



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos"



TESIS

La finitud y el problema de la metafísica en Schopenhauer

Que para obtener el grado de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
José Alejandro Mendoza Tovar

Asesor de tesis:
Licenciado en Filosofía Carlos Alberto Bustamante Penilla

Morelia, Michoacán
agosto de 2014

A la memoria de mi abuela: Aurelia.

«La filosofía es un elevado camino alpino; a él conduce únicamente un sendero fragoso por encima de piedras afiladas y espinas punzantes: es solitario, y entre más suba uno, más inhóspito se volverá. Quien lo recorra no conocerá el miedo, dejará todo tras de sí y tendrá que abrirse paso con perseverancia a través de la fría nieve. Con frecuencia se detendrá de súbito ante el abismo y observará el valle verde allá en lo profundo: entonces, el vértigo lo amenazará con arrastrarlo hacia abajo, pero uno deberá dominarlo y tendrá que aferrarse a las rocas incluso con la propia sangre de sus pies. A cambio de esto, pronto verá el mundo debajo de sí, desaparecerán los desiertos y los pantanos, las desigualdades parecerán nivelarse, las notas disonantes no lo molestarán más, y la forma esférica del orbe se le revelará. Él mismo permanecerá por siempre en el puro y frío aire alpino y verá al sol aun cuando a sus pies se extienda la noche oscura.»

A Johanna Schopenhauer, de Arthur Schopenhauer: Carta del 8 de septiembre de 1811.

Índice de contenidos.

Resumen (Abstract).....	6
Introducción.....	7
La finitud y el problema de la metafísica en Schopenhauer.....	16
<i>Capítulo I: El problema de «Lo Real» en Schopenhauer.....</i>	<i>17</i>
I.1. Distinción fundamental: la realidad estratificada y la desmesura de lo real.....	19
I.2. El doble significado de la representación: ilusión y expresión.....	26
I.3. La filosofía y el misterio del mundo: la sabiduría de lo oculto y lo no humano del ser.....	42
<i>Capítulo II: La reorientación del pensamiento desde la finitud.....</i>	<i>45</i>
II.1. La experiencia clásica de la finitud: lo “caído” y la negatividad.....	47
II.2. Kant y la finitud: la metafísica como «filosofía del límite».....	49
II.2.1. Concepto kantiano de la metafísica.....	50
II.2.2. El escándalo de la finitud para la metafísica.....	51
II.2.3. La traducción antropológica de la metafísica.....	55
II.3. La restitución de la finitud en Schopenhauer: la ontología de la experiencia.....	58
II.3.1. La reducción de los planos ontológicos: lo real y la inmanencia.....	61
II.3.2. La crítica a la fenomenología genética de la conciencia y la determinación del contenido ontológico de la experiencia.....	64
II.3.3. La facticidad del ser como “cuerpo vivido”.....	72
II.4. La experiencia inmanente y lo real.....	77
II.4.1. La primacía gnoseológica del conocimiento intuitivo.....	77
II.4.2. La inmanencia y el sentido de los conceptos.....	80
II.4.3. Crítica a la filosofía del concepto y explicitación del sentido inmanente de la cosa en sí: lo otro que el conocimiento.....	82
<i>Capítulo III: La redefinición de la metafísica por Schopenhauer.....</i>	<i>86</i>
III.1. El límite de una «Crítica de la razón pura» y la Genealogía de la Razón.....	88
III.1.1. El cartesianismo de la metafísica de lo infinito trascendente.....	89
III.1.2. El carácter “negativo” de la crítica kantiana.....	91
III.1.3. La «Genealogía de la Razón pura».....	95
III.1.3.1. El concepto “real” de la Razón.....	96
III.1.3.2. La desmitificación de las Ideas: el carácter fenomenológico de la experiencia estética.....	100
III.1.3.3. La proveniencia judeocristiana de la metafísica clásica.....	105
III.2. El Principio de razón suficiente y el prejuicio antropológico de la metafísica moderna.....	109
III.2.1. La filosofía trascendental y el límite inmanente del ser conocido.....	111
III.2.2. El fetichismo del símbolo y la historia.....	116
III.3. La metafísica como saber de la esencia inmanente del mundo.....	120
III.3.1. Del deseo de lo infinito al <i>pathos</i> de lo real.....	122
III.3.2. La insuficiencia de una «física absoluta».....	125

III.3.3. El concepto de Cosa en sí como “Voluntad”	130
III.3.3.1. La cosa en sí como fundamento de la representación	133
III.3.3.2. La interpretación ontológica de la representación.....	135
III.3.4.3. El carácter derivado del conocimiento y el límite del decir metafísico.....	140
Conclusiones.....	146
Bibliografía.....	151

Resumen

El contenido de la presente tesis es una interpretación del pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer hacia la recuperación de la metafísica en el horizonte de la finitud como una respuesta a la crítica de Kant sobre la posibilidad de la metafísica en general. Mostraremos que la llamada «Metafísica de la voluntad» de Schopenhauer se desarrolla como una filosofía de lo real en que, contrarrestando la tradición cartesiana de la filosofía moderna, se restituye la prioridad del ser sobre el conocimiento a partir de la elaboración de un concepto inmanente de la experiencia. De esta manera, Schopenhauer termina con el prejuicio teológico de la metafísica clásica al mismo tiempo que cuestiona la posición antropológica de las filosofías idealistas.

Palabras clave: Schopenhauer, finitud, inmanencia, metafísica, modernidad.

Abstract:

The content of the present work is an interpretation on the thought of the German philosopher Arthur Schopenhauer toward the retrieval of metaphysics in the finitude's horizon, as a response to Kant's critique about the possibility of the metaphysics in general. We will show that the Schopenhauer's "Metaphysics of the Will" develops itself like a Philosophy of the Real, that counteracts the cartesian tradition of the Modern philosophy, in order to the restitution of the priority of the being upon the knowledge, from the elaboration of an Experience's inmanent concept. In this manner, Schopenhauer winds up with the classical metaphysics's theological prejudice while disputes the anthropological position of the idealistic philosophies.

Keywords: Schopenhauer, finitude, inmanence, metaphysics, modernity.

Introducción

El escrito que presento en las páginas que suceden a estos párrafos introductorios es el resultado de la investigación que llevé a cabo en torno al pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860). El problema al que se atiende aquí, según puede advertirse en el título de esta investigación, es el de la posibilidad de la metafísica en el horizonte de la finitud. La problemática de esta cuestión se plantea en este escrito de la siguiente manera: *como respuesta de Schopenhauer a la filosofía crítica de Kant, pero en seguimiento de ésta, que hace posible una metafísica desde la finitud*. En esta tesis vamos a exponer de qué manera y bajo qué concepto es posible, según el pensamiento de Arthur Schopenhauer, la realización de una metafísica no a pesar de la finitud sino justamente en virtud de ella, de donde tomamos la primera indicación que atender: en el concepto de la «finitud», Schopenhauer va a elaborar una determinación positiva de la misma a partir de la cual es posible destituir el concepto clásico, platónico-cartesiano, de metafísica según el cual se trata del conocimiento de lo suprasensible.

Con aparente arrogancia quiero expresar que la investigación que sustenta esta tesis tiene como resultado una “interpretación creativa”. Ahora bien, esta expresión no debe suponer otra cosa sino que, en la medida de lo posible –y aquí lo posible lo da la propia obra de Schopenhauer– nos hemos separado de las tópicas lecturas harto superficiales que se hacen del pensamiento de este filósofo; el carácter creativo de esta interpretación no significa novedad ni uno de esos intentos que “actualizan-efectúan” el sentido original de la obra de un filósofo con la finalidad de hacer una apropiación más amplia. Interpretación creativa quiere decir aquí –como suponemos debe querer decir en toda investigación de carácter monográfico– *elaborar un concepto que nos permita pensar*

en su sentido más adecuado la obra de un filósofo, concepto que ordinariamente no se encuentra expuesto de manera explícita pero que, no obstante, la obra que se interpreta permite llevar a cabo dicha elaboración. El concepto que hemos elaborado a partir de nuestra investigación de la obra de pensamiento de Schopenhauer es el concepto de «Lo Real», al punto que, cuando se lo explicita, será posible comprender en qué sentido se debe afirmar que la relevancia que tiene la obra schopenhaueriana para la filosofía occidental moderna es la de abrir, precisamente, una *filosofía de lo Real* que nosotros contraponemos a la filosofía del conocimiento, cuya determinación es la metafísica cartesiana imperante hasta la misma crítica de Kant.

Conceptualmente, esta tesis se enmarca en una distinción sencilla pero que nos ha parecido significativa, a saber: la distinción entre el ser como conocimiento y el ser como ser real. El concepto de «ser» es aquí genérico y nombra el fundamento de la existencia del mundo así como su esencia, y nosotros sostenemos que la metafísica de la voluntad de Schopenhauer puede asumir la finitud como horizonte de elaboración de la metafísica precisamente porque no pretende llevar a cabo determinaciones acerca del ser como conocimiento que, según la tradición cartesiana heredada por Kant, constituye a la metafísica como conocimiento de lo infinito suprasensible, sino que, por el contrario, Schopenhauer nos muestra que la metafísica es un saber acerca del ser real e inmanente del mundo. De aquí que el carácter genérico del concepto «ser» lo identifiquemos, en la obra de Schopenhauer, con el concepto mencionado de «Lo Real», la cosa en sí que no es representación pero que tampoco se debe localizar en una dimensión suprasensible sino en la experiencia fáctica e inmanente del mundo. Ésta es la razón por la cual

Schopenhauer ha podido señalar, en diversos lugares de sus escritos, que la metafísica no debe ser confundida con la teología racional, ya depuesta por Kant pero, considera Schopenhauer, reactivada por el idealismo alemán¹.

Afirmamos, pues, que hasta ahora no se ha hecho, en general, una lectura lo suficientemente “creativa” de la obra de Schopenhauer, que también sería una lectura justa, que permita hacer comprensible su pensamiento en términos de una filosofía en que el ser se determina como lo real, lo que no se da de manera categorial en la representación, sino que constituye el fundamento de la existencia del mundo con independencia del conocimiento. Por este desplazamiento en la metafísica, decimos que Schopenhauer ha tenido la distinción de desterrar de la metafísica occidental el prejuicio teísta para restituir la noción propiamente filosófica de dicho saber el que lo concibe como interpretación del ser que se da en la experiencia.

Habría que decir también, en el marco conceptual, que la metafísica de la voluntad se propone llevar a cabo una determinación de lo que Kant había dejado como la incognoscible cosa en sí. Schopenhauer, en efecto, elabora un discurso sobre la cosa en sí a la cual identificará como “Voluntad”, “Voluntad de vivir” en sentido amplio si bien reiterado. De esto resulta que nos encontramos con los siguientes conceptos que vincular: “ser”, “cosa en sí”, “voluntad” y aquel que hemos señalado como el despejado en nuestra interpretación: “lo real”. Estos cuatro conceptos han de ser identificados en nuestra investigación de la siguiente manera: la pregunta por la cognoscibilidad de la cosa en sí remite, según nuestra investigación, a una “filosofía del ser” que propiamente es una

¹ Véase el §34 de la tesis doctoral de Schopenhauer. (2008). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, “La Razón”, pp. 175-198 del ejemplar registrado en nuestra bibliografía.

filosofía del “ser real” del mundo, es decir, no del mero conocimiento; pero este ser real no se refiere a lo nouménico como suprasensible sino como la inmanencia del principio de la realidad del mundo y, por tanto, se trata de identificar la cosa en sí como ser real determinado como “Voluntad”, concepto con el cual, sin embargo, el propio Schopenhauer advierte reiteradamente que sólo se trata de una analogía por la cual se interpreta el ser del mundo a partir del ser del hombre, pues «voluntad» es el fenómeno en el que de manera más adecuada podemos tener experiencia de la objetivación de la cosa en sí que, como tal, queda incognoscible en sí misma pero ya no indeterminada como una X^2 .

La filosofía del ser real que hemos venido definiendo en esta introducción hay que localizarla, por otra parte, en el apartado de la obra de Schopenhauer que tiene como título –siguiendo a Kant, evidentemente– “Metafísica de la naturaleza” y que no tiene otra finalidad sino la de dar respuesta a la pregunta por el ser de la cosa en sí. Como es sabido, tanto Schopenhauer como algunos de sus intérpretes más destacados, particularmente Philonenko, dividen el pensamiento único de Schopenhauer en cuatro aspectos: 1) Dianología o doctrina de la representación, 2) Metafísica de la naturaleza o doctrina de la cosa en sí como esencia real del mundo, 3) Metafísica de lo bello o doctrina de las Ideas y, finalmente, 4) Metafísica de las costumbres o doctrina moral. Si bien los estos cuatro aspectos deben estar presentes en toda interpretación de la obra de Schopenhauer, la

² Sobre esto, véase el Capítulo 50, “Epifilosofía”, de los complementos a *El mundo como voluntad y representación*, en que se expone la perspectiva llamada por Schopenhauer “*Makanthrópica*”. Pp. 1075-1080 del ejemplar registrado en nuestra bibliografía, particularmente la p. 1077.

que nosotros presentamos es la correspondiente a la Metafísica de la naturaleza, precisamente porque aquí la pregunta es acerca del ser real de la cosa en sí.

Por otro lado, hay una lectura de la obra de Schopenhauer respecto de la que consideramos necesario distinguir nuestra interpretación: la que tanto Safranski como Planells Puchades (véase la bibliografía) hacen de la metafísica de la voluntad para hacerla semejante a la hermenéutica de la existencia de Martin Heidegger. No comenzamos de la suposición de que la metafísica de Schopenhauer, al partir de la finitud, consista en una hermenéutica del ser dado a la comprensión del existir humano. De hecho, en nuestra investigación señalamos que, entre otras consecuencias, la metafísica de Schopenhauer no tiene una derivación antropológica ni tiene una intención de establecer una referencia entre el ser real del mundo y el sentido que éste puede llevarse a categorías (o existenciales, diríamos en la terminología heideggeriana). La metafísica de la voluntad es una metafísica de la naturaleza que se elabora bajo lo que nosotros hemos conceptualizado como “ontología de la experiencia”, es decir, como determinación del contenido de ser que hay en el fundamento de la representación pero que en modo alguno se refiere a la comprensión humana-existencial de la significatividad de dicha experiencia. Por el contrario, se debe considerar que la metafísica de Schopenhauer rehúsa toda perspectiva antropológica de interpretar la experiencia y, consecuentemente, aun si se pretendiera hablar de una “hermenéutica de la naturaleza”, ello ya manifiesta, *per se*, su sin sentido, pues la hermenéutica parte justamente de la comprensión previa que la existencia humana tiene del mundo, y no lo inverso.

Sobre este punto, también precisamos de una aclaración conceptual: el término «ontología» y sus derivados lo recuperamos en nuestra investigación en su definición de “doctrina del ser”, es decir, tomamos su definición más bien genérica y, por tanto, tenemos que especificar que no se trata del significado que ostenta en la obra de Schopenhauer quien, siguiendo a Kant, entiende por ontología “teoría dogmática del objeto”. Por esto nos permitimos sostener que la metafísica de la voluntad puede darnos una filosofía de lo real como determinación de la cosa en sí como voluntad, en el espacio de la metafísica de la naturaleza, a partir de una “ontología de la experiencia”, lo que significa *determinar el contenido de ser, no de conocimiento, que se da en la experiencia*. Ésta es una licencia terminológica que nos permitimos para orientar el sentido de nuestra investigación.

Muy importante para la recta comprensión de esta tesis es tener presente que la relevancia de la filosofía de Kant se debe apreciar siempre desde la perspectiva de la interpretación de Schopenhauer, pues lo que precisamente no se trata de hacer aquí es una transición de la “Crítica de la razón pura” a la “Metafísica de la voluntad”, sino que siempre se trata de la manera en que ésta se apropia de aquella, de tal manera, pues, que aquí “vemos” a Kant desde la ventana de Schopenhauer, de donde indicamos lo siguiente: nosotros contamos con la interpretación que de Kant hace Schopenhauer porque la finalidad de esta tesis no es la de mostrar si éste ha refutado a aquél sino, según hemos advertido ya, la elaboración de una filosofía de lo Real que acaso tenga a sus continuadores en Giorgio Colli y su *Metafísica de la expresión* así como Clément Rosset y su crítica a la filosofía de la ilusión.

En esta tesis exponemos, pues, la deposición de la teología racional y de la reescritura de la metafísica en términos antropológicos a favor de una filosofía de lo real que, efectivamente, es una metafísica “antihumanista” como todo el pensamiento de Schopenhauer. El contenido de la tesis es el siguiente:

1. Exposición de un concepto de lo metafísico como concepto de «Lo Real» en oposición al concepto clásico que lo define como lo «infinito-suprasensible» y por lo cual la finitud significa la imposibilidad de principio para una metafísica perfilada en esta última forma.
2. Elaboración de un concepto afirmativo de la finitud que nos permita poner como fundamento de la metafísica una «ontología de la experiencia» que se gana a partir de lo que Schopenhauer consideraba ser la tarea de la metafísica, a saber: interpretación del significado de la experiencia externa remitida a la interna. Aquí se trata de oponer dicha ontología –considerando este término, además, en su significado contemporáneo, como teoría del ser, de la “cosa en sí” diríamos siguiendo a Schopenhauer– a las filosofías idealistas poskantianas que pretendieron recuperar la idea de lo infinito para la metafísica no a partir de una ontología, sino desde una fenomenología que permitiera superar la finitud en una figura conceptual llamada Absoluto.
3. Redefinir el concepto de metafísica y explicitar su “método” a fin de lograr un concepto afirmativo de la finitud en atención a la posibilidad de la metafísica, pero en tanto que ésta ya no se comprenda ni como el tránsito de lo sensible a lo suprasensible ni como una fundamentación trascendente de la experiencia, sino

como una interpretación del contenido de ser que se da en dicha experiencia, pues lo que distingue al pensamiento de Schopenhauer es, precisamente, deponer la primacía cartesiana-kantiana del conocimiento sobre el ser. La metafísica ya no será un saber de lo trascendente sino que se desplegará como una filosofía inmanente que exponga la esencia ontológica de la experiencia finita en la medida en que ésta no sólo es conocimiento sino que originariamente es expresión de ser.

La metafísica es posible desde la finitud y ello radica en que se trata de una exposición del ser real e inmanente del mundo, no de la manera en que podemos intuir lo suprasensible. Por esto mismo, Schopenhauer puede dejar y abrir la cosa en sí, por así decirlo, en el espacio de la metafísica de la naturaleza y no trasladarla a la metafísica de las costumbres en el concepto de libertad para la elaboración de una doctrina del deber moral. Lo que se debe cuestionar aquí principalmente es hasta qué punto tiene pertinencia filosófica este concepto de lo Real y con cuánta vigencia Schopenhauer ha podido descubrirlo ante la tradición cartesiana de la modernidad (cosa que nosotros sostenemos aquí), que no llega a una filosofía del ser real sino que se mantiene en la filosofía de la representación, es decir, del ser en tanto que conocimiento y, por tanto, en la metafísica del sujeto.

Creemos, finalmente, que le hemos hecho justicia a la dimensión propiamente filosófica de la obra de Schopenhauer precisamente porque nos alejamos de esas lecturas que lo reducen a la doxa del pesimismo o a ver en la metafísica de la voluntad una exposición en la naturaleza de lo que Kant había puesto en la libertad humana y la moral. Esta justicia se encuentra en recuperar el concepto de «Lo Real» en esta metafísica de la

voluntad, pues es de sobra conocido el destino que tuvo el pensamiento de Schopenhauer para la posteridad: disperso en lecturas esteticistas (pensemos en la consideración de Thomas Mann según la cual la filosofía de Schopenhauer es la filosofía de los artistas, con el precedente wagneriano sobre esta misma lectura) o bien lecturas anecdóticas que no destacan ninguna relevancia conceptual en la obra de este filósofo y, pensamos, lo fundamental de la filosofía es la elaboración de conceptos que nos permiten ver el mundo desde el pensamiento.

Puede ser arrogante este dictamen de “hacer justicia a Schopenhauer”, pero así es como nos lo permite apreciar la lectura ordinaria de la obra de este filósofo y por la cual podemos ver por qué se considera válido prescindir de su pensamiento en la historia de la filosofía, no obstante que fue Schopenhauer quien le mostró al pensamiento occidental que filosofar no tiene que ver con determinar el pensamiento hacia lo teológico ni con edificar la cultura ni crear un concepto de Estado como tampoco la identificación de lo verdadero con un principio trascendente; Schopenhauer mostró, diríamos que para quien se toma en serio su lectura, que la vocación de la filosofía es la de interpretar el contenido real de lo más cercano a nosotros, a saber, la experiencia, pero ya no entendida como conocimiento sino como ser real.

La finitud y el problema de la metafísica en Schopenhauer

«Schopenhauer posee una naturaleza nada común en un pensador moderno, donde en general se tropieza como primera cosa con la hipocresía. No oculta los aspectos irritantes, en ocasiones repugnantes, de su temperamento. Carece de autocontrol salvo respecto al estilo. Cualquier ocasión es buena para mandar al lector al diablo y maltratarlo; en su discurso el pathos personal está siempre al acecho. Leyendo su prosa sanguínea, el europeo cultivado descubre que no siempre el filósofo es una momia, un tedioso pedante. Schopenhauer tiene un temperamento escorbútico, agresivo, iracundo y resentido. Es un tacaño, y no sólo respecto al dinero. Su mirada de águila consiguió descubrir, bajo las apariencias, la trama de la vida: pues bien, no permite a los demás la contemplación de este espectáculo, si lo menciona es únicamente con la pretensión de que todos lo reconozcan como de su dominio exclusivo. Voluntad vulgar aparejada a un intelecto excelso: esto es lo que expresa su filosofía.»

Giorgio Colli³.

³ Cf. *Después de Nietzsche*. 1978. Barcelona. Anagrama, p. 14.

Capítulo I

El problema de «Lo Real» en Schopenhauer

Acerca de cuán problemático puede ser «Lo Real» da testimonio un espacio amplio de la filosofía que comenzó con Platón y tuvo su punto más crítico en Kant precisamente como una tendencia de la filosofía por huir de ello. Que los pensadores llamados presocráticos hayan sobrevivido, ya desde ese nombre genérico y pobremente significativo en relación a su inquietud de pensamiento más propia, a través de lo que en relación a ellos se podía establecer desde la medida de Platón y Aristóteles, es muestra de que acaso la formación tradicional del saber filosófico se constituyó a partir de un saber de la representación, es decir, de la realidad que es asible en la percepción y que se puede ordenar en categorías noéticas.

Ahora bien, desde la lejanía de los presocráticos, ¿por qué en torno al pensamiento de Schopenhauer los evocamos? Porque acaso en la obra de este filósofo haya retornado a la filosofía la inquietud del pensamiento por decir lo real. De manera más precisa, el problema de «Lo Real» en Schopenhauer lo debemos comprender aquí como *el* problema de la metafísica, de la restitución del saber metafísico que Schopenhauer da como respuesta a su seguimiento de la crítica kantiana. La sospecha de Schopenhauer hacia la filosofía trascendental (hacia la pretensión de validez absoluta de su crítica a la metafísica centrada en la finitud) radicaría en que Kant *sólo* ha mostrado que el problema de lo real —de la cosa en sí— no se puede plantear en el espacio de la representación y del conocimiento si no es bajo la ficción de las figuras de la alteridad trascendente que, antes que reconducir a la filosofía hacia la dimensión de lo real, primero la extravían en mistificaciones de la representación.

I.1. DISTINCIÓN FUNDAMENTAL: LA REALIDAD ESTRATIFICADA Y LA DESMESURA DE LO REAL.

La consideración de que la filosofía tiene como carácter determinante el ordenamiento lógico y categorial de la realidad representada es el principio que subyace a la elaboración del discurso filosófico desde Platón hasta Husserl, con las excepciones destacadas de Spinoza, Nietzsche y, por supuesto, Schopenhauer. Esa realidad que es la manera en que el mundo nos es dado en la conformidad de nuestro entendimiento puede ser no sólo descifrada y explicada, sino también, y más importante, *estratificada*. Pareciera que la filosofía cumple su tarea cuando explica nuestra relación de conocimiento-representación con la realidad y la pone dispuesta a una significación antropológica y se sugiere, así, que el mundo tiene todo su significado en la intención de conocimiento por parte del hombre, lo que, a diferencia de lo que opina Heidegger⁴, no es una posición exclusiva de la modernidad, sino de todo ese saber definido como filosofía en tanto que discurso verdadero de la realidad, cuya tesis de principio se podría enunciar así: “El mundo es antropológicamente significativo; es en la articulación de la comprensión donde se debe establecer el saber del mundo”.

Según esta posición, el conocimiento no sólo es él mismo el índice del ser, sino que es en su horizonte donde se realiza todo el sentido del mundo en una referencia esencial al hombre. La filosofía funcionaría, entonces, como un saber que *reduce* el problema del ser a la significación antropológica del conocimiento que puede llevarse a cabo sobre la realidad. En este sentido, la necesidad de “categorías” con una significación lógica-ontológica da cuenta de esta determinación de la filosofía, de que el problema filosófico

⁴ Cf. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, pp. 73-96. Madrid. Alianza. 2001. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

tiene que ser significativo para la visión de la representación. Es verdad que la filosofía griega clásica no partía originalmente de un principio antropológico, sin embargo, su elaboración del saber filosófico ya estaba destinado a que el hombre fuese el símbolo del ser, tendencia que en la filosofía moderna tomaría su forma más acabada en la posición fundamental que reza: “el mundo es mi representación”, según el inicio de la *Opus magna* schopenhaueriana.

Para plantear el problema de lo real en Schopenhauer debemos comenzar recuperando la distinción fundamental que él mismo tomó desde su seguimiento de Kant: la distinción entre “cosa en sí” y “fenómeno”. Ahora bien, nos parece que Schopenhauer le otorga a la filosofía kantiana más crédito del que realmente le conviene a su propio pensamiento, pues en la manera en que Kant expuso dicha distinción la filosofía sigue bajo el marco de la representación, y podemos decir que, en realidad, el pensamiento kantiano se encuentra absolutamente lejos de toda intención de una filosofía de lo real: Kant mantiene esta distinción en el espacio de la representación, y que Schopenhauer advierte esa insuficiencia kantiana lo evidencia en el señalamiento de que Kant “inventa” un término de cosa que es un poco representación y un poco la cosa en sí, un “objeto en sí” a donde se supone conduciría la clave de la representación... dentro de la misma representación.

Schopenhauer da cuenta de este equívoco kantiano en el espacio de su crítica al filósofo de Königsberg, ahí donde Kant sucumbe a la orientación clásica de la ontología en virtud de su indeterminación para distinguir lo intuitivo de lo abstracto. Lo que Kant había ganado para la filosofía en la Estética trascendental lo arruina después en la Lógica, pues si

en aquélla queda claro que toda experiencia finita de la naturaleza es inicialmente intuitiva, en ésta hay algo así como una traición en virtud de la cual se hace depender a la experiencia –que es puramente intuitiva– de las categorías del entendimiento. Según la consideración de Schopenhauer, el objeto kantiano de la experiencia sólo puede ser intuitivo si previamente es constituido categorialmente:

Si nos esforzamos por explorar la opinión más íntima de Kant, que él mismo no expresó de manera clara, encontramos que en realidad un objeto (*Objekt*) tal, diferente de la *intuición*, pero que de ninguna manera es un concepto, es para él el verdadero objeto (*Gegenstand*) para el entendimiento; e incluso veremos que el singular supuesto de un tal objeto irrepresentable es lo que verdaderamente hace que la intuición se convierta en experiencia. Creo que la razón última de que Kant admita tal *objeto (Objekt) absoluto*, que es objeto en sí, es decir, incluso sin sujeto, se encuentra en un viejo y arraigado prejuicio refractario a toda investigación. No se trata de ninguna manera del *objeto (Objekt) intuitivo*, sino que se añade mentalmente a la intuición por medio del concepto como algo correspondiente a ella, por lo que a partir de ahí la intuición es experiencia, y tiene un valor y una verdad que, por consiguiente, obtiene exclusivamente de su relación con un concepto (en oposición diametral a nuestra exposición, según la cual el concepto obtiene valor y verdad sólo de la intuición). Añadir mentalmente este objeto directamente no representable es entonces la verdadera función de las categorías.⁵

No se trata sólo de una reivindicación de la primacía de lo intuitivo sobre lo abstracto, sino de algo más grave y que es aquello en lo que radica que Kant, precisamente, no haya dado el paso del conocimiento a lo real en el espacio de la finitud: la intuición no puede ir más allá de lo que puede ser representado, al tiempo que lo que subyace a la representación (de acuerdo a la interpretación de la Lógica trascendental por parte de Schopenhauer) no sería la inmediatez de la cosa en sí, sino la mediación de un objeto en sí (*Objekt*, escribe Schopenhauer, a diferencia de *Gegenstand* que es el concepto para el objeto de la intuición). La distinción fundamental de Kant no alcanza el núcleo de lo real; por el

⁵ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*, pp. 1109s. (Apéndice). En adelante nos referiremos a esta obra como «*El mundo...*».

contrario, sostiene la elaboración de toda experiencia posible en el espacio de la representación.

Según esto, Kant no distingue lo fundamental: el ser real mismo respecto a su representación o, en todo caso —como lo sugiere el término “incondicionado”—, se refiere a una representación no finita. A diferencia de esta irresolución de Kant, Schopenhauer sí abrirá la puerta del problema de lo real en cuanto que se trata del ser no dado en la representación pero que da el fundamento de ésta de una manera *inmediata*, de aquí la importancia de la intuición que restituye la posibilidad metafísica en la finitud. Lo que Schopenhauer distingue no es sólo la cosa en sí respecto a su fenómeno, sino la realidad representada y estructurada en la relación sujeto-objeto respecto a lo que, si bien se manifiesta en el fenómeno, no puede ser elaborado como objeto en sí que constituiría el fundamento de la experiencia desde esa objetividad pura. Hay que romper la representación, “rasgar el velo de Maya”. En este punto, la distinción fundamental que propone Schopenhauer nos conduce a una metafísica de la naturaleza que tiene su inicio en la intuición finita y que abre el desplazamiento inmanente a la cosa en sí sin la necesidad de una mediación de un objeto en sí, pues cuando hablamos del ser en sí del mundo ya hemos abandonado la posición de la realidad estratificada en el conocimiento: «Schopenhauer rechaza con el máximo rigor la duplicación de la representación y del objeto de la representación, tal y como aparece en las teorías gnoseológicas de la representación, y como también, en cierto modo, pasa con Kant.»⁶

⁶ Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer*, p. 189.

No avanzamos hacia lo real si la estrategia es la “duplicación”, es decir, si determinamos la cosa metafísica bajo la forma de la representación; de aquí que, como se verá más adelante, el límite del Principio de razón suficiente que Schopenhauer ha establecido tenga una carácter “cerrado” por cuanto no posibilita el traspaso de la realidad fenoménica a lo real en sí, pues dicho principio se articula necesariamente desde la estructuración de la realidad bajo la forma sujeto-objeto.

Otros derroteros se han tomado desde la clausura kantiana de la metafísica; se ha elaborado todo un pensamiento crítico precisamente a partir de la consideración de que el saber estructura la realidad y, por tanto, hay que atender esas maneras en las que la representación va elaborando el objeto. Pero a Schopenhauer le resulta insatisfactoria esta clausura, no sólo por su orientación (la duplicación de la representación) cuanto más bien por su significación vital: el hombre es el «animal metafísico» al que le es irrenunciable sondear el mundo, así como Kant ha mostrado con demasiada claridad que lo metafísico es una ilusión necesaria para estructurar la experiencia de lo real en principios y que acaso sólo tenga valor como “idea regulativa”.

Es aquí donde Schopenhauer evocará la desmesura de lo real que por sí mismo muestra el camino metafísico; en principio, no hay metafísica porque el saber necesite de una fundamentación de la representación; la metafísica tiene un origen absolutamente ajeno al orden del conocimiento y de nuestra conformidad ordinaria con la realidad. Más bien hay que prestar atención a todo aquello en donde lo real llega a acontecernos sacudiendo la estratificación de la representación; la muerte, por ejemplo, ¿no nos

expone a la más absoluta desnudez e indigencia en donde todo conocimiento pierde valor y significado? La metafísica, como nos la enseña la pulcritud intelectual de Schopenhauer, no es una sublimación de la realidad en esa forma de la duplicación hacia lo trascendente; más bien habla desde la desmesura que nos abisma, ahí donde la representación ya no puede articular el mundo.

Para Schopenhauer, se trata de una perspectiva que se libera de la representación y donde el intelecto ya no está al servicio de la voluntad, sino que “contempla” el mundo, y lo que se ve en el escenario son las dos cosas que desmesuran la realidad, que no son ni el cielo estrellado ni la ley moral sino la muerte y el dolor:

Nuestra verdadera disposición filosófica consiste, ante todo, en ser capaces de sorprendernos con lo habitual y lo cotidiano, por lo que nos vemos inducidos a convertir lo *universal* del fenómeno en nuestro problema, mientras los investigadores de las ciencias positivas se sorprenden sólo de los fenómenos selectos y raros, y su problema es meramente reducir éstos a fenómenos mejor conocidos. Cuanto más inferior es un hombre en el ámbito intelectual, menos enigmática es para él la existencia misma; le parece que todo lleva en sí mismo la explicación de su ser y de su modo de ser. Esto ocurre porque el intelecto todavía sigue siendo fiel a su destino originario de mediador de los motivos al servicio de la voluntad, y, por eso, está estrechamente unido al mundo y a la naturaleza, como parte integrante de ellos. Por consiguiente, está muy lejos de comprender objetivamente el mundo, para lo que necesitaría desligarse del conjunto de las cosas, situarse frente a ese conjunto y así existir, al menos momentáneamente, por sí mismo. En cambio, el asombro filosófico que resulta de esta dualidad está condicionado en el individuo por un mayor desarrollo de la inteligencia; sin embargo, desde un punto de vista más general, no es la única condición, pues sin duda el conocimiento de la muerte y, junto con él, la consideración del dolor y la miseria de la vida, son los que dan el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida no tuviera fin y careciera de dolores, quizá a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y por qué es precisamente de tal naturaleza; todo se entendería por sí mismo.⁷

⁷ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 602. (II, Cap. 1). Es a propósito de este origen de lo metafísico en el hombre que Philonenko sostiene el significado primeramente *trágico* que *pesimista* de la filosofía de Schopenhauer: «El árbol del conocimiento no es de ninguna manera el árbol de la vida —es sin duda alguna el de la muerte.» Cf. Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, p. 50, §2.

La metafísica, la cuestión de lo real, nace del encuentro de la finitud con lo que ya no tiene medida en el conocimiento. Schopenhauer no evoca la necesidad de la metafísica en la fundamentación trascendente de la representación sino en el acontecimiento de lo real, de aquí que las mismas ciencias positivas, aun si explicaran la totalidad del mundo fenoménico, no habrían dado un solo paso en la consideración metafísica del mundo. Ahora bien, por supuesto que es imposible disfrazar el talante pesimista con que Schopenhauer presenta el inicio de la metafísica, la condición metafísica del hombre; pero con una perspectiva más amplia, podemos comprender que se trata de aquello que en el mundo no tiene razón y, sin embargo, es más real que todo lo que nos es posible comprender.

El problema de lo real en Schopenhauer establece entonces un desplazamiento de perspectiva en el comienzo del filosofar: se trata de atender a eso que en el mundo queda sin ser representado, pero cuyo acontecimiento se presenta de tal manera que, no teniendo un signo en la realidad, expresa un sentido puro, el de su potencia de ser lo real. Por esto, no es posible quedar satisfechos con la crítica de Kant que sólo se refiere al conocimiento. Con más conciencia de esta diferencia habla ya Clément Rosset:

Una catástrofe no es un accidente de lo real, sino más bien una irrupción «accidental» de lo real: si se entiende por accidental la entrada en escena, *volens nolens*, de una realidad a la vez indeseable y hasta entonces protegida por un conjunto de representaciones aparentemente sólidas, resistentes y probadas. Así, la catástrofe no es un accidente de lo real, sino un desastre de su representación: interviene cuando ésta, crujiendo de pronto bajo los golpes habitualmente discretos e inofensivos de la realidad, se encuentra confrontada a lo que se suponía no real por haberlo vuelto invisible provisionalmente. Como la muerte, o la enfermedad mortal, cuando su hora suena.⁸

⁸ *El objeto singular*. 2007, p. 52.

Lo real es a-significativo para la experiencia; no hay categorías ni una lógica de ello, pues es la diferencia —no alteridad— inscrita en el núcleo de lo mismo que paradójicamente constituirá, en Schopenhauer, la identidad original del ser: la *essentia* cuya determinación inmediata es la *existentia*.

I.2. EL DOBLE SIGNIFICADO DE LA REPRESENTACIÓN: ILUSIÓN Y EXPRESIÓN.

¿La representación es el mero disfraz de la cosa en sí? ¿El conocimiento sólo es una percepción ilusoria y hasta falsa del ser verdadero? ¿Qué es lo que *realmente* vemos cuando percibimos el mundo? Ciertamente, la representación no nos muestra lo real, pero ¿debemos mantener el dualismo platónico que distingue el *tó ón* del *mé ón*? No debemos olvidar que cuando Schopenhauer concluyó en lo fundamental su pensamiento, los “profesores de filosofía” de la universidad alemana —desde Fichte hasta Hegel— habían tratado de restaurar la escisión que Kant dejó abierta entre lo fenoménico y lo nouménico; se buscaba una identidad anterior al mundo mismo en la figura de una subjetividad absoluta, y la fenomenología dialéctica asentaría esta tesis: lo fenoménico es la experiencia que hace de sí mismo lo nouménico; de aquí que Hegel haya concebido la exposición de su pensamiento como «Ciencia de la experiencia de la conciencia». Pero en otro espacio del pensamiento, en el romanticismo “decadente”, la ironía veía este mundo como insalvablemente caído en el tiempo y la muerte con un profundo sentimiento de “nostalgia por lo infinito”. El joven Schopenhauer —quien en su madurez como filósofo asentado en sí mismo no llegó nunca a ninguno de estos dos parajes del romanticismo— tuvo el *pathos* de un mundo caído y abandonado por el supuesto principio divino de todas las cosas:

¿Cómo pudo la semilla celeste encontrar lugar en nuestro duro suelo, ahí donde la necesidad y la indigencia contienden por cada parcela? Hemos sido desterrados del espíritu originario y no podemos ascender nuevamente hasta él. El juicio de hierro de la necesidad se ha pronunciado sobre la mísera especie humana [...] ¡Oh Dios, debemos perdonar incluso a quienes cometen el mal! Pues tu cielo está sellado y sólo muy pocos rayos de luz llegan hasta ellos.⁹

El pesimismo de Schopenhauer muy poco tendrá que ver con la nostalgia de la ironía romántica; Schopenhauer abandonará la idea de que el mundo fenoménico, la representación, sea la exposición finita de la sustancia, diferencia en virtud de la cual podrá elaborar un significado de la representación que dará lugar a su filosofía de lo real, pues no insistirá en reponer un principio inmemorial y trascendente al mundo, sino que buscará llegar a la cercanía de la naturaleza en su núcleo inmanente.

El asunto de la filosofía no es la reconciliación de lo finito con lo infinito o de lo terrenal con lo celestial; muy en otro camino, Schopenhauer asumirá la tarea del filosofar en un despojo radical de esa dualidad; en todo caso, la filosofía debe dar cuenta del conflicto que se da en el hombre en esa desgarradura de no estar en lo absoluto, pues el mundo de la experiencia y su finitud constitutiva divide al hombre como si estuviese entre dos mundos, el sensible fenoménico y el inteligible nouménico:

Arthur Schopenhauer iba a actuar en una dirección distinta. No es la reconciliación lo que busca, sino que invierte toda su pasión filosófica en el proyecto de comprender la «duplicidad de la conciencia»; comprender por qué y en qué medida estamos y tenemos que estar desgarrados entre dos mundos.¹⁰

La pregunta que se suscita aquí es, pues, la que plantea cuál es el carácter de “ser” de la representación, pues a partir de lo que se haya de responder a esta interrogante, la

⁹ Schopenhauer, A. (2008). “Carta a Johanna Schopenhauer” en *Cartas desde la obstinación*, p. 4.

¹⁰ Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 179.

filosofía se encaminará o bien a una “filosofía del límite” o, como lo realizó efectivamente Schopenhauer, a una “filosofía de lo real”.

Hay dos conceptos de los que tenemos que distanciar radicalmente la concepción schopenhaueriana de la representación para que sea posible la restitución de la metafísica en el sentido en el que lo indicamos aquí, a saber, como una filosofía de lo real.

El primero de ellos es el que propone la representación como «símbolo». Bajo este concepto, la representación no sólo es “algo más” que mero conocimiento —cosa que Schopenhauer podría admitir también— sino que se trata de una forma, más o menos velada, del concepto teológico de la “revelación”: el mundo es una teofanía que se comprende como el ser de lo divino en el tiempo, y de aquí, posteriormente, surgiría el énfasis del pensamiento historicista, pues el carácter simbólico-temporal del mundo nos conduciría a ver en la historia el proceso de la revelación que el principio infinito del mundo lleva a cabo en la finitud. Veamos, por ejemplo, la actitud de Kant hacia la Revolución francesa: ella es un signo de que la humanidad va en el camino de la realización de la razón. Esa mescolanza de spinozismo y filosofía del yo propia del idealismo alemán es la forma más típica de esta concepción del mundo como símbolo. Aquí lo esencial es que la manifestación de la representación, por muy amplia, exhaustiva y progresista que sea la manera en que nos dé el mundo, no da un paso en la cosa metafísica, pues el conocimiento —que es la determinación de la conciencia hacia la representación— es, como la naturaleza, un círculo cuya exposición se cierra en sí misma, por lo menos cuando se la percibe con la conciencia empírica.

La crítica más específica, aguda y suficiente hacia la ontología del símbolo es planteada por Schopenhauer bajo su inversión de la relación entre voluntad y conocimiento, pues sólo podemos hablar de la representación como una exterioridad cuyo origen no es un sujeto —un Yo fichteano— que ponga el mundo como su símbolo; la representación es mera «voluntad de conocimiento». Schopenhauer identifica la noción de símbolo con la física-teleología, es decir, con la consideración de que el mundo como representación se despliega de acuerdo a una finalidad previamente establecida en su comienzo por el intelecto, como si el ser del mundo fuese, antes de su *existentia*, su mero conocimiento:

Digamos, pues, ante todo: el mundo no se ha hecho con ayuda de inteligencia, y, por lo tanto, no desde fuera, sino desde dentro; y entonces nos veremos obligados a pensar el *punctus saliens* del huevo del mundo. El pensamiento físico-teleológico de que tenga que ser un intelecto el que ha ordenado y modelado la Naturaleza se acomoda fácilmente a todo entendimiento tosco, y es, sin embargo, tan absurdo como acomodado a él. El intelecto no nos es conocido más que por la naturaleza animal, y en consecuencia, cual un principio enteramente secundario y subordinado en el mundo, un producto del más posterior origen, no pudiendo, por lo tanto, haber sido jamás la condición de su existencia, ni haber precedido un *mundus intelligibilis* al *mundus sensibilis*, puesto que aquél recibe de éste su materia. No el intelecto, sino la naturaleza del intelecto es lo que ha producido la Naturaleza.¹¹

La postura del mundo como símbolo cae en el sinsentido de que el conocimiento, la representación, es el fundamento del ser. El otro concepto que debemos neutralizar para caracterizar la representación es el de *analogía*. Ciertamente que no hay recurrencia en interpretar la noción schopenhaueriana del mundo como representación bajo este concepto; ello, sin embargo, se puede establecer que la filosofía moderna recurre a esa determinación para comprender el carácter del conocimiento, y ya desde Descartes está

¹¹ Schopenhauer, A. (2009). *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 84s.

esa enunciación. Ahora bien ¿qué es lo inadecuado la analogía? Fundamentalmente que en ella se multiplican los planos ontológicos y se le adjudica a la representación un haber ontológico del que carece por principio y definición, pues la analogía plantea una continuidad del ser en la representación, si bien bajo la acotación de una heterogeneidad, de tal manera que la cosa en sí, el ser del mundo, podría deducirse del modo de la representación. Éste no es el caso de la distinción que establece Schopenhauer, pues el límite de la representación no abre ningún esquema de semejanza relativo a la cosa en sí: el contenido de la representación no es la cosa en sí, sino las relaciones de causalidad que establece el conocimiento:

Un sujeto se representa algo, esto es justamente el conocer. Pero esto nos remite directamente a un tiempo pasado, en el que algo no era todavía representación, y de donde ha sido separado para poder ser representado.¹²

En esta afirmación de Colli encontramos lo esencial de la crítica a la analogía; ese pasado que se evoca en el conocimiento marca la dis-continuidad esencial entre lo nouménico y lo fenoménico, la que impone un abismo entre el conocimiento y el ser en virtud del cual no se puede establecer una analogía de uno a otro, pues la analogía supone, según hemos dicho, una heterogeneidad con carácter de continuidad¹³.

¹² Colli, G. (2005). *Filosofía de la expresión*, p. 34.

¹³ Se tiende a considerar que la obra de Schopenhauer no plantea grandes problemas en su léxico. Sin embargo, cuando observamos de manera cuidadosa, vemos que el término que emplea en múltiples lugares de su obra entera para referirse al manifestarse la voluntad (cosa en sí) en la representación no es bajo el carácter de ser representada, sino que se “objetiva”. De esta manera, Schopenhauer sostiene la heterogeneidad discontinua entre cosa en sí y fenómenos, pues en tanto que el mundo como representación es la “objetivación de la voluntad en el plano del conocimiento”, resguarda la diferencia entre el ser y el conocimiento: no es la representación la que pone a la cosa en sí como su objeto representado, lo que haría de la voluntad un objeto para un sujeto, sino que hay representación en general a partir de que se da la objetivación que, por lo demás, tiene su manera inmediata en el cuerpo, precisamente porque lo podemos experimentar como pura objetivación ajena a la representación. Cf. Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, §18.

Entonces ¿cómo entender adecuadamente el carácter de la representación si en su principio se encuentra el no representar la cosa en sí? Hay que decir, ante todo, que el conocimiento se plenifica a sí mismo. Kant ya mostró que no hay precariedad en el conocimiento, pues éste se cierra en sí mismo y cumple todo su significado en el mismo plano de la representación. Por supuesto, es cuando la razón kantiana le exige “algo más” al conocimiento, lo incondicionado, cuando aparece el problema de la insatisfacción metafísica si nos asentamos en el mero conocimiento. Schopenhauer continuará esta indicación aunque de manera muy diferente a la traducción kantiana de la metafísica a la moral.

Una primera determinación por parte de Schopenhauer del mundo como representación es la que nos dice que éste es “ilusión”, muy cercano al *mé on* platónico, si bien Schopenhauer es más recurrente a la mitología hindú desde la que alude al “Velo de Maya” para decirnos el carácter de la representación. Más que en Descartes y Kant, Schopenhauer ve en Berkeley la exposición más coherente del idealismo bajo el cual se debe definir la representación, el *esse est percipi*. El punto problemático en la consideración de la representación está orientado en torno a tres cuestiones que Schopenhauer quiere reponer ante la crítica de Kant por un lado, y contra la filosofía del absoluto, por otro: primero —ante Kant— Schopenhauer quiere mantener el seguimiento del maestro de Königsberg pero marcando una distancia esencial, la que propone la posibilidad de la metafísica; contra el idealismo alemán, por otro lado, se trata de no caer en un concepto de representación en el que el conocimiento tenga prioridad sobre el ser, que es, en realidad, lo que se deriva del Yo-fundamento: que la representación es una

reflexión en que la cosa en sí es puesta por el conocimiento. Así pues, desde este punto de partida, hay que establecer que en el mero plano de la representación la cosa en sí es algo absolutamente extraño al fenómeno, que nuestra experiencia del mundo no nos remite a un significado cuya esencia sea preludiada, sino que estamos, o bien en la ceguera metafísica que nos lleva a conformarnos con la mera conciencia empírica de la representación, o bien, que abrimos nuestro sentido hacia lo absolutamente misterioso.

Ni una clausura de la metafísica en la mera representación (Kant) como tampoco una fundamentación del ser por el conocimiento (Fichte, Hegel, Schelling); Schopenhauer buscará al mismo tiempo que establecer el abismo entre el ser y el conocimiento, el camino en virtud del cual la representación *expresa* de manera inmediata la cosa en sí, ya no bajo las formas del símbolo ni de la analogía que, como hemos visto, reiteran la postura cartesiana subjetivista —de raíz teológica— de la representación como fundamento del ser. El planteamiento de Schopenhauer en el que se determina a la representación como plano cerrado al ser es el primer camino a la filosofía de lo real en la forma de una filosofía de la naturaleza en la que, además, el historicismo típico del romanticismo tendrá una dura crítica, pues ante las grandes elaboraciones que habían buscado codificar la representación bajo una significación histórica, Schopenhauer pondrá al cuerpo como “dato inmediato” de la cosa en sí:

La filosofía de la reflexión [el idealismo alemán] había puesto la «cosa en sí» en el pensamiento; Schopenhauer la descubre en la voluntad. Lo que queda por detrás de la re-presentación no es el espíritu, contemplándose en su actividad, sino la naturaleza. Pero no la naturaleza en cuanto objeto exterior, sino en cuanto naturaleza vivida dentro de nosotros.

El abandono de la filosofía de la reflexión y el giro hacia la «naturaleza», entendida de este modo, tuvo consecuencias de extraordinaria amplitud: Arthur se alejaba de la corriente moderna que

conduce a la filosofía de la historia.¹⁴

Parece que la manera adecuada en la que debemos interpretar la noción schopenhaueriana de la representación es la de un camino que va de la ilusión del mero conocimiento, que en cuanto tal no tiene ninguna significación ontológica que nos conduzca a lo real, a la *essentia* de la naturaleza, a la expresión de la cosa en sí, pero no en el modo de que la representación vaya gestando una fenomenología en que despliegue todas las determinaciones de un concepto puro, sino en la medida en que al mismo tiempo que tiene el carácter de la ilusión de lo que no lleva consigo el ser, su aparecer expresa la potencia de ser de la cosa en sí, es decir, para Schopenhauer, de la voluntad. Es fundamental el giro hacia la naturaleza para recuperar la genuina posibilidad de la metafísica que inicia en lo que está detrás de los fenómenos como su fundamento heterogéneo pero, he aquí lo esencial, *inmanente*.

La primera preocupación del alumno de Kant que fue Schopenhauer, es cerrar el camino de la metafísica a las filosofías de la reflexión subjetiva; esto es, destituir el prejuicio del idealismo absoluto según el cual el conocimiento fundamenta al ser. La representación es mero conocimiento, no hay ninguna referencia a la cosa en sí en su determinación; éste es el discipulado kantiano de Schopenhauer donde se resguarda la filosofía trascendental de todo uso dogmático que pretenda poner un fundamento del mundo como representación en una subjetividad trascendente. Por esto, el carácter

¹⁴ Safranski, R. *Op. Cit.*, p. 276. Desde la obra de Schopenhauer, la filosofía de la historia, y toda forma de pensamiento historicista en general, cae en la orientación de la ontología del símbolo señalada líneas arriba; su falta de sentido hacia lo real radica en que es el último esfuerzo del pensamiento moderno por revestir al conocimiento de una significación de ser, pues lo histórico se interpreta, según esa forma de pensamiento, como manifestación en el tiempo de la cosa en sí bajo la forma del conocimiento, es decir, de la representación. Se entenderá por qué para Schopenhauer esto es un desacierto absoluto: la heterogeneidad que hay entre la cosa en sí y la representación, entre el ser y el conocimiento, no admite ninguna mediación.

ilusorio del conocimiento no se refiere a lo irreal cuanto más bien al límite que la conciencia empírica tiene del mundo: es mero conocimiento y nada más, la reflexión intelectual-subjetiva es ontológicamente vacía. Dicho en otros términos: no puede darse un sujeto al margen del conocimiento; la conciencia empírica no capta un ego trascendente, pero sí capta la subjetividad en la expresión volente:

Según esto, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como *volente*, no como *cognoscente*, pues el yo como representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca, puesto que, como correlativo necesario a toda representación, es condición de la misma, llegar a ser representación u objeto. [...] De aquí se sigue que no hay un conocimiento del conocer, porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocimiento y conocerlo, lo que es imposible.¹⁵

La conciencia empírica sólo nos puede dar una representación del mundo; si se pretende salir del camino de la representación a través del sujeto y, de esa manera, “superar a Kant” en un plano de trascendencia de un Yo puro, lo que se mostrará no será el “espíritu” ni la “moral” sino el vacío de una conciencia desprovista del objeto de la representación (noesis sin correlato noemático). Lo ilusorio de la representación no radica, pues, en que el mundo sea irreal sino en que *no es más que conocimiento*. Ahora bien ¿el mundo puede clausurarse en el conocimiento y renunciar al ser? Esto es justamente lo que Schopenhauer cuestiona al idealismo trascendental: que no haya dejado un espacio en el que la conciencia tenga la posibilidad de una experiencia que ya no sería el mero conocimiento, sino ahí donde habría una expresión de la cosa en sí.

La filosofía de lo real de Schopenhauer, que comienza como recuperación de la naturaleza, es inicialmente filosofía de la expresión: cierto, el conocimiento no representa la cosa en sí, lo expresa como su objetivación. Hay una experiencia en la reflexión en la

¹⁵ Schopenhauer, A. (2008). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 214, §41. En adelante nos referiremos a esta obra como «*La Cuádruple raíz...*».

que la conciencia ya no se encuentra con lo empírico de la representación, es decir, no pretende ser conocimiento del conocimiento, sino que ahonda la representación hacia su núcleo: es la percepción del sujeto volente, lo que permite guardar la distinción entre el conocimiento y el ser. A diferencia de lo que Kant selló, Schopenhauer abre una intuición, que es inmanente, donde se abre una vía hacia la cosa en sí, pero justamente porque ya no se trata de intuir en el plano del conocimiento sino en el ser que se expresa: tal es el sujeto volente, donde, decimos, la cosa en sí se manifiesta no como representación en el orden del conocimiento, sino como expresión inmediata, es decir, según lo que por “inmediatez” se debe comprender en la obra de Schopenhauer, inmanente e intuitivo, no trascendente ni intelectual:

Mientras la conciencia subjetiva es una conciencia *vacía*, es decir, que se *pierde* en el objeto conocido, la conciencia volitiva (que incluye tanto los *impulsos* como los *afectos* que los acompañan) nos da el *contenido* de lo subjetivo. Lo «subjetivo» no se identifica, por tanto, con la «conciencia», como pretendía toda la tradición cartesiana, puesto que la conciencia como tal se disuelve en lo conocido. Por eso afirma Schopenhauer que el sujeto del conocimiento es desconocido. El único sujeto que es a su vez «objeto» del conocimiento es el sujeto de la voluntad.¹⁶

Pero, entonces, ¿cómo es posible sostener la heterogeneidad del ser y el conocimiento y, a la vez, concebir a la representación como «expresión» de la voluntad, precisamente sin intelectualizar el plano del ser a partir de la conciencia empírica? Por esto, Schopenhauer define fundamentalmente a la representación como “objetivación” de la voluntad, concepto con el cual podemos separarnos de los ya expuestos de “símbolo” y “analogía”

¹⁶ Planells Puchades, José. “En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión.”. *Anales del Seminario de Metafísica*. 1992, p. 119. Safranski ha recuperado de los manuscritos póstumos de Schopenhauer un concepto de conciencia que es diferente a la empírica que sólo tiene experiencia de la representación externa, es la «Conciencia mejor», que Schopenhauer evoca para liberarse de lo empírico y del señorío del principio de razón para abrir una visión de la cosa en sí.

que tienen como peculiaridad mantener una continuidad ontológica entre el ser y el conocimiento, más aún, de fundamentar aquél en éste.

Para dar una respuesta precisa al problema de la representación, a la vez “velo de Maya” y “expresión”, es preciso preguntarnos qué entiende Schopenhauer por fenómeno en sentido amplio. Puesto que la metafísica inmanente de la voluntad es elaborada como filosofía de la naturaleza (en un sentido harto distinto al punto de vista cartesiano-kantiano como al del romanticismo idealista) y señala que el comienzo de la metafísica, su posibilidad misma, es el conocimiento intuitivo del mundo, debe haber, por necesidad, una noción de fenómeno que no lo reduzca a la pura constitución subjetiva.

Desde el plano del ser, hemos señalado que no podemos comprender la representación ni como símbolo ni bajo la analogía; desde el punto de vista del conocimiento, la representación no se duplica en una reflexión intelectual. Hay que remitir el concepto de fenómeno y de la representación en general al concepto clave de «objetivación», pues bajo esta consideración es que el conocimiento deja entrever lo oculto del ser. Vamos a retomar, además, la consideración fundamental de este ensayo: Schopenhauer quiere decir lo real, el en sí del mundo que queda velado en el conocimiento de la conciencia empírica. También es necesario distanciarnos de la tesis dualista: el mundo como voluntad y el mundo como representación no son dos planos del ser sino que son la cosa en sí en sus dos posibilidades de comprenderse; como voluntad,

en efecto, ya no se trata de la conciencia empírica sino de la intuición pura del ser real; como representación, se trata de la perspectiva del conocimiento¹⁷.

Inicialmente, la representación nos da un concepto del fenómeno que se agota en el conocimiento: ser objeto para un sujeto. Es el punto de vista del idealismo trascendental que Schopenhauer mantiene firme sin la pretensión de querer superarlo. Evidentemente, si no hay un sujeto del conocimiento no hay, en general, representación ni fenómenos: «Aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el portador del mundo, la condición general, siempre presupuesta, de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe, existe sólo para el sujeto.»¹⁸

Pero si nos quedamos en el mero conocimiento corremos dos peligros: por una parte, el de la seducción de la reflexión trascendental del Yo que, en la insatisfacción idealista compartida por Schopenhauer ante el cerrojo de Kant, duplica la representación; pero el otro peligro es que el conocimiento quede vaciado del ser, el peligro “nihilista”, digamos, aquí entendido en relación a la metafísica: no habría cosa en sí detrás de la representación. Ciertamente para el admirador de Hume que fue Schopenhauer mejor es permanecer en la ilusión del mero conocimiento que dar un salto a lo trascendente. Sin embargo, hay otra alternativa que será tomada por la metafísica de la voluntad: la insatisfacción ya de carácter vital-existencial con la representación nos conduce a la imposibilidad de conformarnos, por nuestra propia experiencia del mundo, con la representación, pues el conocimiento no puede ser lo último del mundo. Aquí es donde el

¹⁷ Sin abusar de los límites que impone, podemos recuperar el pensamiento platónico de lo bello que en un sentido importante se encuentra presente en Schopenhauer: lo bello se da cuando lo inteligible se aparece en el mundo sensible y lo evoca.

¹⁸ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 33 (I, §2).

llamado “irracionalismo” de Schopenhauer tiene su significación metafísica: se trata del retorno al ser en la naturaleza antes del conocimiento, es la crítica implícita al cartesianismo que la filosofía moderna extendió hasta Husserl¹⁹.

La representación no es sólo una producción *ex nihilo* del sujeto del conocimiento, sino que es *la* objetivación de la voluntad, es decir, el sujeto del conocimiento no es el término de fundamento de la representación; él mismo puede ser visto desde la perspectiva metafísica como algo posterior. La manera en que podemos comprender el concepto schopenhaueriano de «objetivación» en el sentido de «expresión» es como *manifestación inmediata de la cosa en sí como existencia*. El énfasis se debe poner aquí en el carácter de inmediatez de la manifestación de la voluntad, pues es en ella donde se puede hablar de objetivación bajo una perspectiva inmanente; una idea absolutamente extraña y hasta repudiable para Schopenhauer es que el “en sí” del mundo plasmado en la representación tenga el carácter de “mediato”, pues entonces habría que recurrir a la estrategia de la dialéctica para establecer una correspondencia reflexiva entre un sujeto absoluto que pone al mundo como su alteridad. La inmediatez que lleva consigo el concepto “objetivación” será lo que le permitirá a Schopenhauer mantener el sentido inmanente de la crítica kantiana y reponer la metafísica como un saber de lo real en el horizonte de la finitud.

El concepto propio de fenómeno en Schopenhauer es, pues, el de la manifestación de existencia de la cosa en sí en la representación. El comienzo de la metafísica radica aquí

¹⁹ En palabras de Safranski: «Aquí sucede precisamente lo contrario [que las filosofías de la conciencia]: Schopenhauer no pretende espiritualizar la naturaleza sino naturalizar el espíritu». Cf. *Op. Cit.*, p. 274.

en la expresión de la voluntad; Schopenhauer enuncia la inquietud metafísica que radica en la no conformidad con el mero conocimiento para definir lo real:

Queremos saber el significado de estas representaciones: nos preguntamos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar ante nosotros como un sueño inesencial o como una ficción fantasmagórica, y no merecería nuestra atención, o no sería otra cosa además de aquello, y en qué consistiría entonces esa otra cosa. Por lo pronto es cierto que aquello por lo que nos preguntamos ha de ser algo entera, esencial y fundamentalmente distinto de la representación, algo a lo que, por lo tanto, han de ser completamente extrañas las formas y las leyes de la representación, y a lo que, en consecuencia, no podemos acceder desde la representación guiándonos por esas leyes que sólo unen entre sí objetos, esto es, representaciones, y no son otra cosa que configuraciones del principio de razón.²⁰

El ser en sí, real, del mundo no se fundamenta en la reflexión; esto sería poner al conocimiento como fundamento del conocimiento. La consecuencia extrema de esto sería el “nihilismo” al que ya hemos aludido: el camino de la representación no tiene un principio trascendente ajeno a la misma representación: sólo es conocimiento. Ahora bien, una reflexión trascendente se despoja de objeto y, por tanto, cancela al mismo sujeto que se define desde su acto de representar según las leyes del principio de razón. Por otro lado, la metafísica tampoco es “ontología” entendida ésta en el sentido dogmático, a saber, teoría de un objeto en sí, y ya la filosofía trascendental ha enseñado semejante desacierto.

Aquí, según podemos ver, lo real es definido por Schopenhauer como “el significado” de la representación; pero establezcamos que no se trata de un significado que tenga en el conocimiento su significante simbólico; Schopenhauer señala la más abismal heterogeneidad entre el ser y el conocimiento. La solución en realidad simple de

²⁰ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 127 (I, §17)

este problema es la siguiente: la representación no es un desdoblamiento de la voluntad que esté puesta como significante mediador; la representación, considerada en sí misma, es del todo ajena a la voluntad; el conocimiento no puede tener una conciencia representadora del ser. A pesar de esto, sí se puede plantear una consideración diferente de la representación que ya no la limita a ser mero conocimiento carente de ser: la representación es la expresión de la voluntad, pero lo expresivo no se encuentra en la forma del conocimiento. Cuando hablamos de expresión, debemos borrar toda huella de mediación, pues entonces caeríamos en la idea de que el conocimiento puede anteponerse al ser por lo menos como símbolo; para Schopenhauer se trata de guardar la heterogeneidad entre el ser y el conocimiento pero, al mismo tiempo, mostrar cómo en la representación se manifiesta la voluntad, es decir, no es que sea representada sino que por sí misma, por su potencia de fundamento inmanente, se pone a sí misma como mundo, naturaleza, etcétera. Tal es el sentido de la inmediatez que conlleva el concepto “expresión”, una determinación de “ser” en lo que inicialmente era mero conocimiento.

Contrariamente a la filosofía del día en los días de Schopenhauer, la metafísica no se repone por la vía del “espíritu” sino en la consideración filosófica de la naturaleza. Ahora bien ¿dónde se encuentra la inmediatez de la expresión de la voluntad? En el cuerpo, éste es el punto de partida de la inmanencia schopenhaueriana, pues en él se puede reconocer algo aún más íntimo de la cosa en sí que Schopenhauer ya no llamará “objetivación” sino “objetidad”, palabra que pretende remarcar con mayor énfasis la inmediatez de la expresión de la voluntad: la objetidad no es nunca representación, es ser que se manifiesta en el mundo de manera pre-objetiva:

Por tanto, al cuerpo, al que en el libro anterior y en el tratado *Sobre el principio de razón* llamé el *objeto inmediato* en conformidad con el punto de vista unilateral deliberadamente adoptado allí (el de la representación), lo denominaré aquí, en otro respecto, la *objetidad* [*Objektität*] de la voluntad. Así, puede decirse también en cierto sentido: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad [...] Únicamente en la reflexión se diferencian querer y hacer: en la realidad *son una sola cosa* [*Eins*]. Todo acto verdadero, auténtico, inmediato de la voluntad, es al mismo tiempo y sin mediación alguna, también un acto fenoménico del cuerpo.²¹

La metafísica de la voluntad, inmanente y finita, que busca descifrar la naturaleza, tiene como punto de partida el cuerpo, pero hágase la indicación justa: se trata de mostrar que el conocimiento no se fundamenta a sí mismo, pues de esa manera se perdería en la nada de una reflexión sin objeto, sino que se da como representación a partir de que la voluntad se expresa de manera inmediata.

¿Qué valor puede tener una filosofía del espíritu que no hace más que duplicar la representación y hacer del conocimiento el principio del ser, sea para hablarnos del mundo como símbolo o como analogía? La filosofía de la naturaleza de Schopenhauer llega a hacer incluso risibles todas esas metafísicas historicistas del espíritu. El cuerpo no tiene historia, su núcleo es la sexualidad, que también debe ser vista sin el adosamiento de una erótica simbólica al modo del eros platónico; se trata de la sexualidad natural más llana: ninguna divinidad se anuncia desde los órganos sexuales del ser humano.

²¹ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 129 (I, §18). Ahora bien, y como acertadamente ha señalado Safranski, Schopenhauer no está haciendo una festiva “filosofía del cuerpo” en la manera en que Nietzsche, por ejemplo, ilustrará su inversión del platonismo. Para Schopenhauer se tratará más bien del padecimiento de la voluntad (algo semejante a la facticidad que después elaborará Sartre), por eso el otro aspecto de la objetidad, más adecuado a la ética schopenhaueriana, será el arte, donde sólo hay contemplación, liberación de la voluntad en la contemplación de la obra que vacía de todo “ego volente” al sujeto: el arte nos libera de la corporeidad haciéndonos pura conciencia.

I.3. LA FILOSOFÍA Y EL MISTERIO DEL MUNDO: LA SABIDURÍA DE LO OCULTO Y LO NO HUMANO DEL SER.

En los apuntes para una de las breves, por frustradas, incursiones de Schopenhauer al escenario de la cátedra universitaria, encontramos este pensamiento:

Esta oscuridad [la de la incognoscibilidad última del ser en sí] que provoca la menesterosidad respecto de la filosofía y cuyo espíritu filosófico es llevado a la consciencia en un santiamén, con tal viveza que a otros puede parecerles rayana en el delirio; esta oscuridad de la vida no se puede intentar dilucidar; es como si nos viésemos incomunicados respecto de una luz primigenia, o como si nuestro horizonte estuviese limitado por algún obstáculo externo, o la fuerza de nuestro espíritu no fuese adecuada a la magnitud del objeto; en virtud de tal elucidación esa oscuridad sería meramente *relativa*, sólo existiría en relación a nosotros y *nuestro* modo de conocimiento. Pero no, es absoluta y originaria; lo cual resulta bastante fácil de comprender, teniendo en cuenta que la esencia íntima y originaria del mundo no es *conocimiento*, sino únicamente *voluntad*, algo inconsciente. El conocimiento en general tiene un origen secundario, es algo accidental y externo; por ello no es que esa oscuridad sea una sombra casual en medio de la región de la luz, sino que el conocimiento es una luz en medio de la primigenia e ilimitada oscuridad, en la cual dicha luz se pierde. De ahí que estas tinieblas se vuelvan tanto más temibles cuanto mayor sea la luz, al tantear ésta tantos más puntos en los límites de la oscuridad...²²

¿En qué consiste, propiamente, la «filosofía de lo real» de Schopenhauer? ¿Contra qué tendencia típica de la filosofía se antepone? ¿No es una obviedad, y hasta un despojo al pensamiento, reclamar lo real como lo genuinamente filosófico? Schopenhauer, que recuperó la sabiduría oriental del silencio y el desasimiento, contrarresta la sabiduría de la palabra y la acción —el *lógos*— de Occidente.

Cuando se nos dice que el ser real, la esencia del mundo, es justamente lo que *no* se da en el conocimiento, estamos en una escena filosófica que presumiblemente contraría a lo que se ha tenido como “filosofía” desde Platón hasta Hegel: el saber que ordena, estructura y fundamenta el conocimiento en atención al entendimiento de la realidad representada hacia su dominación antropológica. Pero lo real como tal no

²² Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las costumbres*, p. 200.

aparece en el discurso filosófico en su elaboración tradicional, pues ello, lo real, no es algo dado al entendimiento ni a la comprensión²³. Podemos decir, consecuentemente, que desde el fin del pensamiento presocrático, nacido de la vocación del pensamiento por estar en la cercanía de lo real que experimenta desde su amor por el ocultamiento (*krýpthestai philei*), la filosofía fue un saber del discurso verdadero de la realidad a partir de una renuncia —propia de todo idealismo— a lo real, más aún, procurando sepultar toda expresión de lo real hasta que se llegó a la culminación del saber filosófico como un saber que fundamenta la totalidad de la experiencia desde un Absoluto que es, en lo esencial, voluntad de conocimiento y de ponerse a sí mismo como representación: la filosofía tiene que construir un discurso en que el “ser”, rebajado a conocimiento, sea significativo para el hombre.

En el pensamiento de Schopenhauer hay un desplazamiento de esta tendencia de la filosofía clásica; la filosofía busca el sentido de la sabiduría que no es otro sino el de ir “a la cosa misma”, que con toda su resonancia fenomenológica, es absolutamente divergente a la fenomenología, ésta tan determinada por el conocimiento. La filosofía no es un saber del discurso verdadero; es, en todo caso, y si de la verdad hablamos, un saber de lo verdadero pero que se sabe como lo real no dado a la representación: la restitución del ser sobre el conocimiento. En el fondo, la filosofía de lo real, desde Schopenhauer hasta Colli, es una filosofía carente de significado, pues la cosa misma, es decir, lo

²³ En este sentido preciso es en el que nos rehusamos a considerar que la metafísica de la voluntad de Schopenhauer sea “hermenéutica”, como afirman Safranski y Planells. La hermenéutica implica una prioridad del conocimiento sobre el ser, por lo menos en tanto que se considera que el ser es dado a una comprensión. Si bien Schopenhauer habla de una interpretación de la naturaleza no lo hace en relación al horizonte del conocimiento sino, por el contrario, en tanto que dicha interpretación rasga el velo del conocer para ahondar el ser.

metafísico, tiene el carácter de lo no humano; si en tanto que discurso verdadero la filosofía clásica busca salvar la verdad en relación con una significación antropológica del ser —desde Platón a Heidegger—, sea bajo la forma de la presencia percibida o de la *epoché* en que lo oculto se despliega como historia, la desnudez de lo real carece de significado y, por ello, es puro sentido que se expresa como existencia:

La significación, la manifestación toman su nombre de alguna otra cosa que está debajo. Pero ese estar debajo, si se introduce en el contexto discursivo, ya no está debajo. Lo que verdaderamente está debajo no puede ser llamado sustancia, porque no le corresponde ningún nombre, precisamente porque está oculto y sólo puede ser expresado.²⁴

La filosofía de lo real, en efecto, tiene el carácter trágico de no estar evocada por un interés de edificación del hombre sino porque, tal vez por el contrario, ella borra toda significación antropológica del ser y queda eso no humano que se presenta como “lo terrible”. Porque en el mundo no hay huellas de algo otro como su fundamento y porque desde el plano del mero conocimiento y la representación hay una absoluta discontinuidad entre el fenómeno y la cosa en sí, es que la metafísica está referida a un misterio que no se explica por el camino del sujeto ni de la representación. Entonces, o bien el hombre se conforma con la realidad fenoménica y su explicación, o bien abre su sentido a ese misterio que para ser alumbrado precisa de un modo diferente a la fundamentación de la representación:

El fundamento y el suelo sobre el que reposan todo nuestro conocimiento y toda ciencia es lo inexplicable. Cada definición lleva consigo una determinación; la sonda puede tardar un tiempo más o menos largo en alcanzar el fondo del mar; pero lo alcanzará al final. Este *inexplicable* es el objeto de la metafísica. Pero el hombre lo descubre en sí mismo, pues es animal metafísico.²⁵

²⁴ Colli, G. *Op. Cit.*, p. 49

²⁵ Philonenko, A. *Op. Cit.*, p. 63, §3.

Capítulo II

La reorientación del pensamiento desde la finitud

No hay duda de que la experiencia fundamental que da nacimiento a la filosofía moderna es el descubrimiento de la finitud que llega a la escena de la filosofía de una manera problemática en un doble sentido: por un parte, en tanto que a partir de ella el discurso filosófico tendrá que constituirse como teoría del conocimiento –y no como un *lógos* del ser– en atención a las posibilidades que la experiencia de la finitud puede lograr acerca de aquello que ha sido el tópico de la metafísica en su constitución clásica, a saber, el tema de lo infinito; por otra parte, en cuanto que en el punto crítico de la fundamentación del conocimiento, la finitud se tendrá que interpretar como “antropología” abandonando las pretensiones del saber metafísico. En efecto, ésta (es decir, la finitud) será, de Descartes a Hegel, y en el punto central de la crítica kantiana, el *skándalon* de la idea de la metafísica como conocimiento de lo infinito suprasensible.

Pero si hay un pensamiento que pueda elaborar una metafísica desde el horizonte de la finitud, ahí se podrá localizar una reforma de la orientación misma del filosofar y de lo que se puede considerar como el sentido de su meditación. En la obra de Schopenhauer, precisamente, el derecho metafísico de la finitud implicará no sólo una respuesta marginal a la formación teológica del pensamiento metafísico clásico, sino una profunda remoción del sentido mismo del pensamiento. Es sobre este respecto que sostenemos que en la obra de Arthur Schopenhauer el reconocimiento de la finitud nos debe hacer considerar un desplazamiento en la filosofía moderna que la reconstituye como filosofía de lo real, siendo éste el significado profundo de lo metafísico respecto a las tentativas idealistas de las filosofías del conocimiento. Para ello, evidentemente, es preciso ganar un concepto *afirmativo* de la finitud, lo que veremos en este capítulo.

Así pues, la pregunta directriz de este capítulo se formula de la siguiente manera: *¿cómo es que la finitud es repuesta hacia la posibilidad real de la metafísica?* En esta pregunta se ha de exponer la crítica schopenhaueriana tanto al teísmo como al antropologismo en la formación clásica de la filosofía occidental moderna, iniciada con Descartes y culminada por Hegel. Lo que debe mostrarse con suficiencia es que una reorientación del pensamiento desde la finitud que, por un lado, pretenda mantener vigente el saber metafísico y, por otro lado, no termine haciendo de la finitud un saber antropológico, ha de mostrar, digo, *que hay una ontología posible en el horizonte de la finitud y en los límites de ella, con un carácter metafísico*²⁶.

II.1. LA EXPERIENCIA CLÁSICA DE LA FINITUD: LO “CAÍDO” Y LA NEGATIVIDAD.

Si el “hombre” es, según afirma Foucault, una invención de la *episteme* clásica²⁷, es decir, del saber de la modernidad, ello radica en que el saber metafísico clásico ha sufrido un vaciamiento de sentido en su pretensión de saber lo infinito; ahora bien, lo problemático de esto no consiste en que la filosofía no hubiese tenido una referencia a la finitud cuanto más bien en que al pensamiento moderno se le presente como la determinación fundamental del filosofar ya en la duda cartesiana. El descubrimiento de la finitud le plantea a la metafísica la siguiente cuestión de principio: “¿Puede presentarse lo infinito suprasensible en los límites de la experiencia finita sensible?”, pregunta que guiará a la filosofía trascendental de Kant y a la última obra teórico-dogmática de la metafísica, la

²⁶ Entendiendo por “ontología” su significado contemporáneo: un saber del ser real; no hay que tomar el término, por tanto, en su significado “criticista” (según la definición de Kant) como “doctrina dogmática del objeto”.

²⁷ Cf. “El hombre y sus dobles” en *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores. 2005. Trad. Elsa Cecilia Frost, pp. 295-333.

fenomenología hegeliana, pues se trata, en ambos casos, de dar una fundamentación de la finitud de tal manera que se dé un sentido a la experiencia finita hacia la intuición de lo infinito.

Ahora bien ¿en tanto qué se presenta la finitud? Tanto para Descartes como para Kant y Hegel se tratará de negatividad; lo finito es aquello que tiene sentido ontológico sólo a partir de sus posibilidades trascendentes de lo infinito; la finitud es lo que debe ser fundamentado hacia lo infinito pues expone un plano ontológico caído del ser verdadero: es la eternidad que ha caído en el tiempo, la identidad desgarrada en diferencia alienante y de extrañamiento (*Entfremdung*) tal como la conciencia sumida en la pura finitud interpreta la insuficiencia de la experiencia:

La conciencia natural se mostrará solamente como conciencia del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino [la experiencia] tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual es más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado.²⁸

Podemos ver que la interpretación clásica de la finitud tiene una experiencia negativa de ella, como el ser cuya determinación empírica lo emplaza a estar en el no ser y la no verdad. En el fondo, aquí se encuentra la idea de que el ser finito sólo puede tomarse como símbolo de lo infinito pero con la desdicha de una conciencia que se ve a sí misma

²⁸ Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenología del Espíritu*, p. 54. Esta posición de la conciencia, tal como Hegel la descubre en su finitud “desdichada”, será después desplegada por el romanticismo en la ironía.

ante el espectáculo de la profanación de una supuesta identidad originaria de la que ha caído. En este sentido, la filosofía debe asumir la tarea o bien de construir un plano ontológico en el que se restaure la identidad habiendo asumido el desgarre de la finitud –la filosofía del Absoluto– o bien la de elaborar un límite (que como tal no sería otro plano ontológico sino una inmanencia mediada) en que se pueda allegar un espacio de sentido para los conceptos de lo infinito suprasensible, pero en ningún caso se asumirá la radicalidad de la finitud. Es la teología de la filosofía escolástica²⁹ del idealismo alemán.

II.2. KANT Y LA FINITUD: LA METAFÍSICA COMO «FILOSOFÍA DEL LÍMITE».

La consideración de que la finitud es el escándalo de la metafísica es el descubrimiento de Kant. Su filosofía crítica no será otra cosa sino, precisamente, una laboriosa fundamentación de la experiencia (finita) para mostrar la imposibilidad de un saber finito de lo infinito. La tesis fundamental de Kant es la “reducción” de la cosa en sí al fenómeno, la noción de *experiencia* como realidad trascendental, fundada subjetivamente y al mismo tiempo, o justamente por ello objetivamente válida. Pero hay que destacar que en Kant no muere la metafísica clásica sino que será recodificada desde una perspectiva antropológica del pensamiento: la filosofía práctica, metafísica de las costumbres.

²⁹ El término “escolástica”, aquí aplicado a la *orientación* del pensamiento del idealismo alemán, no es, evidentemente, el registrado por la historiografía de la filosofía para nombrar el pensamiento de la Alta Edad Media occidental; se trata de una aplicación extensiva que Schopenhauer da a la metafísica orientada por la teología, según él, desde la Patrística hasta la mismísima *Crítica de la razón pura* y el pensamiento idealista absoluto. Cf. *El mundo...*, pp. 1090s. (Apéndice).

II.2.1. Concepto kantiano de la metafísica.

El proyecto kantiano de una «Crítica de la Razón pura» tiene como finalidad la legislación sobre el sentido válido de la metafísica. Se entiende como conocimiento de la razón pura, justamente, aquel que no tiene como objetos del saber los relativos a la experiencia sino los trascendentes, los incondicionados que la tradición ha determinado en los conceptos de “Dios”, “Alma” y “Mundo”. La pregunta crítica de Kant se puede plantear de la siguiente manera: ¿puede la finitud tener un saber de lo trascendente? Tal es la cuestión de la fundamentación kantiana de la metafísica. Habría que señalar ya desde ahora que, como mostrará Schopenhauer, la filosofía crítica de Kant se propone una crítica de la razón pero partiendo del prejuicio de la idea escolástica-teísta de la metafísica³⁰, es decir, la «Crítica de la Razón pura» no observa que ella misma toma el concepto de la metafísica en su sentido restringido de conocimiento teórico-dogmático de lo trascendente:

Lo que se llama metafísica en sentido propio comprende la *filosofía trascendental* y la *fisiología* de la razón pura. La primera estudia sólo el entendimiento y la razón en el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos *dados (ontología)*; la segunda considera la *naturaleza*, es decir, el conjunto de los objetos *dados* (a los sentidos o, si se quiere, a otra clase de intuición) y es, consiguientemente, fisiología (pero sólo racional). En este examen racional de la naturaleza el uso de la razón es, o bien físico, o bien hiperfísico, o mejor, *inmanente* o *trascendente*. El primero se refiere a la naturaleza en la medida en que su conocimiento puede aplicarse en la experiencia (en concreto); el segundo, a la conexión que liga los objetos empíricos y que rebasa toda experiencia. Esta fisiología *trascendente* posee, pues, con su objeto, o bien una conexión *interna*, o bien una conexión *externa*, pero ambas rebasan la experiencia posible; en el primer caso, es la fisiología de la naturaleza en sentido global, es decir, el *conocimiento trascendental del mundo*; en el segundo caso, es la fisiología de la relación de la naturaleza en sentido global con un ser superior a la naturaleza, es decir, el *conocimiento trascendente de Dios*.³¹

³⁰ Véase nota anterior.

³¹ Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*, p. 655. (A 845). En adelante nos referiremos a esta obra como «Crítica».

El problema de la metafísica sigue siendo aún en la filosofía crítica el problema del conocimiento trascendente, si bien ya bajo la previa consideración de la fundamentación trascendental de su posibilidad. Así vemos que, en sentido estricto, Kant mantiene la vigencia de la idea clásica de la metafísica.

La pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica se debe plantear –de acuerdo a Kant– de la siguiente manera: ¿es posible dar un fundamento a la finitud tal que le sea posible tener un conocimiento de cosas en sí y, a partir de ello, sobrepasar la experiencia con la razón pura? Será en virtud de la finitud que la primera parte de esta pregunta podrá ser denegada para mostrar la carencia de sentido del conocimiento ontológico de la razón pura. Por esto, debemos preguntarnos cómo se le muestra la finitud a Kant.

II.2.2. El escándalo de la finitud para la Metafísica.

Como es suficientemente sabido, la ontología fundamental de Heidegger tiene como propósito explicitar el horizonte del sentido del ser *desde una hermenéutica de la facticidad del Dasein finito*. Así pues, para Heidegger la finitud no es la objeción de la metafísica sino su espacio de interrogación. Schopenhauer también tratará de mantener la finitud como la circunstancia única de la metafísica. Ahora bien, en ambos pensadores hay una referencia a Kant relativa a la consideración “negativa” de la finitud en virtud de la cual no es posible una metafísica. La pregunta problemática aquí es la siguiente: ¿por qué la finitud es la piedra de tropiezo, el *skándalon* para la metafísica, entendida ésta como conocimiento –trascendente– de la razón pura?

La tesis kantiana de la finitud se puede enunciar de la siguiente manera: “Del ser sólo tenemos una experiencia de conocimiento, no podemos tener una experiencia de carácter ontológico-real”, esto es lo que se ha de interpretar de la distinción kantiana entre la cosa en sí y el fenómeno, y la pregunta fundamental de la filosofía trascendental no es la de “¿cómo es posible el saber de la cosa en sí?” sino la de “¿cómo es posible la experiencia?”. En este sentido es que debemos considerar que la filosofía trascendental de Kant ha abandonado de antemano una proyección metafísica y, en lugar de ello, siguiendo a Descartes, se propone una fundamentación del ser que nos es dado en tanto que conocimiento, es decir, como fenómeno.

Ahora bien, la implicación más importante de esta orientación kantiana de la filosofía se ha de plantear de la siguiente manera: en la medida en que «La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento, al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles»³², no puede haber una fundamentación ontológica de la finitud que permita un concepto teórico-dogmático de la experiencia, lo cual nos daría acceso a la cosa en sí y, por tanto, permitiría el posterior uso trascendente de la razón, es decir, una metafísica de conceptos puros; lo que se da, por el contrario, por la finitud, es una fundamentación trascendental de la experiencia que únicamente nos permite tener una representación de lo real y, consecuentemente, la experiencia sólo tiene un carácter fenomenológico, no ontológico³³:

³² Kant, I. (2002). *Crítica...*, p. 41 (A 1).

³³ Aquí está el comienzo de la crítica hegeliana al criticismo de Kant. Por otro lado, por “fenomenológico” debe entenderse en este contexto el carácter de las cosas como objetos mediados por el conocimiento del sujeto, que, al tiempo que muestran, ocultan el contenido quiditativo –ontológico– de lo mostrado. Para una exposición completa de este problema, véase el §7 de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso en los fenómenos. En efecto, éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. Existen sólo en nuestra sensibilidad. La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella pueda abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia [...] Todos los fenómenos, en cuanto posibles experiencias, se hallan, pues, *a priori* en el entendimiento y de él reciben su posibilidad formal.³⁴

Ya podemos prefigurar la restitución que Schopenhauer hará de la finitud hacia la posibilidad real de la metafísica: si para Kant la experiencia, es decir, la naturaleza en sentido amplio, tiene su fundamento de objetividad en la unidad de apercepción, en la pura subjetividad, para Schopenhauer, por el contrario, se debe leer en ella una expresión inmediata de la cosa en sí –la voluntad–, fundamento este que sí le será ontológicamente accesible a la finitud.

También podemos ver ya por qué la finitud es la objeción esencial que Kant pone al saber teórico-dogmático de la naturaleza y, por tanto, a la metafísica: la cosa en sí nunca se presenta a la intuición finita, que es, tal como lo dice Kant, sólo empírica, no intelectual³⁵. Si se pone el fundamento de la experiencia en el plano trascendental de la subjetividad y ésta, a su vez, es condicionada como finita, la consecuencia necesaria es la imposibilidad de toda ontología de la experiencia finita³⁶.

³⁴ Kant, I. (2002). *Crítica...*, p. 149 (A 126s).

³⁵ Como es sabido, el principal punto de la crítica de Schopenhauer a la *Crítica de la razón pura* está dedicada a la suposición de Kant sobre la necesidad de la Lógica trascendental para que haya experiencia; Schopenhauer ha leído en ello, a veces con demasiada razón, otras de manera unilateral, una “intelectualización” innecesaria del conocimiento intuitivo.

³⁶ De aquí que para restaurar el saber metafísico Hegel piense, más bien que en una ontología de la experiencia en una fenomenología dialéctica de la conciencia.

Ciertamente que nosotros podemos preguntar de manera retrospectiva si Kant realmente atendió al genuino problema metafísico y responderemos de manera negativa. Que la experiencia tenga como fundamento una subjetividad trascendental, pero finita, hace que el problema metafísico se convierta en problema del conocimiento, que la experiencia no sea tomada como expresión de la cosa en sí sino como exposición inmanente de los conceptos del entendimiento. A partir de esto, la determinación inmanentista del entendimiento tendrá para Kant un carácter negativo: no es posible un conocimiento de las Ideas trascendentales, puesto que todo conocimiento teórico-dogmático, en tanto que finito, tiene sentido solamente para la representación, es decir, sólo hay un saber empírico. Concebida como conocimiento teórico-dogmático de Ideas trascendentales por principios *a priori* de la razón pura, la imposibilidad de la metafísica se asienta desde que no tiene sentido plantearse una ontología de la experiencia:

La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro.³⁷

Así pues, la finitud que da término a la metafísica en la filosofía crítica de Kant se ha de comprender de la siguiente manera: la experiencia es dada desde un fundamento subjetivo trascendental, es decir, es una elaboración en el plano del conocimiento. No tenemos una experiencia del ser real sino sólo del conocimiento: intuimos fenómenos, no

³⁷ Kant, I. (2002). *Crítica...*, p. 266 (A 247).

cosas en sí. Kant reitera el gesto cartesiano de la huída de lo real superponiendo el mero conocimiento como contenido del mundo.

II.2.3. La traducción antropológica de la metafísica.

Señalémoslo desde ahora: toda filosofía del límite después de la crítica de Kant tiene como principio una reescritura antropológica de lo que antes fue metafísico y, a una con ello, tiende a mantener de manera subterránea una teología. ¿Kant ha renunciado a la metafísica? En modo alguno, y su gran labor es la de mostrarnos cómo a la filosofía le compete construir los horizontes de significación de los conceptos, dónde es válido, por ejemplo, el concepto de “Dios”, del “Alma”, etcétera, pues en tanto que la metafísica proviene de la razón, con ella no se trata de una ilusión que se deba desterrar, sino de una tendencia cuyo sentido se debe explicitar, pues al *animal rationale* le será recurrente una metafísica.

Kant, en efecto, no renuncia a la metafísica; se da a la tarea de resignificarla bajo un horizonte de pensamiento antropológico-práctico en el que el saber metafísico se constituirá como filosofía del límite. Son de sobra conocidas las preguntas conclusivas de la Crítica que remiten a la fundamental: “¿Qué es el hombre?”, a partir de la cual podrá desplazar los conceptos filosóficos de lo infinito suprasensible a su espacio de sentido válido: la filosofía práctica. Así pues, vamos a comprender la conclusión antropológica de la filosofía crítica no en términos de una antropología fáctica, sino de carácter metafísicamente significativo: como filosofía del límite.

“¿Dónde tienen sentido y validez los conceptos de la razón pura?”, ésta debe ser la pregunta guía ahora. La última definición de Kant sobre la metafísica es la que nos la exhibe como una ciencia de *tránsito*: «Este fin último al que apunta toda la metafísica es fácil de descubrir, y puede, en este respecto, fundamentar una definición de ella: “es la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible”». ³⁸

Pero aquí, si bien podemos reconocer que hay una “ampliación” de lo que respecto a la metafísica se había concluido en la *Crítica de la razón pura*, ello no debe confundirse con un retraimiento al dogmatismo. Lo que Kant nos quiere mostrar es que ese progresar se debe proyectar en el límite de lo antropológico, es decir, no como una ontología que recupere *a priori* un saber de lo infinito en el uso teórico-dogmático del entendimiento. Podemos decir que Kant concluye su *pathos* metafísico en la consideración de que lo metafísico, en tanto que irrenunciable a la naturaleza misma de la razón humana, abre un espacio en el mundo que no es ni lo meramente sensible como tampoco es la *hybris* idealista de una intuición intelectual de lo suprasensible, sino que se trata de un espacio de límite: el hombre es un ser del límite, pues él piensa, de manera legítima, lo trascendente, está algo así como abierto a lo suprasensible desde su experiencia sensible, pero en tanto que el hombre es definido *sólo* antropológicamente su carácter de abierto a lo infinito es únicamente en el modo del límite.

De esta manera es que Kant puede restituir la validez de los conceptos de la razón pura a través de la construcción de un plano finito de mediación donde dichos conceptos

³⁸ Kant, I. (2011). *Los progresos de la metafísica*, p. 7 (XX, 260). En adelante nos referiremos a esta obra como «*Los progresos...*».

reciben la posibilidad de un sentido. En el texto –que Kant dejó como borradores– en el que se trata de dar respuesta a la pregunta académica “¿Cuáles son los progresos *reales* de la metafísica en Alemania desde el tiempo de Leibniz y Wolff?”, Kant responde que sólo se trata de un progreso “negativo” (la filosofía trascendental), pero que nosotros podemos ver, precisamente, como una manera de sostener la vigencia del discurso de lo infinito bajo las posibilidades del uso práctico-dogmático de la razón. Por esto, para Kant la metafísica sólo tiene sentido desde la antropología, es decir, sólo como “metafísica de las costumbres” y no de la naturaleza. Hay que operar, pues, un desplazamiento en el plano de sentido de los conceptos, pues el progreso real de la metafísica consiste en la creación, por parte de la filosofía trascendental, del Límite antropológico donde la validez de la metafísica radicaré en la filosofía moral:

El argumento moral se podría llamar, por consiguiente, un *argumento* *kat' ánthropon*, válido para los hombres como seres racionales mundanales en general, y no sólo para el modo de pensar adoptado casualmente por este o aquel hombre, y se debería distinguirlo del argumento teórico-dogmático *kat' alétheian*, el cual afirma como cierto más de lo que el hombre puede, quizá, saber.³⁹

Así pues, la conclusión kantiana de la metafísica es, en efecto, una renuncia a la ontología de la finitud; el lugar de ésta la ocupará una filosofía del límite que legitima el sentido de los conceptos relativos a los objetos de la razón pura, pero ello sólo como proyección antropológica-moral, no en tanto que un saber teórico. Lo que es posible pensar acerca de lo infinito suprasensible se debe dar en el límite donde lo antropológico trasciende la mera naturaleza sin que por ello ingrese al *mundus intelligibilis*: la metafísica es una ciencia “desde el hombre”, *kat' ánthropon*, y no “desde el ser”, *kat' alétheian*.

³⁹ *Ibíd.*, p. 66 (XX, 306). Por esto, Kant se permitirá hablar de una «fe metafísica» que nos permite *poder* pensar, de manera legítima, los conceptos de la razón pura.

II.3. LA RESTITUCIÓN DE LA FINITUD EN SCHOPENHAUER: LA ONTOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA.

La conclusión antropológica de la metafísica en la filosofía crítica de Kant puede parecer justa y, además, en un aspecto fundamental, ha “salvado” los supremos intereses de la razón humana. Sin embargo, a Schopenhauer dicha conclusión le parece más bien una capitulación y hasta una declaración de impotencia por parte de la filosofía para sostener un saber metafísico. Ahora es preciso establecer un desplazamiento tanto en el discurso como en la determinación del saber filosófico, mismo que si bien Schopenhauer caracteriza inicialmente como un “pensar a Kant hasta el extremo”, es algo más que ello: el *pathos* schopenhaueriano de lo real. El *eros* filosófico de Arthur Schopenhauer puede ser visto como la repetición de aquel significado de la sabiduría presocrática cuyo sentido trágico radicaba en no conformarse con el lado luminoso del conocimiento y de la percepción que se podía expresar en la discursividad de un *lógos* que convenía a la identidad del ser con el pensar parmenídeo, donde el pensamiento asentaba la claridad del ser representado; Schopenhauer tiene la experiencia de que la necesidad metafísica radica en la oscuridad de la existencia que, cuando es vista con la sabiduría prediscursiva, nos arroja al abismo de la ausencia del conocimiento o, mejor dicho, a la experiencia de que lo real no puede ser agotado ni aun en la más pulcra y crítica fundamentación del conocimiento. Así pues, de la «Crítica de la razón pura» a la «Metafísica de la voluntad» no sólo se expone una contestación sino que se da un acontecimiento en el pensamiento: el de abrir lo real sin la codificación antropológica del conocimiento. Estamos, pues, en la puerta de la filosofía de lo real de Schopenhauer.

Ahora bien ¿qué tiene que ver esta cuestión de lo real con el problema de la finitud? Precisamente es aquí donde el filosofar de Schopenhauer establece un quiebre ante la formación clásica de la metafísica que se debe exponer de esta forma: *hay una ontología de la finitud que permite una interpretación del ser de la experiencia con vistas a la metafísica*, precisamente porque aquí el problema filosófico fundamental –como más tarde lo continuará Nietzsche– no es el de la estratificación del conocimiento, sino el del ser real del mundo que no es un problema relativo al modo en que la Naturaleza nos es dada sino en la manera en que lo real acontece la existencia misma. Schopenhauer nunca se ha contrariado por ver en el gesto de su filosofar una cercanía al misticismo; por el contrario, parece que el desplazamiento del *lógos* a la no-palabra (que en modo alguno es lo mismo que el silencio) comienza con la escucha de la música callada de la cosa en sí en el mundo como representación:

He llegado a la conclusión de que, si bien, según todas las teorías de mis antecesores expuestas aquí, lo absolutamente real o la cosa en sí misma no se nos puede dar de ninguna manera desde fuera, en el camino de la mera REPRESENTACIÓN, pues en la esencia de ésta está suministrar sólo lo ideal; en cambio, dado que nosotros somos indiscutiblemente reales, el conocimiento de lo real se ha de sacar de alguna manera del interior de nuestro propio ser. De hecho aparece aquí, de manera inmediata, en la conciencia, a saber, como VOLUNTAD. Según esto, la línea divisoria entre lo real y lo ideal queda, en mi teoría, de tal modo que todo el mundo intuitivo y objetivo que se representa, incluido el propio cuerpo de cada uno, junto con el espacio, el tiempo y la causalidad, por consiguiente con todo lo extenso de Spinoza y la materia de LOCKE, pertenece a lo IDEAL como representación, pero como lo REAL sólo queda la VOLUNTAD, a la que todos mis predecesores irreflexivamente y sin el menor reparo habían arrojado en lo ideal, como un mero resultado de la representación y del pensamiento, más aún, que Cartesius y Spinoza llegaron a identificar con el juicio.⁴⁰

La metafísica no es irrenunciable por una exigencia de la razón sino porque la experiencia realmente vivida del mundo nos arroja a la inmediatez de lo real ante lo cual el

⁴⁰ Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena*, p. 47s. (I)

conocimiento no ofrece ninguna aclaración. El *pathos* de la metafísica –que en modo alguno es el de la pertenencia al *mundus intelligibilis*– es el de la vivencia del ser real. Renunciar a la metafísica sería tanto como renunciar a nuestra experiencia intuitiva de lo real, a nuestro propio “ser”. Guardándonos de hablar de “revoluciones filosóficas”, lo más justo es decir que el acontecimiento que se lleva a cabo en el pensamiento de Schopenhauer es el de hacer la primera proyección metafísica de la finitud precisamente a partir del cerco que la crítica kantiana había erigido en torno de ella. En este sentido, pues, no hacemos metafísica para evocar nuestra pertenencia a lo celestial nouménico sino porque la “facticidad” de lo real, que tiene la potencia suficiente para exhibir la inanidad del mero conocimiento, es el padecimiento manifiesto de la vida, pues no sólo “somos” un sujeto que conoce y elabora trascendentalmente la experiencia sino que, más hondamente, somos algo que existe realmente, algo que padece el ser.

En las líneas siguientes veremos cómo esa experiencia de lo real se ha de comenzar a explicitar filosóficamente como una “ontología de la finitud” que es en efecto posible y absolutamente válida, contrariamente a lo establecido por el límite de la filosofía trascendental idealista de Kant.

II.3.1. La reducción de los planos ontológicos: lo real y la inmanencia.

Nuestro padecimiento del ser en la vida no puede ser, en modo alguno, una mera representación; es la experiencia inmediata de nuestra existencia. Ahora bien, hay dos posibilidades de tener una experiencia del mundo: la primera de ellas es la que, desde el punto de vista del idealismo, nos lo da como mera representación; el mundo está ahí como objeto de conocimiento y presente en nuestra intuición empírica; pero el mismo mundo también puede sernos dado como algo que vivimos, es decir, no como algo que conocemos sino como aquello que somos. El punto de partida de la ontología de la finitud es esta segunda manera de “haber” la experiencia y que Schopenhauer localiza primariamente en esa doble manera de vivir nuestro cuerpo:

Lo que distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás representaciones es que el cuerpo se me da como algo experimentado inmediatamente: yo vivo mi cuerpo, tengo una experiencia inmediata del propio cuerpo. Y sólo así el cuerpo aparece como *voluntad*, pero como fragmento y parte de una voluntad única.⁴¹

El primer paso de una ontología de la finitud ha de ser el de lograr un concepto positivo de la experiencia, es decir, un concepto tal que no la refiera a un plano de conocimiento trascendente como su fundamento y significación última, sino que ella misma *muestre* el ser real del mundo aun en su carácter fenoménico. Aquí es donde se da el primer desplazamiento de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer respecto a la concepción

⁴¹ Ávila Crespo, R. (1984). “Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer”, p. 157. Este ensayo tiene el mérito, no menor, de aclarar conceptualmente un problema sustantivo de la filosofía de Schopenhauer y, a partir de ello, dar una perspectiva adecuada del problema metafísico; es la distinción que terminológicamente se especifica con el concepto de “vivencia” para hablarnos de la diferencia entre la intuición empírica que nos da el mundo como representación y esa otra intuición penetrante, “intelectual”, que nos da el mundo como voluntad. Lo que destaco de ello es que gracias a este modo de conceptuar se puede establecer la distancia entre el idealismo absoluto y la metafísica de la voluntad precisamente porque aquél no llega a salir del marco de la representación ni puede darnos una puerta abierta al camino de la metafísica por la vía de la finitud. En la filosofía, en efecto, la postulación de conceptos tiene la finalidad de hacernos ver una experiencia del pensamiento cuando expresa una diferencia que precisa ser enfatizada.

clásica del saber metafísico: la finitud tiene una experiencia de lo real y esta experiencia es inmanente e inmediata, por lo cual puede ser llevada a una elucidación ontológica, pues hay un contenido de ser.

Si la respuesta hegeliana a la crítica de Kant había sido la de una exposición fenomenológica de la experiencia, Schopenhauer pensará en un carácter *a priori* ontológico de ella: lo que sostiene al mundo como representación no es la mera conciencia empírica ni una apercepción (inconsciente) que elabore *ex nihilo* la presencia del mundo; antes del conocimiento y, por tanto, del mundo como representación, está el fundamento de ser del mundo que no radica en el sujeto, sino que es la cosa en sí.

Según esto, entonces, aquello que es el plano de la experiencia no puede ser reducido al mero conocimiento del sujeto sino que es lo real mismo sobre y en lo cual se realiza todo el contenido de la experiencia. Que la experiencia sea inmanente quiere decir, para un concepto positivo de la finitud, que en ella no hay un déficit ontológico sustituido por el conocimiento, sino que ya por sí misma es una experiencia del ser. Por esto es esencialmente importante denegar a toda fenomenología idealista una posibilidad ontológica, pues si la cosa en sí ha de sernos dada, no será ello en virtud de una representación absoluta, sino por la experiencia *interna* que antes de nuestra posición de conocimiento ya nos ha dado lo real:

Según esto, en el camino del *conocimiento objetivo*, es decir, el que parte de la *representación*, nunca se irá más allá de la representación, o sea, del fenómeno; se permanecerá siempre en el lado externo de las cosas, sin poder penetrar y explorar su interior, lo que son en sí mismas, o sea, para sí mismas. Hasta aquí estoy de acuerdo con Kant. Ahora bien, como contrapeso de esta verdad he subrayado esta otra: que nosotros no somos meramente el *sujeto cognoscente*, sino que, por otro lado, *también* nos contamos entre los seres cognoscibles y *somos la cosa en sí*; que, por consiguiente, para llegar a esa esencia propia e interna de las cosas, en la que no podemos penetrar desde el *exterior*, se nos

abre un camino desde el interior, en cierto modo, un pasadizo subterráneo, un enlace secreto que directamente nos conduce como por una traición a esa fortaleza que no podemos tomar atacándola desde fuera. Sólo de modo inmediato puede la *cosa en sí* como tal entrar en la conciencia, y es haciéndose *consciente de sí misma*. Querer conocerla objetivamente es pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, es decir, manifestación, no mero fenómeno cerebral.⁴²

Inmanencia respecto a lo real: la cosa en sí no se refiere a un objeto trascendente y no tiene sentido una “topología del ser” que ponga lo metafísico en un plano ajeno a la experiencia misma. Inmanencia respecto al modo de acceder a la cosa en sí: no es a través de la fundamentación fenomenológica de la representación en un Absoluto (sujeto definido desde la ausencia de objeto), sino en los límites de la misma finitud, puesto que la cosa en sí, en principio, no es cosa del conocimiento sino la afección misma de nuestro ser.

Puede advertirse aquí una seña de misticismo en la elaboración metafísica de Schopenhauer; lo filosóficamente destacable es, empero, que bajo el concepto de “experiencia inmanente” la metafísica de la voluntad clausura toda la orientación teísta del saber metafísico, pues lo que aquí se opera es una *reducción de los planos ontológicos* dado que, en sentido estricto, la distinción entre el mundo como voluntad (la cosa en sí) y el mundo como representación (fenómeno) sólo obedece a una distinción de perspectiva, en modo alguno se trata de sobreponer planos del ser: el plano de lo real, del ser mismo del mundo, es uno sólo; ya sea que lo experimentemos de manera “externa” como mera representación, ya sea que tomemos el “camino interior” que nos da la intuición de la

⁴² Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 635 (II, Cap. 1).

cosa en sí, metafísicamente se trata de lo mismo⁴³. La significación de la experiencia es inmanente y, por tanto, ontológica⁴⁴.

Consecuentemente, dado que la experiencia tiene un contenido *quiditativo* de ser, en ella se expresa lo real, siempre que haya quien sepa hacer “la lectura adecuada del texto de la experiencia”. Pero la experiencia no evoca ninguna alteridad trascendente que nos legitime a proponerla como una caída del ser, pues ella no es la negatividad de la identidad del concepto ni aquello que se ha de distinguir como plano deficiente de ser. Hay conocimiento porque hay experiencia, pero no se puede plantear lo contrario, esto es, que la experiencia sea la marca que solicita una conciencia finita para realizar una fenomenología del espíritu.

II.3.2. La crítica a la fenomenología genética de la conciencia y la determinación del contenido ontológico de la experiencia.

Para poder andar adecuadamente en el problema que se plantea en este apartado, es necesario que hagamos una precisión terminológica. En la filosofía moderna en general y desde el criticismo en particular, el término “ontología” es sinónimo de «doctrina dogmática del objeto en sí», justo eso que Kant ha negado como efectivamente posible al asentar que la experiencia, la Naturaleza en sentido amplio, *sólo* es fenómeno y, como tal, tiene su fundamento –trascendental– de aparecer como experiencia en el entendimiento.

El significado que le otorgamos en este apartado de nuestra investigación es

⁴³ Podríamos decir, en el sentido de la terminología escolástica, que no es una *distinción real* sino apenas *modal*, pues la heterogeneidad que hay entre la cosa en sí y la representación es de tal modo que permite que una se pueda concebir sin la otra.

⁴⁴ Como ya señalamos en el Capítulo I, para Schopenhauer el mundo como representación no es ni un símbolo ni una analogía del ser real; es lo real mismo visto como representación.

sustantivamente diferente, pues nos permitirá contraponer la manera en que Schopenhauer repone la metafísica, a partir de una ontología de la experiencia, de forma divergente a como lo hizo el idealismo alemán a través de una fenomenología de la conciencia.

Digamos que después de Kant la posibilidad de la metafísica se gestó en dos perspectivas: por una parte, la de la reificación del sujeto en el idealismo absoluto que elabora un concepto negativo de la experiencia bajo una genética del sujeto desde la cual el mundo es un mero fenómeno en que el Yo se refleja como No-Yo; por otro lado, tenemos la perspectiva de Schopenhauer como una ontología de la experiencia que ya no piensa en la determinación de la conciencia sino que busca descifrar el fundamento de la experiencia desde un contenido de ser –no de la conciencia– que se expresa de manera inmanente. Así pues, *ante la “Fenomenología” del idealismo, Schopenhauer propone una “Ontología”* en el sentido contemporáneo del término, a saber, como una indagación del ser real que fundamenta la representación con independencia de la conciencia. Tal es la Metafísica de la naturaleza que nos da el acceso a la determinación de la cosa en sí como “Voluntad”.

El punto de partida se debe localizar en la siguiente tesis: la conciencia del sujeto no puede ser fundamento de ser de la experiencia; esta suposición reduciría –como ya lo hemos señalado– el ser al conocimiento; lo real de la experiencia no sería más que el tenue tejido del fenomenalismo. Por tanto, es preciso esclarecer el concepto de *autoconciencia* que tanto significó para la pretensión idealista de “superar a Kant”, pues también Schopenhauer reconocerá en ella el camino a la metafísica, pero de un modo

radicalmente divergente al idealismo, pues la autoconciencia no debe exponer una hipóstasis del sujeto y, de ahí, construir una fenomenología genética; lo que se debe registrar en ella es el ahondamiento que nos permita intuir la cosa en sí antes de la representación y con independencia de todo ser sujeto y de todo conocimiento. Digamos que la tesis de Schopenhauer sobre la autoconciencia es la denegación de una reflexión trascendente.

La filosofía moderna, según se ha observado, es una “filosofía de la conciencia” en la misma medida en que es una filosofía del sujeto del conocimiento. Kant ha mostrado que la conciencia sólo tiene una determinación empírica y que, por tanto, sólo hay percepción del fenómeno. Schopenhauer no se apartará del maestro en este aspecto, es decir, en cuanto que el mundo como representación no nos da el ser real como cosa en sí sino que toda nuestra conciencia empírica está referida a los fenómenos.

Ahora bien, no sólo Schopenhauer fue reticente a la clausura kantiana de la metafísica; el idealismo alemán surge como otra contestación a la crítica de Kant pero, a diferencia de Schopenhauer, que mantendrá la inmanencia de la experiencia, el idealismo buscará construir un plano trascendente a través de la hipóstasis del sujeto; esta labor es cuestionable, sin embargo, desde dos aspectos fundamentales: por una parte, en tanto que la posición de un sujeto trascendente sigue siendo filosofía de la representación, “fenomenología” en el sentido de constitución de la experiencia por el conocimiento; por otro lado, en cuanto que así se abandona toda posibilidad de un concepto positivo de la finitud y, en consecuencia, no se puede plantear una significación ontológica propia de la

inmanencia. En el fondo, lo que hace la metafísica trascendente del idealismo es fundamentar el ser real en el conocimiento, es decir, invertir la relación adecuada; el mundo como tal sólo es fenómeno cuyo fundamento no es el ser de la cosa en sí sino la representación.

En este sentido, para la fenomenología del idealismo el problema metafísico no es el del ser del mundo sino el de la elaboración gnoseológica de la experiencia, y la principal crítica que se le plantea al kantismo es, precisamente, la de haber planteado una cosa en sí como fundamento de la experiencia:

La afirmación básica del filósofo como tal es la siguiente: En la medida en que el yo es sólo para sí mismo, surge para él, al propio tiempo y necesariamente, un ser fuera de él. El fundamento de este último radica en el primero, el último se halla condicionado por el primero: la conciencia de sí y la conciencia de algo que no sea nosotros mismos tienen una conexión necesaria; pero la primera ha de considerarse como lo condicionante, y la segunda como lo condicionado.⁴⁵

Lo cuestionable de la posición metafísica fundamental del idealismo alemán radica, para Schopenhauer, en que se propone un concepto de sujeto que pone al conocimiento como fundamento del ser. En ello va, en consecuencia, que la metafísica tenga que recurrir a una perspectiva trascendente en detrimento de la inmanencia: el concepto idealista de autoconciencia, que por lo demás es una hipóstasis inadmisible del sujeto, tiene como contenido una mera reflexión que se mantiene en el horizonte de la representación fabulando un plano trascendente.

⁴⁵ Fichte, J. G. (1997). *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, p. 44 (II, §4). Como es sabido, la subjetividad del idealismo alemán tiene el carácter de la actividad (ha sido deducido de la razón práctica kantiana); la metafísica del absoluto tiene la orientación de la filosofía moderna de plantear el mundo como un "hacer": la palabra –el *logos*– replanteada como *techné*, a diferencia de lo cual Schopenhauer nos mostrará la quietud y el silencio. Por otro lado, podemos afirmar que en el inicio de la crítica a Kant hay una similitud entre Fichte y Schopenhauer, que es la correspondiente a cuestionarle a Kant el haber puesto un "Objeto en sí" como principio de la representación. La diferencia posterior radicará en que mientras Fichte sublimará al sujeto en un "Yo" trascendente, Schopenhauer buscará un ser subterráneo al fenómeno.

A diferencia de esta manera de enfrentar el problema metafísico, Schopenhauer nos recuerda dos cosas: por una parte, que la noción de “Sujeto” (Yo, Absoluto, Espíritu, etcétera) sólo tiene una significación en el mundo fenoménico y, por tanto, no puede ser concebido como fundamento trascendente del mundo; por otro lado, que el problema metafísico no consiste en la deducción fenomenológica de la experiencia, sino en la interpretación de su esencia inmanente como fundamento, la voluntad. Por tanto, hay que comenzar por suprimir del concepto de sujeto toda significación metafísica y mantener los límites de su carácter puramente trascendental, que sólo nos da una conciencia empírica. Por esto, Schopenhauer se dio a la exposición de la legislación que el Principio de razón despliega en relación al sujeto: éste es tan poco fundamento como, desde el punto de vista del realismo dogmático, lo sería el objeto del sujeto:

... el principio de razón no concierne de ningún modo al sujeto, sino que es sólo la forma de los objetos, los cuales no son, precisamente por eso, cosas en sí, y que, con el objeto, existe inmediatamente el sujeto y, con éste, aquél. Por tanto, ni el objeto puede agregarse al sujeto, ni éste a aquél como la consecuencia a su fundamento.⁴⁶

La exposición del concepto schopenhaueriano de «autoconciencia» nos mostrará el camino metafísico de la finitud, en tanto que hay una experiencia, al tiempo que finita, inmanente de la cosa en sí. Al igual que para el idealismo absoluto, para Schopenhauer la autoconciencia también es el camino para el acceso a la cosa metafísica, algo así como la recuperación del fundamento de la representación; pero, a diferencia de ese mismo

⁴⁶ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 60s. (I, §7). La crítica recurrente de Schopenhauer a Fichte, Hegel y Schelling, según la cual su consideración de un principio subjetivo del mundo, además de ser una recaída en el teísmo, implica una indebida adjudicación de significado ontológico del principio de razón. La autoconciencia del idealismo es la propuesta —de raíz kantiana— de que más allá del Entendimiento (que es siempre meramente empírico) la Razón (postulada como nouménica) puede dar un fundamento a bsoluto de la representación, al punto hegeliano de que, en el fondo, el mundo como representación no sería otra cosa sino la reflexión negativa de “la razón en el mundo” y, por tanto, la autoconciencia daría la posibilidad de liberar un espacio de trascendencia del sujeto.

idealismo, lo que debe exponerse desde la autoconciencia no es en modo alguno el concepto de una *reflexión* trascendente que postule un principio subjetivo incondicionado, algo así como un “Yo” originario preconciente que se ponga a sí mismo con independencia de la experiencia. Es contra la *hipóstasis del sujeto* que Schopenhauer plantea su concepto de autoconciencia: la relación –inmanente– entre la experiencia interna y la externa, muy lejos de la tesis idealista de un sujeto absoluto que se pone a sí mismo como *principio* trascendente. Por esto, es importante destacar el límite que el seguimiento schopenhaueriano de Kant establece en torno al sujeto:

Así, comenta Weimer, para Schopenhauer la filosofía trascendental “no tiene por contenido en absoluto el conocimiento del sujeto como tal, sino que reflexiona sobre objetos, los encuentra en diferentes aspectos determinados necesariamente y de forma universalmente válida y por eso (no a partir de un autoconocimiento del sujeto cognoscente) atribuye al sujeto las funciones correspondientes... Así se ha de entender también el que las funciones trascendentales del sujeto *sólo* se puedan definir con respecto a objetos posibles (cf. KrV B 137). Por eso todo pensar del pensar o bien convierte al pensar (por aplicación de funciones de conocimiento) en objeto, o bien sustrae del conocimiento de objetos, en la Lógica pura, los momentos empíricos y particulares; en cada caso permanece insuprimible la Diferencia trascendental de pensante y pensado”⁴⁷

En el concepto de «autoconciencia» debemos localizar la posibilidad de la ontología de la experiencia que elaborará Schopenhauer. Aquí es donde se precisa remarcar la oposición entre esta ontología de la experiencia ante toda tentativa *reflexiva* de una fenomenología (subjetivista) de la experiencia. Para Schopenhauer no se trata de restaurar la unidad

⁴⁷ Martínez Herrera, F. (2007). “La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte”, p. 24. En este interesante ensayo, el autor sugiere una esencial distinción entre el “método trascendental (analítico) kantiano”, al que Schopenhauer permanece, ante el “método dialéctico-genético-sintético” de Fichte, Hegel y Schelling, cuya diferencia fundamental radica, precisamente, en que el método trascendental no le otorga al sujeto ningún contenido ontológico metaempírico en tanto que el genético plantea la reflexión como “principio” (*Satz*) de la conciencia misma y, con ello, la posición del sujeto como fundamento. Ya en el escrito “Sobre el Fundamento de la Moral”, Schopenhauer no reparará, sin embargo, en señalar que ha sido el propio Kant quien, como “el Epicuro de la filosofía teórica”, abre la puerta a las especulaciones trascendentes del idealismo dogmático absoluto.

perdida en la experiencia entre el sujeto y el objeto a partir de una reflexión del sujeto que sobreponga un plano anterior al ser y donde radicaría el fundamento trascendente del mundo fenoménico. Se trata, ante todo, de explicitar que la posición trascendental del sujeto no permite un tránsito a una posición trascendente y que, por tanto, en la autoconciencia *sólo* se trata de algo así como una “empatización” de la experiencia interna con la externa para mostrar la identidad de ser entre el sujeto y el objeto, mas no en el modo de una filosofía de la identidad del tipo de Schelling, sino en tanto que el fundamento de ser del mundo es el mismo en el conocimiento –el sujeto– y en lo conocido –el objeto–, sin que sea una posesión de ninguno de estos términos. La cosa en sí da fundamento a la experiencia al margen de los términos correlativos del mundo fenoménico, es decir, no es un principio de *conocimiento* sino de *ser*. Ésta es la tesis ontológica de principio que sobre la autoconciencia se da en el camino a la metafísica de la voluntad:

En vista del examen aquí llevado a término, es inevitable reconocer la *identidad de esta x* [la cosa en sí], aun en los más bajos peldaños de la escala, donde no surge más que débilmente, después en otros más elevados, donde se extiende más y más su oscuridad, y, finalmente, en los más altos de todos donde, en nuestra propia manifestación, se anuncia a la conciencia como voluntad. Las dos fuentes indiversas de nuestro conocer, la externa y la interna, deben, pues, enlazarse en este punto, merced a la reflexión. Tan sólo de este enlace brota el entendimiento de la Naturaleza y del propio yo, quedando así abierto lo interno de la Naturaleza a nuestro intelecto, al cual, por sí solo, no le es accesible, más que lo exterior, y así se hace patente el secreto, cuya aclaración por tanto tiempo ha buscado la filosofía. Entonces es cuando queda en claro qué sea propiamente lo real y qué lo ideal (la cosa en sí y el fenómeno), con lo que se resuelve la cuestión capital, en cuyo torno gira la filosofía desde Descartes, la cuestión relativa a la relación de esos dos elementos citados, cuya total diversidad ha expuesto Kant, lo más profundamente posible, con una penetración sin ejemplo, y cuya

absoluta identidad afirman algunos sacamuelas, sobre el crédito de la intuición intelectual.⁴⁸

La importancia del concepto de autoconciencia en Schopenhauer radica en que en él se establece un acceso a la otra experiencia que podemos tener del mundo, a saber, como voluntad en nuestro ser interno y no solamente como representación en nuestra conciencia empírica. La cosa en sí no hay que buscarla en una determinación trascendente del sujeto como tampoco en una teoría dogmática del objeto; hay que abrir el método del “camino interno a la esencia del mundo”, pues la cosa metafísica radica en la inmanencia de la experiencia finita. En este punto se podría hablar de la connotación “mística” de la metafísica de la voluntad; Schopenhauer lo plantea más adecuadamente como disputa entre “Racionalismo” e “Iluminismo”, pero la filosofía tiene la tarea de *decir* aun si lo por decir no puede encontrar un *lógos* adecuado. Aunado a esto, lo que la autoconciencia nos muestra como dato inmediato del ser no es algo lejano a la experiencia sino lo más inmediato al sujeto, a saber, su cuerpo, la manera en que la voluntad se da no ya como representación sino en tanto que “objetidad” (*Objektivität*). En la autoconciencia no abrimos una reflexión trascendente sino la experiencia más fáctica del ser en nosotros: el cuerpo vivido (y padecido).

⁴⁸ Schopenhauer, A. (2009). *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 146.

II.3.3. La facticidad del ser como “cuerpo vivido”.

En el capítulo 1 de esta investigación hemos procurado dar una definición del concepto de “Lo Real” en Schopenhauer en atención a la tesis de que la metafísica de la voluntad es la primera exposición, después de los milenios que separan a la modernidad de los presocráticos, de una filosofía que no define ya al ser por el conocimiento sino desde su carácter de lo real-fundamento. Ahora bien, hemos observado que el camino de esta metafísica debe pasar por el escollo de la modernidad, a saber, el problema de la finitud y del mundo como representación desde la cuestión acerca de las posibilidades de la metafísica. Advertimos entonces que el comienzo del pensamiento schopenhaueriano radica en la tesis de que el mundo no puede ser reducido al fenomenalismo de la mera representación pues, en ese caso, el ser sólo sería nuestro conocimiento; en el apartado previo hemos señalado el problema —y desacierto— que implica una concepción idealista de la metafísica, la hipóstasis del sujeto que nos lleva a una reflexión cuya trascendencia estaría carente de ser. Para Schopenhauer, por el contrario, la idea de la autoconciencia, es decir, de una reflexión, no tiene carácter trascendentalista en modo alguno sino que únicamente tiene la tarea de empatizar la experiencia en sus dos formas, a saber, interna y externa. Ahora bien, nos preguntamos aquí: ¿qué es lo que en esta filosofía de lo real se le presenta a la finitud como el dato más próximo de la cosa en sí? La respuesta es el tema de este apartado: el cuerpo o, mejor dicho, la corporeidad que somos.

¿Qué es lo que va en la corporeidad según el concepto de Schopenhauer y por qué es ahí donde se nos da el signo primario para una metafísica desde la finitud? Aquí tenemos que atender al concepto fundamental que en la obra de Schopenhauer reviste lo

que hemos denominado *ontología de la experiencia*, es decir, el giro en virtud del cual nos desplazamos de una filosofía de la pura conciencia y el fenómeno a un filosofar desde la facticidad de lo real y de la posible experiencia de la cosa en sí como fundamento del conocimiento.

Descubrimos la significación ontológica del cuerpo si retomamos el principio schopenhaueriano de la heterogeneidad de las dos maneras en que podemos tener experiencia del mundo: como representación, por un lado, como voluntad, por otro. Pero la pregunta metafísica no se dirigirá ya al fundamento del conocimiento en la conciencia empírica del sujeto sino que se trasladará a lo único que para toda metafísica puede tener sentido de *fundamento* del conocimiento, a saber, el ser en sí, real, del mundo, la cosa en sí, pues si hablamos de una ontología de la experiencia ello significa que *hay un ser en sí* que constituye el significado de la experiencia como su fundamento⁴⁹. Metodológicamente, esta consideración nos permite clausurar los “tránsitos” de la representación a la cosa en sí que impliquen ontologías por mediación (símbolo) o por analogía; pero lo esencial radica en que se debe impedir la impropia reelaboración de la filosofía trascendental hacia una metafísica del Yo y con ello establecer el límite del Principio de razón a su carácter trascendental mas nunca ontológico.

Se destaca una “filosofía del cuerpo” en la metafísica de la voluntad para exhibir las dos maneras en que lo heterogéneo que se da entre el fenómeno y la cosa en sí tiene, sin embargo, un lugar de experiencia sincrónica: en el cuerpo no sólo somos sujetos del

⁴⁹ Más adelante señalaremos por qué no compartimos el ensayo de interpretar la metafísica de la voluntad en términos de una hermenéutica de la experiencia, si bien ya lo podemos señalar someramente aquí: porque de manera distante a la postura de Schopenhauer, toda hermenéutica parte de un principio de conocimiento: la comprensión.

conocimiento, también somos la cosa en sí objetivada, y no se trata de que una se derive de la otra según una ontología genética sino que el abismo entre el mero fenómeno y la voluntad tiene en el cuerpo la relación propia, la del fundamento: nuestra conciencia se abre al conocimiento a partir de su ser real como voluntad. Ya podemos hablar del concepto primario de la ontología de la experiencia: el mundo fenoménico también se puede experimentar como expresión de la *objetidad* de la voluntad, entonces no sólo es mundo conocido sino al mismo tiempo mundo sido con independencia del conocimiento:

Por tanto, al cuerpo, al que en el libro anterior y en el tratado *Sobre el principio de razón* llamé el *objeto inmediato* en conformidad con el punto de vista unilateral deliberadamente adoptado allí (el de la representación), lo denominaré aquí, en otro respecto, la *objetidad de la voluntad*. Así, puede decirse también en cierto sentido: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad.⁵⁰

Vamos a comprender dicho concepto de «objetidad», que es, por otra parte, una creación de Schopenhauer en la que se manifiesta la intención de escapar a la reducción cartesiana idealista del mundo a la mera representación.

En la consideración schopenhaueriana del cuerpo bajo el concepto de “objetidad” radica el primer desplazamiento de la constitución de la metafísica como una filosofía de la conciencia a una filosofía de la naturaleza en sentido amplio, es decir, según lo hemos venido tratando terminológicamente aquí, de una filosofía del conocimiento a una filosofía del ser como “Lo Real”. En efecto, Schopenhauer advierte que el fundamento de la representación no es una reflexión trascendente que nos lleve a un sujeto puro sino que se trata de una expresión, de un hacerse manifiesta la cosa en sí como mundo: el cuerpo no sólo es un objeto de la representación dado a la conciencia empírica; más

⁵⁰ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 129 (I, §18)

esencialmente que ello, el cuerpo es la cosa en sí que se expresa como mundo pero no en tanto que representación, pues nuestro *cuerpo vivido*, en la medida en que lo experimentamos como tal –es decir, como *vivido* y no sólo como *conocido*– es irreducible a la conciencia: el cuerpo no tiene como principio de darse en el mundo la representación de la conciencia, su esencia radica en ser la cosa en sí como objetivación.

A partir de esta primera localización, es que Schopenhauer puede extender el concepto de “objetidad” a toda la naturaleza, pues en el fondo podemos decir que *el ser manifiesto del mundo no tiene como principio una genética de la conciencia sino la expresión de la cosa en sí*. Se trata del mundo en tanto que ser real de otro modo que en tanto ser conocido:

El punto sobresaliente, la valerosa especulación, de la metafísica de Schopenhauer consiste en que traslada el esquema de la propia experiencia corporal –ambos lados, volutivo y representativo– mediante analogía, a la totalidad de la naturaleza. La identificación de cuerpo y voluntad sirve de modelo para el mundo. A aquello que para nosotros se presenta sólo como representación, por ejemplo, otros hombres, animales, plantas, naturaleza inorgánica, se le da el sentido de la propia experiencia corporal por analogía y se le añade un elemento de voluntad al margen de la representación.⁵¹

A partir de la corporalidad, se expone el significado ontológico del concepto “objetidad”: el mundo se puede experimentar de otro modo que como representación, a saber, como ser real que se expresa al darse como mundo. En la vivencia de nuestro cuerpo la conciencia es remitida a un ser que ella misma no puede fundar como objeto de su representación: es la cosa en sí que se encuentra en el principio de la totalidad de la naturaleza.

⁵¹ Spierling, V. *Op. cit.*, p. 97.

En este punto ya podemos señalar la ruptura con Kant: mediante el concepto de “objetividad” Schopenhauer explicita (en otros términos) la posibilidad de la ontología de la experiencia en la finitud, pues, por una parte, libera a la Naturaleza de su fundamentación cartesiana-kantiana en el Entendimiento y el Yo pienso: el mundo es más que la totalidad de los fenómenos y su representación, es algo Real que *se objetiva como mundo*: la experiencia, la naturaleza, tiene como principio un ser en sí *real*. Por otro lado, nos ofrece la experiencia de la cosa en sí en una inmediatez que no remite a la conciencia empírica: en el cuerpo vivido, que ningún conocimiento puede poner. De aquí, pues, que Schopenhauer explicita la noción de la cosa en sí borrando todos los vestigios de la representación y señalando su carácter no fundado *a posteriori* ni sintéticamente *a priori* por la conciencia, pues el ser en sí del mundo se debe comprender desde sí mismo, a diferencia del conocimiento, que es derivado y fundado. No se puede aplicar el principio de razón a la comprensión del ser del mundo:

La voluntad como cosa en sí se halla, según lo dicho, fuera del dominio del principio de razón en todas sus configuraciones y, en consecuencia, carece absolutamente de fundamento, aunque todos sus fenómenos están sometidos enteramente al principio de razón; está, además, libre de toda *pluralidad*, aunque sus fenómenos en el tiempo y en el espacio son incontables: ella misma es una; sin embargo, no al modo en que un objeto es uno, cuya unidad sólo es conocida en contraste con la posible pluralidad; ni tampoco a la manera en que es uno un concepto, el cual ha surgido únicamente por abstracción de la pluralidad, sino que es una como algo que se sitúa fuera del tiempo y del espacio, fuera del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad.⁵²

La cosa en sí no se da en el mundo bajo la forma del conocimiento, en esto radica la separación de Schopenhauer respecto al cartesianismo de la filosofía moderna legado hasta la filosofía crítica de Kant.

⁵² Schopenhauer, A. *El mundo....* 2005, p. 141 (I, §23).

II.4. LA EXPERIENCIA INMANENTE Y LO REAL.

Si, como hemos venido sosteniendo, la metafísica es posible desde la finitud, ello se debe a que Schopenhauer propone una ontología de la experiencia que va hacia el fundamento de ser que pone la posibilidad del conocimiento. Pues bien, ahora la pregunta directriz será la siguiente: ¿cómo debemos pensar dicho fundamento que permite tal ontología de la experiencia? Como *inmanencia*; puesto que el ser en sí del mundo –Lo Real como Voluntad de vivir– es inmanente es que se puede realizar una metafísica entendida como concepción del fundamento inmanente del mundo que es dado en el horizonte de la experiencia finita como experiencia de lo real de manera heterogénea a la experiencia del conocimiento.

Ahora bien, aquí se encuentra lo que ya debe ser enunciado como el principal aporte de Schopenhauer a la filosofía en el marco de la modernidad, a saber: la de la genuina validez de los conceptos filosóficos y la crítica de su procedencia, lo que nos pondrá, nuevamente, en atención a lo real ante toda mistificación idealista del concepto.

II.4.1. La primacía gnoseológica del conocimiento intuitivo.

En la obra de Schopenhauer se pueden registrar dos influencias del pensamiento moderno a las que recurrentemente va el filósofo para referir sus antecesores: Kant, de manera consabida, y Locke. Podríamos decir que el concepto schopenhaueriano de experiencia es un concepto empirista; sin embargo, esta determinación sería insuficiente para poder manifestar el alcance que la filosofía inmanente de la experiencia de Schopenhauer tiene respecto a las posibilidades de la metafísica desde la finitud. Lo que debe quedar siempre establecido con claridad a este respecto es la primacía gnoseológica que para

Schopenhauer reviste el conocimiento intuitivo frente al conocimiento abstracto, razón por la cual no tiene ningún sentido hablar de un conocimiento especulativo-dogmático de la razón pura.

Esta prioridad de lo intuitivo radica en que es en este conocimiento donde el mundo nos es dado y al margen del cual no se puede pensar nada. Ahora bien, el concepto mismo de intuición que tiene Schopenhauer es lo suficientemente amplio para darle esta ponderación, pues intuir no es el mero percibir “ciego” del que hablaría Kant, sino que la intuición ya abre una relación de entendimiento hacia el mundo; propiamente, intuir es ya abrirse a la relación de conocimiento donde impera la lógica del principio de razón suficiente y donde lo que se da como contenido del mundo es la representación. El conocimiento intuitivo es, pues, la aplicación del principio de razón suficiente a los objetos de la experiencia, eso que Schopenhauer define como “Principio de razón suficiente del devenir” (*principium rationis sufficientis fiendi*) y que es lo que posibilita la presencia inmediata de la representación:

La primera clase de objetos que pueden caer bajo la acción de nuestras facultades cognoscitivas, la constituyen las representaciones intuitivas, totales, empíricas. Son intuitivas considerándolas en oposición a lo meramente pensado, es decir, a los conceptos abstractos; totales, en cuanto, según la división de Kant, no sólo contienen lo formal, sino también lo material del fenómeno; empíricas, en parte porque no brotan de puras relaciones de pensamientos, sino que tienen su origen en una impresión de nuestra sensibilidad, y porque nuestros sentidos consti tuyen siempre el testimonio de su existencia; en parte, porque, conforme a las leyes del tiempo, del espacio y de la causalidad, juntamente forman aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica.⁵³

Es la intuición aquello en virtud de lo cual tenemos un mundo presente (realidad empírica) si bien, como sabemos, desde el punto de vista del idealismo trascendental. La prioridad

⁵³ Schopenhauer, A. (2008) *La cuádruple raíz...*, p. 71 (§17).

de este acceso al mundo –la intuición– radica precisamente en que es en virtud de ella que podemos hablar de la realidad como efectivamente dada (*Wirklichkeit*) y comprendida bajo el conocimiento, sin la cual todo otro conocimiento no tendría sentido o sería una abstracción vacía e inane⁵⁴.

Ahora bien, si a partir de esta primacía gnoseológica del conocimiento intuitivo nos es lícito hablar de una “fenomenología” en la dianología de Schopenhauer, se debe a que el filósofo de la voluntad, como posteriormente pensará Husserl, encuentra en la intuición una autonomía de conocimiento que se plenifica a sí misma y que, de hecho, debe ser siempre la fuente de todo conocimiento que se presentará como derivado ante la originariedad de la intuición que, repetimos, ya es por sí misma conocimiento en la medida en que ella abre el mundo como representación desde la lógica del principio de razón, cuya aplicación es lo que caracteriza al “Entendimiento”. Schopenhauer pudo haber enunciado algo semejante al principio de todos los principios:

Toda *evidencia* última, es decir, originaria, es *intuitiva*, como la propia palabra lo indica. Por consiguiente, esta evidencia, o bien es empírica, o bien está basada en la intuición *a priori* de las condiciones de la experiencia posible [es decir, trascendental]. En ambos casos proporciona sólo un conocimiento inmanente, no trascendente. Todo concepto cobra valor y existencia únicamente en relación con una representación intuitiva, por muy indirecta que esa relación sea.⁵⁵

Esto vale tanto para el conocimiento científico como para la filosofía y, de hecho, debe ser la norma de la misma metafísica, que ha de ser intuitiva pues ella habla del mundo real y

⁵⁴ A este respecto, Philonenko establece la distinción que ya desde la definición del conocimiento y de la intuición distancia a Schopenhauer respecto a Kant: «Sin duda, como el autor de la *Crítica de la razón pura*, reconoce [Schopenhauer] en la causalidad una ley del entendimiento, pero de un *entendimiento intuitivo*, en el sentido preciso que él confiere a este término. Aparece entonces con una claridad sin igual lo que autoriza a Schopenhauer a dispensarse de una deducción trascendental. No sería falso afirmar que a sus ojos la causalidad se incluye en la estética trascendental, convirtiendo en inútil toda deducción en sentido kantiano. Es aquí y no en otra parte donde hay que encontrar, a nuestro parecer, el germen de la severa crítica de la doctrina de la categoría en Kant.» Cf. *Op. Cit.*, p. 104 (§12).

⁵⁵ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 93 (I, §14).

no de los conceptos desarraigados de la experiencia. Entendemos aquí, por otro lado, que la fenomenología de Schopenhauer tiene sentido únicamente en tanto que se dedica al mundo como representación y que, por tanto, no puede utilizarse como principio genético-deductivo de un fundamento metafísico en la conciencia, según expusimos en el apartado anterior. Nuevamente: no hay que confundir la validez de la fenomenología para explicitar la experiencia con un idealismo que le dé contenido metafísico a la conciencia. Hay que evitar la tentación recurrente del cartesianismo.

II.4.2. La inmanencia y el sentido de los conceptos.

La crítica al prejuicio teológico de la filosofía moderna se ha de entender, en Schopenhauer, de manera simultánea a la crítica a la filosofía de la conciencia y del conocimiento. Como hemos visto suficientemente, para Schopenhauer la cuestión metafísica no es de ninguna manera la misma que la cuestión de la conciencia. Ahora bien, lo que relaciona ambas críticas es la que corresponde a *la mistificación idealista del concepto*; aquí se da la ruptura fundamental con Kant y el punto en el que la distancia con el idealismo absoluto llega al descrédito, pues la filosofía en general y la metafísica en particular no pueden ser definidas como ciencias del concepto ni como saberes de conceptos puros a los que no les corresponda una intuición fenomenológica. La posición de Schopenhauer respecto a la filosofía “conceptista” de la modernidad es clara:

El material dado de toda filosofía no es, pues, otro que la *conciencia empírica* que se divide en la conciencia del propio yo (autoconciencia) y en la conciencia de otras cosas (intuición externa). Esto es lo único inmediato, lo único realmente dado. Toda filosofía que, en vez de partir de esto, tome como punto de partida conceptos abstractos elegidos arbitrariamente, como, por ejemplo, *absolutum*, substancia absoluta, Dios, infinito, finito, identidad absoluta, ser, esencia, etc., etc., estará

suspendida sin sostén en el aire y, por eso, nunca podrá conducir a un verdadero resultado [...] La filosofía no debe operar *a partir de* los conceptos, sino *en* ellos, es decir, sus resultados han de expresarse en ellos, pero no partir de ellos.⁵⁶

La filosofía del concepto, prototípicamente la idealista dogmática de Hegel, implica una inversión y superposición de planos de lo real: olvida la inmanencia para poner como punto de partida la conciencia pura en su supuesto plano trascendente de intuición abstracta; pero, según advertimos en Schopenhauer, eso no es más que especulación teológica.

A este respecto, la tesis de Schopenhauer es la siguiente: distinguimos entre la *materia* del conocimiento, por un lado, y su *forma*, por otro; ahora bien, la mera forma del conocimiento no puede por sí misma abrir un plano ontológico propiamente real sino que siempre debe mantenerse en el suelo de la materia; en consecuencia, el único plano del ser real –que al mismo tiempo da el contenido del conocimiento– es la inmanencia. Por esto, si bien la metafísica se expresa en conceptos, la cosa en sí es dada en lo inmanente intuitivo, razón por la cual la pretensión conceptualista de fundamentar la inmanencia desde una trascendencia dada en conceptos puros *a priori* no tiene sentido, de la misma manera en que el mero concepto no dice realmente nada del mundo cuando no tiene como procedencia la intuición desde la inmanencia.

Así, al empirismo gnoseológico le corresponde un inmanentismo metafísico: si en aquél los conceptos sin intuición son vacíos, como Kant lo ha señalado, en éste se nos dice que los conceptos no pueden, por sí mismos, construir planos de ser más allá de la inmanencia. Por esto, la idea de que los imperativos de la forma del conocimiento deban

⁵⁶ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 521 (II, Cap. 7)

imponerse a la metafísica es destituida por Schopenhauer: si en el ámbito del conocimiento todo exige un fundamento diferente y absoluto de lo fundado, que sea, pues, “incondicionado”, no se debe extender esa aplicación a la materia del conocimiento que es el ser en sí de las cosas: las Ideas trascendentales y el plano del concepto puro son mistificaciones de una metafísica teológica y no filosófica.

II.4.3. Crítica a la filosofía del concepto y explicitación del sentido inmanente de la cosa en sí: lo otro que el conocimiento.

La metafísica de la voluntad se propone descifrar el ser real del mundo, en modo alguno trata de fundamentar el conocimiento, y es en este punto donde el tan evocado “irracionalismo” de Schopenhauer tiene un genuino sentido metafísico y filosófico, y lo que debemos resaltar no es un simple nominalismo sino la vocación de la metafísica a determinarse hacia lo que le corresponde, a saber, decir lo real, eso cuya desmesura para toda posición antropológica lo propone como absolutamente otro al conocimiento y, no obstante, se da como fundamento del ser real de éste.

Si bien ya Kant había delimitado el uso legítimo de los conceptos, también había dejado abierta la puerta para la especulación dialéctica y precisamente en esta tendencia se enfocará la crítica de Schopenhauer al concepto, a saber, a la fenomenología genética del idealismo alemán que dialectiza el concepto en tanto que piensa la experiencia no como la expresión de la esencia inmanente del mundo sino como la negatividad de la identidad del concepto. El mundo finito, la representación, no tiene su principio en una

posición trascendente del conocimiento, sino en una esencia cuyo sentido no es significado bajo la forma del conocimiento:

La esencia de las cosas antes o más allá del mundo, y por tanto más allá de la voluntad, no está abierta a nuestro examen, pues el conocimiento mismo en general no es sino fenómeno; sólo existe *en* el mundo, como el mundo sólo existe en el conocimiento. La esencia íntima, en sí, de las cosas no es nada cognoscente, no es un intelecto, sino lo carente de conocimiento; el conocimiento no se añade sino como un accidente, un recurso del fenómeno de esa esencia; así pues, no puede incorporarla más que de una manera muy imperfecta y sólo en la medida de su propia naturaleza calculada en atención a fines muy diferentes (los de la voluntad individual), y por ello sólo imperfectamente.⁵⁷

Lo que hay en la dialéctica del concepto no es más que una reiteración del conocimiento; lo que los conceptos nos pueden mostrar con independencia de la inmanencia de la experiencia no son más que las formas del conocimiento. Ahora bien, la metafísica no es un saber que deba pretender una fundamentación absoluta del conocimiento sino que, por el contrario, debe dejar ese camino. Si la pretensión del concepto es llevada a una dialéctica que lo ponga como principio incondicionado de la experiencia más allá del plano real de la inmanencia, entonces ya no se trata de metafísica sino de una síntesis de teología que reviste la forma de antropología trascendente, pues el concepto puro no expresa más que una forma de conocimiento, es decir, un modo de la conciencia.

Es en este aspecto donde Schopenhauer no sólo se presenta como crítico del idealismo alemán sino de la formación cartesiana de la filosofía moderna en virtud de la cual se ha tomado la forma del conocimiento como si fuese la del ser. La crítica se puede enunciar de manera sencilla: no debemos identificar impropriamente el conocimiento *a priori* con la metafísica, pues aquél sólo nos da la forma pura de la estructura de la

⁵⁷ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 1077 (II, Cap. 50)

representación, es decir, es conocimiento trascendental; ésta, es decir, la metafísica, en cambio, nos habla de la intuición más importante de todas, la que nos abre lo real de la cosa en sí. La experiencia no es –como ya hemos señalado– la negatividad que da la concreción histórica-temporal de una supuesta identidad originaria que se ha perdido en la finitud; la experiencia, que por una parte se nos da como mera representación, es la expresión inmediata de la cosa en sí que a la que no le corresponde ningún concepto, mucho menos el carácter de ser concepto.

La metafísica de la voluntad arraiga en la inmanencia en la medida en que no se propone una tránsito “hipostásico” de lo trascendental (*a priori*) a lo trascendente en una dialéctica de la conciencia y el mundo empírico; lo real no nos es dado como intención primera de representación y en tanto que idea infinita determinada. Lo real, la cosa en sí a la que se debe la metafísica, es el inmanente *factum* de la voluntad que se encuentra detrás de todas las formas del conocimiento, inasible para éstas:

Los contemporáneos de Schopenhauer pasaron de la crítica trascendental a la transcendencia: descubrieron en el fundamento del ser, o en su meta, un sentido, algo transparente que señalaba hacia el pensamiento. La «cosa en sí» quiere decirnos algo, es significativa: la filosofía debe descifrar ese sentido. Lo nuevo es ahora la afirmación de que ese «sentido», en definitiva, sólo puede encontrarse en uno mismo. Schopenhauer, por el contrario, aunque había partido también desde el punto de vista filosófico trascendental, no llegó a ninguna transcendencia visible: el ser no es más que «voluntad ciega», algo vital pero al mismo tiempo opaco; no señala hacia el pensamiento ni hacia ningún designio. Su significado estriba en que carece de significado: simplemente es [...] El camino hacia la «cosa en sí», transitado también por Schopenhauer, termina en la más tenebrosa y espesa inmanencia: la voluntad sentida en el cuerpo. Paradoja para todos los que se afanan a fin de que el pensamiento labore hacia la luz [...] El pensamiento de Schopenhauer avanza hasta el punto en el que, tradicionalmente, se produce el salto hacia lo trascendente con la siguiente pregunta: «¿qué se esconde detrás del mundo fenoménico?», una cuestión que también Schopenhauer plantea. Así que deja que se levante el telón del mismo escenario en el que por lo general sólo actúan Dios, el absoluto, el espíritu, etcétera. Pero en vez de tales figuras majestuosas, dispensadoras de sentido,

sale ahora de entre bastidores la «voluntad», inmanencia por antonomasia.⁵⁸

La crítica a la filosofía del concepto radica en la necesidad de resguardar la inmanencia de la cosa en sí, que es el acontecimiento inmediato de lo real, ante las mistificaciones pseudofilosóficas de la filosofía antropológica teísta del idealismo alemán. En efecto, la metafísica de la inmanencia de Schopenhauer se opone decididamente a la metafísica conceptualista que pretende elaborar la cosa en sí desde una conciencia trascendente que aporta un sentido racional del mundo. Pero el ser mismo del mundo no es nada racional porque no pertenece al orden del conocimiento y porque esencialmente no determina al mundo como su alteridad negativa que, determinada desde la autoconciencia, es significativa para los “intereses supremos de la razón humana”.

Vale aquí la pregunta: ¿no es que Kant dejó demasiado que pensar para que la hipóstasis dialéctica del concepto fuese algo relativamente sencillo? La crítica kantiana ¿no sigue arraigada en un concepto de metafísica de carácter cartesiano? Por esto, la pregunta que ahora tenemos que atender es la siguiente: ¿qué es la metafísica propiamente como tal?

⁵⁸ Safranski, R. *Op. cit.*, pp. 279s.

Capítulo III

La redefinición de la metafísica por Schopenhauer

Vamos a ingresar a este último capítulo de nuestra investigación para exponer lo que, en nuestro juicio, es la aportación más significativa de Arthur Schopenhauer a la filosofía occidental, misma que, por otro lado, ha sido tan desestimada que resulta profundamente extraño que no se observe de manera destacada el aporte de Schopenhauer a ese edificio que llamamos «historia de la filosofía» y que radica nada menos que en lo que aquí definimos como «Redefinición de la metafísica», cuyo significado es la pulcra enseñanza de Schopenhauer de mostrarnos que el pensamiento no tiene como finalidad la construcción ni la deducción de lo infinito trascendente, sino que desde la finitud le corresponde abrirse al enigma del mundo en el horizonte de la inmanencia. De manera general, la “estrategia” de Schopenhauer es exhibir la prejuiciosa concepción kantiana de que la metafísica es un conocimiento de la razón pura arraigada en la también prejuiciosa concepción cartesiana de que la filosofía es un saber de la representación de lo infinito en la conciencia.

Por supuesto que esta dedicación del pensamiento de Schopenhauer ha tenido efectos *reales* en la filosofía; de manera inmediata preparó el espacio que posibilitó la demolición nietzscheana de la filosofía y de la cultura occidental pues, por razones que no expondremos en nuestra investigación por no ser pertinentes a nuestro tema, sí podemos afirmar que el supremo pensamiento de Nietzsche, el eterno retorno, no pudo haberse gestado si Schopenhauer no hubiese redefinido a la metafísica en oposición al prejuicio teológico, tan presente en Kant desde su cartesianismo. Otra cosa es que los manuales de filosofía no se elaboren con una lectura de la *metafísica* (inmanente) *de la voluntad*.

III.1. EL LÍMITE DE UNA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA» Y LA GENEALOGÍA DE LA RAZÓN.

Para toda época y toda posición de la filosofía tal vez nos sea lícito definir el saber metafísico como «Ciencia de lo infinito». Por lo menos de esa forma habría sido la formación clásica de ese saber considerado el filosóficamente supremo, la *prote philosophía*. En la filosofía moderna, sin embargo, se establece una acotación en virtud de la cual la metafísica es trastornada y se reelabora como teoría del conocimiento, pues para la modernidad no se trata tanto de lo infinito en sí mismo cuanto más bien de la *intuición de lo infinito* en la conciencia finita, y el momento más elevado de esta formación del pensamiento sería el cartesianismo de Kant, en la definición de lo infinito como “Idea trascendental” que define a la metafísica como conocimiento de la Razón pura.

Ahora bien, nosotros podemos pensar de dos maneras lo infinito: la primera forma es la clásica que llegó hasta Kant como «infinito trascendente» y que propone a la metafísica, desde el platonismo, una teoría del mundo inteligible que le da fundamento al mundo sensible: el mundo como símbolo, consideración que ya hemos abordado en el Capítulo I de este escrito; la otra forma de pensar lo infinito, que podemos decir inauguró Spinoza y después de él siguió Schopenhauer, es la de lo «infinito inmanente» y que de manera propia se puede definir como el saber sobre el ser real del mundo. En ambos casos se trata de la perspectiva según la cual la finitud tiene su significación real en eso otro infinito, pero en la obra de Schopenhauer dicha alteridad no supone una determinación negativa del mundo sensible-fenoménico sino –como hemos visto– un infinito que de manera inmediata, y por ello inmanente, se pone como conocimiento: el mundo como representación. La sospecha de Schopenhauer a la idea clásica de la

metafísica parte de esta consideración de la finitud como conocimiento y se plantea la siguiente cuestión: ¿la idea de la metafísica de un saber de lo infinito trascendente es legítima o sólo es un prejuicio platónico-teológico? A la respuesta de esta cuestión, que además pone en juego la posibilidad de la metafísica *en general*, y no sólo la acuñada en la tradición occidental, se dedica la «Genealogía de la Razón».

III.1.1. El cartesianismo de la metafísica de lo infinito trascendente.

La metafísica moderna comienza, consabidamente, con la inquietud cartesiana de una duda que no radica en otra determinación sino en la finitud misma de la conciencia humana, duda que es el testimonio de esa finitud. A partir de ello, el problema metafísico fundamental de la modernidad se expresará de la siguiente manera: ¿es posible una percepción finita de lo infinito de tal manera que en dicha percepción no sólo se asegure la certeza de lo percibido sino la certeza general de toda percepción? Es, pues, la proposición cartesiana de que el ente infinito sea el fundamento de verdad de todo conocimiento finito. La intención metafísica se manifiesta de inmediato bajo un interés de conocimiento, de asegurarlo y fundamentarlo, de aquí que podamos sostener que la idea cartesiana de lo infinito –la idea de Dios– se significará desde un sentido antropológico en tanto que su significatividad primera consiste en ser la representación que dará fundamento a toda intención de representación verdadera:

Descartes funda la certeza de lo pensado en la existencia de un Dios creador que me posibilita ideas claras y adecuadas a las cosas existentes. La correspondencia entre Razón y Naturaleza, necesaria según el hombre moderno para evitar el horror de la ilusión, precisa la afirmación de un principio en el que ambas converjan y se unifiquen. Dios posibilita el «Sistema del Mundo» que es ley y

fenómeno, juicio y acontecimiento.⁵⁹

El carácter teológico inicial de la metafísica moderna tiene desde su comienzo una determinación antropológica: se trata del ser infinito en tanto que representación de la conciencia a partir de la cual puede constituirse el conocimiento cierto, y lo infinito mismo *sólo* es representación.

De manera prejuiciosa –lo que propiciará la posterior “Genealogía de la Razón pura”– Descartes pone como imperativo metafísico la elaboración de la certeza sobre la representación del infinito: la idea de Dios que es el fundamento de todo conocimiento cierto. Pues bien, en esto radica que la acuñación cartesiana de la modernidad sea, ante todo, filosofía del conocimiento, pues lo infinito no se presenta a la conciencia como “ser” sino como “representación” cuya certeza, en efecto, implicaría el tránsito en la mera conciencia de la pura idea subjetiva al ser objetivo. Pero el fundamento trascendente de la certeza de la representación no puede hacerse pasar como el fundamento inmanente de la experiencia, esto es lo que Schopenhauer enseñará con todas las limitaciones que la finitud conlleva en su “lectura del mundo”.

Así pues, de manera sencilla podemos señalar lo siguiente: el comienzo cartesiano de la filosofía moderna define al pensamiento filosófico hacia una fundamentación del conocimiento en una representación de lo infinito, en aquello que Kant llamará “Idea trascendental”. En esto se implica que la finitud sea desposeída de significación ontológica suficiente que permita elaborar una metafísica inmanente y, en sentido estricto, que renuncie al ser mismo del mundo.

⁵⁹ Sánchez, A. (2003). “La conciencia moderna y su fundamentación teológica”, p. 304.

III.1.2. El carácter “negativo” de la crítica kantiana.

Entre Descartes y Kant la filosofía moderna va enfatizando de manera cada vez más acentuada su significación antropológica del conocimiento; la metafísica moderna de la conciencia extiende la tesis de que el mundo es la *exposición* finita de un sentido infinito inteligible que, a su vez, llega a radicar en la realización humana del mundo, de aquí la recurrencia de plantear como problema real la armonía entre Razón y Naturaleza, postulando a aquélla como la dimensión de lo trascendente en el hombre y a ésta como su dimensión fáctica de ser finito: tal es el platonismo de la modernidad. Schopenhauer borraré este problema de la filosofía pues, en sentido estricto, no hay una escisión en el mundo: es todo Naturaleza que se puede comprender desde su manifestación en el conocimiento en tanto que representación hacia su fundamento inmanente que es la cosa en sí.

Ahora bien, la filosofía crítica de Kant se propone hacer un desplazamiento de sentido en las facultades y su preocupación fundamental, según hemos señalado ya, no es el de desmontar la idea clásica de la metafísica (la que la define como conocimiento de lo trascendente), sino reformarla principalmente hacia los intereses antropológicos que se expresan en las Ideas de la Razón. Ya en el comienzo de la *Crítica de la razón pura* se nos explicita el valor de dicha crítica que, si bien tiene un aspecto destructivo, en el fondo resguarda el sentido de lo metafísico pero desplazándolo al ámbito de la moral:

Puesto que lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de toda experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario,

suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado. Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos.⁶⁰

El “deseo metafísico” al que alude Kant, y al que hay que indicarle su recto camino según la crítica, debe ser codificado en su espacio legítimo de la aplicación de sus conceptos. Para la metafísica de la naturaleza, el Entendimiento es quien aplicará la desmesura del deseo de lo infinito, pero será dialéctico, es decir, insalvablemente contradictorio, pues la dialéctica es la marca de la finitud. Pero si nosotros cedemos el honroso lugar especulativo al uso práctico, entonces podemos salvar los conceptos de la Razón pura, las Ideas trascendentales: Dios, Alma, Mundo... Libertad, sin caer en una dialéctica.

La pregunta que podemos suscitar a este respecto es la siguiente: ¿cuál es el verdadero alcance de la crítica de Kant a la metafísica? Es una crítica más bien de carácter “reformista” que en modo alguno cuestiona su fundamento “antropo-teológico” que ya desde Descartes estaba expuesto bajo la tarea de lograr la certeza de la representación de la idea de lo infinito, pues lo que Kant se propone es una ampliación o reforma de las posibilidades del conocimiento de la Razón pura en el espacio de la moral, mas bajo la

⁶⁰ Kant, I. (2002). *Crítica...*, pp. 22s. (BXXss.)

misma concepción de lo metafísico, a saber, conocimiento de lo infinito trascendente. Digamos que la crítica kantiana pone en su recto camino al deseo metafísico de lo trascendente, pues «siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica» a la que, sin embargo, acompañará «una dialéctica de la razón pura que le es natural»⁶¹.

En la medida en que Kant sostiene la validez del sentido de los conceptos de lo infinito trascendente (Dios, Alma, Mundo), su crítica a la metafísica tiene un carácter negativo pues *sólo* se conforma con un desplazamiento de horizonte en el que dichos conceptos deben ser pensados de manera efectiva: no en la aplicación del Entendimiento para una metafísica de la naturaleza, sino en la Razón para una metafísica de las costumbres. Kant ha destruido la ontología de la experiencia pero no ha cuestionado la legitimidad de los conceptos de la metafísica clásica. En este sentido, pues, es que decimos que la filosofía crítica de Kant tiene un carácter “negativo”, a saber, en tanto que se limita a negar el conocimiento teórico-dogmático de lo trascendental pero de ninguna manera pone en cuestión el sentido general de dichos conceptos, que arraigan, supuestamente, en la razón pura. Para Kant, renegar de la metafísica sería lo mismo que renegar de la razón y sus exigencias sobre lo incondicionado.

Pero ¿no es esto un prejuicio que habría que remover desde su proveniencia porque sólo expresa una forma determinada de pensar, la que es propia de la tradición occidental judeocristiana? A este respecto, Schopenhauer señala lo siguiente:

Si uno se eleva hacia una perspectiva muy universal encontrará que el carácter principal de la *filosofía kantiana* es negativo y va dirigido contra las doctrinas fundamentales y erróneas de los pueblos

⁶¹ *Ibíd.*, p. 28 (BXXXI).

Europeos, las cuales deberían eliminarse para dejar espacio antes que nada a la verdad. En la *Crítica del juicio* no muestra por ejemplo –como habría podido hacerlo– que la finalidad de las cosas, esto es, la conformidad de las partes con el todo y de cada cosa con las otras, admitiría otras muchas y mejores explicaciones que el recurso a que un *Deus creator* las ha creado siguiendo unos conceptos preexistentes. A cambio se contenta con demostrar que dicha finalidad no autoriza a concluir que las cosas hayan debido ser creadas de aquella manera. El verdadero título para ambas críticas, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*, debería ser, por tanto, «Crítica del teísmo occidental». El propio Kant percibió que la doctrina teísta era un error en el que incurre necesariamente la razón; error debido a los sólidos prejuicios inoculados en todo europeo antes de que haya comenzado siquiera a pensar.

Si Kant hubiese nacido en la India no habría tenido nunca la ocurrencia de escribir tal crítica de la razón y habría articulado los aspectos positivos de la misma de una forma completamente diferente. La crítica de la razón pura y la crítica del juicio tienen, en su forma actual, sólo un alcance local y un objetivo limitado.⁶²

La claridad que tiene Schopenhauer ante la “Crítica de la Razón pura” se puede expresar de la siguiente manera: si bien Kant ha tenido el mérito de despojar de validez a los conceptos teístas y antropológicos de la metafísica clásica en el horizonte de la Naturaleza, sin embargo, sostiene la vigencia de la idea clásica de la metafísica: el saber de lo infinito, es decir, para Kant, de las Ideas trascendentales de la razón pura.

Muy lejos de haber cuestionado la raíz de la metafísica, Kant la ha reformado dándole otro espacio de significación: la moral. Y en el fondo, lo que queda aquí presente es el cartesianismo que sigue operando en la crítica de Kant, a saber, que la metafísica es un saber sobre la fundamentación del conocimiento y, por tanto, una filosofía del sujeto y de la conciencia como teoría del conocimiento:

Kant, según Schopenhauer, no recoge el problema de la metafísica, del ser en tanto que ser: sustituyendo el sujeto a la sustancia renueva el sentido de la metafísica que, desde ahora, consistirá

⁶² Schopenhauer, A. (2007). *Notas sobre Oriente*, p. 95s.

en el conocimiento de las condiciones trascendentales del saber.⁶³

III.1.3. La «Genealogía de la Razón pura».

El aspecto positivo, diríamos incluso “luminoso” de la filosofía de Kant, radica en abrir espacios de pensamiento en virtud de los cuales las posibilidades de sentido de los conceptos pueden ser desplegados de manera adecuada y ser “estructurantes” de la experiencia. Pero a veces podemos tomar como “virtualidades” del pensamiento lo que en el fondo es el arraigo de viejos prejuicios a los que una tradición de pensamiento se resiste a abandonar; entonces una “crítica” que más propiamente es una “reforma de la razón pura” puede mantener un camino errático cuyo único fundamento es un prejuicio no erradicado del pensamiento, pues éste está formado y constituido en su orientación desde ese prejuicio que, de esa manera, no le sale a la vista en tanto que prejuicio.

Por esto es que Schopenhauer propone una «Genealogía de la razón» como genuina crítica de la metafísica clásica, pues se dedica, justamente, a erradicar el prejuicio teísta y antropológico en que ésta se ha sustentado a lo largo de la filosofía moderna, pero que se encuentra inscrito en la filosofía occidental desde su formación escolástica judeocristiana. Ciertamente es que dicha genealogía puede tener una potencia devastadora para llegar a aniquilar el sentido del mundo (como más tarde lo hará Nietzsche), pero para el filósofo que es ante todo un amante de la verdad, es decir, alguien que desea decir lo real y no un fabulador de mundos suprasensibles, vale la sentencia: *preat mundus, fiat philosophiam*. Así pues, la genealogía de Schopenhauer, que no tendrá la potencia ni la

⁶³ Philonenko, A. *Op. Cit.*, p. 111, §13.

intención destructora de la nietzscheana, nos planteará la restitución de la metafísica en un primer aspecto: destituyendo el prejuicio teísta según el cual el saber metafísico lo es de lo suprasensible trascendente, es decir, de “Dios” y todos los conceptos relativos a esta orientación del pensamiento. Para Schopenhauer se trata, con ello, de mostrarnos que la significación metafísica del mundo se encuentra en la “Naturaleza” misma.

III.1.3.1. El concepto “real” de la Razón.

Pregunta inicial: ¿qué es la razón? Esta pregunta precisa ser adecuadamente despejada para borrar los ídolos de la metafísica que a partir de Kant ya no son cosas en sí cuanto más bien ideales de esa facultad humana. ¿La razón es la facultad de lo suprasensible y, por ello, la que legitima el teísmo metafísico? En modo alguno. La razón es una facultad más bien simple: es la facultad cognoscitiva siempre dependiente de la intuición, cuya función simple es la elaboración de conceptos. Ahora bien, estos conceptos pueden ser referidos a objetos empíricos, trascendentes (tiempo, espacio y causalidad) o ideales (números), pero nunca puede haber algo así como conceptos puros de entes ajenos a la intuición:

Aunque los conceptos son fundamentalmente distintos de las representaciones intuitivas, están en una relación necesaria con éstas, sin las cuales no existirían, una relación que constituye su entera esencia y existencia. La reflexión es necesariamente reproducción, repetición del mundo intuitivo original, aunque una reproducción muy especial en materia muy heterogénea. Por eso podemos decir con total acierto que los conceptos son representaciones de representaciones. El principio de razón tiene aquí igualmente una forma particular, que es como aquella bajo la cual ésta rige en una clase de representaciones y constituye y agota siempre la esencia total de esta clase, en tanto que contiene representaciones, de modo que, como hemos visto, el tiempo es enteramente sucesión y nada más, el espacio situación y nada más, la materia causalidad y nada más; del mismo modo toda la esencia de los conceptos o de la clase de representaciones abstractas consiste únicamente en la

relación que expresa en ellos el principio de razón, y como ésta es la relación con el principio de conocimiento, la representación abstracta tiene toda su esencia única y exclusivamente en su relación con otra representación, que es su principio de conocimiento. Pero esto no puede ocurrir infinitamente: la serie de principios de conocimiento tiene que acabar en un concepto que tenga su raíz en el conocimiento intuitivo. Pues todo el mundo de la reflexión descansa en el de la intuición, que es su principio de conocimiento.⁶⁴

Así pues, según esto, no hay una razón pura en el sentido de que haya ideas cuyo contenido quiditativo remita a un plano de sentido suprasensible. La razón no es una facultad superior al entendimiento ni la que trasciende la escisión sujeto-objeto –según pretende el idealismo alemán–; apenas es la facultad que refleja de manera abstracta lo que previamente ha sido intuitivo. De acuerdo a esto, preguntamos: ¿tiene sentido algo como la “razón pura” que sería lo mismo que “conceptos puros”? De ninguna manera, tal idea radica en un prejuicio de la formación del pensamiento, pero no en el mundo mismo. Por tanto, en principio, podemos declarar lo siguiente: no existe ningún conocimiento trascendente de la razón pura pues ésta no tiene ningún sentido real.

El cuestionamiento propiamente genealógico se abriría en la siguiente pregunta: ¿de dónde ha venido la consideración de que la metafísica sea un conocimiento de la razón pura referida a objetos suprasensibles que exponen como incondicionado de la experiencia los conceptos trascendentes de Dios, Alma, Mundo? En general ¿de dónde ha venido la idea de que la metafísica sea un conocimiento de la Razón pura? Vamos a hablar entonces de un concepto “real” de la Razón en el sentido de que es preciso evitar mistificaciones sobre ella, enfáticamente la mistificación que implica su imperativo de lo incondicionado como tarea de la metafísica. ¿Puede ser la razón (pura) el origen de lo

⁶⁴ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 68 (I, §9)

metafísico? Por supuesto que no, de sobra está observado que dicha determinación de la razón, como la facultad de lo trascendente, incondicionado y suprasensible no es más que una mistificación a la que se recurre para sostener la validez de los conceptos teístas de la metafísica. Contra la tendencia a mistificar esa facultad más bien dependiente de la intuición, Schopenhauer dirige sus críticas al intento del idealismo alemán de restituir una metafísica de lo infinito suprasensible, precisamente en el horizonte al que Kant mismo había reconducido la significación metafísica de lo trascendente, la moralidad:

Pero, como se dijo, ese erigir la Razón en fuente de toda virtud basándose en la afirmación de que, como *Razón práctica*, emite puramente *a priori*, a modo de oráculo, imperativos incondicionados; y ello, unido a la falsa explicación de la *Razón teórica* presentada en la *Crítica de la razón pura*, según la cual aquélla es una facultad dirigida a lo *incondicionado* que se configura en tres presuntas Ideas (y cuya imposibilidad conoce al mismo tiempo *a priori* el entendimiento); todo ello, como *exemplar vitiis imitabile* [*Imitable modelo de defectos*], condujo a los filósofos del disparate, con Jacobi a la cabeza, a aquella *Razón que percibe* inmediatamente lo «*suprasensible*», así como a la absurda afirmación de que la Razón es una facultad que apunta a cosas más allá de toda experiencia, o sea, a la *metafísica*, y que conoce inmediata e intuitivamente las razones últimas de todas las cosas y de toda existencia, lo suprasensible, lo absoluto, la divinidad y cosas por el estilo.⁶⁵

La genealogía schopenhaueriana de la razón pura comienza, pues, por una desmitificación de la definición idealista-dogmática de la razón como facultad de lo suprasensible; en este sentido, el concepto de la razón que aquí calificamos como “real” no significa nada más y nada menos que la acotación de sus posibilidades de significación, a saber, la abstracción que refleja el previo darse intuitivo de las cosas. La razón no es la facultad de lo suprasensible. Hay que acabar con el “fetichismo del símbolo” que se encuentra en el concepto kantiano de la razón pura, según el cual la metafísica debe plantearse, en la

⁶⁵ Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 177s. (II, §6). En adelante nos referiremos a esta obra como «*Los dos problemas...*».

finitud, el problema del sentido de conceptos puros que harían las veces de símbolo, en la esfera del conocimiento, de lo metafísico suprasensible.

Ante el teísmo de la razón pura, Schopenhauer recupera la verdadera dimensión de la filosofía crítica que impide esa hipóstasis de la razón pura que en la obra de Kant ya sugiere el traspaso de lo intuitivo real al conceptualismo vacío. Para situar a la razón en su significado propio, Schopenhauer tiene que sostener la vigencia de la Estética sobre la Analítica, incluso sospechando que ésta tenga un genuino sentido para la metafísica:

Pero hay que confesar con franqueza que [Schopenhauer] cortó los puentes con la *Crítica de la razón pura* en la medida en que ésta opera una larga transformación que desemboca, al nivel de la magnitud intensiva, en la absorción de la estética en la analítica trascendental y en el desarrollo de una lógica del origen.⁶⁶

Con independencia de lo intuitivo, lo que la razón puede es nada, es decir, no tiene suficiencia de presentar el ser real del mundo. Los conceptos puros –las Ideas trascendentales– no son más que un residuo de filosofía escolástica que ha pervivido en la metafísica moderna. La inmanencia del concepto schopenhaueriano de la metafísica, partiendo siempre de la finitud, es lo que nos autoriza a desacreditar esas pretensiones de una razón pura que, según el «árbol genealógico»⁶⁷ de la metafísica, no es sino otra manera de exponer el dualismo platónico, mismo que Schopenhauer va a desmontar en la metafísica de la voluntad. “Dios”, “Alma” y “Mundo” son conceptos de una formación teísta del pensamiento no cuestionada por la «Crítica de la razón pura», sino que son sus

⁶⁶ Philonenko, A. *Op. Cit.*, p. 93, §9.

⁶⁷ Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas...*, p. 178 (II, §6). Ya antes de Nietzsche, según se puede ver, Schopenhauer expresa con claridad la necesidad de una genealogía de la metafísica como lo venimos exponiendo: labor de desmitificación.

prejuicios de origen. Por esto, como señala Safranski, el que Schopenhauer se haya dado a la tarea de desmitificar el concepto idealista-dogmático de la razón:

En relación con las filosofías de la razón de sus contemporáneos, es evidente que el concepto schopenhaueriano de razón alberga una tendencia claramente desmitificadora: la razón es la facultad de formar conceptos a partir del material que proporciona la intuición sensible (que, como sabemos, también es una intuición intelectual); la razón está ligada, por tanto, a la experiencia. No es una facultad que posibilite una visión “superior”, ni un órgano para alcanzar verdades trascendentes⁶⁸

III.1.3.2. La desmitificación de las Ideas: el carácter fenomenológico de la experiencia estética.

En el epígono de la metafísica clásica las Ideas son presentadas como la determinación de la razón pura en su estructuración de la experiencia finita hacia sus principios incondicionados suprasensibles; en este sentido, el concepto de “Idea” elaborado por la filosofía idealista alemana las expone como el símbolo en el que la intuición de la Razón realiza el tránsito hacia lo trascendente: son los conceptos puros que, ajenos a toda experiencia, le dan a ésta su posibilidad trascendente. De manera muy destacada, en el problema de las Ideas se puede apreciar la exposición de esta metafísica que trata de fundamentar la finitud en lo infinito pero ya no en el modo de la percepción inmediata de ello –como había hecho Descartes– sino en tanto que plantea una finitud que es símbolo, si bien la problemática se encontraría en la cuestión siguiente: ¿símbolo de qué realidad que no es dada en el plano de la experiencia inmanente?

⁶⁸ Safranski, R. *Op. cit.*, p. 214. Para nuestra investigación, la importancia que posee esta desmitificación de la razón consiste en que es una de las formas principales en que Schopenhauer puede cerrar todo intento de una metafísica trascendente.

La concepción de la finitud como símbolo, que en los términos de la razón pura implica un movimiento inverso al dogmatismo cartesiano pero, sobre todo, a la constitución platónica de la metafísica de lo infinito, por cuanto, como ha visto Hegel, antes de Kant lo infinito suprasensible era dado de manera inmediata, en tanto que en la modernidad, por el contrario, el dominio de la experiencia se reafirma a tal punto que parece haber borrado el sentido mismo de lo suprasensible, en esta concepción, decimos, de lo finito como símbolo, el último bastión son las Ideas en la medida en que ellas expresan, supuestamente, lo nouménico sin que se precise de su “realidad”, pues se bastan como «reguladoras». Será necesario, en consecuencia, ver de qué manera Schopenhauer desestima el concepto kantiano idealista de las Ideas.

Como es sabido, Schopenhauer desarrolla su exposición de las Ideas platónicas en el espacio de su «Metafísica de lo bello»⁶⁹ y precisamente la belleza del arte radica en que nos presenta las “Ideas eternas” de las cosas. Hay aquí una reapropiación de Platón que, empero, comenzará por desestimar su dualismo metafísico. En principio, lejos de Kant, Schopenhauer rechaza enfáticamente que las Ideas sean los conceptos más elevados de la Razón pura; más aún que ello, las Ideas son lo más ajeno que puede haber a la Razón; las Ideas tienen un carácter propiamente intuitivo; ellas son, si podemos decirlo así, la intuición plenificada de las cosas. Lo que llevará a cabo Schopenhauer ante esta última codificación de la metafísica clásica que son las Ideas, será la labor de establecer su genuino carácter de ser en la siguiente tesis: *las Ideas no son un producto de la Razón pura*

⁶⁹ Tan impropio resulta hablar de una “estética” en la obra de Schopenhauer como en la de Heidegger, pues ambos ven en la definición de estética algo ajeno a la esencia de la obra de arte. Si bien, ciertamente, en el caso del primero la metafísica de lo bello nos conduce a una explicación de la experiencia estética, es necesario distinguir un nivel de la explicación con respecto al otro.

ni expresan, a manera de símbolo, una realidad inteligible suprasensible de carácter metafísico; por el contrario, las Ideas tienen un carácter fenomenológico que exponen la esencia de los objetos empíricos en un plano diferente, no del ser sino de la conciencia, ahí donde el sujeto del conocimiento deja de ser empírico y se vuelve a la contemplación como sujeto puro del conocimiento, libre de la legislación empírica del principio de razón:

Cuando, elevados por la fuerza del espíritu, abandonamos la manera ordinaria de considerar las cosas y no nos limitamos a seguir bajo el dictamen de las formas del principio de razón las relaciones de unas cosas con otras, cuya última meta es siempre la relación con nuestra propia voluntad, es decir: cuando no consideramos ya el dónde, el cuándo, el porqué y el para qué de las cosas, sino únicamente el *qué*; y cuando tampoco permitimos al pensamiento abstracto, a los conceptos de la razón, ocupar nuestra conciencia, sino que, en vez de eso, concentramos todo el poder de nuestro espíritu en la intuición, sumergiéndonos totalmente en ella, y permitimos que la conciencia se llene con la apacible contemplación de los objetos naturales presentes en cada momento, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa, *perdiéndonos* en estos objetos, para emplear la expresión alemana de profundo sentido; es decir, olvidándonos de nosotros mismos como individuos, de nuestra voluntad, y existiendo sólo como un sujeto puro, como claro espejo del objeto, de tal modo que pareciera como si el objeto existiera solo, sin que alguien lo percibiera y, por tanto, no se pudiera separar ya al que intuye de la intuición, porque ambos se hubiesen convertido en uno, pues la conciencia en su totalidad en su totalidad está completamente llena y ocupada por una imagen particular e intuitiva; cuando, de este modo, el objeto se ha desprendido de toda relación con cuanto existe fuera de él y el sujeto se ha emancipado de toda relación con la voluntad, lo conocido ya no es entonces la cosa particular en cuanto tal, sino la *idea*; la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en este grado; y, por eso, quien se entrega a esa intuición deja de ser individuo, pues el individuo se ha perdido en tal intuición, y se convierte en un *sujeto puro del conocimiento*, que carece de voliciones, de dolor y de temporalidad.⁷⁰

El desplazamiento de la noción de Idea que efectúa Schopenhauer nos presenta en ella no un incondicionado de la razón pura cuanto la intuición suprema que, en términos de la fenomenología, podríamos definir como «intuición de la esencia». Pero aquí debe quedar claramente asentado que en modo alguno se trata de un movimiento a un plano

⁷⁰ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 206s. (I, §34)

trascendente del ser sino que es una manera de experimentar la conciencia ese objeto puro que es la esencia de las cosas. Por esto, en cuanto que se refiere a la conciencia y no a un plano nouménico es que decimos que el concepto schopenhaueriano de las Ideas es de carácter fenomenológico y no metafísico: las Ideas son el modo en que el mundo como representación, es decir, fenoménico, muestra esencias; no se trata, pues, de un símbolo de lo suprasensible sino que es la expresión más plena del mundo intuitivo inmanente, plenitud que acompaña esa descripción del estado estético como «liberación de la voluntad»⁷¹.

Que las ideas nos sean presentadas por Schopenhauer como la «objetividad adecuada» de la cosa en sí no les otorga un carácter metafísico en el sentido de ser exposición simbólica de lo infinito elaborada por la pura razón; las ideas pueden poseer un significado metafísico pero sólo a partir de su carácter fenomenológico: modos de percibir de la conciencia. Ciertamente que Schopenhauer les otorgará una suficiencia ontológica en virtud de la cual puede haber ideas sin que haya conciencia, pero esto sólo tiene sentido si hablamos de la conciencia en términos de la subjetividad empírica. Lo esencial aquí es destacar que cuando hablamos de la “elevación” noética en las ideas no se está abriendo un plano trascendente del ser: es el mismo mundo en tanto representación que ahora ofrece lo objetivo como esencia, no como individuación sometida al principio de razón.

⁷¹ En los escritos de juventud, Schopenhauer ya hablaba de esta conciencia no empírica que, no obstante, tampoco consistía en abrirnos a planos suprasensibles del ser sino a la conciencia pura que *contempla* un objeto que, por su parte, no afecta a la voluntad. Tal es la llamada por Schopenhauer “Conciencia mejor”: «Con la entrada de la conciencia mejor desaparece todo aquel mundo [empírico] como si fuese un ligero sueño matutino, como una ilusión óptica, e incluso nos preguntamos sobre su significado, sobre las ideas platónicas (las cuales expresan todo tiempo y todo espacio con su contenido), si sólo se trataba de las letras, de la materia agreste que las conforman. Incluso las ideas acaban desapareciendo en cuanto la conciencia se retira en el descanso eterno y en la beatitud inalterable, el sol espiritual de Platón.» Schopenhauer, A. (2007). *Notas sobre Oriente*, p. 84.

Por esto, no puede haber nada más ajeno a la recta comprensión de la idea que la definición idealista de ésta como presentación, en concepto, de realidades inteligibles suprasensibles. En el punto más elevado de la representación, en las ideas, Schopenhauer ha derrumbado esa primacía de la razón pura tan salvaguardada en la *Crítica* de Kant: las ideas no son de ninguna manera un índice metafísico que esté en la finitud bajo la facultad de la razón; ellas son una exposición fenomenológica de la intuición plena de la esencia de todo objeto que atañe sólo al modo de la representación.

Podemos decir que, no obstante no poseer un carácter metafísico, las ideas sí tienen una *connotación* ontológica respecto a la conciencia, precisamente en lo que Schopenhauer las define como “objetivación”; se trata de una intuición que no es meramente empírica sino que ya penetra en el ser de las cosas, es decir, en su esencia que las precede genéticamente:

El sujeto puro de conocimiento, que ya no puede ser para el saber por más tiempo un saber que conquiste el mundo, mira con un ojo cósmico desde toda sustancia cognoscente y refleja la esencia misma de las cosas, incondicionado y libre de la esclavitud de la voluntad.⁷²

Podemos decir que en las ideas se da una fenomenología de carácter ontológico, en consonancia con lo que hemos observado en el capítulo anterior, a saber, que para Schopenhauer la posibilidad real de la metafísica inmanente tiene como fundamento una ontología de la experiencia finita. Aquí, en efecto, la intuición contempla las esencias, es decir, va más allá del mero fenomenalismo empírico, pero no es un ascenso de tipo neoplatónico a eones en el ser, sino una penetración *en* la conciencia, es decir, fenomenológica.

⁷² Spierling, V. *Op. cit.*, p. 125.

De esta manera, Schopenhauer termina con la dialéctica idealista de la razón pura cifrada en las “Ideas trascendentales”. La explicación es concluyente: las ideas no son formas de lo suprasensible sino esencias de lo intuitivo inmanente.

III.1.3.3. La proveniencia judeocristiana de la metafísica clásica.

Habiendo desmitificado a la Razón pura y a la metafísica trascendente que supuestamente se suscita a partir de su forma de plantear el mundo como representación hacia Ideas de lo incondicionado, lo que se ha logrado, primero, exponiendo el concepto real de la razón como facultad de elaborar conceptos a partir de intuiciones, y nada más que eso; después, explicitando el carácter fenomenológico –y no metafísico– de las Ideas, la Genealogía de Schopenhauer se puede plantear de dónde es que, en general y bajo diversas formas, se considera que la metafísica es un saber de lo trascendente (Dios y Alma) y que además, en la filosofía moderna, se articula en dirección a una significación antropológica del mundo, es decir, la ponderación del ser-conocido sobre el ser-real. Así pues, la pregunta genealógica clave es la siguiente: ¿de dónde viene el prejuicio según el cual la metafísica es teología racional? Como lo testimonia la metafísica de Kant, no obstante la crítica hay una tradición en la filosofía occidental que ha moldeado y disciplinado la orientación del pensamiento en un aspecto determinante cual es la cosa misma a la que se dedica el filosofar.

El problema de toda genealogía con carácter crítico es el siguiente: *salir* de una determinación del pensamiento no sólo para llevarla a una reforma –lo que no difiere sustancialmente del mero criticismo– que se dé a la elaboración de horizontes de sentido

que, bajo el mismo presupuesto de la orientación del pensamiento dada por una tradición, resignifique la validez de los conceptos fundamentales de una tradición. La genealogía se pone afuera del dominio de esa tradición para mostrar que eso que se consideraba el origen y la ley del pensamiento no es sino un prejuicio dominante y disciplinario que determina acríticamente el sentido del pensar. Si Kant no superó el problema de la metafísica en el espacio de la finitud no se debe a otra cosa sino al arraigo en la formación teísta del pensamiento, misma que es la que Schopenhauer va a exhibir como el prejuicio de la tradición occidental ante la cual hay experiencias y formas del pensamiento (la India, por ejemplo) que expresan una divergencia y legitimidad suficientes que nos permiten señalar lo siguiente: la concepción de la metafísica como ciencia de infinito suprasensible no es, en modo alguno, una determinación esencial del pensamiento mismo ni un origen ahistórico, sino que se lo puede localizar en la presencia del judeocristianismo de la cultura occidental. En este sentido, la genealogía de Schopenhauer pretende destituir dicho prejuicio como regulador del pensamiento y buscar una experiencia más original del pensar en general, que él entenderá siempre como un saber de la esencia inmanente del mundo.

Ahora bien, para Schopenhauer el problema del “judaísmo” no es de carácter racial ni cultural; se trata de la determinación del pensamiento, ahí donde la filosofía ha sido estructurada como teología. Ya lo indica el filósofo en la visión general de la crítica a la filosofía kantiana, de donde se puede recuperar la siguiente afirmación: Dios, Alma y Mundo no son conceptos originarios de la Razón pura; más aún, el concepto mismo de “Razón pura” no tiene legitimidad desde un plano de pensamiento más originario; dichos

conceptos son los ideales de la traducción filosófica de la religiosidad judeocristiana que ha constituido el discurso dominante –incuestionado– en la estructuración y la significación de la metafísica:

Dejando esto de lado, en los tres incondicionados, con los que, según Kant, toda razón, siguiendo sus leyes esenciales, acaba topándose, encontramos los tres objetos principales alrededor de los cuales ha girado toda la filosofía sometida a la influencia del cristianismo, desde los escolásticos hasta Christian Wolff. Por muy accesibles y familiares que hayan llegado a ser estos conceptos para la mera razón, gracias a todos esos filósofos, de ningún modo está establecido que tengan que surgir, sin revelación alguna, del desarrollo de la razón como fruto peculiar de la esencia de ésta. Para decidir esto habría que recurrir a la investigación histórica, con el fin de examinar si los pueblos antiguos y no los europeos, especialmente los indostánicos, como también muchos de los más antiguos filósofos griegos, realmente llegaron a estos conceptos.⁷³

Para perfilar de manera correcta esta indicación genealógica de Schopenhauer, y con ello recuperar su significación genuinamente destacada para la filosofía occidental, hay que precisar que cuando el filósofo habla de un prejuicio justamente nos está hablando de una manera de haber sido conformado el pensamiento filosófico metafísico no a partir de un destino cuya historicidad remita a una forma trascendental que propicie una manera de abrir el pensamiento, sino que se trata de una denuncia sobre una disciplina impuesta a la filosofía por algo absolutamente ajeno a ella: la religión judeocristiana. Por esto, si bien la crítica de Schopenhauer a la metafísica clásica se centra en el concepto kantiano de lo incondicionado desde la razón pura, hay que extenderlo, siguiendo su camino, a la filosofía “escolástica”, es decir, a la que se conformó desde el Medioevo cristiano hasta el dogmatismo leibniziano-wolffiano.

⁷³ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 1152 (Apéndice). En virtud de esta consideración histórica es que Schopenhauer puede sentenciar que «No debemos identificar judaísmo y razón», cf. *Ibid.*, p. 1150 (Apéndice).

Destacamos lo siguiente: la genealogía de Schopenhauer permite liberar a la metafísica de la disciplina impuesta por el prejuicio de la fe judeocristiana, como si sus “ideales” metafísicos fueran sincrónicos con la experiencia metafísica originaria, siendo que, en realidad, lo que anida ahí es una historia que ha emplazado al pensamiento a corresponder con la petición de principio del teísmo. Sólo desde el pensamiento escolástico y dentro de su horizonte de pensamiento es válido definir a la metafísica como ciencia del tránsito de lo sensible a lo suprasensible o como conocimiento racional de Dios y el Alma; pero un genuino filósofo, como tal, se despoja de ese prejuicio y procura recuperar el origen real de lo metafísico: el misterio del mundo como se presenta a la finitud del hombre. Por esto, el genuino valor y alcance de la *Crítica de la Razón pura* es relativo y se mantiene en el espacio de dominio del prejuicio judeocristiano de la definición de la metafísica: en el fondo, Kant sigue siendo teísta y su Crítica es sólo una reforma de la metafísica clásica, no es su cuestionamiento original:

Kant debería haberse dado cuenta, además, de que todos los pueblos de la Antigüedad, a excepción de los judíos, eran politeístas y no sabían nada de un *ens realissimum*; debería haber sabido también que el más antiguo entre todos los pueblos civilizados, los indios, cuya tierra es la cuna de la humanidad, tenían una concepción y una doctrina sobre el origen del mundo muy diferentes de aquellas que lo conciben como la obra y la propiedad de un creador y dominador o de un *ens realissimum*; y que no consideraban de ningún modo necesaria la perpetuación del individuo tras la muerte, sino que ello es contemplado como el destino de los pecadores. Habría podido incluso saber que en la península localizada más allá del Ganges y en el Ceilán viven 40 millones de budistas que no sólo rechazan la suposición de un creador y dominador del mundo, sino que abominan de ella por impía.

Si Kant hubiese sabido esto y reflexionado sobre ello, se habría guardado mucho de explicar determinados conceptos como manifestaciones de la razón; conceptos que sólo tienen cabida en la doctrina religiosa y en la filosofía dominada por ésta de una parte muy pequeña de los habitantes de

la tierra.⁷⁴

Se trata, pues, de abrir espacios de sentido para el pensamiento que puedan romper con la hegemonía del prejuicio teológico de la historia judeocristiana de Occidente y su metafísica clásica; no sólo es un estudio comparativo de Oriente sobre Occidente, sino la indicación de que el pensamiento tiene posibilidades más originales que las prescritas implícitamente por el monoteísmo judío.

III.2. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y EL PREJUICIO ANTROPOLÓGICO DE LA METAFÍSICA MODERNA.

Si prestamos atención a la manera en que en la modernidad se configura el saber metafísico y explicita las determinaciones de su orientación de pensamiento, nos será posible exponer la siguiente afirmación: *el carácter teológico de la metafísica clásica toma, en la modernidad, un fundamento antropológico*. La definición misma de la “Razón pura” que Kant nos ofrece, con su consecuente metafísica consistente en el tránsito de lo sensible a lo suprasensible, delata un imperativo antropológico en virtud del cual la proyección de lo metafísico (la idea de lo infinito) expresa una intención de codificar lo real a partir de una significación relativa a lo humano. Lo infinito de la modernidad no tiene su origen en lo suprasensible mismo –como sí se daba en la filosofía antigua y la medieval– cuanto más bien en la posición finita del hombre en su voluntad de composición antropomófica de lo real.

Hemos visto que ya desde Descartes la idea de Dios, es decir, la idea de lo infinito, es en su primera exposición una percepción de la conciencia: lo infinito llega al mundo en el *cogito*, no es una exposición desde sí mismo. Kant terminará la labor de la antropología

⁷⁴ Schopenhauer, A. (2007). *Notas sobre Oriente*, pp. 92s.

moderna en la articulación de la metafísica hacia las ideas trascendentales que, como sabemos, expresan ideales de la Razón pura en su intención de articular la representación bajo categorías noéticas.

A este respecto, la lucidez de Schopenhauer se testimonia en su tesis doctoral sobre el principio de razón suficiente en el cual, partiendo de la posición moderna fundamental, “El mundo es mi representación”, nos mostrará que la cosa metafísica, heterogénea a la representación, no puede ser pensada ni siquiera formalmente en los mismos términos que la representación, es decir, que lo metafísico no es un modo infinito en que se plenifica la finitud del conocimiento, y en esa tesis ya podemos destacar que Schopenhauer, muy pronto en su pensamiento, se preocupa por cerrar el camino a todas las intenciones de doblar el mundo de lo trascendental a lo trascendente. Aquí, reiteramos, se trata de la labor schopenhaueriana de despojar a la filosofía de la mistificación que en este punto sería la de “el hombre como símbolo”. La fuerza de lo real se manifestará aquí en cuanto que, al margen de lo trascendental, que nunca puede ofrecernos el ser real, en sí del mundo, lo antropológico es una ilusión del saber filosófico, que implica necesariamente una desvaloración de la dimensión genuina de lo infinito en un en sí teológico:

Con Descartes, la razón había elevado ya su orgullosa cabeza y el Dios revelado había perdido fuerza. Necesitaba de apoyo por tanto. Descartes, a partir de la autorreflexión de la razón, demuestra por qué tiene que existir un Dios tanto como existe el mundo. Kant, a partir de la autorreflexión de la razón, demuestra por qué tiene que existir la ficción de un Dios. Es el abismo que separa a los dos. En Descartes, Dios había sufrido ya una degradación al convertirse en un ser fundado en la razón. En Kant, sufre una nueva y dramática reducción: se convierte en Idea «regulativa».⁷⁵

⁷⁵ Safranski, R. *Op. Cit.*, p. 147.

Desde Platón, la filosofía ha tenido la creencia, a veces explícita, otras implícita, en que «El hombre es un símbolo»; nada más ajeno al pensamiento de Schopenhauer que recuerda la sabiduría trágica de Píndaro: «El hombre es el sueño de una sombra»⁷⁶.

III.2.1. La filosofía trascendental y el límite inmanente del ser conocido.

La filosofía trascendental es la respuesta a la demolición que el escéptico Hume hizo de la experiencia justamente para mostrar que lo empírico no puede conocer términos iniciales y fijos, ya sea el objeto o bien, aquí lo radical de Hume, sea el sujeto. El principio de la filosofía trascendental es el siguiente: “hay condiciones *a priori* que de manera trascendental-fenomenológica hacen posible la validez de la experiencia”, principio que exige la renuncia –según hemos visto– a una ontología de la experiencia, por lo menos en Kant y Hegel. Más propiamente, sin embargo, podemos considerar que la filosofía trascendental es la recuperación crítica que, ante el escepticismo humeano, Kant procuró para restaurar la posición cartesiana del sujeto, si bien despojándolo de toda determinación ontológica, pues es siempre un sujeto empírico en el ámbito del uso teórico-dogmático de la razón.

Lo que la filosofía trascendental nos propone es que el mundo empírico posee una legitimidad intrínseca en cuanto nos expone el ser como conocimiento, y es en esto donde radica, precisamente, la codificación antropológica del mundo: el mundo tiene un sentido válido para la representación de la conciencia, ésta lo articula según su forma de hacer que los objetos se den empíricamente. El mundo como representación se da en tanto que

⁷⁶ *Pítica* VIII, v. 135, citado por Schopenhauer, cf. *El mundo...*, p.45 (I, §5)

fundado en el conocimiento humano. Pero la constitución trascendental de la experiencia nos indica que el mundo sólo puede sernos dado en la forma del conocimiento y, por tanto, no nos dice nada del ser —la cosa en sí—, y que, además, la conciencia debe mantener su aplicación inmanente en el entendimiento. Esta inmanencia de la mera representación será lo que Hegel repudiará a través de la dialéctica y lo que Schopenhauer, por el contrario, reivindicará para mostrar que el camino de la metafísica no tiene mediación ni símbolo ni analogía en la representación. Para Schopenhauer, lo más destacado de la filosofía trascendental de Kant es la reapropiación de la experiencia y el conocimiento científico que así se puede elaborar y, para la metafísica, que es un cerrojo que de antemano clausura toda intención trascendente.

Aquí hay un límite inmanente preciso como indicación a toda metafísica: no hay legitimidad en proyectar, transitando del conocimiento al ser, de manera trascendente lo que sólo es forma trascendental. Toda la articulación antropológica de la experiencia carece de significado metafísico, lo que se puede deducir de la enunciación que hace Schopenhauer en la acotación de lo trascendental bajo el “Principio de Razón suficiente”:

Nuestra facultad cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), inteligencia y razón, se descompone en sujeto y objeto, y nada hay fuera de esto. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Pero luego encontramos que todas nuestras representaciones, en su forma ordinaria, se nos hacen perceptibles relacionadas unas con otras, y que se pueden determinar *a priori* en lo que se refiere a la forma, según lo cual nada se nos presenta independiente y con existencia propia, aislado o separado. Esta conexión es lo que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.⁷⁷

⁷⁷ Schopenhauer, A. (2008). *La cuádruple raíz...*, p. 69 (§16). La palabra alemana que en esta traducción es trasladada al español como “Inteligencia” es *Verstehen*, misma que normalmente se traduce por “Entendimiento”.

El mundo como representación, legislado bajo el principio de razón, sólo nos muestra el mundo en tanto que relacionalidad fenomenológica llevada al entendimiento bajo las formas trascendentales de *espacio, tiempo y causalidad*. Ahora bien, ésta es la manera en que el mundo se expone antropológicamente sólo en tanto que representación bajo la relación de conocimiento paradigmática de sujeto-objeto. La pregunta que aquí planteamos, y que nos dará la norma de la metafísica, es la siguiente: ¿es posible un tránsito de lo antropológico-trascendental a lo metafísico-trascendente? Es decir, siguiendo la propuesta idealista: el ser conocido ¿puede ser pensado como despliegue finito de lo infinito? ¿La metafísica se debe fundamentar en la significatividad antropológica del mundo como representación? Precisamente esto es lo que Schopenhauer negará radicalmente; el sentido antropológico de la representación no puede –ni debe– ampliarse a un sentido metafísico, pues aquí sólo se expresa, reiteramos, el mundo en su forma de ser conocido. La ampliación antropológica hacia lo metafísico supone una falta de claridad para ceñirse a la legitimidad del Principio de razón que suspira por un infinito que ofrezca la cosa en sí bajo una direccionalidad humana.

Lo que Schopenhauer pretende es resguardar lo metafísico ante una “contingencia” en la que la significación antropológica, que sólo expresa un valor de conocimiento, pretendiera ponerse como significación metafísica. Por esto, el carácter trascendental de la experiencia termina con el mundo fenoménico mismo y no puede ir más allá de él:

No será haciendo uso del principio de razón como será posible superar la esfera del saber determinado trascendentalmente. La significación del ser del fenómeno es *sentida, experimentada, vivida (Gefuhlt, Fuhlen, etc.)*. Aquí no reside ningún mal sentimentalismo. Hay que comprender sólo

que el mundo no es únicamente representación, pues es fuerza, vida, voluntad. Desde ahora se encuentra indicado el camino que hay que coger, y una cosa debe estar bien clara en nuestro espíritu: la voluntad, que se dice en todos estos momentos no debe en ningún caso ser comprendida, como lo quería la filosofía de la *Aufklärung*, como una desnuda potencia que se ejerce en el solo juicio. Es opaca, masiva, penetra el individuo en su totalidad. Si la palabra no estuviera demasiado desfigurada por una larga historia convendría hablar de *existencia, existere...*⁷⁸

Expliquemos: quien haya comprendido correctamente la idea de la filosofía trascendental, ya en Schopenhauer bajo el Principio de razón suficiente, habrá comprendido que toda proyección antropológica de la realidad se encierra y desaparece en el mundo como representación y, por tanto, no tiene ningún significado metafísico. Por el contrario, pretender ampliar lo trascendental a lo trascendente ya implica un violentamiento de lo metafísico real que no significa nada antropológico pues es heterogéneo respecto a la representación. Ahora bien, la idea de Dios como fundamento-cause trascendente del mundo no es otra cosa sino la aplicación indebida de dicha ampliación antropológica en la esfera metafísica, pues se nos pretende decir que el principio de razón suficiente tiene un uso al margen de su aplicación empírica, a saber: un uso metafísico, es decir, dogmático.

Por esto, la dicha ampliación antropológica del conocimiento al ser es que presupone una continuidad, según hemos visto, entre la cosa en sí y su manifestación fenoménica, algo que podríamos comprender bajo la crítica de Rosset a la “ilusión metafísica” que, después de Kant, debemos remitir a una previa “ilusión antropológica” y que no consiste en otra cosa sino en la *duplicación* del mundo por una mediación exigida por la identidad del plano trascendente hacia el plano inmanente:

Si este mundo difiriera, aunque sólo fuera un poco, del mundo suprasensible, este último sería de alguna manera más tangible: podríamos referirlo a la propia distancia que lo haría diferir del mundo

⁷⁸ Philonenko, A. *Op. Cit.*, p. 113 (§13).

sensible. Pero, justamente, esa distancia no se da. El mundo suprasensible es la duplicación exacta del mundo sensible, no difiere en nada. Y ésta es la razón de que cueste tanto percibirlo: siempre está disimulado por su doble, es decir, por el mundo real. No cabe soñar con un escondrijo mejor. La filosofía hegeliana aparece así como la esencia misma del pensamiento oracular: anuncia en lo real la manifestación de otro Real del que no cabe dudar, pues se halla por entero presente en el nivel de lo real inmediatamente percibido.⁷⁹

Podemos preguntar, sobre esto, si no es que Schopenhauer realiza igualmente una duplicación en esa distinción entre la cosa en sí y el fenómeno. Ciertamente que hay una dualidad ahí que no puede silenciarse ni dejarse pasar desapercibida. Hay, sin embargo, una profunda diferencia: en tanto que la metafísica idealista clásica sostiene una identidad entre lo metafísico y lo empírico precisamente en virtud de un principio antropológico que permite proyectar en lo humano un símbolo de la cosa en sí en el modo de la duplicación, Schopenhauer, por el contrario, va a abrir la distinción entre una perspectiva y otra; por esto es que en la metafísica de la voluntad se le asigna un límite *inmanente* al principio de razón en tanto que fundamento trascendental de la experiencia y no un límite trascendente según el cual se podría seguir una continuidad entre lo suprasensible y lo sensible dada en la conciencia del hombre. Hay, como señalamos en el primer capítulo, una heterogeneidad abismal entre la cosa en sí y el fenómeno desde la cual se hace imposible toda filosofía constructivista de un infinito que se refleja a sí mismo en la finitud.

La crítica más radical al antropologismo de la metafísica idealista la encontraremos en la que Schopenhauer implicará hacia el pensamiento historicista.

⁷⁹ Rosset, C. (1993). *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, p. 67

III.2.2. *El fetichismo del símbolo y la historia.*

Aún hoy se encuentra una tendencia a reiterar el gesto moderno inicial de la búsqueda de lo infinito en las “huellas” que ha dejado en la finitud; ya no se habla de la proyección de una razón pura en ideas trascendentales, hoy se habla del «símbolo». En el primer capítulo de esta investigación hemos expuesto la claridad con la que Schopenhauer destierra toda significación ontológica posible a lo simbólico; se puede decir que habla ahí un férreo nominalismo en el que se manifiesta la tendencia ilustrada de la metafísica de Schopenhauer, pero ello nos diría muy poco sobre el problema metafísico fundamental al que el filósofo de lo real está atendiendo, a saber, que la metafísica no es –reiteramos– un saber sobre la revelación de lo infinito trascendente en lo finito inmanente, donde lo esencial es la tesis siguiente: *no hay ningún médium en virtud del cual la finitud pueda presentir o evocar lo infinito*, puesto que desde el principio no hay ninguna significación trascendente en la finitud. Por esto, hemos dicho que el límite de la filosofía trascendental que Schopenhauer ha asegurado en su consideración sobre el Principio de razón es un límite inmanente: la figura del eterno retorno de la naturaleza cuyo carácter fenoménico-sensible no tiene trascendencia.

Ahora bien, lo que a Kant y Hegel llega como imperativo de una lógica de la identidad de la reflexión tiene su proveniencia en el pensamiento escatológico del apóstol Pablo quien, a su vez, se puede remitir a la apropiación cristiana del neoplatonismo. Antes de que en el pensamiento hermenéutico Heidegger despoje a la historicidad de todas sus connotaciones trascendentes-simbólicas, la filosofía tendrá que probar la necesidad de lo negativo en una teología positiva de la historia que presenta a ésta de manera catafática:

entre la *Crítica del Juicio* y la *Fenomenología del espíritu*, la historia se presenta como el último espacio en el que lo infinito trata de imponerse a la metafísica, si bien ya bajo la forma del “como si” del juicio reflexivo kantiano o de la realidad de lo negativo hegeliano. Según esta concepción, la historia es la revelación temporal de un principio infinito inmemorial, lo que se puede delatar en una supuesta teleología reflexiva (Kant) que se ampliará como catáfasis en virtud de la cual la pura abstracción del mero concepto (el ser) determinará su esencia real (Hegel). He aquí todo el meollo de la metafísica del símbolo: simple romanticismo de lo infinito. Hay una relación entre la lógica fetichista del símbolo y la concepción ontológica de la historia que consiste en lo siguiente: lo histórico es el plano de mediación en que se realiza la reflexión negativa de lo infinito y la historia es símbolo de eso infinito:

Desde Fichte hasta Hegel, con intensidad creciente, la filosofía de la reflexión, que hace surgir la totalidad de la vida humana y de la naturaleza a partir de las estructuras del espíritu, había atribuido al proceso histórico la tarea de lograr que el espíritu se descubriera a sí mismo. La historia fue interpretada como realización de la verdad; como avance ininterrumpido del espíritu que se enajena en el encadenamiento de figuras de sus sucesivas realizaciones para reencontrarse a sí mismo en un nivel superior mediante el trabajo del concepto y la labor de la historia. Se trataba así de la reflexión histórica como un momento progresivo del proceso histórico: éste sólo puede ser entendido por empatía, como una fase de autoapropiación.⁸⁰

¿En qué sentido hablamos, a propósito de esto, de “fetichismo” del símbolo? A la atribución que el idealismo romántico le otorga a la historia de una significación ontológica mediadora entre lo finito y lo infinito; según esta concepción de lo histórico, el mundo sensible es la identidad diferida en el tiempo pero que, según su carácter ontológico-catafático, manifiesta lo absoluto, pues la historia es la realización objetiva del

⁸⁰ Safranski, R. *Op. cit.*, pp. 276s.

principio abstracto de la realidad. Ahora bien, esta teleología de lo histórico no sólo expresa un deliberado pensamiento teológico sino que, como es indicado, tiene una fundamentación antropológica, pues la constitución de la historia como identidad diferida en el tiempo, que es en lo que consiste su carácter de símbolo, no es otra cosa sino una determinación de categorizar el tiempo según una intencionalidad de la razón humana.

Se da el fetichismo del símbolo cuando a la realidad empírica se le atribuyen propiedades ontológicas que en modo alguno posee, y esto es lo que Schopenhauer suprimirá al exponer la identidad por expresión e inmediatez que se da entre la heterogeneidad de la cosa en sí y el fenómeno. Tal vez aquí haya comenzado el nihilismo, en el momento en que la metafísica de la voluntad devastó la significatividad del mundo histórico, pues si bien la voluntad como cosa en sí expresa un sentido que plenifica todo lo real, no posee, sin embargo, significatividad para la vida humana; esto es lo que Schopenhauer sugiere cuando cierra el camino a la cosa en sí a través de toda lógica del fenómeno en su exposición empírica-temporal:

Si, no obstante, profundizamos con seriedad en esta físico-teología tan atrayente y se examina a la luz de mi filosofía, resulta la aplicación de una falsa perspectiva de la naturaleza, que degrada la apariencia INMEDIATA u objetivación de la voluntad a una meramente MEDIATA, esto es, en vez de reconocer en el ser de la naturaleza el efecto originario, con vigor primitivo, sin conocimiento y, por lo tanto, infalible, de la voluntad, lo interpreta como algo puramente secundario, que se produce sólo a la luz del conocimiento y al hilo de los motivos; y que por tanto concibe lo impulsado desde el interior como modelado y troquelado desde fuera.⁸¹

La filosofía idealista de la historia convierte a ésta en un símbolo que sostiene la identidad originaria del principio trascendente del mundo; ésta es una duplicación en el sentido en que Rosset denuncia esta estrategia del pensamiento metafísico oracular. Schopenhauer,

⁸¹ Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena*, p. 136 (I)

por el contrario, marca una profunda heterogeneidad entre la cosa en sí y el fenómeno, es decir, no propondrá diferir una identidad supuestamente originaria, sino que pensará en una inmediatez de la naturaleza y un mero fenomenalismo de la historia, pues en tanto que aquélla es la objetivación inmediata de la voluntad, ésta es una manera de estructurar la representación. En el mundo como representación, y precisamente sólo en tanto que representación (tiempo, espacio y causalidad, según el Principio de razón), nada hay de huella metafísica que permita elaborar una simbólica trascendente de la historia. Tal cosa es fetichismo del símbolo, mejor dicho, pensar simbólicamente ya es, *per se*, un fetichismo de la filosofía.

En sentido estricto, pues, *no* hay un ser real de la historia; ella es puro fenómeno, pues su realidad objetiva radica en el tiempo que, como sabemos desde la filosofía trascendental, sólo es una forma del conocimiento. El hombre, en efecto, tiene un carácter histórico de ser, pero eso sólo es una determinación antropológica que, como hemos señalado, no se puede permitir ampliarse a lo metafísico.

Último vestigio de la teología, el pensamiento historicista busca la divinidad, es decir, lo infinito en su ropaje más anodino: la empirie del tiempo. Tal es la verdadera constitución antropológica de la filosofía del símbolo con pretensiones metafísicas. Napoleón Bonaparte, Buda o Cristo, Nerón, es lo mismo, son fenómenos empíricos cuya historia no dice nada de la cosa en sí. Si hay algo en la representación que pueda pretender una connotación ontológica, ello son las ideas; por el contrario: «Lo que relata la historia no es sino el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad.»⁸² Nominalismo

⁸² Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 883. (II, Cap. 38).

epistemológico para la historia: *no hay simbólica que le dé un significado metafísico*. La historia es mera representación; lejos de realizar la función del símbolo, a saber: abrir un espacio límite hacia la trascendencia, ella es una de las formas del Velo de Maya.

III.3. LA METAFÍSICA COMO SABER DE LA ESENCIA INMANENTE DEL MUNDO.

Schopenhauer ha enunciado el “Credo de todo hombre bueno” que dice: «Creo en una metafísica»⁸³. Para poder llegar a realizar este credo, el propio Schopenhauer le ha enseñado al pensamiento moderno, ante todo, que lo metafísico radica en ese animal que, además de racional, es el animal que se encuentra con el misterio del mundo, mismo que tiene su origen en la experiencia inmediata y finita de nuestra existencia: la vocación metafísica no nace de la inquietud de darle fundamento al mundo ni de garantizar una lógica que vuelva inconmovible este mundo nuestro, cotidiano, de la representación; por el contrario, tal como Schopenhauer entiende el saber metafísico, en él se da el atrevimiento del hombre para rasgar el velo de este mundo de la representación para abrir el mundo real aun si lo que se nos muestra en ello es terrible para la conciencia humana.

Punto de partida de la metafísica de la voluntad: *hay una metafísica posible puesto que hay un ser real que es dado en la existencia finita*, pero la acotación precisa que se debe hacer es la siguiente: no se trata de un ser-comprendido cuyo sentido nos remita al horizonte de la representación; se trata del ser en su expresión inmediata, diríamos que desprovista de significación categorial: la existencia y su afirmación de ser, “Voluntad de vivir” es el nombre que le asignó Schopenhauer. El “estado de la cuestión” ha sido dado –

⁸³ Cf. *El mundo...*, p. 617 (II, Cap. 17)

negativamente— por Kant, a saber: la finitud no puede tener un saber teórico-dogmático de lo suprasensible. Schopenhauer tomará esta indicación del criticismo hacia un camino que desde Platón la metafísica no se había permitido andar, el camino de lo real mismo. La metafísica no es teología, aquí está la primera ampliación que Schopenhauer realiza sobre la crítica de Kant. La metafísica tampoco es antropología trascendente; aquí se encuentra la primera seña de la filosofía moderna contra su formación cartesiana.

Lo que Schopenhauer nos mostrará en su tarea de restitución de la metafísica será algo sencillo: el saber de la metafísica no versa sobre la fundamentación trascendente de la representación sino de la interpretación de aquello que se expresa en la naturaleza como esencia inmanente de ésta. No se trata de una hermenéutica de la existencia humana sino de una *Makanthropía*⁸⁴ que interpretará el fundamento inmediato de ser que es dado en la inmediatez de la existencia en general: Metafísica de la Naturaleza es el título amplio en el que Schopenhauer nos hablará del ser real —la cosa en sí— que nos es posible llevar a concepto real puesto que es nuestro mismo ser.

Con la metafísica de la voluntad terminan el teísmo y la filosofía de la conciencia, las dos maneras en que la tradición platónica se presentó en la modernidad. Habrá que esperar a Nietzsche para terminar con la ilusión del “ser”, pues por ahora, con Schopenhauer, *sólo* termina la ilusión del sujeto, es decir, de la conciencia-representación de lo infinito trascendente.

⁸⁴ Bajo este término, Schopenhauer explicita el método que ha seguido para referirse a la cosa en sí como voluntad: se trata de la exposición de una de las más antiguas tesis de la metafísica: “Hen kai Pan”, que la pluralidad de seres del mundo están determinados desde la misma esencia. Según el *Makánthropos* schopenhaueriano, «es mucho más correcto enseñar a comprender el mundo a partir del hombre que el hombre a partir del mundo: pues lo que está dado inmediatamente, es decir, la autoconsciencia, sirve para explicar lo que está dado mediatamente, es decir, lo dado en la intuición exterior, y no al revés». Cf. *El mundo...*, p. 1077 (II, Cap. 50)

III.3.1. Del deseo de lo infinito al pathos de lo real.

La tradición llevada en la metafísica clásica nos ha hablado del saber metafísico como de algo luminoso y que, en tanto fundamento claro, le otorga sentido al mundo finito. La metafísica clásica se ha articulado desde un deseo de lo infinito que en la modernidad debe pasar por la asunción de la caída de lo humano que, no obstante, guarda una supuesta memoria de lo suprasensible (ahí está la tesis kantiana de las ideas de la razón). Ya desde la presentación de su obra magna, Schopenhauer se refiere a su pensamiento como “diferente” de manera radical respecto a lo que le precede, pero ¿en qué consiste esa diferencia? En principio, podemos decir que otra de las rupturas schopenhauerianas con la tradición tiene que ver con la disposición misma para la filosofía, es decir, cómo es que el estar en la filosofía se asume ¿es el filósofo un edificador de la humanidad y la cultura o bien es un forjador de conceptos sobre el sentido y valor del mundo o bien, al final de cuentas, es un deseador de la verdad? Pero, si es esto último ¿cómo disponernos para lo verdadero? Contra la tendencia del romanticismo idealista, que labora conceptos para construir lo infinito, Schopenhauer más bien nos da la imagen de un *aufklärer* trágico:

No se encuentra la verdad no porque no se la haya buscado, sino simplemente porque no se la buscó adecuadamente; y es que, en vez de encontrarla, se trató de redescubrir una opinión ya establecida, o cuando menos de no perjudicar una idea que uno apreciaba; con tal propósito había que dar rodeos e idear toda clase de evasivas y utilizarlas contra los demás y también contra uno mismo. El valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo. Éste tiene que parecerse al Edipo de Sófocles, quien, en busca de esclarecer su terrible destino, no deja de indagar aun cuando presiente que lo más terrible puede sobrevenirle de las respuestas que reciba. Pero la mayoría de los filósofos llevan en su interior a una Yocasta, la cual le suplica a Edipo en nombre de

todos los dioses que no siga preguntando y, como ceden ante ella, a la filosofía le va como le va. Tal como Odín ante las puertas del infierno, quien no dejaba de interrogar a la vieja adivina en su tumba, desatendiendo la obstinación, los requiebros y las súplicas de aquélla que lo exhortaban a la calma, así tiene que inquirir el filósofo, quien debe interrogarse a sí mismo sin concesiones.⁸⁵

En tanto que amor-amistad a la sabiduría, la filosofía no puede prejuzgar su sentido de pensamiento, es decir, no puede comenzar con una respuesta –Dios, digamos– y posteriormente inquirir. La filosofía es el lugar en que se experimenta originalmente el misterio del mundo desde la finitud del hombre, por ello el genuino amor a la sabiduría, el amor a la verdad, es un afecto hacia lo real, la hondura del ser real del mundo.

Ya nos encontramos en una disposición inadecuada para la filosofía cuando no dejamos que sea el mundo mismo, tal cual nos es dado en nuestra vivencia, quien nos muestre que, en efecto, un misterio cerca la vida. Por esto, el concepto principal de la metafísica de la voluntad ya no será el de lo infinito sino el de lo real, con el que, por lo demás, Schopenhauer estará situando la filosofía en su lugar original: la finitud humana, que en modo alguno tiene *a priori* una intención de trascendencia a lo infinito o, si así fuese, no es labor de la filosofía atender ficciones antropológicas. Pero ¿en tanto qué debemos comprender este concepto de «lo real»? Ya hemos visto un poco de ello: formalmente, se trata de la esencia inmanente del mundo que es con independencia de la representación y del conocimiento humano. Es la cosa en sí que pone el fundamento “oscuro” de la representación.

Desde este punto de vista, la filosofía de lo real de Schopenhauer se plantea la siguiente tarea: inquirir el principio ontológico que hace posible la representación y el

⁸⁵ Schopenhauer, A. (2008). “Carta a J. W. Goethe: 11 de noviembre de 1815” en *Cartas desde la obstinación*, pp. 23s.

conocimiento, ello realizado en los límites inmanentes de la finitud, pues este mundo que nos es dado en la representación no nos muestra más que fenómenos siempre condicionados y, por tanto, metafísicamente insuficientes para dar una explicación de la realidad que llamamos “experiencia”. Según esto, pues, podemos referirlos a un infinito incondicionado o bien, como realizó Schopenhauer, interpretar qué es lo que en ellos se expresa como esencia real de su manifestación al margen de su modo específico en que son representados por la conciencia empírica:

Hemos aprendido del gran Kant que tiempo, espacio y causalidad, con toda su legalidad y la posibilidad de sus formas, existen en nuestra conciencia totalmente independientes de los objetos que aparecen en ellos y que conforman su contenido; o en otras palabras: que pueden ser encontrados tanto si se parte del sujeto como si se parte del objeto; por eso se les puede llamar con el mismo derecho modos de intuición del sujeto o también elementos constitutivos del objeto, *en la medida en que es objeto* (en Kant: fenómeno), es decir, *representación*. También se puede considerar a esas formas como el límite indivisible entre objeto y sujeto; por eso, aunque todo objeto ha de aparecer en ellos, también el sujeto los posee y abarca por completo independientemente del objeto que se manifiesta. Ahora bien, si los objetos que se manifiestan en estas formas no deben ser fantasmas vacíos, sino tener un significado, entonces tendrían que señalar hacia algo, ser la expresión de algo que no fuera a su vez objeto, como ellos, que no fuera representación ni algo existente sólo de manera relativa, a saber, para un sujeto, sino algo que existiera sin semejante dependencia respecto a otra cosa contrapuesta a él como condición esencial, y de sus formas, es decir, que no fuera justamente *ninguna representación*, sino una *cosa en sí*. Según esto, al menos cabe preguntarse: ¿son estas representaciones, esos objetos, algo más aparte de ser representaciones, objetos del sujeto? ¿Y qué serían entonces en este sentido? ¿Qué es ese otro lado suyo, diferente *toto genere* de la representación? ¿Qué es la cosa en sí?⁸⁶

Significado original de la metafísica: saber de la cosa en sí, es decir, del principio real e inmanente del mundo.

⁸⁶ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 148 (I, §24)

III.3.2. La insuficiencia de una «física absoluta».

Podemos señalar que desde Aristóteles hasta Kant, la metafísica ha sido concebida como la ciencia que explica la totalidad de los fenómenos hacia una causa primera y precisamente como relación de causa-efecto. En este sentido, pues, habría que afirmar que la metafísica se ha ocupado del *porqué* de los fenómenos sin llegar al *qué*, es decir, a la esencia.

Dos objeciones presenta Schopenhauer a la reducción de la metafísica a ser una mera física absoluta: por una parte, la degradación al “naturalismo”, es decir, a la consideración de que el ser se puede agotar en su esencia en una totalidad de los fenómenos y sólo tendría un carácter empírico, pero nunca se podría pensar en una metafísica propiamente dicha. Por otra parte, Schopenhauer objetará que la reducción de la metafísica a una totalización de la representación sigue siendo dianología y siempre tendrá como término no una resolución positiva cuanto más bien negativa: una filosofía crítica trascendental que concluya la representación como un mero fenómeno.

Es consabida la alegoría que Schopenhauer hace de su pensamiento como «la Tebas de cien puertas», a la que «desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio»⁸⁷. Ahora nosotros nos encontramos en la puerta de la «Metafísica de la naturaleza» cuyo mismo nombre ya nos puede dejar entrever qué es lo que trata de ser, pues de la misma manera en que la metafísica de lo bello no es una explicación del fenómeno estético desde el punto de vista de la mera conciencia sino una indagación de la esencia de lo bello, la metafísica de la

⁸⁷ Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas...*, p. 4.

naturaleza tampoco se propone una explicación de la totalidad de la naturaleza tal como se presenta a la conciencia empírica –para lo cual está el estudio sobre el Principio de razón– sino que se trata de una indagación del misterio de la esencia que constituye el ser de la naturaleza, posición desde la cual se hace necesario exhibir la insuficiencia de una física absoluta precisamente porque no permite el paso a la metafísica. Pero ¿en qué radica dicha insuficiencia?

Si partimos del concepto de metafísica como interpretación de un fenómeno hacia la esencia que en él se expresa ya bajo la forma del conocimiento, entonces tendremos que concluir que toda consideración meramente física de la naturaleza no sale del mundo como representación, pues su orientación es la dimensión objetiva y empírica del mundo. El entramado de fenómenos, explicado etiológicamente y sólo según la conciencia empírica externa, siempre tendrá como límite de su saber la legislación del principio de razón suficiente, más allá del cual, como sabemos, no se puede transitar a un plano metafísico. Por esto, Schopenhauer desestima todas las consideraciones a las que podríamos llamar “naturalistas” en la medida en que no nos muestran el lado “interno” del mundo, es decir, su esencia. La metafísica reducida a “física absoluta” no trasciende la empirie de la conciencia externa y, por tanto, no hace posible la realización de la ontología de la experiencia a la que hemos considerado ya el fundamento de la metafísica en Schopenhauer, pues no expone el contenido nuclear de la experiencia interna.

El límite de una física absoluta, es decir, aquello por lo cual no podemos esperar de ella una comprensión metafísica del mundo, radica en que reduce la realidad a una explicación fenomenológica empírica (ni siquiera trascendental) que sólo atiende al

aspecto externo, objetivo del mundo y, *eo ipso*, cierra la puerta de la metafísica a favor de una reificación de la intelectualización de la naturaleza. Por esto, más que otra cosa, lo que Schopenhauer reprocha al mero naturalismo es su consecuencia más radical, a saber: anteponer el conocimiento al ser real, ponderar el intelecto sobre la voluntad:

Establezco, pues, primariamente la *voluntad*, como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y, en tercer término, el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad, para sus fines, del conocimiento.⁸⁸

Lo que caracteriza a la física es la intelectualización del ser⁸⁹, lo que siempre tendrá como límite la estructura formal del conocimiento; se trata de la pretensión de reducir el contenido ontológico de lo real al contenido empírico del conocimiento, de aquí que podamos hablar, pues, de una “fenomenología empírica” que presupone un carácter de objetividad dogmática en la naturaleza, razón por la cual ni siquiera puede remontarse hacia la crítica trascendental. Es el mero naturalismo que pretende solucionar el misterio del mundo sin haberlo siquiera experimentado, pues la claridad del intelecto empírico se conforma con acabar el mundo en su aspecto externo. La física es el polo opuesto al idealismo, y mientras éste busca un principio fenomenológico trascendente de la naturaleza, aquél pretende reducir el mundo a los datos objetivos de la conciencia en una fenomenología empírica.

Schopenhauer, sin embargo, señalará que este límite de la física nos lleva a la experiencia metafísica, pues el mero conocimiento se muestra él mismo como insuficiente, como la estructuración de la realidad pero de tal manera que se puede

⁸⁸ Schopenhauer, A. (2009). *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 63.

⁸⁹ En el sentido en el que Leibniz tiende a interpretar la intencionalidad configuradora de la mónada.

presentir como un aparecer, formado como relacionalidad de sujeto y objeto en la representación empírica, que remite a un principio más originario que él, precisamente a lo que en la representación está manifestado:

Todo objeto, por tanto, posee una realidad aparte de ser objeto, es decir, no en cuanto que es para un sujeto cognoscente, una realidad que no sólo no es realidad para un sujeto del conocimiento, sino que, precisamente por ser la que dichos objetos poseen al margen de su ser representaciones, no puede ser percibida, conocida, si nos atenemos al significado auténtico y riguroso de estos términos, en ningún caso por ese sujeto, una realidad que no tiene que estar en ninguna relación especial ni íntima con ningún sujeto del conocimiento, dado que están en posesión de ella incluso los seres inanimados.⁹⁰

Aquí se anuncia la crítica a la forma en que la filosofía leibniziana había pretendido deducir el saber metafísico, a saber: como exposición de la naturaleza a partir de la expresión, no ontológica sino noética del sujeto. En efecto, una metafísica naturalista como la de Leibniz parte de la intencionalidad de la percepción de la mónada en su carácter subjetivo, pero el “sistema de la naturaleza” se sostiene de manera etiológica y precisa de un principio trascendente que reúna la multiplicidad de las percepciones de las mónadas: es la hipóstasis dogmática del Principio de razón, que para el naturalismo significa la *causa prima* metaempírica del mundo que garantiza tanto la verdad de hecho del mundo como la necesidad de la existencia de las mónadas.⁹¹

Pero el principio de razón suficiente tiene un carácter trascendental y en modo alguno metafísico. La metafísica naturalista tiene que crear un plano ontológico trascendente para dar una explicación del mundo si no quiere terminar en una mera fenomenología (tal fue la obra de Leibniz); ahora bien, el naturalismo no puede superar el

⁹⁰ Rábade Obradó, A. (1985). “La noción de experiencia en Schopenhauer”, p. 198.

⁹¹ Cf. Leibniz, G. W. (2003). *Principios de la Naturaleza y de la Gracias fundados en la Razón*, §§7-9.

fenomenalismo de la experiencia cuando se la concibe sólo como conocimiento. Por esto, Schopenhauer ve la insuficiencia de la física absoluta de la siguiente manera: ella nos puede explicar todo porqué del mundo, pero nunca da el paso hacia el qué, a la esencia que se expresa en los fenómenos cuyo ser real es, propiamente, ser objetivación. La metafísica comienza cuando abandonamos el porqué de la explicación causal fenoménica y nos planteamos la pregunta sobre el qué metafísico que nos daría la comprensión de la esencia de la experiencia. En realidad, el límite de la explicación física de la naturaleza termina en un mera teoría crítica del conocimiento que no nos dice nada de la cosa en sí, es decir, termina con la crítica de Kant, pues se erige como una ontología dogmática que precisa entonces de una crítica de nuestra facultad de representar objetos. Conocemos el resultado: nuestra experiencia no nos da objetos en sí, sino fenómenos.

Por otro lado, el error principal del antiguo *dogmatismo* destruido por Kant, en cualquiera de sus formas, era que partía absolutamente del *conocimiento*, es decir, del *mundo como representación*, para derivar y construir a partir de sus leyes todo lo que existe en general, con lo cual consideraba a este mundo de la representación, junto con sus leyes, algo como tal existente y absolutamente real, cuando lo cierto es que su existencia entera es radicalmente relativa y no más que un mero resultado o fenómeno de la esencia en sí que constituye su base; con otras palabras, el dogmatismo construyó una ontología donde sólo había material para una dianoilogía. Kant descubrió a partir de las propias leyes del conocimiento lo que éste tiene de subjetivamente condicionado y de esencialmente inmanente; es decir, supo así que el *conocimiento* es incapaz de todo uso trascendente, y por ello denominó con mucho acierto a su doctrina *crítica de la razón*⁹²

⁹² Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 727 (II, Cap. 22)

III.3.3. *El concepto de Cosa en sí como “Voluntad”.*

La pregunta inicial de la metafísica ha de ser una especie de orientación que no se debe dar por ya aclarada, pues ella permitirá llegar a ver el sentido del saber metafísico. Dicha pregunta es la siguiente: ¿en tanto qué se debe pensar la cosa en sí? La respuesta de Schopenhauer la define como *el fundamento de la representación que constituye la esencia de ésta como significado verdadero más allá de su carácter fenoménico*. Si observamos bien, esta definición tiene un aspecto “negativo” tanto como otro positivo: por una parte, de manera negativa, se define a la cosa en sí en relación a la representación, es decir, bajo la necesidad del presupuesto de lo fenoménico, no obstante que la cosa en sí es lo absolutamente heterogéneo a la representación; por otro lado, sin embargo, de manera positiva esta definición es la que permitirá que haya una metafísica posible en el marco de la finitud, pues la cosa en sí queda de esta manera definida en relación a nuestra experiencia: se trata del ser real del mundo en tanto que nosotros lo vivimos y, más importante para la concepción de una metafísica de la naturaleza, en tanto que se trata de aquella que, como expresión del fenómeno, se manifiesta de manera intuitiva:

Ya la simple consideración empírica de la naturaleza reconoce que, desde la más simple y necesaria exteriorización de cualquier fuerza natural, hasta la vida y la consciencia del hombre, existe una transición constante por grados sucesivos, cuyos límites son siempre relativos y muchas veces vacilantes . si reflexionamos con mayor profundidad sobre este punto, llegaremos pronto a convencernos de que en todos esos fenómenos la esencia íntima, lo que se manifiesta , lo fenoménico, es una y la misma cosa, que se iría destacando cada vez con mayor claridad; y que, por ello, lo que se presenta en millones de formas de ilimitada diversidad y representa así el espectáculo más variopinto y barroco, sin principio ni fin, es esta esencia una, que se esconde tras todas esas máscaras, tan bien larvada que no se conoce a sí misma, por lo que a menudo se trata más bien con poca suavidad. Por esta razón, la gran doctrina del *Hen kai Pan* apareció bien pronto tanto en Oriente

como en Occidente, y se ha afirmado a pesar de todas las contradicciones, renovándose constantemente. Pero nosotros ya nos hemos iniciado con más profundidad en el misterio, pues lo que llevamos visto hasta ahora nos ha permitido comprender que desde el momento en que aquella esencia que constituye la base de todos los fenómenos recibe de alguno de ellos en concreto una *consciencia cognoscente* que, dirigida hacia el interior, se convierte en *autoconsciencia*, dicha esencia se le presenta a esta consciencia como eso tan familiar y misterioso a la vez que designa la palabra *voluntad*. En consecuencia, hemos denominado *voluntad* a esta esencia universal de todos los fenómenos, pues así se llama la manifestación en que se da a conocer con menos velos, y con esa palabra, *voluntad*, no designamos una X desconocida, sino, por el contrario, aquello que, al menos desde *uno* de sus lados, nos resulta más conocido y familiar que todo lo demás.⁹³

La metafísica es posible en el espacio de la finitud porque tenemos una experiencia inmediata y real de la cosa en sí, tanto que incluso se la puede identificar con su objetivación más adecuada: la Voluntad. Ahora bien, no se trata de un concepto que Schopenhauer deduzca de manera arbitraria, sino que bajo el concepto de “Voluntad” se puede localizar una significación ontológica en la que también es posible identificar todos los fenómenos, ya no considerados como mera representación sino como expresión-manifestación de la cosa en sí.

Así, podemos explicitar el sentido primario que el concepto de “Voluntad” da a la identificación de la cosa en sí: ya no se trata de una forma de lo objetivo que se encuentre en relaciones causales bajo el principio de razón; aquí ya es posible hablar de un fundamento de ser. Es necesario distinguir, a este respecto, el concepto de fundamento en tanto que principio incondicionado y causa primera del mundo respecto a este concepto schopenhaueriano de fundamento como esencia: lo diferente radica en que la definición del fundamento como esencia del mundo implica una inmanencia de la cosa en

⁹³ Schopenhauer, A. (2005) *El mundo...*, p. 757 (II, Cap. 25).

sí gracias a la cual hay una experiencia de ella, misma que puede llegar a vislumbrarse en la objetividad de la voluntad.

Por esto es que, de igual manera, Schopenhauer puede pensar en la heterogeneidad entre la voluntad y la representación pero, al mismo tiempo, en que aquélla sea el fundamento de ésta, pues la diferencia entre un modo y otro no es una distinción ontológica sino que se trata de distinguir el plano del ser real (la voluntad) del plano del conocimiento (representación). Así, esta heterogeneidad es la que, después, hace posible la idea básica de la metafísica de la voluntad: la tarea metafísica consiste en interpretar qué es lo manifestado en el fenómeno. Por esta razón, la metafísica de Schopenhauer puede asumir la finitud de una manera positiva, a saber: hay una exposición intuitiva de la cosa en sí, de tal manera que, si bien en sí misma no puede sernos dada (pues esto la haría objeto del conocimiento), sin embargo sí podemos tener una experiencia inmediata e interior de ella en nuestra voluntad, ciertamente no como fenómeno sino en cuanto expresión inmediata.

Ahora bien, el concepto de fundamento en Schopenhauer debe exponerse bajo una distinción esencial: la cosa en sí como voluntad no es un fundamento genético-trascendente sino que su sentido es expresivo-inmanente; por esto, según la posición de la metafísica de la voluntad, hay que ver en el mundo como representación *algo más* que fenómenos, hay que ver en él voluntad objetivada que en su objetivación expresa realmente la cosa en sí. Por esto es posible una metafísica en el marco de la finitud: porque se trata de una interpretación de la esencia del mundo a partir de nuestra experiencia.

III.3.3.1. La cosa en sí como fundamento de la representación.

Lo que la cosa en sí *no* es, es un objeto trascendente que estaría más allá de la representación y al margen de las formas trascendentales del conocimiento. De acuerdo a su lectura de Kant, para Schopenhauer aquí se encuentra el principal yerro de la filosofía kantiana, en pretender identificar la cosa en sí con un objeto en sí y, por tanto, duplicar el mundo como representación, como si ésta tuviese un “objeto de conocimiento” en su principio:

De acuerdo con lo dicho, en Kant el objeto de las categorías no es ciertamente la cosa en sí, pero sí el pariente más cercano de la misma: es el *objeto (Objekt) en sí*, un objeto que no necesita de un sujeto, una cosa particular, pero no en el espacio y en el tiempo, porque no es intuitiva; un objeto del pensamiento, pero que no es un concepto abstracto. Por consiguiente, Kant distingue en realidad tres cosas: 1) la representación; 2) el objeto de la representación; 3) la cosa en sí.⁹⁴

Decimos que el concepto primario de la cosa en sí es el que la define como «fundamento de la representación»; ahora bien, el carácter de fundamento no es, según vemos, el de un objeto del conocimiento pues no se da nada semejante a un objeto con atributos ontológicos. La cosa en sí es fundamento de la siguiente manera: como aquello que, con independencia del modo en que el fenómeno se presente, es su significación verdadera sin el revestimiento de las formas del conocimiento. Schopenhauer conceptúa la relación entre la cosa en sí como fundamento y el fenómeno como fundado bajo el concepto de “objetivación”, la cosa en sí es aquello que –como fundamento– hace posible la representación fenoménica en tanto que ésta es la objetivación de aquella, el hacerse manifiesto como mundo y, después, como conocimiento, de aquí que Schopenhauer conjure, de manera inmediata, el yerro de Kant, el de postular el fundamento de la

⁹⁴ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 1111 (Apéndice).

representación en un objeto: la cosa en sí es anterior a las determinaciones del ser conocido y, por ello, no es nunca objetividad. La definición de la metafísica nos da la noción misma de la cosa en sí:

Entiendo por metafísica todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esta naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible.⁹⁵

La cosa en sí es aquello desde lo cual *hay* una naturaleza y se la debe comprender como su fundamento; pero no es, según hemos dicho, un fundamento trascendente sino inmanente. Por esto, cuando nosotros hablamos de la cosa en sí como fundamento de la representación es que debemos indicar dicho carácter de fundamento como “objetivación”: la naturaleza que se presenta lo hace como objetivación de la voluntad, no como fenómeno que remita a un objeto trascendental.

Así pues, tenemos que distinguir tres aspectos sobre el carácter de fundamento de la cosa en sí: por una parte, ella es en sí misma; por otro lado, la cosa en sí no debe pensarse como objeto infinito de representación espacio-temporal sino, finalmente, como el contenido real que expresa todo ser fenoménico y cuya determinación esencial no le viene ni del objeto ni del sujeto, sino de su ser en sí. Schopenhauer, quien según hemos visto, rechaza la concepción simbólica del mundo como representación, nos sugiere, tal vez más como metáfora que como la cosa misma, del signo: el mundo como representación es el significante que hace manifiesto un significado y el paso de un al otro

⁹⁵ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 605 (II, Cap.17).

es lo que constituye el paso a la metafísica a través de un concepto que podríamos considerar polémico: la Voluntad.

III.3.3.2. La interpretación ontológica de la representación.

El concepto fundamental de la metafísica de la voluntad es el de «Experiencia»; lo que Schopenhauer entiende como tarea de la metafísica es la interpretación correcta, bien que finita, del significado de la experiencia. Es por esta razón que su filosofía no tiene que andar elaborando planos ontológicos para articular principios trascendentes, como tampoco se propone la tarea de decirnos qué sea el mundo antes o más allá de la experiencia, de la misma manera en que tampoco se cuestiona acerca de las ficciones de la razón pura (las Ideas trascendentales de Kant); desde la finitud, por otra parte, sabe que preguntarse por un origen y por una finalidad del mundo es un sentido propiciado por concederle sustancia metafísica a la representación. El trabajo más “modesto” de la metafísica de Schopenhauer, en relación a la metafísica del idealismo alemán, consistirá en decirnos qué es eso que constituye a la experiencia en su ser real y como fundamento del conocimiento, pues para la finitud no tiene sentido plantearse una metafísica de carácter trascendente. Así pues, el primer principio metodológico de la metafísica de la voluntad es limitar su cuestión a la finitud del carácter inmanente de la experiencia y distinguir en ella su aspecto interno respecto al externo y vincular ambos polos de la misma cosa:

Pero en realidad el asunto es como sigue: el mundo y nuestra propia existencia se nos presentan necesariamente como un enigma. Se asume sin más que la solución de este enigma no puede proceder de la comprensión profunda del mundo mismo, sino que ha de buscarse en algo

totalmente distinto del mundo (pues eso es lo que significa «más allá de la posibilidad de toda experiencia»); y que de esa solución ha de excluirse todo aquello de lo que podamos tener algún conocimiento *inmediato* (pues esto es lo que significa la experiencia posible, tanto la interna como la externa); esta solución debe buscarse más bien en aquello a lo que podamos acceder de forma meramente mediata, es decir, por medio de principios universales *a priori*. Después de haber excluido de este modo la fuente principal de todo conocimiento, y de haber obstruido el camino directo hacia la verdad, no podemos extrañarnos de que las tentativas dogmáticas fracasaran y de que Kant pudiera demostrar la necesidad de este fracaso, pues se había admitido de antemano que metafísica y conocimiento *a priori* eran idénticos. Pero para ello se debía haber mostrado previamente que el material para la solución para el enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que sólo podía buscarse fuera del mundo, en algo a lo que no se podía acceder sino mediante el hilo conductor de esas formas de las que tenemos consciencia *a priori*. Pero mientras esto no se demuestre, no tenemos razón alguna para, en la más importante y difícil de todas las tareas, cegarnos a la más rica en contenido de todas las fuentes de conocimiento, cual es la experiencia interna y externa, y operar únicamente con formas vacías de contenido. Por eso digo que la solución del enigma del mundo ha de proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se halla el mundo, sino entenderla radicalmente, pues la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo nuestro conocimiento; que sólo conectando adecuadamente y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y combinando así estas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas, es posible la solución del enigma del mundo; si bien todo ello dentro de ciertos límites que son inseparables de nuestra condición finita, con el objetivo de llegar a una comprensión correcta del mundo mismo sin lograr, en todo caso, una explicación definitiva de su existencia que suprima todos los problemas ulteriores.⁹⁶

Ahora bien, es preciso que destaquemos los principios básicos de la metafísica de la voluntad:

- 1) Aquello que se va a interpretar es la experiencia inmanente hacia su significación metafísica;

⁹⁶ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, pp. 1094s. (Apéndice).

- 2) Lo que se va a interpretar no es un fundamento de conocimiento sino un fundamento de ser, es decir, se comprenderá la experiencia en su significado más propio: objetivación de la cosa en sí que nosotros no sólo conocemos sino que también lo somos;
- 3) El contenido ontológico de la experiencia no es, por tanto, un dato alógeno a la experiencia misma, sino que debemos plantearnos la tarea de no reducir la experiencia a su carácter externo y mediato, sino que debemos empatizarla con la experiencia interna e inmediata.

En estos tres principios radica la posibilidad de la metafísica de la voluntad como una metafísica desde la finitud: se trata de llegar a un concepto del ser real que nos es dado de manera inmediata en la experiencia en general.

Ahora bien, el concepto mismo de «experiencia» es ya por sí mismo algo que se debe aclarar pues en la obra de Schopenhauer tiene diferentes matices, si bien todos ellos apuntan a su carácter de “objetivación” de la voluntad. Por un lado, hablamos de la experiencia en el sentido externo, sólo en tanto que fenómeno y conocimiento; en esta perspectiva es donde sostenemos la absoluta heterogeneidad entre la cosa en sí y la representación, al punto que, de acuerdo a Schopenhauer, el paso de una a otra resulta imposible por ese *héteros*; es la experiencia en un sentido meramente empírico, sin significado ontológico. Por otro lado, también comprendemos a la experiencia en su sentido interno, según hemos visto ya, no sólo como conocimiento y como dato meramente empírico, sino que aquí ya nos encontramos con una relación inmediata que, si bien no establece una identidad entre cosa en sí y fenómeno, sin embargo ya se puede

atender al mundo como representación en tanto que expresión de ser; se trata de la experiencia que, además de conocer, *somos*. Finalmente, debemos considerar la experiencia de manera general, en la reunión de su aspecto interno con el externo donde no sólo nos es dada la objetivación sino que ya podemos alcanzar un sentido metafísico del mundo. De aquí la definición schopenhaueriana de la filosofía, según su objeto de estudio:

La filosofía tiene como su objeto la experiencia, pero no, como el resto de las ciencias, esta o aquella experiencia, sino la misma experiencia, en general y en sí misma, en razón de su posibilidad, su ámbito, su contenido esencial, sus elementos internos y externos, su forma y su materia.⁹⁷

Hay tres modos (no planos ni dimensiones) de la experiencia: el estrictamente empírico-fenoménico, el ontológico y el metafísico. Pues bien, estos tres modos son dados en la finitud de manera clara, por esto es que es posible su *interpretación*, la cual se lleva a cabo cuando se enlaza la primera de ellas, que es la mediación del conocimiento, con la segunda, que expone la inmediatez de la expresión, hacia la tercera, si bien esta última quedará, por decirlo de alguna manera, en lo inefable. La heterogeneidad de la representación respecto a la voluntad no debe entenderse, pues, en sentido alógeno (lo que haría imposible la tarea de la metafísica, según ha mostrado Kant), sino que debe llamarnos al punto en el que Schopenhauer disiente del cartesianismo: la experiencia es la cosa en sí en la inmediatez de su expresión y no una derivación de la conciencia.

Por otro lado, tampoco consideramos que se deba ver en este punto de la obra de Schopenhauer una estrategia de duplicación del mundo, pues esa distinción entre la cosa en sí y el fenómeno no es una distinción ontológica sino sólo formal y relativa al

⁹⁷ Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena*, p. 554 (II, §21).

conocimiento. Por esto podemos afirmar que, lejos de duplicar el mundo, Schopenhauer trata de abrir su dimensión real. Por esto es que reiteradamente señala –Schopenhauer– la insatisfacción que la crítica kantiana deja a la necesidad metafísica del hombre, pues no se busca, en el fondo, un mundo verdadero que signifique idealmente al mundo ilusorio, sino que se trata de desvelar lo real que llevamos en el *pathos* de la vida. La metafísica tiene la misma vigencia que la vida, pues se trata de la experiencia en que ella se vive, y donde la filosofía moderna redefine el filosofar hacia lo real, lo que Nietzsche y Marx continuarán para abrirnos ya a otro pensamiento:

La metafísica como interpretación del mundo de la experiencia supone una revisión fundamental de la filosofía de Kant. Schopenhauer renuncia al ideal científico apriorístico a favor del aspecto metafísico sustancial de su filosofía. Se contenta con verdades metafísicas, que sólo exigen un acercamiento, una «generalidad aproximativa».

En este sentido, limitado pero a la vez más extendido, Schopenhauer intenta preservar a la metafísica de su final.⁹⁸

Pero, por otro lado, entre el modo ontológico (que Schopenhauer ha descubierto ante la mera filosofía de la conciencia de la tradición cartesiana) y el metafísico, Schopenhauer señala la condicionante de la finitud para llegar a el saber metafísico. Cuando decimos que la metafísica realiza una “interpretación” de la experiencia con ello indicamos algo positivo, a saber: que el contenido de ser de lo expresado en la representación es algo que podemos conocer; pero al mismo tiempo con ello señalamos algo negativo, un límite, a saber: que no podemos conocer en sí misma la cosa en sí con independencia de su modo ontológico de sernos dada. Toda labor de interpretación remite a una finitud respecto a la cosa interpretada, siempre hay un déficit imposible de

⁹⁸ Spierling, V. *Op. cit.*, p. 91.

suprimir. Ciertamente es que ya no se trata de articular la experiencia fenoménica en términos de conocimiento, pero para que la interpretación sea posible, sobre todo si se trata de una labor interpretativa en la inmanencia y desde la finitud, no es posible pensar la cosa en sí sin un dato, bien que no empírico, pero sí ontológico. Schopenhauer sabe que la cosa en sí debe ser dada de alguna manera a nuestra intuición. A diferencia del idealismo, Schopenhauer reivindica el carácter primariamente intuitivo de su metafísica, es decir, no es un saber de conceptos puros: la cosa en sí no es un concepto sino algo intuitivo, si bien no en el modo empírico:

Así pues, mi metafísica nunca va realmente más allá de la experiencia; lo único que hace es mostrar la verdadera comprensión del mundo yacente en ella. Mi metafísica no es, según la definición de metafísica propuesta varias veces por Kant, ni una ciencia hecha de puros conceptos ni un sistema de conclusiones a partir de principios *a priori*, cuya inutilidad para los fines metafísicos ha demostrado Kant. Es un saber nacido de la intuición del mundo exterior real y de la explicación que sobre éste proporciona el hecho más íntimo de la autoconsciencia, y un saber expresado en conceptos claros. Es, así, una ciencia de la experiencia, pero su objeto y su fuente no son experiencias particulares, sino el conjunto y la universalidad de toda la experiencia.⁹⁹

III.3.4.3. El carácter derivado del conocimiento y el límite del decir metafísico.

La experiencia no es, en sí misma, la cosa en sí; sin embargo, Schopenhauer parte del principio metodológico según el cual en la experiencia no sólo hay exposición de conocimiento sino que, más esencialmente, se da la expresión de la cosa en sí como mundo de la experiencia: la voluntad se objetiva. Hemos visto también el presupuesto, igualmente metodológico, de que toda interpretación, en tanto que es finita, lleva consigo una diacronía con lo interpretado. Según estas dos consideraciones, podemos decir lo

⁹⁹ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 624 (II, Cap.17).

siguiente: en sentido estricto, la cosa en sí siempre permanece en el misterio y es inaccesible al *lógos*, pues éste pertenece a la determinación noética de la experiencia y no a su significación metafísica. Asumimos la finitud y, no obstante, procuramos una metafísica en los límites de ella: el *pathos* de nuestro ser-ahí nos invita a llevarlo a cabo.

El último y más radical punto de desaprobación que Schopenhauer le plantea al cartesianismo se suscita en este momento de su pensamiento, a saber, en que la posibilidad de interpretar la experiencia nos puede llevar a una comprensión ontológica del mundo que nos permita vislumbrar, detrás de *Maya*, la cosa metafísica. Ahora bien, específicamente ante Descartes, Schopenhauer asienta lo siguiente: lo dado en la autoconciencia nunca puede ser una representación absoluta del ser en sí del mundo, éste siempre nos quedará en una distancia que es la propia del *mysterium*. En la época de la divulgación de su pensamiento, Schopenhauer ve la necesidad de aclarar este punto, precisamente para no ser confundido con la filosofía idealista dogmática, que pretende intuir de manera absoluta la cosa en sí:

Lo que la cosa en sí sea aparte, es decir, lo que sea aparte de aquello que nosotros conocemos como voluntad de vivir, como núcleo de la manifestación, cuando ésta no se manifiesta o cuando ha dejado de ser, es un problema *trascendente*, es decir, un problema cuya solución no puede ser aprendida ni pensada por las funciones de nuestro intelecto, mismas que se limitan a servir a las manifestaciones individuales de la voluntad del cerebro. Es por ello que aunque la cosa en sí se nos *revelase* como realmente es, nosotros no comprenderíamos nada de ella.¹⁰⁰

Schopenhauer nos deja bien en claro que la cosa en sí no es posible comprenderla al margen de nuestra capacidad intuitiva, de aquí que *sólo* podamos “aprenderla” a partir de

¹⁰⁰ Schopenhauer, A. (2008). “Carta a Julius Frauenstädt”, 21 de agosto de 1852” en *Cartas...*, p. 160.

su objetivación más adecuada, que es, precisamente, la Voluntad, el fenómeno más rico de ser real que se puede tener en la experiencia¹⁰¹.

Pero aquí se encuentra, por otro lado, una orientación previa del filosofar de Schopenhauer según la cual la cosa en sí, como absolutamente heterogénea al fenómeno –podríamos decir que incluso cuando vemos a éste como objetivación y no sólo como dato de la conciencia empírica– es refractario al conocimiento. Toda interpretación se despliega en el espacio del conocimiento, pero la cosa en sí no es nada cognoscible, es decir, nunca se puede presentar en sí misma a la experiencia sin las formas que ésta posee. Éste es el límite del decir metafísico, a saber: que la cosa en sí *sólo* la podemos interpretar pero en modo alguno revelar (no cabe aquí ya la consideración de conocerla). Pues la cosa en sí no es un objeto infinito que la conciencia pueda ir laborando en su paso de lo empírico a lo ontológico; de manera drástica, de ella sólo podemos decir que es el fundamento de ser de la experiencia, tanto en el sentido de la existencia como en el de la esencia, pero siempre manteniendo esa diacronía de la interpretación que hemos signado a la finitud. No conocemos la cosa en sí, sólo la interpretamos a partir de su consideración como significación de ser *lo real* en la experiencia en general:

Nos quejamos de la oscuridad en que vivimos, sin comprender la relación de la existencia en general, sobre todo de la nuestra propia, con el todo; de tal manera que no sólo nuestra vida es breve, sino que nuestro conocimiento de la misma es limitado; como ni podemos ver antes del nacimiento ni después de la muerte, por consiguiente nuestra conciencia sólo es un rayo que ilumina por un

¹⁰¹ Schopenhauer conjura así el peligro del idealismo al negar la capacidad de que la subjetividad pueda llegar a una intuición intelectual y absoluta de la cosa en sí; el paso de lo empírico a lo ontológico no significa una plenificación de ser en la conciencia. Con cautela recogemos la siguiente afirmación de A. Rabadé Obradó (1985): «Sujeto y objeto, y su relación, son la primera condición del conocimiento, y, de esta manera, al conocimiento le está vedado desde su mismo planteamiento el acceso a la auténtica realidad: la realidad que nos descubre el conocimiento es sólo la “realidad del conocimiento”». Cf. “La noción de experiencia en Schopenhauer”, p. 200. Es decir, aun con su determinación ontológica y no sólo fenoménica, lo real no llega nunca a ser abierto de manera absoluta por la conciencia.

instante la noche; de ahí que realmente parezca que un demonio malicioso nos hubiese impedido extender nuestros conocimientos para regocijarse con su confusión.

Pero esta queja en realidad no está justificada, pues surge de una ilusión causada por la idea fundamental de que el todo de las cosas ha salido de un INTELECTO, en consecuencia ha estado aquí como simple REPRESENTACIÓN antes de hacerse realidad; según lo cual, al surgir el conocimiento, también debería ser plena y exhaustivamente accesible al conocimiento. Pero, para decir la verdad, las cosas son muy distintas, pues todo aquello que nos lamentamos de no saber, no lo sabe nadie, incluso en sí mismo no es conocible, esto es, no es representable.¹⁰²

Esto, no obstante, la oscuridad metafísica del mundo y de la vida puede llegar a una aclaración, bien que finita, que manteniéndonos en un límite cerrado que en modo alguno concede significatividad metafísica a lo simbólico, nos permite tener un saber ontológico de la cosa metafísica.

Aquí la estrategia de la interpretación consiste en lo siguiente: en la conexión de la experiencia externa (conciencia empírica) con la conciencia interna (autoconciencia), nos percatamos de que hay una forma del fenómeno que no puede ser del todo explicado por el principio de razón, pues dicho fenómeno es una objetivación inmediata de la cosa en sí vivida en nuestra existencia, y que, en todo caso, es aquello que se encuentra presente como la esencia de lo que sí puede ser explicado, es, se sabe, la Voluntad. El carácter de *objetidad* –no objetividad– de las cosas es su ser voluntad. En el concepto de Voluntad Schopenhauer reconoce lo siguiente: por un lado, es un “fenómeno” que no se puede reducir al conocimiento sino que, por el contrario, parece que el conocimiento es una de las formas en que la voluntad se expresa, es decir, la voluntad no puede ser del todo explicada por la conciencia empírica (su intuición propia es en la autoconciencia, es decir, es interna); por otro lado, podemos presentir en la experiencia que aquel contenido de ser

¹⁰² Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena*, p. 626 (II, §67).

que se nos da de manera más inmediata, es decir, no mediada por el intelecto, es, precisamente, la voluntad. Ahora bien, entendemos que se trata de una palabra que remite a una objetivación, pero no es cualquier objetivación, sino lo que Schopenhauer llama, propiamente, la *Objetidad* de la cosa en sí en el mundo:

Aplicar de este modo la reflexión es lo único que ya no nos permite quedarnos en el fenómeno, sino que nos conduce más allá, hacia la *cosa en sí*. Fenómeno significa representación, y nada más: toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto*, es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la voluntad; como tal, ella no es en modo alguno representación, sino algo *toto genere* distinto: es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetidad*.¹⁰³

El carácter interpretativo de la metafísica de la voluntad parte de una perspectiva que Schopenhauer llama «*Makanthropía*»¹⁰⁴, y que consiste en una especie de transferencia en virtud de la cual no se comprende la vida humana a partir del universo sino, por el contrario, se hace una interpretación del ser del mundo a partir de la comprensión del ser de la vida humana¹⁰⁵. Esto es lo que ha dado a sugerencia de que Schopenhauer realiza, en su interpretación del mundo a partir del ser humano, una «hermenéutica» cercana a la heideggeriana; por lo menos tal es la posición de Safranski (2013):

En la comprensión, por el contrario, no se trata de conectar causalmente el «objeto voluntad» con otros objetos; la comprensión no persigue la cadena de la causa y el efecto, no busca el porqué sino que capta el significado, pregunta por lo que es en efecto la voluntad. Y lo que sea la voluntad es algo que podemos experimentarlo única y exclusivamente en nosotros mismo, donde no sólo encontramos a la voluntad como objeto de nuestra representación sino donde la vivenciamos «desde dentro», es decir, donde nosotros mismos somos voluntad. Tenemos que comprendernos a nosotros mismos si queremos comprender al mundo. La metafísica de la voluntad de Schopenhauer no es una especie de analítica del mundo empírico, en competencia con la ciencia de la naturaleza, sino una

¹⁰³ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 138 (I, §21).

¹⁰⁴ Vid. *Supra*, p. 121 (n. 84)

¹⁰⁵ Schopenhauer, A. (2005). *El mundo...*, p. 1077 (II, Cap. 50)

hermenéutica de la existencia. No explica las conexiones causales de lo que es sino que se pregunta lo que el ser es.¹⁰⁶

No compartimos esta versión conclusiva de la metafísica de Schopenhauer, declarada como interpretación de la experiencia, como una «hermenéutica de la existencia»; siempre es peligroso asociar y buscar semejanzas, sobre todo cuando tenemos que descontextualizar. Ante todo, no estamos de acuerdo con Safranski porque si bien Schopenhauer busca comprender el mundo a partir de la vida humana, ello no se plantea como *ontología fundamental*, que es, al final de cuentas, la tarea de la hermenéutica de Heidegger. Siguiendo la terminología de *Ser y tiempo* podríamos decir que Schopenhauer se mantiene en el nivel de una *ontología general* que recurre a la interpretación ontológica de la vida humana para comprender el ser en general, pero no su sentido trascendental, como Heidegger lo comienza exponiendo en su tratado. Por otro lado, la hermenéutica heideggeriana bien podría ser una de las formas en que el “ser” se sigue pensando a través del sujeto, es decir, en tanto que es dado en el horizonte del conocimiento, si bien le tendríamos que otorgar a este concepto un significado más amplio, a saber: el que va en el de la facticidad.

Es posible una metafísica desde la finitud siempre que asumamos que ésta marca un límite inmanente al decir metafísico, el que implica que la cosa en sí sólo pueda sernos dada en la experiencia y bajo las formas de ésta. La finitud implica que la interpretación de la experiencia no llegue al idealismo de la revelación absoluta. Lo que hacemos es descifrar la objetivación de la cosa en sí que nos es más inmediata a la autoconciencia: ello es, precisamente, la voluntad, expresión originaria de nuestro ser.

¹⁰⁶ *Op. Cit.*, p. 272.

Conclusiones

La conclusión general que podemos derivar con claridad es que en Schopenhauer acaece una resignificación acerca del sentido del pensar filosófico: la filosofía no debe renunciar a la perenne inquietud metafísica, pero debe saber cuáles conceptos son los que se deben proponer como originales desde la finitud de la experiencia inmanente. En este sentido, podemos decir que Schopenhauer es el pensador moderno que acaba con la proyección teológica de la filosofía, tal cosa es lo que se da en su concepto de inmanencia.

Y bien haríamos en no subestimar este aporte de Schopenhauer para la filosofía, pues es a partir de él que el pensamiento llegará a plantearse horizontes de problematización más originarios en relación a la existencia, pues en la *Metafísica de la Voluntad* la filosofía experimenta una forma de retorno a lo primero, el ser mismo sin ninguna mediación, y que, por tanto, la filosofía debe ser un ejercicio en cuyo comienzo debe tenerse cuidado sobre los prejuicios que han constituido al pensamiento bajo una tradición que no sólo orienta previamente la determinación de aquello que se ha de pensar, sino la manera misma en que los conceptos filosóficos adquieren su sentido. La expresión “filosofía atea” diría muy poco, en el fondo, para manifestar la conmoción que supone la ruptura schopenhaueriana con el teísmo de la metafísica occidental clásica, pues lo que en ello va es la creación, en el pensamiento mismo, de un horizonte de sentido en el que la finitud adquiere un derecho metafísico pleno en la medida en que los conceptos que corresponden a este otro pensamiento, ya sin el prejuicio teológico, nos hablan de nuestra experiencia inmanente en el mundo.

Por esto, a la pregunta inicial sobre la posibilidad de la metafísica en el horizonte de la finitud, la respuesta afirmativa que tenemos en la obra de Schopenhauer no sólo se debe entender como una forma derivada en relación a la hegemonía de la constitución clásica del saber filosófico, sino como una ruptura que posee su propia legitimidad y gracias a la cual la cuestión de la finitud no tiene que ser llevada al plano de lo antropológico sino que se puede resguardar su sentido metafísico. Preservando de su final a la metafísica, lo que Schopenhauer lleva a cabo, igualmente, es un cuestionamiento a la resolución kantiana de postular el pensamiento en un espacio antropológico: de Schopenhauer podemos aprender que el hombre no es, en modo alguno, el problema fundamental de la filosofía, sino una consideración en la que se expresa la impotencia del pensamiento clásico y, como sabemos, desde Husserl hasta Deleuze, el cuestionamiento al antropologismo es recurrente en la filosofía del siglo XX.

Por otro lado, nosotros hemos hablado de la exposición de una “filosofía de lo real”. Es posible que en la obra de Schopenhauer aún no se encuentre lo suficientemente madura o por lo menos lo suficientemente separada de los esquemas dominantes del pensamiento moderno –principalmente ahí donde se parte de la representación como modo primero del mundo–, pero sí podemos decir que ya nos encontramos en el camino de un pensar que a partir del anonadamiento ontológico del “sujeto” y, con él, de la primacía del orden del ser real respecto al conocimiento, recupera esa dimensión que fue el origen de la filosofía, la dimensión de lo real, verdadero índice de lo trágico y que en

Schopenhauer es más relevante, desde el punto de vista filosófico, que la tan resonante reducción de esta brillante metafísica a sus connotaciones pesimistas.

En una época como la nuestra, en que a veces la filosofía confunde su vocación hacia la originaria forma de lo verdadero que es lo real, precisamente, de Schopenhauer podemos tomar indicaciones lo suficientemente claras para ver hasta qué punto las filosofías del límite y del símbolo pueden llevar a un vaciamiento del saber filosófico en una clausura antropológica o en el proyecto de las no menos recurrentes filosofías nostálgicas de la divinidad. A la filosofía sólo le corresponde abrir el abismo de lo real y debe guardarse –podría decir Hegel curiosamente aquí– de ser “edificante” para el hombre y la cultura.

Ahora bien ¿significa esto que la dedicación de la filosofía a esto que nosotros llamamos lo real implica una ruptura con una “filosofía de la cultura”? Sobre esta cuestión es que quisiéramos enfocar nuestras palabras finales. Es cierto que la metafísica de la voluntad de Schopenhauer porta en su más drástica consecuencia una denegación absoluta de todo sentido para la dimensión histórica-cultural de la vida humana; del concepto schopenhaueriano de inmanencia, en la medida en que nos remite a un concepto de lo real cuyo sentido carece de significado para la experiencia histórica del hombre, podríamos concluir llanamente que, en efecto, la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, y su lectura como filosofía de lo real, es ajena a todo pensar culturalista pues se tendría que suponer que la cultura sólo tiene sentido en los límites del ser conocido pero no tiene acontecimiento en el espacio del ser real. No es casualidad que Nietzsche haya leído en el pensamiento de Schopenhauer un preludio del nihilismo, pues

por nihilismo podemos comprender, efectivamente, el vaciamiento de sentido de la experiencia histórica-cultural del hombre.

Me parece que podríamos matizar esta conclusión tan extrema, no para esquivarla ni para acallarla, cuanto más bien para darle su genuina dimensión. Digamos que se trataría, a propósito de un pensar la cultura, de no hacer del pensamiento culturalista un epígono del antropologismo de la modernidad. Tal vez la tarea que nos puede dejar el pensamiento de Schopenhauer a este respecto sea el de elaborar un concepto ontológico de la cultura que no quede expuesto a lo que en esta tesis hemos cuestionado como “fetichismo del símbolo”; es decir, se podría pensar que la recuperación del sentido del mundo histórico y de la cultura deben pasar por una reposición ontológica de su significado, lo que necesariamente implica denegar todas las formas en que los imperativos antropológicos pudieran pretender reclamar para sí ese lugar tan peculiar que es la finitud. De lo contrario, la filosofía de la cultura no sería otra cosa más que antropología trascendental, y por lo menos desde el punto de vista de la obra de Schopenhauer, y más aún si lo extendemos a sus continuadores Colli y Rosset, en ello le iría a la filosofía un descuido de la que debe ser su vocación siempre originante, a saber: la inquietud de pensar lo real.

Podríamos decir, por tanto, que después de la demolición schopenhaueriana de la filosofía del sujeto y del conocimiento, la filosofía habrá de asumir la tarea de recuperar la significatividad del mundo histórico y de la cultura en una perspectiva ontológica, algo que hasta cierto punto realizó Heidegger en su hermenéutica temprana. Pero, en definitiva, es claro que en la obra de Schopenhauer un pensar histórico carece de sentido, pues se

puede concluir, incluso, que no existe la historia y que la cultura es parte de ese sueño que es la vida humana, pero no más que eso.

Así pues, en términos generales concluimos la vigencia de la metafísica en la obra de Schopenhauer como una filosofía inmanente de lo real que rechaza la asimilación antropológica de la finitud, como Kant lo habría postulado. Schopenhauer ha redefinido el significado de la filosofía en relación a su constitución misma: fin del prejuicio teológico y cuestionamiento de la naciente orientación antropológica del filosofar. Mas lo esencial es el gesto mismo del pensador, ahí donde nos muestra que el coraje para lo verdadero siempre debe reponerse a los prejuicios con los que el pensamiento se codifica antes, siquiera, de pensar en un instante original.

Bibliografía

Básica A. Escritos de Arthur Schopenhauer.

- (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI Editores. Trad. Pilar López de Santa María.
- (2005). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal. Trad. Rafael-José Díaz Fernández y M^a. Montserrat Armas Concepción.
- (2007). *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza. Trad. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez.
- (2008). *Cartas desde la obstinación*. México: Los Libros de Homero. Trad. Eduardo Charpenel.
- (2008). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Losada. Trad. Eduardo Ovejero y Maury.
- (2009). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza. Trad. Miguel de Unamuno.
- (2009). *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*. Madrid: Valdemar. Trad. José Rafael Hernández Arias, Luis Fernando Moreno Claros y Agustín Izquierdo.

Básica B. Escritos de Immanuel Kant.

- (2002). *Crítica de la Razón pura*. Madrid: Alfaguara. Trad. Pedro Ribas.
- (2011). *Los progresos de la metafísica*. México: FCE, UAM, UNAM. Trad. Mario Caimi.

Apoyo. Textos de introducción a e interpretación de Schopenhauer.

- Philonenko, Alexis. (1989). *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos. Trad. Gemma Muñoz-Alonso (Revisión de Inmaculada Córdoba).
- Safranski, Rüdiger. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets. Trad. José Planells Puchades.
- Spierling, Volker. (2010). *Arthur Schopenhauer*. Barcelona: Herder. Trad. José Antonio Medina Gómez.

Artículos:

- Ávila Crespo, Remedios. (1984). "Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer". *Anales del seminario de metafísica*. Madrid: Ed. Universidad Complutense. Núm. 19, pp. 149-168.
- Martínez Herrera, Fernando. (2007). "La crítica de Schopenhauer a la filosofía teórica de Fichte". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Núm. 5, pp. 86-131.
- Planells Puchades, José. (1992). "En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión.". *Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Ed. Universidad Complutense. Núm. 26, pp. 107-134.
- Rábade Obradó, A. (1985). "La noción de experiencia en Schopenhauer". *Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Ed. Universidad Complutense. Núm. 20, pp. 171-200.

Referencia secundaria.

- Colli, G. (2005). *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela. Trad. Miguel Morey.
- Fichte, J. G. (1997). *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos. Trad. José María Quintana Cabanas.
- Hegel, G. W. F. (2002). "Introducción" a *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE. Trad. Wenceslao Roces.
- Rosset, C. (2007). *El objeto singular*. México: Sexto Piso. Trad. Santiago Espinosa.
- _____ (1993). *Lo real y su doble: Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets. Trad. Enrique Lynch.
- Sánchez, A. (2003). "La conciencia moderna y su fundamentación teológica", pp. 302-314, en González García, Moisés. *Filosofía y Cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.