo desde una ebriedad romántica es posible calificar de pesimista a un sistema o una teoría, como la de Schopenhauer o la cuántica, que describen un universo en el que el hombre no tiene el control. En efecto es una "reducción inicua", como indicó Borges, convertir todo un sistema metafísico, una hipótesis sobre la realidad última, en una visión emocional de la vida que experimentan los hombres tal como hicieron los filósofos y novelistas ya citados.

Conclusión

El sistema metafísico de Schopenhauer, completamente original y construido mediante una brillante exposición tiene el mérito de haber elegido una vía de indagación cuya metodología y objetivo eran contrarias al de la filosofía que se hacía en su tiempo. Supone una investigación en profundidad de la filosofía de Kant que debe ser tomada en cuenta. No en balde debemos a las indagaciones de Schopenhauer el conocimiento de las modificaciones que Kant introdujo en la segunda edición de su crítica. Su indagación sobre el principio de razón supone también una ampliación de nuestro conocimiento filosófico sobre las condiciones sobre las que obtenemos el conocimiento.

Sin embargo al extraer conclusiones de su propio sistema en mi opinión Schopenhauer cometió el mismo error del que acusaba a Kant: abuso de método. Si para Schopenhauer Kant excedió una estética trascendental bien argumentada con un abuso de la simetría como criterio para definir una lógica y dialéctica trascendentales, Schopenhauer abusó de la "analogía" para convertir lo que era un sistema metafísico sobre la realidad última del mundo en una teoría sobre los "estados psíquicos"[97].

A falta de una concepción estratificada de la realidad en la que cada nivel de realidad requiera leyes explicativas diferentes, Schopenhauer aplica su descubrimiento de la realidad como una ausencia caótica de finalidad y por tanto no controlada del hombre a todo ámbito de la realidad. Conecta directamente la esencia del mundo con la conducta ética en una suerte de conductismo que deja al hombre como rehén atrapado en un mundo de fenómenos creados por la voluntad y expuesto a su fuerza ciega que lo lleva a desear sin poder cumplir; situación de la que debe huir (negación de la voluntad) para conseguir momentos de felicidad, sea mediante la experiencia estética o mediante el conocimiento. Este emborronamiento conceptual (por usar los mismos términos con los que él acusó a Kant) que permite identificar los procesos mentales y la psicología del hombre con la esencia del mundo físico bien podrían ser calificadas usando la terminología del filósofo Gilbert Ryle (1900-1976) como "error

[96] (Wolkenhauer, 2003)
[97] (Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, 2005, pág. 415) Libro Cuarto #68

categorial", que fue propiciado además por haber nombrado como "voluntad" a la realidad que trababa de estudiar, la cosa en sí kantiana

Sobre este último asunto comparto la opinión de Bolzmann cuando en su conferencia ante la Sociedad Filosófica de Viena dijo que "si Schopenhauer está firmemente convencido de que al utilizar la palabra 'voluntad' para las fuerzas de la materia inorgánica, de la misma forma que lo hace para denominar determinados procesos psicológicos que podemos experimentar en nosotros mismos, ha realizado un progreso colosal para el conocimiento de la Naturaleza, entonces es que ha caído presa de una ingenua ilusión."[98]

A pesar de ello hay varias partes que han resultado muy útiles del sistema de Schopenhauer. Por una parte su concepción de la realidad última del mundo como caótica, sin fundamentación causal, y por consiguiente la negación de cualquier sistema explicativo que tenga como centro al hombre. Por otra parte la postulación de una actitud estética ante la vida y la reividicación del arte no como un adorno que nos acompañe sino como una actitud filosófica.

Quizás esa actitud filosófica sea esencial cuando nos acercamos a los fenómenos de no-localidad encontrados en el mundo subatómico y que desafían nuestra capacidad de comprensión. Quizás la existencia de esa realidad contraintuitiva dé la razón a Kant y la esencia última del mundo sea incognoscible aunque descriptible matemáticamente y usable de forma práctica. Quizás la aproximación newtoniana del mundo en la que se basó Kant consistente en describir fenómenos pero no intentar explicarlos sea la única forma de relacionarnos con la realidad última. O quizás se pueda avanzar, en línea con Schopenhauer, en la creación de hipótesis sobre la "cosa en sí" en intentos de comprender la esencia de la realidad como intentan hacer actualmente las teorías de cuerdas o los enfoques computacionales de la teoría cuántica. En cualquier caso la filosofía tiene disponible un arsenal de investigaciones, todas ellas con elementos válidos, para seguir pensando nuestra relación con el mundo que nos rodea.

[98] (Martín Arnedo, 2011)

Bibliografía

Borges, J. L. (2000). *Borges Oral.* Madrid: Alianza Editorial.

Borges, J. L. (2011). *Miscelánea.* Penguin Random House.

Brook, A. (2013). *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self.* Recuperado el 1 de agosto de 2014, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/

Bueno Sánchez, G. (1989). *La obra filosófica de Fray Zeferino González.* Recuperado el 10 de agosto de 2014, de Proyecto Filosofía en español:: http://www.filosofia.org/aut/gbs/gbszefe6.pdf

Campa, R. (1976). Thomas Mann. *Revista de Estudios Políticos*, 208-9.

Carrión, P. L. (2009). La construcción esquemática de Kant y la imaginación como facultad determinante a priori de la sensibilidad. *A Parte Rei*(61).

Casini, L. (2011). Interview with Prof. Olaf Wolkenhauer. *The Reasoner, 5*(9).

Cornejo, M. P. (2004). El filósofo sobre el mar de niebla. En A. Schopenhauer, *Lecciones sobre metafísica de lo bello.* Valencia: Universitat de València.

Fox, E. I. (1979). Baroja y Schopenhauer: el árbol de la ciencia. En J. M. Palacio, *Pío Baroja.* Madrid: Taurus.

Heisenberg, W. (1959). *Física y Filosofía.* Buenos Aires: La Isla.

Howard, D. (1997). A Peek Behind the Veil of Maya - Einstein, Schopenhauer and the Historical Background of the Conception of Space as a Ground for the Individuation of Physical Systems. En J. Earman, & J. Norton, *The Cosmos of Science.* Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Janaway, C. (2002). *Schopenhauer. A very short introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Lameiro, M. (2008). Sueños de un racionalista. Sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg o por una ontología simbólica. *A Parte Rei*(58).

Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Madrid: Alianza Editorial.

Marcin, R. B. (2006). *In Search of Schopenhauer's Cat: Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice.* The Catholic University of America Press.

Marcin, R. B. (s.f.). *Schopenhauer's Metaphysics and Contemporary Quantum Theory.* Recuperado el 1 de agosto de 2014, de academia.edu: http://www.academia.edu/6149849/Schopenhauers_Metaphysics_and_Contemporary_Quantum_Theory

Martín Arnedo, S. (2011). Sobre una tesis de Schopenhauer. *Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía, 14*(28-29), 297-314.

Mumford, S., & Anjum, R. L. (2013). *Causation. A very short introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (2009). *Schopenhauer como educador.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Ordoñez, D. (1996). Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación. *Anales de literatura española*(12), 139-160.

Priest, S. (5 de diciembre de 2007). *Kant's concept of Freedom in the Critique of Pure Reason.* Recuperado el 20 de agosto de 2014, de University of Oxford - Faculty of Philosophy: http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0015/1374/Kants_Concept.pdf

Rivera de Rosales, J. (2012). Prólogo. En O. Cubo, *Kant. Sentido común y subjetividad.* Madrid: Plaza y Valdés.

Romero, W. H., & Tapias, C. G. (2005). *Kant: defensa y límites de la razón.* Rosario, Colombia: Universidad del Rosario.

Safranski, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.* Barcelona: Tusquets.

Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad.* Barcelona: Anthropos.

Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Madrid: Gredos.

Schopenhauer, A. (2004). *Lecciones sobre metafísica de lo bello.* Valencia: Universitat de València.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación.* Madrid: Akal.

Tapias, C. G. (2009). El carácter empírico e inteligible de las acciones humanas. En W. H. Romero, & C. G. Tapias, *Kant: defensa y límites de la razón.* Rosario, Colombia: Universidad de Rosario.

Wolkenhauer, O. (2003). *Notes on Schopenhauer and the Natural Sciences.* Recuperado el 2014 de agosto de 10, de researchgate.net: http://www.researchgate.net/publication/228576972_Notes_on_Schopenhauer_and_the_Natural_Sciences