

## 2. Nominalismo y platonismo

De lo expuesto en la primera sección de este capítulo cabe hacer la siguiente reflexión. El mundo es considerado en la filosofía schopenhaueriana desde dos puntos de vista distintos: mundo como representación y mundo como Voluntad. La condición de cualquiera de las dos consideraciones es la escisión entre sujeto y objeto. El mundo físico o mundo como representación es un mundo construido por la actividad cognoscitiva del entendimiento en el acto mismo de la intuición, de manera que el ser de cualquier objeto perteneciente a este mundo consiste y se agota en su ser intuido. Ahora bien, en la construcción de dicho mundo intervienen dos elementos: la forma o elemento a priori -su condición específica-, el espacio y el tiempo, *principium individuationis*, y la causalidad o *materialidad*; el contenido o elemento a posteriori, las afecciones del cuerpo u *objeto inmediato*, “lo que en nosotros se corresponde con la sensación”, que hemos interpretado como el *aparecer* de una cosa en sí, la Voluntad. De ahí que este mundo esté constituido por objetos materiales e individuales, es decir, en el mundo físico sólo hay *individuos* materiales; pero si hiciéramos abstracción del elemento a priori, desaparecería la individualidad y la materialidad, nos quedaría el mundo como Voluntad, mundo constituido por las Ideas o diversos grados de objetivación de la Voluntad, que serían inespaciales e intemporales y no sometidas a la ley de causalidad, serían, por tanto, *unas* e inmateriales; si ahora hiciéramos abstracción de aquella condición general, la escisión entre sujeto y objeto, nos quedaría la cosa en sí *Una* más allá de toda posible forma de conocimiento. Es decir, caídos determinados *velos de maya*, el individuo se disuelve en la Idea y, caídos otros, la Idea, a su vez, se disuelve en la Voluntad metafísica. Esta reflexión nos permite plantear el *nominalismo* y el *platonismo* como dos notas que, paradójicamente, caracterizan la filosofía schopenhaueriana.

En el mundo físico o material, hemos subrayado, sólo hay individuos, por ello en el ámbito del conocimiento objetivo se da una total prioridad del entendimiento sobre la razón y, en consecuencia, de la intuición sobre el concepto: el entendimiento construye los objetos individuales en el acto mismo de la intuición -ser empírico se identifica con ser intuido-, a partir de los cuales la razón abstrae el concepto general. El concepto, lo general, deriva siempre de lo

individual, de la intuición; por eso el concepto no puede contener nada que previamente no nos haya sido dado en la intuición y, generalmente, posee menos contenido que las intuiciones individuales de las que ha sido obtenido. De ahí que en la consideración del mundo como representación, en la consideración del mundo en cuanto conocido, en la medida en que lo *real* es el individuo y la imagen desvaída de éste es lo universal, el concepto, hablamos de *nominalismo* como característica de la filosofía de Schopenhauer. Porque los conceptos son universales, pero derivan por abstracción de los individuos, éste los denomina *universalia post rem*.

Pero la individualidad depende de la forma de la representación, por eso es *apariencia*; sin embargo, el contenido de dicha representación, lo que aparece en ella, su *ser*, es una objetivación de la Voluntad, objetivación que, en cuanto tal, más allá del mundo físico y con él del principio de individuación, constituye lo que Schopenhauer denomina *Idea platónica*. Por eso, en el mundo como Voluntad, en el mundo como cosa en sí -en el mundo real por oposición al ideal o mundo como representación-, se da una prioridad de la unidad sobre la pluralidad, aquella es lo *real* y ésta mera *apariencia*. Así como desde el punto de vista epistemológico Schopenhauer confiere prioridad al individuo, a lo particular, sobre lo general, a la intuición sobre el concepto, desde el punto de vista ontológico, por el contrario, se confiere tal prioridad a la especie, lo uno, sobre el individuo, lo múltiple. Desde la perspectiva ontológica, por tanto, el ser es lo uno, la Idea objetivación de la Voluntad, y la apariencia es lo múltiple, los individuos de la percepción o intuición sensible. En este sentido hablamos del *platonismo*<sup>1</sup> de Schopenhauer. Porque las Ideas son unas, pero aparecen en múltiples individuos a la representación, Schopenhauer las denomina *universalia ante rem*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Julio Quesada afirma que si entendemos por platonismo “la teoría que intenta fundamentar y dar explicación de la insoportable levedad del individuo frente al peso ontológico que tiene lo genérico, la Idea”, Schopenhauer es platónico cuando sintetiza y define qué es el mundo y nominalista cuando lo describe, J. Quesada, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., p. 251.

<sup>2</sup> “La unidad primitiva y esencial de la idea hállase fragmentariamente repartida en la pluralidad de las cosas individuales, para el individuo que conoce, mediante su percepción sensible y cerebral. Después restablece él esta unidad por medio de la reflexión y del raciocinio, pero solamente en abstracto, como *concepto*, como *universale*. Este concepto, igualmente comprensivo que la Idea, se presenta con una forma diferente que le priva de la posibilidad de ser objeto de la intuición, así como de la de ser perfectamente determinado. En este sentido precisamente, excluyendo todo otro, es como empleando el lenguaje escolástico, se podría designar las Ideas como *universalia ante rem*, y a los conceptos como *universalia post rem*. Entre ambas se hallan las cosas individuales, conocidas por el animal, lo mismo que por nosotros”, W2, p. 434 (913-914).

En las páginas que siguen -al haber tratado ya en la sección anterior cómo se entiende la unidad de la Voluntad- nos proponemos mostrar cómo Schopenhauer entiende y compatibiliza la citada priorización de la intuición y, con ella, la secundarización del concepto con su negación ontológica de la individualidad, que no es sino apariencia. Es decir, cómo entiende y hace compatibles lo que hemos llamado nominalismo y platonismo. La cuestión nos parece especialmente relevante porque nos permite: completar la doctrina schopenhaueriana de las facultades cognoscitivas con una especial referencia a la función de la razón, cuestión importante en la polémica de Schopenhauer con Kant y los idealistas contemporáneos; establecer un principio teórico desde el que discutir más adelante un aspecto tan esencial al pensamiento schopenhaueriano como es la radicalidad del mal: éste -se dirá en su momento- radica en la individualidad, ¿pero si la individualidad es ficticia, pura *apariencia*, por qué el mal es tan real?; precisar en qué sentido Schopenhauer considera a Platón uno de sus maestros; mostrar, por último, el fundamento ontológico de su teoría del arte.

## 2.1. Entendimiento y Razón: Nominalismo.

“Así como el entendimiento sólo tiene una función, el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto, y la intuición del mundo real, como también toda prudencia, sagacidad, e inventiva, y por varias que sean sus aplicaciones, sin embargo, no son más que manifestaciones de una misma función, así también la razón no tiene más que una función única: la formación del concepto; y por esta función única se explican fácilmente todas aquellas referidas manifestaciones que distinguen la vida del hombre de la de los animales, y lo que siempre y en todas partes se ha llamado racional o irracional no significa otra cosa que el empleo o no empleo de dicha función”<sup>3</sup>.

Schopenhauer, al entender, por una parte, el mundo fenoménico o material como el aparecer a la representación de un sujeto de una cosa en sí, la Voluntad, ajena a toda razón, y, por otra, que en el hombre el intelecto surge al servicio de su voluntad, el conocimiento es el *medio* de los motivos, elabora un esquema de las facultades cognoscitivas -sensibilidad, entendimiento y razón-, cuya función, límites y relación mutua se hace extremadamente sencilla y clara: La única función del entendimiento es “conocer la causalidad”, cuya primera manifestación es “la intuición del mundo objetivo”<sup>4</sup>, éste es, pues, obra de la actividad del entendimiento en el acto mismo de la intuición, ser empírico y ser intuido, como hemos señalado reiteradas veces, se identifican. La formación de los conceptos a partir de las intuiciones y la relación entre ellos es, asimismo, la única función de la razón, en esta actividad consiste el pensar. El intuir precede, por tanto, al pensar y el conocimiento abstractivo depende enteramente del conocimiento intuitivo. A la actividad de ambas facultades antecede la

---

<sup>3</sup> W1, p. 71 (61-62).

<sup>4</sup> W1, pp. 38-39 (33-34)

sensibilidad, que puede ser externa, “o sea la receptividad para las impresiones externas que sirven de datos al entendimiento”<sup>5</sup> para la citada construcción del mundo objetivo, e interna, cuyo único objeto “es la propia voluntad del sujeto consciente”<sup>6</sup>, punto de partida para la comprensión del ser en sí del mundo.

En los capítulos precedentes nos ocupamos ya de la intuición, única función del entendimiento, y su relación y diferencia con la sensación. Nos corresponde ahora hacer lo propio con la razón y el concepto y su relación en este caso con el entendimiento y la intuición. En el párrafo citado más arriba, Schopenhauer realiza dos afirmaciones fundamentales, la segunda subordinada a la primera, que, en principio, parecen coincidentes con lo afirmado por la tradición, pero que es preciso interpretar desde su propia posición metafísica: a) La razón es *únicamente*<sup>7</sup> la facultad de los conceptos; b) por la razón, por el ejercicio de su función, se distingue la vida humana de la vida animal. Su análisis pormenorizado no sólo nos permitirá entender con precisión el sentido en que hablamos de nominalismo en la filosofía schopenhaueriana, sino que también nos dará la clave o razón de fondo de su unilateral polémica con Kant y con el idealismo.

### 2.1.1. La razón y el concepto.

“Vamos ahora a pasar, como de la luz directa del sol a la que de él recibe la luna, de la representación intuitiva, directa, que se afirma por sí misma, a la reflexión, o sea a las nociones abstractas y discursivas de la razón cuya sustancia entera está tomada del conocimiento intuitivo y no existe sino en relación con éste”<sup>8</sup>

La doctrina schopenhaueriana de la razón<sup>9</sup> y del concepto es especialmente importante por su insistencia, frente a la mayoría de sus contemporáneos, en el carácter intuitivo del verdadero conocimiento, al que se subordina y del que depende el conocimiento abstracto<sup>10</sup>. La

---

<sup>5</sup> W2, p. 37 (594).

<sup>6</sup> W2, p. 46 (602).

<sup>7</sup> Schopenhauer se siente orgulloso de haber reducido todas las manifestaciones de la razón a una simple función: “Es de extrañar que hasta el día ningún filósofo haya sabido reducir estrictamente todas las manifestaciones de la razón a una simple función en la cual se encontrasen y por la que se explicasen todas y que formaría su verdadera esencia interior”, W1, p. 70 (61).

<sup>8</sup> W1, p. 66 (57)

<sup>9</sup> H. Günther, en la ya citada obra: *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, realiza un exhaustivo análisis de la concepción schopenhaueriana de la razón, su exposición reconstruye todo el sistema de Schopenhauer desde ese objetivo. El *Hauptteil* del libro se estructura en torno a estas cuatro ideas básicas: 1º, *El lugar de la razón en los grados de objetivación de la Voluntad*; 2º, *la razón como producto de la Voluntad y como expresión de la Voluntad del conocimiento abstracto*; 3º, *La objetividad de la razón en el mundo de la intuición*; 4º, *La razón al y fuera del servicio de la Voluntad*.

<sup>10</sup> La radicalidad de esta posición -que lleva a decir a V. Spierling en el prólogo a la *Metaphisik der Natur*: “Schopenhauer ist Anschauungsdenker, kein Begriffsarchitekt”, Vorl2, p. 22- está en la base de su

razón, dice Schopenhauer, carece de todo “contenido material”, en consecuencia, no aporta por sí misma nada nuevo al conocimiento. El fundamento o razón teórica de esta posición es doble: a) no hay conocimientos innatos, todos nuestros conocimientos derivan de la experiencia; b) toda intuición, aunque obra del entendimiento, es intuición sensible, no hay una intuición *racional* (intelectual), como erróneamente afirmaban los idealistas, la propia introspección si es honrada nos lo confirma<sup>11</sup>; pero, además, no puede haber ni una ni otra cosa, porque la cosa en sí es Voluntad, ajena a toda forma del principio de razón, y, en cuanto tenemos noticia de ella, no es ningún Absoluto, sino sólo relativa al fenómeno.

Para el dogmatismo prekantiano eran *pensables* -no entramos a valorar la fuerza de su argumentación- los conocimientos innatos -en las llamadas ideas innatas y en el método deductivo, por ejemplo, pretendía fundar el racionalismo moderno todo conocimiento-, y eran pensables porque presuponia que la realidad era racional, estaba ordenada racionalmente, y esa racionalidad coincidía con la racionalidad humana, por lo que el ser y el orden de la realidad podía establecerse y deducirse desde los principios y el recto proceder de la razón humana. Para el idealismo trascendental kantiano, dentro del que Schopenhauer, con las correcciones pertinentes, se inscribe, no hay ningún conocimiento objetivo innato, porque la objetividad del mundo fenoménico y su racionalidad inherente no pertenece al ser en sí de dicho mundo, sino a la forma o modo de conocer del sujeto cognoscente, lo innato, en consecuencia, se reduce “a la parte formal del conocimiento”. Kant, por otra parte, al afirmar que en el hombre no hay intuición intelectual, sólo intuición sensible, establece que todo conocimiento debe derivar de la experiencia sensible. Schopenhauer, aunque se declara *continuidor* de Kant porque interpreta la cosa en sí como Voluntad y pretende un *relativo* conocimiento de ella, en este punto coincide con el maestro y niega todo conocimiento innato que no sea el conocimiento formal:

“Lo innato, y por eso apriorístico e independiente de la experiencia en nuestra capacidad de conocer, se limita a la parte *formal* del conocimiento, esto es, a la conciencia de las funciones propias del intelecto y al modo de su sola actividad posible, funciones que por entero están menesterosas del material de fuera para suministrar conocimientos materiales. Así, residen en nosotros las formas de la intuición exterior, objetiva, como el tiempo y el espacio, y luego la ley de causalidad, como mera forma del entendimiento por medio de la cual éste construye el mundo objetivo de los cuerpos, y, finalmente, también la parte formal del conocimiento abstracto: la cual es formulada y expuesta en la *lógica*, que merced a esto fue llamada acertadamente por nuestros antepasados la *teoría de la razón*”<sup>12</sup>.

Schopenhauer da todavía un paso más allá de Kant, no sólo no admite con éste que haya conocimientos innatos, sino que, además, al comprender la cosa en sí como Voluntad, sostiene

---

ya citada concepción de la filosofía, frente a una larga tradición, como *la ciencia de la experiencia en cuanto tal*, por lo que, aunque, como toda ciencia, se expresa *en conceptos*, no es de *conceptos*.

<sup>11</sup> G, p. 131 (170).

<sup>12</sup> G. p. 131 (170-171).

con firmeza frente a él, que ni siquiera es pensable un orden racional de las cosas en sí, cuestión que corre pareja con su rechazo al análisis que la *Crítica de la Razón Pura* realiza tanto del entendimiento como de la razón, así como de sus respectivas funciones, cuya primera consecuencia es la confusión permanente entre conocimiento intuitivo y abstractivo<sup>13</sup>. De este modo marca distancias con Kant, tanto en la noción de qué significa *pensar* como de la pretendida función práctica de la razón establecidas por éste -a ambas cuestiones nos referiremos más adelante-, y, sobre todo, con los idealistas, quienes, como él, han pretendido *continuar* a Kant, pero que han interpretado la cosa en sí en términos de razón, y la consideran un Absoluto que es objeto de la intuición intelectual, obra de la razón. Frente a uno y otros, Schopenhauer afirma resueltamente que la razón carece de todo contenido material, que su material de trabajo, el pensar, son los conceptos, cuyo contenido deriva enteramente de las intuiciones de las que han sido previamente abstraídos.

“La *razón*, por tanto, no tiene absolutamente ningún contenido *material*, sino sólo un contenido *formal*, y éste es el objeto de la lógica, la cual por eso contiene sólo formas y reglas para las operaciones del pensamiento. La razón, cuando piensa, está absolutamente forzada a tomar de fuera el contenido material, sacándolo de las representaciones intuitivas que ha creado el entendimiento. Sobre éstas ejerce ella sus funciones, formando primeramente *conceptos*, eliminando algunas propiedades de las cosas y conservando otras que ella une entonces en un concepto. Pero con esto pierden las representaciones su intuitividad, si bien ganan en evidencia y facilidad para su manejo como se ha demostrado arriba. -Esta, pues, y únicamente ésta, es la función de la razón: en cambio no puede nunca suministrar *materia por sus propios medios* -No tiene nada más que formas: es femenina. concibe solamente, no engendra. No es casual que tanto en las lenguas latinas como en las germánicas ella revista género femenino, al contrario del entendimiento, que es masculino”<sup>14</sup>.

¿Qué son los conceptos? Constituyen, se afirma en la *Cuádruple raíz*, “la *segunda clase* de objetos para el sujeto”<sup>15</sup> o representaciones de éste. Si la *primera clase* de objetos eran las representaciones intuitivas, esta segunda clase son las representaciones abstractas<sup>16</sup>, cuya característica definitoria es el ser “representaciones de representaciones”: el concepto, dice Schopenhauer, es siempre “la representación de una representación y -añade- debe todo su valor a la relación -*Beziehung*- que tiene con esa otra representación”<sup>17</sup>, de la cual se distingue

---

<sup>13</sup> Al exponer *la crítica a la filosofía kantiana* ya señalamos que la falta de claridad en esta cuestión es para Schopenhauer uno de los graves defectos de la *Crítica de la Razón Pura*, recordemos a este respecto sus propias palabras: “en ninguna parte ha hecho (se refiere a Kant) una distinción clara entre el conocimiento abstracto y el intuitivo, y, precisamente por ello, se ha enredado, como veremos más adelante, en un sinnúmero de contradicciones”, W1, p. 530 (464).

<sup>14</sup> G, p. 132 (171-172). Ese talante misógino aplicado a la razón aparece también en el *Mundo*: “la razón es de naturaleza femenina: sólo puede dar después de haber recibido”, W1, p. 86 (74).

<sup>15</sup> G, p. 113 (148).

<sup>16</sup> W1, p. 73 (63). “La principal diferencia entre todas nuestras representaciones es que son intuitivas o abstractas. Esta última clase está constituida por una sola especie de representaciones, los conceptos; y estos son propiedad exclusiva del hombre, en el cual la capacidad de formar conceptos, que le distinguen de todos los animales es llamada razón”, W1, p. 33 (28).

<sup>17</sup> W1, p. 74 (65. La traducción ha sido modificada).

por carecer de determinaciones que a esta otra representación le son propias. La citada relación con esa otra representación, que en último extremo será una representación de otra clase, una intuición, constituye su razón de conocimiento. Carácter secundario del concepto, que deriva del carácter esencial citado, es la propiedad de “abarcar un gran número de representaciones intuitivas o abstractas ... que son pensadas en él”; es secundaria porque, “aunque exista siempre en potencia en el concepto, no siempre se da en él efectivamente”<sup>18</sup>, ya que existen nociones que siendo abstractas, esto es, no intuitivas, permiten pensar bajo ellas solamente una cosa real; y deriva de aquella otra porque, al ser el concepto una representación de una representación, si, por ejemplo, como ocurre frecuentemente, la primera representación es una intuición, estará sometida a determinaciones que, como el espacio, el tiempo y otras muchas, no forman parte del concepto, siendo precisamente esas determinaciones las que diferencian a aquellos diversos objetos que son pensados bajo el mismo concepto. Precisamente se han denominado a las representaciones abstractas “*conceptos (Begriffe)*” porque cada uno de ellos abarca (*begreift*) innumerables cosas particulares en sí o, más bien, bajo sí, por lo que viene a ser su conglobación (*Inbegriff*)<sup>19</sup>.

¿Cómo, mediante qué trámite, la razón produce el concepto abstracto? En primer lugar, la razón produce espontáneamente el concepto a partir de la intuición, de modo análogo a como el entendimiento produce la intuición a partir de la sensación<sup>20</sup>. A esa capacidad de la razón para producir el concepto se le llama capacidad de abstracción, capacidad que, en segundo lugar, se aplica originariamente sobre la intuición -dado que la razón carece de contenido material, la *materialidad* a la que ésta aplica su forma es la intuición- y que consiste en descomponer las representaciones intuitivas “en sus partes constitutivas, para aislarlas y poderlas conocer cada una de por sí, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas”, cualidades o relaciones que de este modo pierden su intuitividad; a partir de dicha descomposición “la formación de un concepto se realiza generalmente omitiendo mucho de lo intuitivamente dado, para de este modo poder pensar por sí, aisladamente lo restante; así será algo menos lo pensado que lo intuido. Si se consideran diferentes objetos intuidos, se omite en ellos todo lo que tienen de diferente y se conserva lo que hay de idéntico en todos ellos, éste

---

<sup>18</sup> W1, p. 74 (65).

<sup>19</sup> G, p. 114 (149)

<sup>20</sup> “La manera repentina e inconsciente como se efectúa en la intuición el paso de la sensación a su causa es comparable a la operación análoga que se verifica en la representación abstracta en el acto del pensar”, W2, p. 32 (590).

será el género de aquella especie”<sup>21</sup>. Tenemos así aquellos conceptos que, por referirse inmediatamente a la intuición, han sido impropriamente llamados *concreta*.

De modo semejante, al ser los conceptos representación de una representación, pueden ser abstraídos a partir de los conceptos anteriormente citados, que por referirse sólo mediatamente a la intuición, a través de uno o varios conceptos, han sido denominados *abstracta*, de manera que los conceptos se organizan y subordinan entre sí según una estructura jerárquico-piramidal<sup>22</sup>. De este modo, en la medida en que se asciende en el proceso de abstracción, tanto menos contiene, tanto más vacío es el concepto. “Los conceptos más generales son los más vaciados y empobrecidos, hasta llegar a meras envolturas, como *ser*, *esencia*, *cosa*, *devenir* y otros semejantes. ¿Qué pueden valer, dicho sea de paso, los sistemas filosóficos tejidos con semejantes nociones, y que sólo tienen por materia estas ligeras películas de pensamiento? Tendrán que ser infinitamente vacíos, pobres e insufriblemente aburridos”<sup>23</sup>. Afirmaciones de este tipo, tan frecuentes en la obra de Schopenhauer, aunque se dirijan directamente contra los idealistas contemporáneos, no son ajenas a la crítica de Nietzsche a la tradición filosófica, por el papel predominante que en ella ha jugado la razón y el concepto, recuérdese, por ejemplo -quizás paradigmático en este asunto-, el capítulo *La “razón” en la filosofía* del *Crepúsculo de los ídolos*<sup>24</sup>.

Al entender que la característica primera y esencial de los conceptos es el ser representación de otra representación, en último extremo una representación intuitiva, y el modo en que lo hace, es decir, el carácter *no determinado* de éstos, por lo que es propiedad secundaria y subordinada a ésta la de abarcar una pluralidad de otras representaciones, Schopenhauer pretende remarcar, por una parte, que el concepto es “un producto artificial de la razón y, por tanto, una obra de la intencionalidad”<sup>25</sup>, artificialidad de la que, dada su inmediatez, la intuición carece -por eso dijimos que la razón produce el concepto espontáneamente *sólo* de modo análogo a como el entendimiento produce la intuición-, y, por otra, que el mundo que a través de esta forma de conocimiento nos representamos, es un reflejo

<sup>21</sup> G, p. 114 (149-150).

<sup>22</sup> “Ejemplo de la primera clase, es decir, *abstracta*, en el sentido estricto de la palabra, son los conceptos de “relación, virtud, investigación, principio”, etc. De la segunda, o de los llamados impropriamente *concreta*, son los de “hombre, piedra, caballo”, etc. Si la comparación no fuese demasiado ridícula, podría decirse con bastante exactitud que estos últimos son como el piso bajo y los primeros como los pisos superiores del edificio de la reflexión”, W1, p. 74 (64).

<sup>23</sup> G, p. 115 (150).

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, o. cit., pp. 45-50.

<sup>25</sup> W2, p. 437 (916, la traducción ha sido modificada)



o imagen *esquemática*, y por ello pobre y desvaída en sus matices, aunque clara en sus perfiles generales, del mundo que nos representamos mediante la intuición. De todo ello se sigue: 1º, que la formación del concepto está presidida por una cierta arbitrariedad, pues es conducida por la voluntad “que le confiere la dirección que conviene a sus intenciones centrandolo en ella la atención”<sup>26</sup>; 2º, que el carácter mediato del concepto, unido a lo anterior, le hace susceptible de múltiples equivocaciones<sup>27</sup>; 3º, que por ambas razones, unido a que la razón carece de todo contenido material, el conocimiento conceptual debe confrontarse continuamente con las intuiciones de las que toma todo su contenido y en las que se funda todo su valor, de lo contrario se verá reducido a mera palabrería:

“Las intuiciones suministran el contenido real de todos nuestros pensamientos, y si ellas faltan no quedan en nuestro espíritu más que nociones y palabras.

En este sentido, podemos comparar nuestra inteligencia con un banco de emisión; su solidez dependerá del numerario que tenga en casa para pagar, si es preciso, todos los billetes circulantes: las intuiciones serán el numerario, y las nociones los billetes”<sup>28</sup>.

Dado que el mundo como representación es *originariamente* fruto de la intuición del entendimiento y *secundariamente* obra de la actividad abstractiva de la razón, piensa Schopenhauer que la palabra reflexión con la que se designa la actividad de la razón es muy atinada, fruto de un “certero instinto”, pues el mundo que de ella nace es “una derivación”, un reflejo de aquel otro obra de la intuición, es, pues, una re-presentación de la representación<sup>29</sup>. “La intuición es, no sólo la fuente de todo conocimiento, sino también el conocimiento  $\kappa\alpha\tau'$   $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\eta\nu$ , el conocimiento verdadero, el único que merece en realidad el nombre de conocimiento, puesto que nos da el discernimiento de las cosas; es el único que el hombre puede asimilarse, el que pasa a formar parte de su ser y al que puede llamar suyo con derecho”<sup>30</sup>. Es verdad que sin conceptos no puede haber pensamiento en general, ciencia ni filosofía -estos, a ello nos referimos a continuación, nos permiten retener, dominar, controlar y relacionar lo captado en la intuición, de todo lo cual surge la ciencia y la filosofía-, pero no puede olvidarse nunca que el

<sup>26</sup> W2, p. 437 (916). En este aspecto se diferencia también de la Idea que se caracteriza por su absoluta objetividad.

<sup>27</sup> “La intuición no es una opinión, es la cosa misma; en cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el error en el terreno teórico; en el práctico, la inquietud y el arrepentimiento”, W1, pp. 66-67 (58).

<sup>28</sup> W2, p. 87 (631).

<sup>29</sup> “Hay en el hombre solamente, entre todos los habitantes de la tierra, otra facultad cognoscitiva; en él se inicia otra nueva conciencia que ha sido denominada muy atinadamente y con certero instinto: la reflexión. Pues, efectivamente, es un reflejo, una derivación de aquel conocimiento intuitivo, si bien tiene otra naturaleza y cualidad que aquél”, W1, pp. 67-68 (58-59). “La reflexión es necesariamente imitación, repetición, aunque imitación de naturaleza totalmente propia, en una materia completamente heterogénea, cuyo original es el mundo de la intuición”, W1, p. 73 (63, la traducción ha sido modificada).

<sup>30</sup> W2, p. 92 (637).

concepto es siempre un medio, un intermediario entre la realidad empírica y el intelecto. “Los conceptos tienen la gran ventaja de que permiten manejar más fácilmente la primera materia del conocimiento; abarcarla y clasificarla mejor. Mas por mucho que faciliten estas numerosas operaciones lógicas y dialécticas, no saldrá de ellas ningún elemento que no se halle ya en la intuición, que no pueda sacarse de la autoconciencia”<sup>31</sup>. De la intuición nace no sólo el mundo objetivo, sino también el arte y la virtud, como veremos más adelante<sup>32</sup>.

La subordinación del concepto a la intuición, raíz de todo conocimiento, que resulta de una experiencia absolutamente personal, explica por qué es inútil recurrir al conocimiento conceptual cuando se pretende *comprender* el *sentido de la vida*, lo que explica, a su vez, el por qué: a) la insistencia de Schopenhauer en que la filosofía es *en* conceptos, no *de* conceptos; sus sarcasmos contra los que denomina “profesores de la filosofía de profesores”, y el esfuerzo expositivo que realiza para hacer llegar al lector de su filosofía, a pesar de que necesariamente ha de expresarse mediante conceptos, imágenes y vivencias con las que comprender mejor su significado profundo; b) “el concepto es siempre infecundo para el arte; ... su terreno es la ciencia”<sup>33</sup>, a ello nos referiremos ampliamente en el siguiente capítulo; c) el genio y la verdadera sabiduría no se basan “en las facultades abstractivas, sino en las intuitivas”: el mundo que el genio “contempla y del cual toma sus pensamientos es mucho más claro y más elaborado que el que se dibuja en los demás cerebros”<sup>34</sup>, la raíz de la diferencia está, pues, en la intuición; d) explica también, por último, por qué el conocimiento intuitivo, el conocimiento más rico y profundo, no es enseñable o transmisible, sólo podemos transmitir el conocimiento secundario, siempre derivado de aquél, el abstractivo-conceptual, de ahí la limitación de toda enseñanza, no se puede transmitir ni la genialidad ni la creatividad ni el arte de la vida:

“Transmisible en absoluto lo es sólo el peor de los conocimientos, el abstracto o secundario, el concepto, que es una sombra del verdadero conocimiento. Si las intuiciones pudieran transmitirse a los demás, sería éste un trabajo realmente remunerador, pero como las intuiciones son las cosas, cada uno de nosotros tiene que permanecer encerrado en su piel y circunscrito a su cerebro, y en este sentido nadie puede hacer nada por su prójimo. Incesantemente se esfuerzan la poesía y la filosofía para enriquecer los conceptos por medio de la intuición. Pero el fin primordial del hombre es la práctica, y para ella basta que lo que aquél percibe intuitivamente deje en su espíritu huellas, con auxilio de las cuales

---

<sup>31</sup> W2, p. 98 (642).

<sup>32</sup> Joachim Kopper realiza una interesante reflexión sobre las consecuencias que la doctrina schopenhaueriana del conocimiento abstracto tiene en su concepción de la filosofía en el artículo, *Schopenhauer über Philosophie und Abstraktion*, publicado en *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 325-334. Entre otras muchas cosas afirma que, por ser un conocimiento abstracto, el conocimiento filosófico no puede dotar de sentido a la realidad. Se limita a reproducir el mundo, que por hacerlo en su esfera, la de los conceptos abstractos, lo hace mediante “meras sombras y reflejos”, p. 331.

<sup>33</sup> W1, p. 94 (82).

<sup>34</sup> W2, p. 90 (635).

pueda reconocerlo en la ocasión oportuna. Así es como se aprende el arte de la vida, la experiencia del mundo. El hombre de mundo no puede enseñar a los demás, por lo general, la verdad que él ha aprendido; sólo él puede pensar en ella y darse cuenta de todo lo que le sucede y juzgar en consecuencia”<sup>35</sup>.

La razón y su actividad, en resumen, no amplía nuestro conocimiento, Schopenhauer insiste frecuentemente en ello<sup>36</sup>, en todo caso lo explicita. Los conceptos no aportan nunca material nuevo al conocimiento, pues en ningún caso contienen más que las intuiciones de las que han sido sacados, sino en la mayoría de los casos menos, y cada vez menos en la medida en que se avanza en el proceso de abstracción. El concepto, por tanto, tiene sólo una *función práctica*, aunque de gran importancia -la razón como facultad de los conceptos es lo que diferencia al hombre del animal-, función práctica que se cumple en un doble aspecto: a) en relación al conocimiento, permite al intelecto fijar y manejar la materia primera o intuitiva del conocimiento, sin el cual, dada la temporalidad y la multiplicidad en la que aparece, resultaría imposible; b) por lo que respecta a la acción, al desligar el conocimiento del espacio y del tiempo, hace posible su determinación electiva. Por todo ello es la razón y su actividad propia lo que distingue al hombre del animal

Al afirmar que “el mundo es representación” y que la intuición es obra del entendimiento, no de la sensibilidad, Schopenhauer ha debido sostener que todos los animales capaces de representación poseen entendimiento. Es en la razón donde en opinión de éste radican las diferencias fundamentales de la vida humana respecto de la vida animal. Así, gracias a la razón y su función, los conceptos y el pensar, es posible el lenguaje, la risa, la ciencia, el comportamiento reflexivo y la cultura en general, justo aquello de lo que el animal carece. Los animales, por tanto, poseen entendimiento, pero no razón; tienen conocimiento intuitivo, pero no piensan, porque al carecer de razón carecen de conceptos<sup>37</sup>. Por la razón el hombre excede a

---

<sup>35</sup> W2, p. 89 (634-635). De ahí el esfuerzo casi prometeico de quien dedica su vida a la enseñanza y a la cultura ante la indiferencia de casi todos, precisamente de casi todos a los que se dirige esa enseñanza y esa cultura.

<sup>36</sup> “Nuevos aspectos de las cosas no se pueden obtener sino del conocimiento intuitivo, único fecundo, con ayuda del juicio”, W2, p. 78 (624). “La esencia de todo conocimiento verdadero y útil es una intuición y toda verdad nueva procede de este origen”, W2, p. 87 (632). “Hay que confesarlo: toda verdad y toda sabiduría consisten en último término en intuiciones”, W2, p. 89 (634). “Las intuiciones suministran el contenido real de todos nuestros pensamientos, y si ellas faltan no quedan en nuestro espíritu más que nociones y palabras”, W2, p. 87 (631). “Los conceptos, las abstracciones que no conducen en último término a ninguna intuición, se parecen a las sendas sin salida que hay en los bosques”, W2, p. 98 (642).

<sup>37</sup> “El animal siente y percibe; el hombre, además, piensa y sabe; ambos quieren. El animal comunica a sus semejantes sus sentimientos y estados interiores por medio de gestos y sonidos inarticulados; el hombre comunica sus pensamientos, o los oculta, por medio del lenguaje”, W1, pp. 68-69 (59). “Las bestias tienen entendimiento, pero carecen de razón; poseen, por consiguiente, el conocimiento intuitivo, pero no el abstracto; su percepción es exacta, llegando hasta apreciar el encadenamiento causal inmediato, y los

los animales a la vez “en poder y en sufrimiento”<sup>38</sup>. Por lo que a este último se refiere, baste ahora señalar, más adelante será objeto de más detenida consideración, que el hombre tiene una constante conciencia de la muerte, mientras el animal sólo conoce la muerte cuando muere<sup>39</sup>. En cuanto al poder, tres son las grandes ventajas o privilegios que aporta la razón, en ellas, básicamente, radica la diferencia entre la vida humana de la vida animal: 1ª) el lenguaje, 2ª) la posibilidad de la acción reflexiva, ordenada según planes y mantenida en el tiempo, y 3ª) el saber y la ciencia<sup>40</sup>.

1º. “El lenguaje es la primera creación y el instrumento necesario de la razón humana: de aquí que en griego y en italiano lenguaje y razón se expresan por una misma palabra: ο λογος, *il discorso*. Razón (*Vernunft*), viene de percibir (*Vernehmen*), que no es sinónimo de oír, sino que significa la asimilación de los pensamientos comunicados por palabras”<sup>41</sup>.

“El lenguaje es la primera creación y el instrumento necesario de la razón humana” porque conceptos y palabras, pensamiento y lenguaje, son inseparables. Las palabras son “signos arbitrarios” de los conceptos gracias a los que la razón fija y retiene lo abstraído para de este modo operar con ello, es decir, para pensar<sup>42</sup>. Sin palabras que fijen y retengan lo abstraído de poco serviría al hombre la razón y su poder conceptual. A la razón, en ello insistiremos más adelante, le es imposible pensar sin palabras o imágenes porque le faltaría el signo sensible en el que apoyarse<sup>43</sup>. Al mismo tiempo, el lenguaje tampoco sería posible sin la razón y su función propia, el concepto: ¿habría de representar la palabra a cada una de las intuiciones?; en la

---

animales superiores pueden elevarse, muchos grados en este encadenamiento; pero el animal no piensa, en el sentido propio de la palabra, porque carece de conceptos, o sea de representaciones abstractas”, W2, p. 72 (619).

“La antropología de Schopenhauer se construye únicamente sobre esta distinción: el hombre se diferencia del animal sólo por su capacidad para las representaciones abstractas (los conceptos); esa capacidad se llama *razón*. Así como al animal le corresponde el entendimiento, al hombre el entendimiento y la razón, conoce intuitivamente y sobre la base del conocimiento intuitivo conoce racionalmente”, R. Malter, *Der eine Gedanke*, o. cit. p. 43.

<sup>38</sup> W1, p. 68 (59).

<sup>39</sup> W1, p. 69 (60).

<sup>40</sup> W1, p. 86 (74).

<sup>41</sup> W1, p. 68 (59-60).

<sup>42</sup> G. pp. 115-116 (150-151).

<sup>43</sup> La palabra “es el signo sensible del concepto y el medio necesario para *fijarle*, o sea para actualizarle en nuestra conciencia, que está condicionada por la forma temporal, y para establecer de este modo un lazo entre la razón, cuyos objetos son meramente generales, sin tiempo ni lugar, y aquella conciencia ligada al tiempo, la conciencia sensible y, por esto, meramente animal. El único medio que poseemos para reproducir, conservar y recordar a la voluntad los conceptos es éste; así podemos realizar las operaciones en que empleamos aquéllos, como son juzgar, deducir, comparar, limitar, etc.”, W2, p. 80 (626, la traducción ha sido modificada).

comunicación, ¿habríamos de traducir las palabras en imágenes? No, “aquí es donde la razón habla a la razón sin salir nunca de su dominio propio. Lo que es recibido y transmitido por ella son siempre nociones abstractas, representaciones no intuitivas: éstas son creadas de una vez para siempre y por cierto en corto número; y pueden luego aplicarse a los innumerables objetos del mundo real que abarcan o representan”<sup>44</sup>. El lenguaje, por último, como sistema de signos es el medio por el que articulamos el pensamiento -como lo manifiesta el hecho de que por su aprendizaje “se hace consciente el mecanismo de la razón, es decir, lo esencial de la lógica”<sup>45</sup>, por lo que pensamiento y lenguaje se exigen mutuamente o, si se quiere, la relación entre ambos es estructural- y el *vehículo* mediante el que lo comunicamos a nuestros semejantes. A este último respecto afirma Schopenhauer: “El lenguaje como objeto de la experiencia externa no es, propiamente hablando, más que un telégrafo muy perfeccionado que transmite con rapidez y delicadeza infinitas los signos convencionales”<sup>46</sup>. El lenguaje es así esencial para la vida humana, sólo con su ayuda “puede la razón realizar sus más importantes creaciones”<sup>47</sup>, aquéllas que caracterizan la vida específicamente humana y la cultura a ella inherente. Por él los hombres se comunican vivencias y conocimientos, lo que les permite aprovechar experiencias propias y ajenas, presentes y pasadas, organizarse en sociedad y crear la ciencia y la cultura<sup>48</sup>.

El lenguaje, por último, es, no cabe duda, “un medio indispensable para pensar con claridad. Pero como todo medio y toda máquina es a la vez obstáculo y una dificultad, pues somete a la fuerza a unos moldes fijos y constantes los infinitos matices, movibles y variables del pensamiento, con lo cual lo fija y lo encadena al mismo tiempo”<sup>49</sup>. Si consideramos esas *limitaciones* que impone el lenguaje desde la perspectiva global de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, veremos que su pensamiento en este asunto, como en tantos otros, tuvo gran resonancia en Nietzsche y puede considerarse con razón punto de partida de la moderna reflexión sobre el lenguaje. Veámoslo, aunque sólo sea someramente:

---

<sup>44</sup> W1, 72 (62).

<sup>45</sup> G, p. 116 (151).

<sup>46</sup> W1, p. 71 (62).

<sup>47</sup> W1, p. 69 (60).

<sup>48</sup> También a él está ligado ese fenómeno tan específicamente humano que es la risa al que Schopenhauer dedica una amplia reflexión. En su opinión, los conceptos y las palabras, como signos de aquellos, están en el origen y explicación de la risa, ésta, afirma textualmente, “no tiene otra causa que la incongruencia repentinamente percibida entre un concepto y el objeto real que por él es pensado en algún respecto, y es sólo expresión de tal incongruencia”, W1, p. 96 (84).

<sup>49</sup> W2, p. 81 (627. La traducción ha sido modificada).

Lo real es la Voluntad, que aparece al sujeto cognoscente mediante la sensación, sensación que éste, mediante la actividad del entendimiento, transforma en intuición objetiva, en representación, por lo que el mundo empírico o material resulta de la capacidad y de las vivencias personales de cada cognoscente; más exactamente: la sensación depende de la sensibilidad de cada sujeto y del tiempo, pues es vivida según el momento, y la representación intuitiva depende, a su vez, de la sensación y de la capacidad intelectual del mismo sujeto, por lo que, en sentido estricto, no hay dos representaciones iguales, porque no hay dos vivencias iguales, ni siquiera en el mismo sujeto cognoscente<sup>50</sup>; a partir de las intuiciones la razón abstrae el concepto, que resulta de una generalización de intuiciones semejantes, pues en sí mismas son todas ellas diferentes, y la palabra es sólo la expresión del concepto, ¿Nietzsche? La relación con Nietzsche se hace todavía más clara si tenemos en cuenta que la función del concepto es *fijar* un mundo cambiante para de este modo *entendernos* mejor con él. No cabe duda que Nietzsche se inspira en estas consideraciones schopenhauerianas cuando reflexiona, en textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sobre la razón y el lenguaje y, como en tantas otras cosas, se convierte así en una de las vías privilegiadas a través de las que Schopenhauer se proyecta al presente<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Considérense las siguientes palabras que, aunque referidas al gusto estético pueden aplicarse perfectamente a la cuestión que ahora tratamos: “A causa de la intelectualidad, plenamente demostrada, de la intuición, la faz de las cosas bellas, por ejemplo, de un hermoso panorama, es también un fenómeno cerebral. Su perfección no depende sólo del objeto, sino de la constitución del cerebro, es decir, de su forma, de su tamaño, de la calidad de su contextura y de la excitación de su actividad por la pulsación de las arterias cerebrales. Por consiguiente, en cerebros distintos una misma imagen, aún suponiendo fuerza visual idéntica, será tan distinta como la primera y la última prueba de un grabado del que se tiran numerosos ejemplares. De aquí la gran diversidad de aptitudes para apreciar la belleza natural y para reproducirla, o sea para reproducir el mismo fenómeno cerebral por una causa distinta, a saber, por medio de manchas de colores en un lienzo”, W2, p. 34 (591-592).

<sup>51</sup> Julio Quesada comenta al respecto: “Pensamiento y lenguaje poseen, pues, una estructura relacional que Schopenhauer desea poner de relieve y que en el joven Nietzsche habría de encontrar un eco poderoso”. Expone a continuación esa estructura, básicamente: 1º, sólo mediante el lenguaje puede la razón cumplir su objetivo, traducir a conceptos lo dado en la intuición; 2º, “el mecanismo de la razón se aprende a través del lenguaje; 3º, porque todo nuestro conocimiento tiene como forma el tiempo y los conceptos no forman parte de ninguna serie temporal” deben ser reducidos de alguna forma a “casos particulares” y “enlazados con una relación sensible como es la palabra” si es que aspiramos a que puedan ser representados en una conciencia individual”, J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo, ontología, estética y política en Nietzsche*, o. cit., pp. 45-46. Entre las pp. 39 y 48 del primer capítulo de este libro se hace una resumida pero interesante, en muchos puntos coincidente con la aquí realizada, exposición de la doctrina schopenhaueriana de la razón.

Gardiner concluye su exposición sobre la razón, el pensamiento y el lenguaje con la siguiente opinión personal: “Pienso que muchas de las observaciones de Schopenhauer acerca del pensamiento y del lenguaje fueron agudas y penetrantes, especialmente cuando se consideran desde el punto de vista del contexto histórico en que escribía; con frecuencia parecen sugerir ideas que solamente en tiempos más recientes ha alcanzado amplia circulación. Pero, en otros aspectos, lo que dice es menos satisfactorio y suscita problemas”. Entre estos problemas cita: no aclaró suficientemente si el concepto tenía existencia

2. Consecuencia de los conceptos y del lenguaje es el saber -“sólo el conocimiento abstracto es un saber”<sup>52</sup>- y su comunicabilidad, de enorme trascendencia para la vida humana: posibilita, por una parte, la acción premeditada y sostenida y continuada en el tiempo, bien individual o colectivamente, y, por otra, el nacimiento y desarrollo de la ciencia.

En lo que a la acción se refiere, el conocimiento intuitivo basta, e incluso la mediación de la razón y el empleo del conocimiento abstracto puede ser un estorbo, cuando se trata de una acción individual y sobre todo simple y en un momento concreto, “por ejemplo, en los jugadores de billar, en el esgrima, en el manejo de un instrumento, en el canto; aquí el conocimiento intuitivo debe ser la guía de la acción: el acudir a la reflexión la hace insegura en cuanto divide y confunde al artista”<sup>53</sup>. Pero si se trata de una acción compleja que precisa ser continuada en el tiempo, especialmente cuando es preciso realizarla colectivamente, se hace imprescindible el conocimiento abstracto, cuyo más alto valor reside “en la mediatividad y en la posibilidad de ser fijado y conservado”<sup>54</sup>; en tal caso se precisa de un plan premeditado que sirva de pauta a la acción y que pueda ser comunicado para la colaboración coordinada de todos los que participan en su realización; cuando se trata de actividades en las que, como, por ejemplo, “el funcionamiento de una máquina o la construcción de un edificio”, hace falta la cooperación y actividad combinadas de varias personas, “el que dirige las obras debe haber

---

independiente de la palabra o se identificaba con ella, más bien sugiere lo primero; no es tan sencillo, como Schopenhauer parece considerarlo, el que el pensamiento y el lenguaje reflejen o copien “la realidad fenoménica sin problemas”, los problemas que presenta cuando se profundiza en ello una teoría, tan distante pero en cierto sentido tan semejante, como la del *Tractatus* de Wittgenstein así lo justifican; quizás se excedió, al contrario de lo que él mismo critica a Kant, al establecer una demasiado tajante separación “entre las funciones de la sensibilidad por un lado, y las de la razón por el otro, de manera que parece “en ciertos aspectos artificial y equívoca”, P. Gardiner, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 177 y ss.

Menos reticentemente se expresa Magee: “El hecho de que los conceptos nunca se corresponden exactamente con las experiencias de las que derivan, y el hecho de que lo que contengan haya de ser invariablemente *menos* que las experiencias de las que se derivan, constituye el origen del cuestionamiento de la comunicación y de la relación del lenguaje con la realidad. La preocupación por esta relación -basada en la comprensión de que, por decirlo de alguna manera, el mapa no es el paisaje- se ha convertido prácticamente en la preocupación fundamental de la filosofía en el siglo XX, y esto hace que el modo en que Schopenhauer interpreta y trata este tema resulte notablemente presciente, incluso “moderno”. Esto no es una coincidencia: la obra de Schopenhauer fue la primera influencia intelectual -y tal vez la mayor- que tuvo Wittgenstein, de manera que la conexión causal de la filosofía de Schopenhauer con la filosofía de nuestros días es directa”. B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 49-50.

<sup>52</sup> “de aquí -continúa la cita- que éste esté condicionado por la razón y de los animales no podemos decir que saben algo, por más que tengan conocimiento intuitivo ... Les atribuimos conciencia, concepto que, si bien la palabra que expresa está tomada de saber, coincide en general con el de representación, cualquiera que sea su especie, W1, p. 87 (75).

<sup>53</sup> 93 (81)

<sup>54</sup> W1, p. 92 (80)

trazado previamente un plan *in abstracto*<sup>55</sup>, plan que sólo es posible con la ayuda de la razón y del concepto. La razón, pues, no es sólo lo que posibilita comunicación, sino también la colaboración entre los hombres, de ahí su alta significación social<sup>56</sup>. El alcance del saber en la vida práctica del hombre va mucho más allá de la acción concreta, afecta a su conducta en general, pues gracias a él puede representarse la vida en su conjunto, planificarla y dirigirla a la consecución de los objetivos establecidos. A esta última cuestión nos referimos más adelante en relación con la negación schopenhaueriana de la función práctica de la razón en el sentido kantiano.

3. El saber en sentido estricto, como ya hemos apuntado, es el conocimiento alcanzado por la razón, y consiste en presentar de forma abstracta y general lo conocido en concreto mediante la intuición. El saber, en consecuencia, no amplía nuestro conocimiento, pues se limita a presentar de otra forma, en forma abstracta y general, lo conocido en la intuición; su función es eminentemente práctica, no sólo porque nos permite fijar y reducir el material aportado en la intuición haciendo más fácil su manejo, sino también porque nos permite aplicar con exactitud lo conocido en un caso particular a todo un conjunto de objetos, a todos los comprendidos bajo un mismo concepto, y de esa manera actuar más eficazmente sobre ellos<sup>57</sup>. Cuando el saber pretende conscientemente agotar el conocimiento de una determinada clase de objetos, para lo cual son imprescindibles los conceptos como único medio de abarcarlos a todos, procediendo sistemáticamente, de manera que los conceptos más particulares se subordinen a los más generales, según el principio de razón del conocer, que es la forma del principio que específicamente corresponde a la clase de objetos que son las representaciones abstractas, entonces tenemos la ciencia<sup>58</sup>. La ciencia, por tanto, no añade al saber más que su sistematicidad y su completitud, por eso su función será, como la de aquél, práctica, es decir, la

---

<sup>55</sup> W1, pp. 92-93 (80)

<sup>56</sup> Ana Obradó obtiene, a partir de ahí, esta acertada conclusión: “Puesto que tanto la posibilidad de la comunicación del conocimiento como la de la cooperación para la acción se abren únicamente a través de la razón, se llega fácilmente a la conclusión de que, en la filosofía de Schopenhauer, la razón posee un valor eminentemente *social*. Si las definiciones más clásicas del hombre son aquella que le caracterizan como ‘animal racional’ y aquella otra en la que se le determina como un ‘animal social’, ambas definiciones vendrían a expresar así, para Schopenhauer, en postrer término lo mismo”, A. I. Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, o. cit., pp. 157-158.

<sup>57</sup> W1, p. 89 (77)

<sup>58</sup> “Todo saber, es decir, todo conocimiento elevado a conciencia *in abstracto*, es a la ciencia propiamente dicha como la parte al todo. Cada uno de nosotros se ha formado un saber sobre cierto número de cosas, por la experiencia, es decir, por la observación de los casos aislados; pero sólo el que se ha impuesto la tarea de adquirir un conocimiento completo *in abstracto* sobre cualquier género de objetos trabaja por la ciencia”, W1, p. 100 (87).



de utilidad para la vida. De ahí que Schopenhauer subraye que “el fin de la ciencia no es alcanzar la máxima certidumbre, pues ésta la puede poseer también el conocimiento aislado sin conexión sistemática alguna”<sup>59</sup>, sino conocer lo particular por lo general, basándose en el principio *dictum de omni et nullo*<sup>60</sup>, es decir, perseguir “la simplificación del saber por la forma del mismo y la posibilidad de su integración”<sup>61</sup>; por eso la perfección formal de una ciencia radica, no en el grado de su certeza<sup>62</sup>, sino en que se oriente a la subordinación gradual y sistemática de sus conceptos y proposiciones. Esta es la técnica o el proceder formal de la ciencia, en ella se basa la demostración racional. Precisamente por eso se ha caído frecuentemente en el error de pensar que sólo lo demostrado es plenamente verdadero, cuando en toda demostración, mediata o inmediatamente, la fuente o raíz de su verdad está siempre en la intuición. “La intuición, tanto la intuición pura *a priori*, que es la de la matemática, como la empírica *a posteriori*, que es la de todas las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia, con la única excepción de la lógica, que se funda en el conocimiento no intuitivo, pero inmediato, que la razón tiene de sus propias leyes. No los juicios obtenidos por deducción, ni sus pruebas, sino los que nacen inmediatamente de la intuición y están fundados en ella por no necesitar de la demostración, son en la ciencia como el sol en la creación: pues de ellos parte toda luz, incluso la que ilumina a los otros. Fundar inmediatamente en la intuición la verdad de aquellos primeros juicios, poner de relieve este ropaje de la ciencia en toda la muchedumbre de cosas reales; esta es la obra de la facultad del juicio, que consiste en la facultad de trasladar a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente y, por consiguiente, es la mediadora entre el entendimiento y la razón”<sup>63</sup>. La verdad es, entonces, una propiedad del juicio y éste una forma del pensar. ¿En qué consiste pensar?

### 2.1.2. En qué consiste pensar. La verdad y sus formas.

---

<sup>59</sup> W1, p. 102 (89)

<sup>60</sup> “Pero particularmente los conceptos son el material propio de las ciencias, el fin de las cuales puede, en último término, reducirse al conocimiento de lo particular por lo general, que sólo es posible por medio del *dictum de omni et nullo*, y éste a su vez sólo por la presencia de los conceptos”, G, pp. 117-118 (154).

<sup>61</sup> W1, p. 101 (89).

<sup>62</sup> Las matemáticas y la lógica no son superiores a las otras ciencias, como a veces se cree, porque ofrezcan una certeza apodíctica que, por otra parte, deriva de la certeza a priori de sus principios, W1, p. 102 (89).

<sup>63</sup> W1, p. 103 (89-90).

“La *verdad* es, por tanto, la relación de un juicio con algo fuera de él como su *fundamento*”<sup>64</sup>.

“En general, la ocupación del intelecto con los *conceptos*, es decir, la presencia en la conciencia de la clase de representaciones aquí consideradas, es lo que propiamente y en sentido estricto se llama *pensar*. También se designa con la palabra *reflexión*, tropo tomado de la óptica, que expresa a la par lo derivado y secundario de este modo de conocimiento”<sup>65</sup>. Para realizar esta función la razón necesita de *fantasmas*<sup>66</sup>, el representante de un concepto hecho presente por la imaginación -Schopenhauer rechaza por infundada la doctrina kantiana del esquematismo-, y o de *palabras*, como apoyo sensible en la realización de dicha función<sup>67</sup>. El pensar en sentido estricto “es, o puro razonamiento lógico, y permanece entonces en su propio campo, o toca los límites de las representaciones intuitivas, para ponerse de acuerdo con ellas, con la intención de que lo dado empíricamente y aprehendido intuitivamente sea puesto en relación con conceptos abstractos claramente pensados, a fin de poseerlo así por entero”<sup>68</sup>. El pensar se expresa, por tanto, mediante juicios: en el primer caso, el juicio es obra de la razón que establece el enlace o separación entre dos conceptos; en el segundo, es actividad de la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) que enlaza lo particular, la intuición, con lo general, el concepto, o pasa del concepto a la intuición que le sirve de fundamento, “el juicio (*Urtheilskraft*) es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o entre el entendimiento y la razón”<sup>69</sup>.

Schopenhauer establece, pues, dos formas del juicio, aunque, como se verá, en último extremo relacionadas entre sí. La más importante de esas dos formas del juicio, la que contribuye más eficazmente a la ciencia y aporta la verdadera sabiduría práctica, aquélla que distingue al hombre inteligente, de juicio firme y seguro, es la que pone en relación la intuición con el concepto, puesto que es en aquélla donde, como se ha insistido, reside el origen de todo conocimiento. “En este modo de pensar, es el *entendimiento* predominantemente activo, como

---

<sup>64</sup> Vor11, p. 281

<sup>65</sup> G, p. 117 (153).

<sup>66</sup> El *fantasma* se diferencia del concepto en que es una representación particular, es, pues, una representación intuitiva y completa, aunque no producida por una intuición inmediata, G, p. 118 (154).

<sup>67</sup> “Todo pensar, en el más amplio sentido de la palabra, toda actividad interna de la mente en general, necesita, ora de palabras, ora de imágenes de la fantasía; sin una de estas dos cosas carece de todo apoyo. Pero no se requieren ambas cosas al mismo tiempo, si bien ambas pueden darse la mano para ayudarse entre sí”, G, p. 119 (155-156).

<sup>68</sup> G, p. 119 (156)

<sup>69</sup> Idem. Estas formas del juicio (*Urtheilskraft*) se corresponden, afirma Schopenhauer, con lo que Kant ha llamado juicio reflexionante o determinante (subsument), Idem.

en el primer modo, puramente abstracto, lo es la *razón*<sup>70</sup>. Como se ve, Schopenhauer insiste, incluso machaconamente, no podía ser de otra manera dada su doctrina de la razón, en que la fuente de toda verdad y fundamento de todas las ciencias, a excepción de la lógica, es la intuición, bien sea pura, a priori, o empírica, a posteriori. La actividad de la facultad de juzgar propiamente dicha, piensa Schopenhauer consecuentemente, es poner en relación entendimiento y razón, conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto: “El cometido de esta facultad es establecer los cimientos de todas las ciencias, que son siempre conocimientos inmediatos que no sufren reducción ulterior. La dificultad de las ciencias consiste en estos juicios inmediatos y no en las conclusiones que de ellos se derivan. Sacar consecuencias es fácil, juzgar es difícil. Las conclusiones falsas son raras; los juicios falsos, frecuentes. También en la práctica de la vida es el juicio el que decide la balanza en todas las situaciones graves, en todas las decisiones importantes que hay que tomar, es el juez supremo que resuelve todas las cuestiones”<sup>71</sup>. La filosofía no puede ser una excepción, por ello “todo verdadero filosofema, tiene que tener por núcleo íntimo o raíz una concepción intuitiva. Esta, siquiera sea momentánea y única, comunica después a toda la explicación, por minuciosa que ésta fuere, espíritu y vida”<sup>72</sup>.

El juicio que como actividad de la razón consiste en el enlace o separación entre dos o más conceptos se rige, como ya se expuso en el primer capítulo, por una forma específica del *principio de razón suficiente*, el principio de razón suficiente del conocer, el cual “como tal enuncia que, si un juicio tiene que expresar un *conocimiento*, debe tener una razón suficiente; en virtud de esa propiedad recibe el predicado de *verdadero*. La *verdad* es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*), y que, como veremos en seguida, admite una significativa variedad de especies. Pero, sin embargo, como siempre es algo en que el juicio se basa o estriba, la palabra alemana *Grund* (fundamento) ha sido bien elegida”<sup>73</sup>. En el conocimiento de la *razón* o *fundamento* de un juicio, por tanto, de su verdad, consiste la función u ocupación principal de la razón. Como esa razón o fundamento del juicio puede ser de cuatro especies, Schopenhauer distingue cuatro tipos de verdad: a) la razón es otro juicio, *verdad lógica o formal*; tal fundamentación nace de la comparación de un juicio con otro y puede hacerse directamente o por medio de un tercer juicio, este segundo caso es el *silogismo* completo. b) La razón es una intuición empírica, su verdad es entonces *verdad*

<sup>70</sup> G, pp. 119-120 (156-157).

<sup>71</sup> W2, p. 197 (649).

<sup>72</sup> G, p. 120 (158).

<sup>73</sup> G, p. 121 (159).

*empírica o material*: “decir que un juicio tiene *verdad material* significa en general que sus conceptos están entre sí ligados, separados o limitados según lo implican y exigen las representaciones intuitivas sobre las que se funda. Conocer esto es obra inmediata del juicio (*Urtheilskraft*)”<sup>74</sup>. c) La razón de un juicio puede ser, en tercer lugar, cualquiera de las formas de la intuición empírica, como condiciones de la posibilidad de toda experiencia, residentes en el entendimiento y en la sensibilidad pura, espacio, tiempo o causalidad, tal juicio es entonces un *juicio sintético a priori*, cuya verdad será en este caso *verdad trascendental*, “porque el juicio estriba no meramente en la experiencia, sino también en las condiciones de la posibilidad total de la experiencia que residen en nosotros”<sup>75</sup>. d) Cuando la razón de un juicio son las condiciones formales de todo pensar, se trata de *verdad metalógica*, de tales juicios sólo se dan cuatro, el principio de identidad, el de contradicción, el de tercero excluido y el de razón suficiente<sup>76</sup>. La verdad en sentido estricto es, pues, una propiedad del juicio. Sólo del conocimiento abstracto, del conocimiento racional, podemos decir que es verdadero en sentido propio; en lo conocido intuitivamente no hay “ni error ni verdad”<sup>77</sup>, el mundo intuido constituye *la realidad*, recordemos que ser real y ser intuido se identifican.

Lo opuesto a la verdad es el error que resulta de un engaño de la razón; lo opuesto a la realidad es la ilusión, que es un engaño del entendimiento<sup>78</sup>. El error, como su opuesto, se da sólo en el juicio, y se produce cuando la razón aplica incorrectamente el principio de razón suficiente del conocer en cualquiera de sus formas. Si la verdad es “la relación de un juicio con su principio de conocimiento”, el error se origina siempre en un razonamiento que va de la consecuencia al principio cuando la razón, por precipitación o falta de conocimiento, relaciona dicha consecuencia con un principio que no lo es o que sólo podría serlo<sup>79</sup>. De modo semejante, la ilusión como opuesto a la realidad tiene su origen en el entendimiento, resulta de una inadecuada aplicación del principio de razón suficiente o ley de causalidad a las sensaciones, hecho que se produce cuando éstas, entendidas como efecto por el entendimiento, pueden ser atribuidas a dos causas distintas, una que se presenta frecuentemente y la otra rara vez, “el

---

<sup>74</sup> G, pp. 123-124 (161).

<sup>75</sup> G, p. 124 (162).

<sup>76</sup> G, pp. 124-125 (162-163).

<sup>77</sup> W1, p. 44 (38)

<sup>78</sup> “Lo rectamente conocido por la razón es la verdad; esto es, un juicio abstracto con razón suficiente; lo conocido rectamente por el entendimiento es la realidad, es decir, la inferencia de la acción en el objeto inmediato a su causa. A la verdad se opone el error como engaño de la razón; a la realidad la ilusión, que es un engaño del entendimiento”, W1, pp. 53-54 (46, la traducción ha sido corregida).

<sup>79</sup> W1, pp. 120-121 (105-106).

entendimiento que no tiene datos para decidir cuál de las dos causas es la verdadera, puesto que el efecto es el mismo, presupone siempre la causa ordinaria, y como su actividad no es reflexiva ni discursiva, sino directa e inmediata, esta falsa causa se nos representa como objeto intuitivo, que es lo que constituye la apariencia engañosa”<sup>80</sup>.

La lógica tiene por objeto el estudio de “la esencia de la razón y del concepto, así como del principio de razón del conocer; pues la lógica es una mera paráfrasis de este último, y en verdad sólo en los casos en que la razón que da verdad a los juicios, no es empírica o metafísica, sino lógica y metalógica”<sup>81</sup>. Esta ciencia se ocupa, por consiguiente, de las leyes generales del pensamiento, los cuatro juicios de verdad metalógica citados anteriormente, y de la aplicación del último de ellos, en su forma de principio de razón suficiente del conocer, a la relación entre los conceptos en razón de su extensión de donde procede toda la teoría de los juicios y del razonamiento<sup>82</sup>. Dado que la lógica “no es otra cosa que el proceder natural de la razón expresado como un sistema de reglas”<sup>83</sup>, reglas que han sido obtenidas por el análisis de su empleo, y que “se observan sin ser aprendidas”<sup>84</sup>, el estudio de la misma no tiene apenas una utilidad práctica, tiene sólo por objeto el conocimiento teórico de la esencia y funcionamiento de la razón. Esto es, no se aprende a ser lógico mediante el estudio de la lógica, sino que ésta se adquiere con el desarrollo del intelecto y su utilización por medio del lenguaje. En efecto, la lógica es la forma natural de funcionamiento de la razón, el material al que ese funcionamiento se aplica son los conceptos, cuyo signo sensible son las palabras, de ahí la íntima conexión entre lógica y lenguaje, hasta el punto de que el niño aprendiendo el lenguaje es cómo desarrolla su capacidad lógica o racional, adquiriendo aquella lógica concreta que se expresa en su recta e inmediata aplicación.

En resumen, la razón forma los conceptos, a partir de los datos que le ofrece el entendimiento y opera con ellos aplicando la ley que le es propia, el principio de razón suficiente del conocer<sup>85</sup>. El mundo que de la actividad de la razón resulta, el mundo de las

<sup>80</sup> W1, p. 54 (46-47).

<sup>81</sup> W1, p. 79 (70).

<sup>82</sup> En el campo de la lógica, al que dedica bastantes páginas tanto en el *Mundo* como, sobre todo, en la *Vorlesung*, Schopenhauer es muy poco original, hace sólo ligeras modificaciones de estilo o de exposición, aceptando el contenido tradicional de esta ciencia por lo que no entraremos en sus reflexiones sobre ella.

<sup>83</sup> G, p. 133 (172).

<sup>84</sup> W2, p. 123 (661).

<sup>85</sup> “Si anduviéramos buscando analogías, dice Gardiner, podría considerarse la función que Schopenhauer asigna a la ‘razón’ parecida en algunos aspectos a la de una máquina computadora; tan sólo puede operar con datos proporcionados desde fuera y su forma de operar está completamente determinada por reglas

representaciones abstractas, es, por otra parte, el lugar de la verdad. No puede ser de otro modo, ya que lo representado intuitivamente es “la realidad misma”, y sólo lo representado por el pensamiento, en cuanto recreado o reelaborado por la razón, puede calificarse de verdadero o falso. Todo lo cual supone un concepto de verdad que -en dependencia del nuevo modelo epistemológico inaugurado por Kant, el cual implica, a su vez, el abandono de la vieja concepción de la verdad como “correspondencia” entre lo representado por la mente y una realidad distinta de ella- es inmanente a la representación, al conocimiento mismo<sup>86</sup>.

Si consideramos retrospectivamente el proceso global del conocimiento, que como tal proceso acaba con la actividad de la razón, caeremos en la cuenta de la *desmitificación* que este nuevo concepto de verdad significa respecto de aquel otro. El punto de partida es la escisión sujeto-objeto, lo único *dado* al sujeto son los datos de la sensación; sobre esos datos actúa el sujeto aplicándoles la forma a priori de todo objeto empírico, por lo que el mundo objetivo es obra del entendimiento, gracias a su forma, la ley de causalidad; sobre este mundo objetivo, a su vez, trabaja la razón que mediante su poder de abstracción y la forma que le es propia, el principio de razón del conocer, *recrea* ese mundo conceptualmente, reduciendo, generalmente, la multiplicidad intuitiva a la unidad del concepto, cuyo signo sensible es la palabra, por lo que este segundo mundo se expresa y comunica mediante las leyes de la gramática; es, precisamente, en este mundo donde reside la verdad y es mediante el lenguaje como se comunica. Dicho de otro modo: la verdad, que se expresa mediante el lenguaje, sometida, por tanto, a sus limitaciones, es obra del conocimiento abstractivo, que depende esencialmente del conocimiento intuitivo, obra del entendimiento, que sintetiza lo dado en la sensación con las formas a priori del sujeto. Es indudable que este tipo de consideraciones está en la base de la crítica de Nietzsche al papel de la razón y al significado de la verdad en la historia de la filosofía desde Platón<sup>87</sup>.

### **2.1.3. La razón y la conducta. En qué sentido puede hablarse de razón práctica.**

“La razón engendra la reflexión que abarca la visión de lo pasado y de lo porvenir, y, como consecuencia de ésta, la prudencia, el cuidado, la posibilidad de la conducta

---

aceptadas con anterioridad e “introducidas” en su mecanismo. Y nada hay especialmente embarazoso en el problema de cómo llegamos a aceptar las reglas que nosotros hacemos”, P. Gardiner, *Schopenhauer*, o. cit. p. 171.

<sup>86</sup> Planells Puchades insiste en esta cuestión como base del kantismo de Schopenhauer y asunto central para comprender la reducción del fenómeno a representación llevada a cabo por éste, J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer*, o. cit., pp. 9-11 y 262-263.

<sup>87</sup> Recuérdese, por ejemplo, el capítulo ya citado, *La razón en la filosofía*, del *Crepúsculo de los ídolos*.

premeditada independientemente del presente, y, en fin, la conciencia de las propias resoluciones como tales”<sup>88</sup>.

La razón, digámoslo de entrada, aunque juega un papel fundamental en la vida y en la conducta específicamente humana, no tiene para Schopenhauer una función práctica o moral en el sentido kantiano. ¿De qué modo afecta, entonces, a la conducta humana? El conocimiento es el medio de los motivos, el hombre, al poseer frente al animal un conocimiento doble, el intuitivo y el abstracto, dirige su conducta, como señalamos anteriormente, no sólo, como el animal, por motivos intuitivos, sino también y específicamente por motivos abstractos, es decir, por motivos fijados conceptualmente y por tanto independientes del aquí y del ahora, de la inmediatez de la intuición. Este *privilegio* del hombre sobre el animal le permite, por una parte, “determinarse electivamente”, en cuya determinación pueden jugar un papel fundamental la premeditación que proyecta la acción y prevee las consecuencias que de ella se siguen y, por otra, “la visión imparcial de la vida”, por la cual le es, a su vez, también posible trazarse un plan general de vida al que ajustarse para conducirla ordenadamente. Ambas posibilidades, sobre todo cuando se dan coordinadas, nos muestran hasta qué punto “es capaz la razón de dominar nuestra naturaleza animal”<sup>89</sup>.

Al liberarse del presente por la razón y el concepto, el hombre se representa en abstracto su acción y considera las consecuencias de la misma que juegan como motivos, desligándose así de la motivación inmediata de la intuición, que generalmente se esfuerza en rechazar, por lo que puede no elegir “el placer fugitivo” o no evitar “el dolor pasajero” en virtud de sus consecuencias<sup>90</sup>. La elección entre los motivos no significa la libertad de la voluntad, ésta, como expusimos en su momento, ante el conflicto entre ellos, acaba determinándose por el más fuerte<sup>91</sup>. Recordemos que la libertad no radica en la acción, sino en el ser, por eso, piensa Schopenhauer, el conocimiento no influye sobre la voluntad, “sino sobre su manifestación, o

---

<sup>88</sup> W1, p. 203 (179)

<sup>89</sup> W1, p. 127 (112)

<sup>90</sup> “El animal es movido siempre por alguna representación intuitiva; el hombre, por el contrario, se esfuerza continuamente en desechar este modo de motivación y guiarse siempre por conceptos y razonamientos; de este modo saca su mejor partido posible de su privilegio racional, haciéndose independiente del presente, no elige el placer fugitivo ni evita el dolor pasajero, sino que reflexiona sobre sus consecuencias”, W1, p. 375 (330).

<sup>91</sup> “Si bien los motivos obran con la misma necesidad sobre el animal que sobre el hombre, sólo este último posee el privilegio de poder determinarse electivamente, lo que se ha considerado como la libertad de la voluntad en las acciones, aunque no es otra cosa que la posibilidad de un conflicto entre motivos, que sigue su proceso lógico hasta que uno de ellos, sobreponiéndose, determina la volición”, W1, p. 373 (328).

sea, sobre su conducta”<sup>92</sup>; de ahí que la educación deba centrarse en el intelecto, de manera que se amplíe el ámbito de los motivos, se matice mejor su concreción y se hagan presentes con mayor claridad las consecuencias que del determinarse por uno u otro motivo se siguen.

Si pasamos de la acción concreta a la consideración de la vida en su conjunto, esa influencia de la reflexión se hace todavía más significativa; gracias a la reflexión, la visión que el hombre tiene de su vida no se limita al momento presente, sino que abarca lo pasado y lo porvenir, dominando así todo el horizonte de la vida. Este hecho es de singular importancia para la vida práctica, gracias a él puede el hombre, frente al animal, conducir su vida premeditadamente según un plan previamente trazado. “La visión imparcial de la vida en su conjunto” que la reflexión le ofrece permite al hombre, dice expresivamente Schopenhauer, conducirse “respecto de los animales como el navegante que merced a la carta de navegación, al compás y al cuadrante, conoce en cada momento exactamente su rumbo y el lugar donde se encuentra, con respecto al barco humilde e indocumentado que sólo ve las olas y el cielo”<sup>93</sup>. El distanciamiento de lo inmediatamente dado, que reporta el *representarse* la propia vida por el conocimiento abstractivo, que, por la naturaleza *refleja* de esta forma de conocimiento, se asemeja, en cierto sentido, a la representación que realiza el actor en una comedia, es lo que hace posible la reflexión serena y tranquila sobre la propia vida y determinar los actos por motivos abstractos, de manera que “después de haber tomado fríamente una resolución o de haber reconocido una fatalidad, soporta con admirable sangre fría los más terribles golpes o realiza las más heroicas acciones. ... Aquí -añade Schopenhauer unas líneas más adelante- se puede decir acertadamente que se manifiesta la razón práctica; por consiguiente, donde la conducta es dirigida por la razón, donde los motivos son conceptos abstractos, donde los factores determinantes no son las representaciones particulares intuitivas ni la impresión del momento que dirige al animal, allí se manifiesta la razón práctica. Pero que esto es completamente distinto e independiente del valor ético de la conducta, que una conducta racional y una conducta virtuosa son cosas completamente distintas, que la razón se puede asociar lo mismo a una gran perversidad que a una gran bondad y que tanto a la una como a la otra puede prestarle gran eficacia con su concurso”<sup>94</sup>.

No podemos, por tanto, hablar de *razón práctica* en el sentido de que, como quería Kant, funde el deber-ser de la conducta, de manera que el valor moral de la acción venga

<sup>92</sup> W1, p. 373 (328).

<sup>93</sup> W1, p. 127 (111).

<sup>94</sup> W1, pp. 127-128 (112).



determinado por el carácter racional de la misma, por lo que conducta racional y conducta moral sean expresiones equivalentes -ya hicimos referencia a ello al exponer la crítica de Schopenhauer a la filosofía kantiana-, lo excluye el modo cómo Schopenhauer entiende la razón como facultad distinta del entendimiento y necesariamente dependiente de él y su convicción de que el intelecto es consecuencia del querer y al servicio de la voluntad. En este sentido, la conducta, al menos en lo que a su contenido ético se refiere, no se basa en conceptos, sino en los sentimientos<sup>95</sup>. La razón, por tanto, *sólo* puede con propiedad llamarse *práctica* “en cuanto dirige los actos del hombre”<sup>96</sup>, es decir, en cuanto tales actos están motivados no por representaciones inmediatas, intuitivas, sino por conceptos. Conducta razonable y conducta moral no se identifican: “se entiende por conducta razonable una conducta consecuente, es decir, derivada de conceptos generales y regida por pensamientos abstractos, en calidad de propósitos, y no determinada por la impresión fugitiva de lo presente; pero esto no quiere decir nada sobre la moralidad de esta conducta, que puede ser mala o buena”<sup>97</sup>. La conducta ética se caracteriza por el absoluto desinterés, la conducta razonable busca la mínima infelicidad posible. Por eso, piensa Schopenhauer, aplicada a la vida en su conjunto, la ética estoica es el modelo de una vida razonable, ya que, en su opinión, no es fundamental y esencialmente “una doctrina de la virtud, sino sólo la ciencia del vivir racionalmente para alcanzar la dicha y la tranquilidad de espíritu”<sup>98</sup>.

Hasta aquí hemos señalado las ventajas que para la vida práctica del hombre frente a la vida animal reporta la razón, pero ¿cuáles son sus aspectos negativos? Al carecer de conceptos y depender exclusivamente de la intuición el animal carece también de memoria racional propiamente dicha por lo que vive exclusivamente en el presente. Esto hace que no se inquiete por el porvenir -la mayor fuente de inquietudes y dolores para el hombre-, incluso no conoce la muerte hasta que llega -no cabe duda que el temor a la muerte, su presencia siempre ante la conciencia es algo que con frecuencia nos tortura y por ello también lo que primordialmente nos impulsa al filosofar<sup>99</sup>. Podría decirse que como contrapartida el animal no progresa, pero para Schopenhauer el hombre tampoco progresa verdaderamente; la historia, como veremos más adelante, no es el proceso de mejoramiento de la humanidad, sino el repetirse siempre de la misma tragedia humana revestida de diversas figuras. Por otra parte, al mediatizar la

<sup>95</sup> W1, p. 95 (83).

<sup>96</sup> W1, p. 125 (110).

<sup>97</sup> G, p. 133 (172).

<sup>98</sup> W1, p. 128 (113).

<sup>99</sup> W2, p. 74 (621).

reflexión la relación del hombre con el mundo le proporciona la capacidad de disimulo y premeditación imposibles en el animal, capacidad fecunda en consecuencias, pero que, como ya se ha afirmado, pueden ser bien o mal intencionadas, y que por ello posibilitan la hipocresía, la mezquindad, la mala conciencia, etc. De ahí la afirmación schopenhaueriana de que “un cierto sello de inocencia caracteriza la conducta de los animales, en oposición a la del hombre, en quien la razón, y, por consiguiente, la reflexión, despojan de inocencia su carácter. ... Todo esto tiene su última razón en la diferencia entre la inteligencia del hombre y la del animal, que puede definirse de este modo: los animales sólo poseen un conocimiento inmediato, mientras que los hombres poseen además el conocimiento mediato”<sup>100</sup>.

La razón como atributo específico del ser humano, en definitiva, constituye un grado superior en la escala ascendente de la vida, pero esto no significa ni siquiera la posibilidad de alcanzar una mayor felicidad, sino, por el contrario, un aumento del dolor -al dolor físico se le añade el dolor psíquico, mucho más profundo que aquél- y con él de la infelicidad: el desligarse del aquí y del ahora para poder contemplar la vida como un todo no sólo procura ventajas prácticas y la perspectiva del placer y la satisfacción alcanzables, sino también la conciencia -más o menos clara, dependiendo de la lucidez de cada cual- de la insaciabilidad del deseo y la inevitabilidad del dolor que todos habremos de soportar, cuya presencia ante nuestros ojos es la raíz de la mayor infelicidad humana frente al animal<sup>101</sup>. Si, como piensa Schopenhauer, el verdadero mal es vivir, cuanto más perfecta sea esa forma de vida, mayor, más profundo, será el mal que esa vida representa.

#### **2.1.4. El concepto schopenhaueriano de Razón y la tradición. La polémica con Kant y con el Idealismo.**

El término Razón está siendo utilizado en este trabajo, porque así se hace también en los escritos de Schopenhauer, en dos acepciones distintas<sup>102</sup>: a) acepción o consideración

---

<sup>100</sup> W2, p. 75 (621-622).

<sup>101</sup> “La causa de nuestros dolores como de nuestras alegrías no reside casi nunca en el momento presente, sino que dimana de razonamientos abstractos. Estos son los que constituyen nuestra mayor pesadumbre, pues nos proporcionan tormentos junto a los cuales todos los dolores de los animales carecen de importancia, porque los tormentos morales llegan hasta hacernos insensibles al dolor físico, y bajo la presión de dolores intelectuales extraordinarios provocamos intencionadamente otros físicos para sustraer nuestra atención a aquéllos”, W1, pp. 375-376 (330).

<sup>102</sup> En un sentido semejante se expresa H. Günther: “Aunque Schopenhauer no lo distinga expresamente, se puede hablar en su pensamiento de dos puntos de vista distintos e independientes entre sí del conocer, es decir, del intelecto y, por tanto, del entendimiento y la razón, cuya diferencia se marca claramente en la lectura de los textos, a saber, un punto de vista epistemológico, otro metafísico”, H. Günther, *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, o. cit. p. 7.

ontológica, en este sentido el término Razón se utiliza en relación con el de Voluntad: la razón en esta acepción equivaldría en el hombre a la facultad cognoscitiva en su conjunto, que frecuentemente denominamos intelecto, y cuya actividad propia es el conocimiento, en contraposición al querer como actividad propia de la voluntad; en la consideración global de la realidad, Razón sería el orden y la legalidad en la que el mundo aparece a la representación, y la Voluntad, la cosa en sí, aquello que aparece así ordenado y legalizado; b) acepción estrictamente epistemológica, la razón en este caso se definiría en relación, incluso contraposición por la naturaleza de su actividad, con el entendimiento, como las dos facultades básicas del intelecto. En cualquiera de las dos acepciones, la segunda está estrechamente ligada a la primera, la razón tiene un carácter secundario.

a) En la primera acepción, la secundariedad de la Razón es respecto de la Voluntad y ya ha sido suficientemente tratada. Baste recordar que, por lo que al hombre se refiere, si las dos actividades básicas que le definen son el querer, actividad de la voluntad, y el conocer, actividad del intelecto, el rasgo fundamental de la filosofía de Schopenhauer, “lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido” -resumiendo una doctrina expuesta ampliamente en el segundo capítulo de este trabajo-, es la total separación que establece entre la voluntad y el intelecto y la primacía de aquella sobre éste<sup>103</sup>. La “separación” consiste en que la voluntad no necesita del conocimiento para querer, y la “primacía” en entender el intelecto como una forma de objetivación de la Voluntad, por lo que ésta es metafísica, mientras que aquél es físico<sup>104</sup> -objetivamente considerado es el cerebro-, y surge al servicio del querer de la voluntad, como *medium* de los motivos; esta comprensión del hombre es coherente con su interpretación de la realidad en su conjunto, según la cual el mundo ordenado y legalizado por la razón es el mundo como *representación* y lo que en él se representa es el mundo como *Voluntad*, de ahí la subordinación ontológica de aquél sobre éste y, en consecuencia, de la Razón respecto de la Voluntad.

b) En la segunda acepción, la secundariedad de la razón es en relación con el entendimiento, en el sentido ya expuesto a lo largo de esta sección: dado que la razón carece de todo contenido material, es el entendimiento el que le aporta la materia con la cual realizar su actividad, de ahí la total subordinación del concepto a la intuición, del conocimiento abstractivo al conocimiento intuitivo. El mundo de la intuición, obra del entendimiento, es *representación*

---

<sup>103</sup> N, p. 219 (62-63).

<sup>104</sup> (W2, p. 234 (754)).

de la Voluntad, el mundo de la abstracción, obra de la razón, es *representación* del mundo de la intuición, aunque el término representación tiene matices distintos en cada uno de los casos, en el primer caso dice relación al *aparecer*, en el segundo al *re-presentar*. También aquí, como en la consideración del intelecto en general, tiene la razón una función práctica, la de presentar motivos abstractos por los que se determine en el hombre la voluntad.

Este nuevo modo de entender la relación entre la voluntad y el intelecto y entre el entendimiento y la razón, cuya principal consecuencia es conferir al intelecto y a la razón una función eminentemente práctica, supone una ruptura radical respecto de la antropología filosófica anterior, y abre un camino nuevo en este campo cuya exploración ocupa todavía al presente. La ruptura se produce aun en aquellos asuntos en los que Schopenhauer se declara fiel a la tradición, como ocurre en el tema de la razón en su acepción epistemológica que ahora consideramos. Así, en relación a la razón como distinta del entendimiento, Schopenhauer afirma lo siguiente en la *Cuádruple raíz*:

“Como la clase de representaciones consideradas en este capítulo conviene sólo al hombre, y como todo lo que diferencia tan poderosamente la vida de éste de la vida de los brutos, y le da tantas ventajas sobre ellos, estriba, según he demostrado, en la capacidad que él tiene para poseer estas representaciones, dicha capacidad constituye manifiesta e indiscutiblemente aquella *razón* que siempre ha sido celebrada como el privilegio del ser humano; del mismo modo, todo aquello que en todos los tiempos y por todos los pueblos ha sido tenido expresamente por manifestación y obra de la razón, del λογος, λογισμον, λογιστικον, *ratio*, *la ragione*, *la razón*, *la raison*, *reason*, se reduce evidentemente a lo que es posible únicamente al conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, ligado a las palabras y mediato, pero no al conocimiento meramente intuitivo, inmediato, sensitivo, del cual participan también los brutos. ... En este sentido han hablado todos los filósofos en todas partes y siempre de la razón, hasta Kant, el cual la ha considerado todavía como la facultad de los principios y del inferir; aunque no se puede negar que ha dado ocasión a muchas tergiversaciones posteriores”<sup>105</sup>.

En este fragmento Schopenhauer, por una parte, afirma decididamente que él entiende por razón lo que han entendido todos los filósofos hasta Kant, y sugiere, por otra, su acuerdo con la tradición cuando ésta y él mismo establecen la diferencia entre el hombre y el animal en la razón. Sin embargo, entre esta sugerencia y aquella afirmación hay un cierto equívoco que es conveniente aclarar para mostrar los términos de su polémica con Kant y el idealismo y su originalidad respecto de la tradición en la concepción del hombre y del intelecto.

Es verdad que, al menos en el ámbito de nuestra cultura, siempre se ha entendido que la diferencia entre el hombre y el animal radica en la razón. Ahora bien, si profundizamos en esa distinción, al modo como la filosofía ha pretendido hacer, habrá que concluir que el acuerdo entre Schopenhauer y la tradición filosófica es sólo nominal. ¿Dónde radica la diferencia esencial? Sin entrar en la precisión de si al hablar de razón en este contexto nos referimos al

---

<sup>105</sup> G, pp. 126-127 (164-165).

intelecto en su conjunto o a la razón como parte o facultad específica del intelecto, pasando también por alto las diversas opiniones sobre el tipo de conocimiento que poseen los animales, la cuestión central es que, al menos en la tradición cristiano-platónica, la más importante e influyente en nuestra cultura, el intelecto y o la razón humana era propiedad o atributo del alma, de naturaleza distinta del cuerpo -éste es material, aquélla espiritual-, que sólo el hombre posee, por lo que hay una real y efectiva ruptura ontológica entre el hombre y el animal, es decir, el hombre se diferencia *esencial* o *fundamentalmente* por su ser, sólo *accidentalmente* por su acción, ya que su forma de acción viene determinada por su modo de ser específico, el alma espiritual, que posee, como nota definitoria, la capacidad racional mediante la que dirige su conducta. No es esta la interpretación filosófica de la cuestión en Schopenhauer. Para éste, como justificamos en su momento, no hay un alma distinta del cuerpo, es más, lo acabamos de recordar, el intelecto es físico, que objetivamente considerado es el cerebro. A este respecto, todos los animales, en la medida en que poseen un cerebro, poseen asimismo intelecto y conocimiento y el ser es idéntico en todos ellos, el objetivarse de la Voluntad metafísica; no hay, pues, como primera consecuencia, una ruptura ontológica entre el hombre y el animal. La diferencia entre el intelecto de unos y de otros es sólo de grado, que entre el hombre y el resto de los animales se concreta en que aquél posee sensibilidad, entendimiento y razón, mientras que los animales poseen sensibilidad y entendimiento, pero carecen de razón. Considerada fisiológica u objetivamente esta diferencia estriba en el mayor volumen del cerebro humano respecto del cerebro de cualquier animal<sup>106</sup>. Si, por otra parte, recordamos que el intelecto, en cualquiera de sus formas, es para Schopenhauer el *medium de los motivos*, consecuencia de la forma de acción que define a cada una de las especies animales, habremos de interpretar la diferencia entre el hombre y el animal no por su *modo de ser*, que es consecuencia, sino por su *forma de acción*, que consiste en actuar por medio de motivos abstractos, para lo que *se ha dotado* de un cerebro capaz de pensar. Todo lo cual significa una verdadera revolución en el

---

<sup>106</sup> “Hay que estar verdaderamente ciego de todos los sentidos o cloroformado de *foetor judaicus*, para no saber que lo esencial y principal en el hombre y en el animal es lo mismo; y que lo que distingue a ambos no se encuentra en lo primario, en el principio, en el origen, en la esencia interna, en el núcleo de ambos fenómenos que es, tanto en el uno como en el otro, la *voluntad* del individuo; sino sólo en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la fuerza cognoscitiva, que en el hombre, por la facultad adicional del conocimiento *abstracto* / denominada *Razón*, es muy superior; aunque es notorio que ello se debe exclusivamente a un mayor desarrollo cerebral, o sea, a la diversidad somática de una única parte, el cerebro, según su cantidad”, E, p. 280 (265).

campo de la antropología, para algunos, Arnold Gehlen, por ejemplo, el mayor logro de la filosofía de Schopenhauer<sup>107</sup>.

Es, también, verdad, en líneas generales, que Schopenhauer entiende por razón lo que ha entendido la tradición filosófica hasta Kant. Esa tradición ha distinguido desde Platón entre razón, *ratio*, facultad del conocimiento discursivo, y entendimiento, *intellectus*, facultad del conocimiento intuitivo, afirmando al mismo tiempo la superioridad del entendimiento sobre la razón, subordinada jerárquicamente a aquél<sup>108</sup>. Según este orden jerárquico, el entendimiento intuía los principios constitutivos de la realidad, las *veritates aeternas*, la razón deducía a partir de ellos, es decir, trabajaba a partir del material suministrado por el entendimiento; aquí veía Schopenhauer justificada su posición por una larga tradición histórica. Ha sido Kant quien “ha falseado y equivocado el concepto de la esencia de la razón”<sup>109</sup>, quien, a pesar de que, como se afirma al final del párrafo de la **Cuádruple raíz** que estamos comentando, *todavía* ha considerado la razón “como la facultad de los principios y del inferir (...), no se puede negar que ha dado ocasión a muchas tergiversaciones posteriores”. ¿Por qué ha dado ocasión a y en qué consisten esas tergiversaciones posteriores? Esas tergiversaciones consisten básicamente en la pretensión del idealismo postkantiano de que la *intuición* de lo Absoluto es obra de la razón, invirtiendo así las funciones y el orden jerárquico entre entendimiento y razón. Kant ha dado ocasión para ello al entender, por una parte, que la razón tiende por su propia naturaleza, aunque en esta actividad carezca de valor cognoscitivo, a trascender los límites de la experiencia y alcanzar lo incondicionado, y, por otra, al añadir a la razón una función práctica o moral en cuya actividad formula el imperativo categórico al que debe ajustarse la conducta. La

---

<sup>107</sup> Arnold Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, o. cit., pp. 35-59.

<sup>108</sup> En apoyo de esta afirmación cita, en el contexto del párrafo más arriba copiado, a Cicerón (l.c.), quizás como expresión del acuerdo entre los antiguos, y en la segunda edición del **Mundo** a Pico de la Mirandola y a Espinosa. Del primero comenta: “El escolástico Pico de la Mirandola, de raza principesca, ya vio que la razón es la facultad de las representaciones abstractas y el entendimiento el de las representaciones intuitivas. En su obra *De imaginatione* distingue escrupulosamente ambas facultades y afirma que la razón es la facultad discursiva propia del hombre, mientras que el entendimiento es la facultad intuitiva que más se parece al modo del conocimiento de los ángeles y del mismo Dios”, W2, pp. 82-83 (628).

<sup>109</sup> W1, p. 70 (61) Por su influencia en el idealismo, añade a continuación: “Pero el que se tome el trabajo de revisar la balumba de escritos filosóficos publicados después de Kant, reconocerá en este punto que así como los pueblos expían las faltas de sus soberanos, los errores de los grandes ingenios extiende su dañino influjo a generaciones enteras y duran siglos; es más, creciendo y divulgándose degeneran en verdaderas monstruosidades”.

citada inversión se había producido, por tanto, ya de algún modo en Kant<sup>110</sup>, aunque éste no sacara las decididas consecuencias de sus seguidores:

“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 aquella es una facultad dirigida a lo *incondicionado* que se configura en tres presuntas Ideas (y cuya imposibilidad conoce al tiempo *a priori* el entendimiento); todo ello, como *exemplar vitii imitabile*<sup>111</sup>, que 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 esencialmente a cosas más allá de la 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”<sup>112</sup>.

Schopenhauer, al considerar que el entendimiento es la facultad de la intuición y subordinar a él la razón como facultad de la abstracción, pretende haber restaurado la verdad vigente durante tantos siglos. Sin embargo, el acuerdo oculta un desacuerdo de fondo que deriva de su asunción del giro copernicano del conocimiento obrado por Kant y de su interpretación de la cosa en sí como Voluntad. El giro copernicano supone que el orden racional en el que el mundo aparece, aquellas *veritates aeternas*, no pertenece a las cosas en sí sino sólo a las cosas en cuanto fenómenos, por lo que aquella función intuitiva que se le atribuía al entendimiento es muy distinta de la que Schopenhauer le atribuye. Más aún, es esa inversión del conocimiento la que conduce a Kant a la que Schopenhauer califica de confusa y, en su opinión equivocada, relación entre entendimiento y razón, conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, que se establece en la *Crítica de la Razón Pura*, a la que hicimos

<sup>110</sup> En Kant, señala F. Volpi, culmina la inversión respecto de las funciones y el referido orden entre el entendimiento y la razón mantenido por la tradición, inversión que había sido convenientemente preparada por la filosofía alemana anterior: Leibniz, influido por Locke, y, sobre todo, Wolff y Baumgarten; pero esa inversión no es en él ajena a su propuesta epistemológica. Para Kant el entendimiento es la facultad de las reglas y la razón la facultad de los principios, que como facultad superior pone el material elaborado por el entendimiento “bajo la superior unidad del pensamiento”. En la nueva determinación de Kant la esencia de la razón es la facultad a través de la que el hombre trata de trascender la frontera de la experiencia y alcanzar lo incondicionado. “La razón toma, por tanto, en la teoría del conocimiento de Kant el lugar que en la tradición tenía el entendimiento y se convierte inequívocamente en la más alta capacidad de conocimiento”, p. 295. Franco Volpi, en el artículo, *Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre begriffsgeschichtliche Relevanz*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit, pp. 278-299, hace un detenido estudio, como el mismo título del artículo sugiere, sobre la diferencia entre entendimiento y razón en Schopenhauer desde una perspectiva histórica, es decir, en dicho artículo pretende justificar la afirmación schopenhaueriana de que él entiende por razón lo que ha entendido toda la historia de la filosofía hasta Kant, desligándose con esa expresión concreta de la filosofía idealista contemporánea. El contenido del artículo se estructura así: a) realiza primero una breve pero concisa exposición de la doctrina de Schopenhauer sobre el entendimiento y la razón, a la que sigue una más detenida sobre su polémica con el idealismo; b) hace, en segundo lugar, un recorrido histórico acerca de cómo se han entendido desde Platón y Aristóteles ambas facultades como justificación, en lo esencial, de la primera parte de la afirmación, y c) muestra, por último, cómo ha invertido Kant ambas facultades, así como sus consecuencias en Schopenhauer.

<sup>111</sup> “Imitable modelo de defectos”, Horacio, *Epist.* I, 19, 17.

<sup>112</sup> E, p. 190 (177-178)

referencia en el primer capítulo al hablar de la *Crítica a la filosofía kantiana*, en definitiva, a invertir el orden jerárquico entre el entendimiento y la razón, pues reducido el entendimiento a la objetividad empírica, sólo la razón puede aspirar, aunque sea más allá de las posibilidades del conocimiento, a traspasar los límites de la experiencia y alcanzar lo incondicionado. Por eso comenta F. Volpi, que es certera la observación schopenhaueriana de que “en Kant el entendimiento, por tanto la facultad que tradicionalmente bajo el nombre de *intellectus* tenía la propiedad intuitiva del conocimiento, toma las propiedades del conocimiento discursivo, que en la tradición correspondían a la facultad denominada *ratio*”. Pero en su intento de “efectuar una repriminación del viejo uso de la palabra, en el que se asigne al entendimiento la propiedad intuitiva que originariamente tenía”, pasa por alto que la reordenación kantiana de ambas facultades es dependiente de la inversión en la teoría del conocimiento en la que él mismo está profundamente implicado, y “se da por satisfecho con su restauración del carácter intuitivo del entendimiento, que en su doctrina de la intelectualidad de la intuición -de nuevo en contraposición con Kant- une estrechamente a la sensibilidad”<sup>113</sup>. Esta última cuestión, que se halla íntimamente ligada a su interpretación de la cosa en sí como Voluntad, explica tanto su crítica a Kant como su encarnizada oposición a los idealistas. La razón última de todo ello es la radical negación schopenhaueriana de un orden racional absoluto de la realidad -la comprensión de la esencia de ésta en términos de Voluntad lo hacían imposible-, que en Kant no era cognoscible, pero sí pensable, y que se convierte en el presupuesto que subyace a la superación del kantismo protagonizada por el idealismo.

En el primer capítulo se contempló la polémica de Schopenhauer con el idealismo, pero resulta interesante volver a ella ahora porque el entender la razón y el concepto como plenamente subordinados al entendimiento y a la intuición es uno de los puntos fuertes de la durísima crítica de Schopenhauer al idealismo en general y a Hegel en particular, ya que, dice con expresiones cargadas de ironía, éstos entienden la razón como una facultad de lo “suprasensible”, que capta “lo Absoluto” en una intuición inmediata, “como una facultad que, a manera de oráculo, reside en nosotros ordenada inmediatamente a la metafísica”<sup>114</sup>; cuando la

---

<sup>113</sup> Franco Volpi, *Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre begriffsgeschichtliche Relevanz*, en: *Zeit der Ernte*, hrsg. von W. Schirmacher, o. cit., pp. 296-297.

<sup>114</sup> G, pp. 128-129 (167). En el *Mundo*, haciendo referencia a que su doctrina en este asunto coincide con la expuesta con Pico de la Mirandola y con la de Espinosa, señala: “No habría necesidad de recordar todo esto si en los últimos cincuenta años no hubiesen desfigurado el concepto de razón los filosofastros de Alemania. Audaces y sin escrúpulos querían establecer bajo este nombre y de contrabando una facultad destinada al conocimiento inmediato metafísico, o sea a los conocimientos suprasensibles; a la verdadera razón la llamaban entendimiento, y al verdadero entendimiento (que les faltaba a ellos, dicho sea de paso)



verdad es que la razón carece de cualquier tipo de contenido material<sup>115</sup>, cualquiera que sea la forma que revista su actividad depende siempre de lo dado en la experiencia: de lo dado en la intuición empírica para el conocimiento científico, en la intuición estética y en la experiencia interna para la reflexión filosófica.

La argumentación schopenhaueriana contra la tesis de que la razón es la facultad propia de la metafísica que capta inmediatamente el Absoluto por una intuición intelectual, es bastante simple, pero eficaz: “Si la razón fuese una facultad armada para la metafísica, suministrando el material de los conocimientos y dando, por consiguiente, noticias que sobrepasan toda posibilidad de experiencia, debería reinar necesariamente sobre los objetos de la metafísica y también sobre los de la religión, pues son los mismos, tan grande unanimidad entre los hombres como la que reina sobre los objetos de las matemáticas; así que si alguno discrepase en sus opiniones sobre este asunto, debería ser considerado un chiflado”<sup>116</sup>. Sin embargo, ocurre justamente lo contrario, no hay campo del conocimiento racional donde haya más polémica que en el de la metafísica, donde cada sistema pugna por suplantar y suprimir al otro; otro tanto ocurre en el ámbito de las creencias religiosas, donde el enfrentamiento suele ser cruento y con todas las armas al alcance de la mano.

Ahora bien, “¿dónde se fraguó la mentira y cómo vino el cuento al mundo? -se pregunta Schopenhauer en un texto de *La Cuádruple Raíz* paralelo al que hemos copiado antes tomado de *El fundamento de la moral*- Debo confesarlo: la ocasión próxima la ha dado desgraciadamente la razón práctica de Kant, con su imperativo categórico. Una vez admitida ésta, no se necesitaba más que añadirle, como compañera o hermana gemela, una razón teórica, de jurisdicción no menos inmediata, y que por consiguiente promulgase *ex tripode* las

---

le dejaban a un lado, atribuyendo sus funciones intuitivas a la sensibilidad, W2, p. 83 (628).

Julio Quesada, por lo que se refiere a la crítica de Schopenhauer a Hegel, afirma: “El origen intuitivo del concepto, su inalienable vinculación a lo empírico, es el motor de la crítica de Schopenhauer a Hegel, como también lo fue para Feuerbach y Marx, porque la dialéctica había acabado en el delirio conceptual en donde un concepto sólo nos remite a otro concepto sin salir nunca fuera”, Julio Quesada, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., p. 257.

<sup>115</sup> “Los conocimientos de la razón pura son en definitiva aquellos cuyo origen reside en la parte formal de nuestra facultad cognoscitiva, ya sea la facultad que piensa, ya sea la facultad que intuye, es decir, aquellos que podemos representarnos en la conciencia a priori, o sea sin ayuda de la experiencia; estriban siempre en proposiciones de verdad trascendental, o también de verdad metalógica”, G, p. 133 (172-173).

<sup>116</sup> G, p. 135 (175). En esta obra, en el párrafo 34, al exponer sistemáticamente dentro de lo que podíamos llamar su teoría del conocimiento, la doctrina de la razón, polemiza con ironía, incluso sarcasmo, con los idealistas y su pretensión de que ésta es la facultad de la metafísica que tiene por objeto la intuición del Absoluto.

verdades metafísicas”<sup>117</sup>. El añadido teórico tiene por objeto el que “los profesores de filosofía” puedan llegar a Dios y justificar así la religión oficial<sup>118</sup>, tras la delicada situación en que la que dicha justificación había quedado por *La Crítica de la Razón Pura*. No necesitaban de toda esa palabrería hueca para semejante empresa, porque la existencia del Dios creador es cosa de la revelación, que ha sido concedida exclusivamente, comenta con ironía, al “pueblo elegido”, hasta el punto que las religiones más extendidas de la humanidad, el brahmanismo y el budismo, carecen incluso del concepto y la palabra del Dios monoteísta; los términos *teísmo* y *religión* no son sinónimos, sólo en el judaísmo son idénticos<sup>119</sup>.

La crítica de Schopenhauer a la razón como facultad de lo suprasensible pretendida por el idealismo es tanto más radical cuanto que desde su filosofía no hay una Razón absoluta que funde el orden de lo real a la que pueda apelarse como sentido del ser en ninguna de las formas en las que esta tesis aparece en la filosofía pre/ o postkantiana; tampoco hay una razón que funde, como quería Kant, el deber ser de la conducta y del orden social humano, cuya primera consecuencia es, dicho sea de paso, la ruina el *primado kantiano de la razón práctica* y el rechazo, por infundado, del proyecto ilustrado de un progreso del hombre en libertad, como resultado del progreso efectivo del hombre en el ejercicio de la razón. La doctrina schopenhaueriana de la razón y del conocimiento abstractivo como *imagen* o *re-presentación* simplificada del mundo de la intuición *culmina*, muy por el contrario, una visión *constructivista* del conocimiento en la que la razón, plenamente subordinada al entendimiento, queda reducida a un mero instrumento que se limita a operar con los datos que éste le aporta. Liquidada de este modo toda sospecha de excepcionalidad en la racionalidad del ser humano, la razón es un instrumento natural, que trabaja de modo nada misterioso al puro servicio de los intereses del organismo, con lo que se despoja también a la verdad de todo carácter trascendente, ésta lo es sólo para el hombre, en relación con su aparato cognoscitivo y en función de tales intereses<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> G, p. 136 (176).

<sup>118</sup> G, pp. 139-141 (180-182).

<sup>119</sup> G, pp. 141-146 (183-188).

<sup>120</sup> M. Cacciari, por este modo de entender la razón y el conocimiento -que, como ya hemos señalado, resultan, desde un determinado punto de vista, de una lectura *fenomenista* o *fenomenalista* de la *Crítica* kantiana- y por su influencia en la Viena de fin de siglo, afirma que Schopenhauer es el mediador entre el empirismo inglés y Mach y está en la base de la crítica de éste a los fundamentos de la física clásica newtoniana. M. Cacciari, *Crisis. Ensayo sobre a crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, o. cit., pp. 30 y ss.

La razón es, pues, únicamente la facultad de los conceptos, que ésta construye por abstracción a partir de la intuición, cuyo contenido es tanto menor cuanto mayor es su extensión. Aquellas filosofías que “se limitan al círculo de las nociones más generales, sin atender jamás a la realidad, no son apenas más que combinaciones de palabras”<sup>121</sup> que no aportan ninguna materia al pensamiento. “Quien quiera convencerse de ello -aconseja Schopenhauer- lea los escritos de los secuaces de Schelling o mejor aún los de los hegelianos”<sup>122</sup>. La filosofía debe partir de lo inmediatamente dado, es decir, de la experiencia tanto interior como exterior, pues la intuición es la fuente de toda verdad, y, en consecuencia, aunque, como toda ciencia, se expresa *en* conceptos, no es una ciencia *de* conceptos:

“El tema de toda filosofía no es, pues, otro que la conciencia empírica que se descompone en conciencia del propio yo (autoconciencia) y conciencia de los demás objetos (intuición exterior). Pues todo esto es lo inmediato, lo realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de aquí tome su punto de partida de nociones abstractas, tales como lo absoluto, la sustancia absoluta, el ser, la esencia, etc., será una construcción sobre arena, y no podrá conducir a ningún resultado real. Y sin embargo, los filósofos de todos los tiempos han procedido de esta manera. El mismo Kant, a veces, influido por la tradición, y antes por la costumbre que por rigor lógico define la filosofía como ciencia basada en los conceptos. ... Es verdad que los conceptos son materiales de la filosofía, pero lo son del mismo modo que el bloque de mármol para el escultor. La filosofía no debe operar *sobre* conceptos, sino *con* conceptos, lo cual quiere decir que debe terminar sus investigaciones en proposiciones abstractas, pero no tomar éstas como datos ni como puntos de partida”<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> W2, p. 78 (625)

<sup>122</sup> W2, p. 79 (625)

<sup>123</sup> W2, pp. 99-100 (643).

## 2.2. Voluntad y Representación: Platonismo.

El tema de la filosofía -acabamos de decir citando a Schopenhauer- “no es otro que la conciencia empírica que se descompone en conciencia del propio yo (autoconciencia) y conciencia de los demás objetos (intuición exterior)”. El análisis de la “conciencia de los demás objetos” nos ha mostrado que éstos son representación del sujeto que conoce según sus propias condiciones cognoscitivas; tales objetos son, pues, fenómenos, es decir, el *aparecer* a la representación de una cosa en sí; el mundo constituido por ellos, legalizado por el principio de razón, es, en consecuencia, el mundo como Representación. El análisis de la “conciencia del propio yo” nos ha revelado la identidad de nuestro cuerpo y sus acciones con nuestra voluntad, de ahí hemos supuesto, por analogía con nuestro cuerpo, que también aparece como objeto a la propia conciencia cognoscitiva, que cualquier otro objeto es asimismo manifestación de una voluntad, por lo que hemos identificado aquella cosa en sí que aparece en todo fenómeno con la Voluntad.

La filosofía, en cuanto su objeto es el mundo, lo considera desde dos puntos de vista: a) en cuanto a su forma, es decir, en cuanto es representación; en esta consideración pretende explicar cómo el sujeto se representa el mundo; b) en cuanto a su contenido, en esta otra consideración pretende desentrañar qué es en sí ese mundo que aparece a la representación. En relación con el primer punto de vista, hemos mostrado que el mundo como representación es primariamente fruto de la intuición del entendimiento, que éste construye aplicando a las sensaciones la forma general de todo objeto, espacio, tiempo y causalidad, y secundariamente su reelaboración conceptual obra de la razón; en relación con el segundo punto de vista, hemos mostrado que la Voluntad como cosa en sí ha de ser necesariamente una, en cuanto que ajena a toda multiplicidad, sin fundamento, en cuanto ajena al principio de razón, e incognoscible, en cuanto que como cosa en sí absoluta no puede ser, por definición, objeto para ningún sujeto; pero hemos señalado también que, aunque incognoscible como cosa en sí absoluta, cabe, sin embargo, un cierto conocimiento de ella en relación al fenómeno, es decir, en la medida en que es ella la que aparece en todo fenómeno y que yo vivencio en el fenómeno que es mi cuerpo. Tenemos, pues, los fenómenos y la vivencia de nuestra voluntad, que nos remite a la Voluntad metafísica más allá de toda posibilidad de conocimiento. A partir de esos dos presupuestos, la tarea de la filosofía, de la filosofía schopenhaueriana, es comprender la naturaleza, el mundo

fenoménico, desde la perspectiva de la Voluntad como figura conceptual que más se aproxima a la esencia en sí del mismo, es decir, a lo que en él aparece o se muestra.

Una característica especialmente relevante de la naturaleza, del mundo físico o material -el mundo de las representaciones *intuitivas, completas, empíricas*, o de las *representaciones primarias*-, es su *multiplicidad* y la riqueza de su *diversidad*. Si consideramos la naturaleza desde el punto de vista de su forma, ésta se nos presenta configurada por una innumerable multiplicidad de individuos relacionados entre sí por la ley de causalidad; si, por otra parte, la consideramos desde el punto de vista de su contenido, se nos manifiesta en una sorprendente diversidad de seres, son las especies animales o vegetales o las diversas formas en que se nos presentan los fenómenos en la naturaleza inorgánica. Schopenhauer, como tantos otros filósofos y naturalistas, piensa que si observamos con atención esa brillante diversidad, nos resultará fácil descubrir bajo ella una unidad de fondo, hecho que nos autorizará a suponer un orden de diversificación a partir de esa unidad básica.

La *multiplicidad*, acabamos de decir, pertenece a la *forma* en que se nos da la naturaleza, ésta la *percibimos* formada sólo por individuos. Porque pertenece a la forma, a la forma del conocimiento intuitivo para el que únicamente existe el mundo físico-natural, justificamos en la sección anterior: a) que el espacio y el tiempo son para Schopenhauer el *principium individuationis*; b) que en este mundo físico-natural sólo hay individuos, aunque los tales individuos son innumerables; c) que por ese motivo, para hacerse cargo de él y dominarlo, el hombre ha necesitado de la razón, capaz de reducir esa multiplicidad de individuos a conjuntos o clases de seres, operación que realiza mediante los conceptos; d) que, porque la razón abstrae el concepto a partir de la intuición, en ese mundo hay una plena subordinación de éste, lo general, a la intuición, lo individual; e) todo ello nos ha permitido hablar de *nominalismo* en la filosofía schopenhaueriana, referido al mundo como representación en su conjunto.

La *diversidad* se refiere al contenido, a las distintas clases de seres en las que aparece al sujeto cognoscente o se objetiva la cosa en sí; con ella nos referimos, entonces, a la Voluntad *en su relación al fenómeno*, es decir, a los diversos modos de aparecer la Voluntad a dicho sujeto. Ahora bien, ¿cómo hacer compatible la ya establecida *unidad* de la Voluntad con la *diversidad de sus objetivaciones*? Para ello, Schopenhauer utiliza el término *grado de objetivación*. En este sentido, la Voluntad, *toda ella*, se objetiva, aparece o se hace *visible* al

sujeto, en *diversos grados*<sup>124</sup>, que representan las diversas especies o clases de seres que encontramos en la naturaleza. Para comprender que en cada uno de los diversos grados de objetivación aparece una e indivisa la Voluntad toda, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que tiempo espacio y causalidad pertenecen a la forma de la representación y, por tanto, no afectan a lo que en ella se representa, a la Voluntad, que es, precisamente, lo que ahora consideramos y, en segundo lugar, que aquí no se trata de la Voluntad como cosa en sí absoluta -de ella dijimos en su momento que sólo cabían caracterizaciones negativas- sino relativa, de la Voluntad en cuanto aparece o se manifiesta en el fenómeno. En consecuencia, considerando el mundo desde su contenido, *el mundo en cuanto es manifestación de la Voluntad*, nos encontramos con la diversidad de objetivaciones de ésta -Schopenhauer, veremos enseguida, las llama Ideas en el sentido platónico y serán objeto de una forma especial de intuición-, que son intemporales (fijas), inespaciales e incausadas: las diversas especies en las que ordenamos la naturaleza, que aparecen a la representación multiplicadas en infinidad de individuos que coexisten en el espacio y se suceden en el tiempo (nacen y perecen) según la ley de causalidad. De ahí que, si en el orden epistemológico, en el mundo como representación, nos encontrábamos con una determinada forma de nominalismo, porque había una plena prioridad del individuo sobre el concepto, aquí, en el orden ontológico, en el mundo como Voluntad, nos encontramos, paradójicamente, con una también determinada forma de *platonismo*, en el sentido en que en él se da una absoluta prioridad ontológica de la especie, de la Idea, sobre el individuo, al tiempo que se considera la intuición de tales Ideas una forma superior de conocimiento.

### 2.2.1. Los grados de objetivación de la Voluntad y las Ideas platónicas.

“Así es que hay que reconocer un *querer* en todo esfuerzo que saque de la Naturaleza un ser material y que forme propiamente esa naturaleza o se manifieste apareciendo en ella, no dándose por lo tanto materia alguna sin manifestación de la Voluntad”<sup>125</sup>.

En la abigarrada diversidad de seres que conforman la naturaleza hay para Schopenhauer una diferencia básica, una línea de demarcación fundamental, la que se establece entre lo orgánico y lo inorgánico:

“No hay en la Naturaleza línea mejor trazada que la que existe entre lo orgánico y lo inorgánico, es decir, entre aquello en que la forma es lo esencial y permanente y la materia lo accidental y mudable, y aquello otro en que sucede a la

<sup>124</sup> Schopenhauer compara los grados de objetivación de la Voluntad una, ya hicimos mención a ello, a los grados de la luz o del sonido, que también ambos son uno. Afirma, así, que la objetivación o visibilidad de la Voluntad “va revistiendo infinitas gradaciones, como las que se dan entre el más débil crepúsculo y la más intensa luz solar, entre el sonido más fuerte y el más ligero eco”, W1, p. 176 (155).

<sup>125</sup> N, pp. 279-280 (136)

inversa. No oscilan aquí los límites como tal vez ocurre entre animales y plantas, sólidos y líquidos, gases y vapores; así es que el querer suprimirlos no es más que llevar adrede la confusión a nuestros conceptos. Por el contrario, he sentido yo que se atribuya *voluntad* a lo no vivo, a lo inorgánico, pues para mí no es, como hasta aquí ha sido corriente, la voluntad un accidente del conocer, y por lo tanto, de la vida, sino que la vida misma es manifestación de la Voluntad, y la perceptibilidad de las manifestaciones de ésta y no otra cosa la materia misma. Así es que hay que reconocer un *querer* en todo esfuerzo que saque de la Naturaleza un ser material y que forme propiamente esa naturaleza o se manifieste apareciendo en ella, no dándose, por lo tanto, materia alguna sin manifestación de la Voluntad. La más baja y, por lo tanto, la más universal de las manifestaciones volitivas, es la gravedad o peso, por lo cual se le ha llamado fuerza esencial de la materia<sup>126</sup>.

Este párrafo, nos permite establecer algunas precisiones de gran interés para la correcta comprensión de la cuestión que tratamos:

a) Al establecer como línea básica de demarcación la existente entre lo orgánico y lo inorgánico, cuyos límites no oscilan “como tal vez ocurre entre animales y plantas, sólidos y líquidos, gases y vapores”, Schopenhauer se aleja de toda interpretación hilozoista de la naturaleza al modo romántico. Por eso, el entender la esencia de la naturaleza como Voluntad no significa que ésta se identifique con la vida -la naturaleza no es ningún organismo vivo-, ni mucho menos como dependiente del conocimiento -no trata Schopenhauer, anotamos en su momento, de antropomorfizar la naturaleza, sino, por el contrario, de comprender al hombre desde el conjunto de la naturaleza.

b) El afirmar que todo ser material es la manifestación de un *querer*, por lo que toda materia, la naturaleza en su conjunto, es manifestación de la Voluntad, significa que ésta es actividad, y que el modelo que nos permite comprender esa actividad en la que todo ser consiste es la voluntad humana, nuestra propia voluntad vivenciada en la experiencia interior. Al ser, por otra parte, una y la misma Voluntad la que se manifiesta en el cristal y en el hombre se establece la unidad de ser de todo el mundo natural, por lo que la diversidad no radica en el ser, sino en el grado de manifestación de aquélla.

c) La diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico estriba en que en lo inorgánico lo que predomina en los cuerpos, lo que permanentemente los determina, es la materia y lo secundario, lo que cambia, es la forma -en un trozo de mármol, por ejemplo, lo específico, lo que le da las características que le son propias, es su materia, la forma que ese trozo de mármol revista es absolutamente intranscendente en cuanto a la caracterización de su ser-; en los cuerpos orgánicos, de la planta al hombre, por el contrario, lo que permanece, y le da las características específicas de la clase de seres a los que pertenece, es la forma: en cualquier ser vivo su materia está en continua transformación, no así su forma.

---

<sup>126</sup> Idem

d) Si en todo cuerpo material, orgánico o inorgánico, que es representación, hacemos abstracción de la *materialidad* como forma de la representación, lo que nos queda es la actividad, la forma de acción o forma de objetivación de la Voluntad, la forma en que la Voluntad se hace perceptible. Los cuerpos inorgánicos, dado que en ellos lo primordial es la materia, consisten, entonces, en las fuerzas que los definen, por las que directa o indirectamente actúan sobre el cuerpo, objeto inmediato, del sujeto cognoscente, reductibles, en último extremo, a las denominadas fuerzas elementales en las que a este nivel se objetiva la Voluntad. Los cuerpos orgánicos, dado que lo esencial en ellos es la forma o estructura, es ésta la que determina su específica forma de acción, ésta es en este caso la manera en que la Voluntad se objetiva. Es verdad que en estos cuerpos permanecen también aquellas otras fuerzas o formas de acción que, como la gravedad, por ejemplo, se dan en todo objeto material, pero no son las específicas, las que definen a lo orgánico, sino que, como explicaremos más adelante, permanecen como consecuencia de haber sido *sometidas* y superadas las formas inferiores de objetivación de la Voluntad que la pura materia inorgánica significa.

e) La línea divisoria tan firmemente establecida entre lo orgánico y lo inorgánico conduce a Schopenhauer a hablar de grados inferiores de objetivación al referirse a lo inorgánico y de grados superiores al referirse a lo orgánico. En los grados superiores cabe distinguir entre aquellos grados de objetivación que se visibilizan en las plantas, aquellos otros que lo hacen en los animales o los que se muestran en los hombres. Schopenhauer clasifica la rica diversidad del mundo natural, atendiendo como criterio de ordenación a la forma de la ley de causalidad por la que entendemos su actividad específica, en cuatro grandes conjuntos u órdenes de seres: lo inanimado, regido por la ley de causalidad propiamente dicha; la planta, que se mueve por la excitación; el animal, que actúa movido por la motivación intuitiva; y el hombre, que se determina también por motivos abstractos. Al estructurar la naturaleza en estos cuatro órdenes de seres, Schopenhauer es poco original, se atiene a lo establecido tradicionalmente por la ciencia natural. Lo novedoso en su filosofía es el criterio de clasificación, la forma que adopta la ley de causalidad en la actividad específica de cada clase de seres<sup>127</sup>. No es casual o arbitraria la adopción de este criterio de clasificación, sino consecuencia de comprender el ser como Voluntad, cuya fenomenalidad es la causalidad. Ya señalamos en su momento que la causalidad es siempre manifestación de la Voluntad, es decir, ambas son el exterior y el interior respectivamente de la actividad en la que el ser consiste, pero

<sup>127</sup> Philonenko insiste en esta cuestión al plantear lo que denomina “los órdenes de lo real”, Philonenko, Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia, o. cit., pp. 52 y ss.



que en los órdenes inferiores de la naturaleza se entiende como causalidad y en los superiores como voluntad<sup>128</sup>.

Porque la diversidad es de *grado* de objetivación de la Voluntad y en cada una de sus objetivaciones se manifiesta indivisa la Voluntad toda, los grados superiores incluyen a los inferiores -la *superioridad* de grado en la materia orgánica se *visualiza* en la mayor complejidad de su estructura que en la inorgánica, y, a su vez, en una creciente complejificación del organismo, desde las plantas más simples hasta el hombre-, de manera que el hombre, suprema objetivación de la Voluntad, resulta como síntesis y culminación de todo el *proceso*. Así, atendiendo a la actividad y a la forma de la ley de causalidad mediante la que la entendemos, las fuerzas que definen la simple materia y la causalidad propiamente dicha que las rige, se da también en la planta, aunque lo que define a ésta sea -utilizando la terminología tradicional- la vida vegetativa, regida por la excitación; en el animal la vegetatividad se inscribe en la sensibilidad, para la intelección de cuya actividad se les une a aquellas dos formas de la ley de causalidad la suya específica, la motivación intuitiva; en el hombre, por último, la sensibilidad se redefine desde la racionalidad, por lo que, además de explicarse los diversos aspectos de la actividad de su organismo por aquéllas tres formas de la citada ley, se le añade la suya propia, la motivación abstracta. Schopenhauer se opone de este modo a la concepción atomista de la naturaleza y a toda forma de materialismo mecanicista, pues entiende que su metafísica de la Voluntad permite comprender mejor el organismo vivo y su actividad específica sin por ello romper la unidad de ser de toda la naturaleza. Es decir, esa metafísica asume la unidad de ser del mundo natural, que era la aportación fundamental de las diversas formas de materialismo, pero, además, es capaz de comprender mejor, al menos eso piensa él, la unidad intrínseca que todo organismo significa y la actividad que como tal organismo le es propia.

---

<sup>128</sup> En *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, N, pp. 286-287 (143-144), compara el doble hecho de la identidad de la causalidad con la Voluntad y la mayor evidencia inmediata en la cognoscibilidad de una y otra en los grados inferior y superior de la naturaleza respectivamente a la gruta de Posílipo, que se iba oscureciendo hasta la mitad del trayecto en que comienza poco a poco a hacerse la claridad. Conforme se asciende en los diversos grados de la naturaleza la causalidad se nos hace cada vez más oscura, hasta llegar a la acción humana; pero en ésta es precisamente donde se nos manifiesta claramente como voluntad desde la experiencia interior, lo que nos permite entender asimismo el interior de la naturaleza, que se va oscureciendo a medida que descendemos en los grados citados, menos clara en los animales y completamente oscura en los procesos mecánicos, pero convincente porque en todos ellos nos quedaba una *x* que escapaba a la explicación de la causalidad, *x* que no es otra cosa que lo que en nosotros llamamos voluntad.

Planteada así la cuestión, si ahora dirigimos nuestra atención a la naturaleza en su conjunto y hacemos abstracción de la forma de la representación empírica, desaparece con ella: la temporalidad, la espacialidad, la causalidad, la materialidad y la individualidad. ¿Qué nos queda entonces? Las objetivaciones de la Voluntad, es decir, las fuerzas de la naturaleza, y cada una de las formas de acción que definen a las diferentes *especies* vegetales y animales y a la *especie humana* -aunque en los hombres, como veremos más adelante, la individualidad adquiere un carácter especial-, que son: intemporales, formas fijas, permanentes, de objetivación; inespaciales, no están aquí o allí, no ocupan lugar; incausadas, no tienen explicación, sino que son el principio de toda explicación; inmateriales, no son entidades físicas, sino metafísicas; unas, en cuanto ajenas al principio de individuación no les afecta la individualidad, sino que son el modelo o arquetipo que los individuos fenomenalizan.

“En su consecuencia, lo que ya aquí a un discípulo de Platón se le habrá ocurrido será en el próximo libro objeto de una detenida consideración; a saber: que aquellos diversos grados de objetivación de la Voluntad que en los innumerables individuos se expresan como inaccesibles modelos o como las eternas formas de las cosas, no apareciendo en el tiempo y en el espacio, medium del individuo, sino inmóviles, no sujetos a cambio alguno, siendo siempre y no deviniendo nunca, mientras los individuos nacen y mueren, siempre están llegando a ser y nunca son, que estos grados, digo, de la objetivación de la Voluntad no son otra cosa que las Ideas de Platón. ... Entiendo, pues por Idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la Voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos”<sup>129</sup>.

En el primer capítulo nos referimos a que Schopenhauer considera que su filosofía ha sido posible gracias a la convergencia en él de Kant, Platón y los Vedas, cuyas doctrinas, por diferentes que parezcan, tienen, en su opinión, el mismo sentido de fondo. En el capítulo segundo precisamos esa identidad de fondo entre las doctrinas de Kant y de Platón: ambas, decíamos entonces, consideran que el mundo empírico no es en sí nada, es apariencia, y que sólo tiene significación por lo que en él se expresa; la diferencia entre ambas doctrinas estriba en que Kant piensa la cosa en sí libre de toda forma del conocimiento, mientras que tal como la piensa Platón permanece todavía bajo la forma general del conocimiento, la escisión entre el sujeto y el objeto. Más explícitamente: Platón consideró que el mundo físico, el mundo percibido por los sentidos y la multiplicidad que en él aparece, es apariencia; Schopenhauer acepta esa tesis e interpreta este ser apariencia como representación, dado que ésta lo es del sujeto que conoce, gracias a su forma, espacio, tiempo y causalidad, por lo que el verdadero ser se oculta tras esos *velos de maya*; pensó, por otra parte, que aquello que a la percepción sensible aparecía como múltiple no era sino múltiples ejemplos de una sola Idea; Schopenhauer acepta también la tesis así formulada e interpreta las Ideas como las adecuadas objetivaciones de la Voluntad, que en cuanto *unas* no son perceptibles, sino que *aparecen* como múltiples a la

---

<sup>129</sup> W1, p. 177 (156).

percepción sensible -porque la forma de ésta, el espacio y el tiempo, constituyen el *principium individuationis*-, pero son reales, el arte es el lugar en el que se hacen presentes por lo que éste es una forma superior de conocimiento<sup>130</sup>. Interpretado así el pensamiento platónico<sup>131</sup>, Schopenhauer insistirá frecuentemente en que toma el término *Idea* en el sentido de Platón: las Ideas son modelos o arquetipos de los que los particulares sensibles son meras copias, y son representaciones intuitivas, no abstractas. Pretende haber restaurado de este modo el sentido original de la palabra, que ha sido deformado por la filosofía moderna desde Descartes a Kant y sus seguidores<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> Hans Zint dedica un capítulo, *Schopenhauer und Platon*, en su libro, *Schopenhauers als Erlebnis*, a estudiar la relación entre ambos.

Señala primero las grandes diferencias que les separan: las ideas dominantes de sus respectivas filosofías son contrapuestas. El uno es reformador y pretende construir la vida, el otro es despreciador y pretende vencer el deseo de vivir. Cada uno tiene una forma peculiar de lo trágico de la existencia. En ambos el objetivo de su filosofía es inalcanzable: el Estado platónico es inalcanzable; la negación schopenhaueriana de la Voluntad de vivir es también inalcanzable, y debe aceptarse resignadamente que es cosa de la *gracia*. El platonismo se caracteriza por su racionalismo y optimismo, Schopenhauer, por el contrario, por el irracionalismo y el pesimismo. Ambos sistemas son incompatibles. Incluso en la doctrina de las Ideas sus posiciones son tan distantes que hacen decir a Zint: “donde Platón y Schopenhauer parecen acercarse máximamente, sus sistemas se hallan separados por un profundo abismo”, p. 119.

Expone después sus coincidencias: a pesar de la divergencia de sus resultados se acercan en el modo de filosofar, en el aspecto formal, en el lenguaje, en el método, en la forma del conjunto de la doctrina. Ambos responden a una misma actitud; “y cuando Rafael en su ‘Escuela de Atenas’ con las dos formas de presentar el mundo, ha colocada ante nosotros los dos tipos básicos de toda filosofía, Aristóteles enseñando la amplitud de la vida y Platón explicando el cielo. En este caso debe colocarse a Schopenhauer al lado de Platón”, p. 128. Hans Zint, *Schopenhauers als Erlebnis*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1954, pp. 108-125.

A. Hübscher dedica también un capítulo, *Von Schelling zu Platon*, en su obra, *Denker gegen den Strom*, a estudiar la relación de Schopenhauer y Platón. En él, rastrea primero, siguiendo el registro de préstamos de la biblioteca de Göttingen y el *Nachlaß*, cómo se origina y se desarrolla esa relación: se inicia en 1809 y dentro del contexto romántico en el que se vive un renacimiento platónico -“Los románticos trajeron de nuevo un tiempo de Platón”, p. 115-; el momento decisivo de la misma se produce cuando equipara las Ideas de Platón con la cosa en sí de Kant, del que ya hicimos mención en otro lugar de este trabajo. Después, se ocupa de analizar el contenido concreto de esta relación: el gran defecto de Platón, su desprecio por las bellas artes; su gran virtud, el entender que el asunto de la filosofía es “lo eterno e invariable”. Aquí pasa revista a las grandes diferencias que separan a ambos pensadores y a su afinidades. De estas últimas destaca dos: la doctrina de las Ideas, aunque Schopenhauer la adapte a los intereses de su propio sistema, y el criterio ya citado de que la filosofía se ocupa “de lo que siempre es”, en oposición a todos los filósofos que establecen una historia, un devenir (Werden), real del ser, desconociendo u olvidando la verdad de la idealidad del tiempo, pues para él, como para Platón, “das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz zum Seienden, nie Werdenden”, p. 125. A. Hübscher, *Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen*, o. cit, pp. 108-126.

Un estudio más detenido de la cuestión en: Heinrich Wirtz, *Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos und Kants*, Diss., Bonn, 1910.

<sup>131</sup> Ya discutimos en aquellos otros lugares lo forzado que supone leer a Platón desde los presupuestos kantianos y, seguramente, mucho más forzado todavía identificar la fenomenalidad kantiana con la apariencia platónica.

Ahora hemos llegado a las Ideas despojando al fenómeno de *los velos de maya* que ocultan el verdadero ser de aquello que en él se manifiesta, a excepción de la forma general del conocimiento, después, en el ámbito del arte, aparecerán como objeto de la intuición estética, que por eso constituirá una forma superior de conocimiento. Al encontrarse todavía bajo la forma general del conocimiento, la Idea, a diferencia de Platón, no constituye, como ya se ha apuntado, *el verdadero ser*, la cosa en sí, sino “la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí”<sup>133</sup>, y, en cuanto objetivación, *representación* de un sujeto. Por ser *formas permanentes* de objetivación de la Voluntad, piensa Schopenhauer, les cuadra para designarlas el término *Ideas platónicas*, y por ser lógicamente anteriores a la intuición empírica y, por tanto, a los individuos, las denomina *universalia ante rem*. La Idea se diferencia así del concepto, *universalia post rem*, en que no es la síntesis de las características comunes a los particulares fenoménicos, sino el arquetipo que resultaría si todos los individuos de la misma clase que coexisten en el espacio y se suceden en el tiempo se fundieran en uno solo al suprimir ese espacio y ese tiempo que los individualiza.

Las Ideas se sitúan así en un plano intermedio entre la Voluntad como cosa en sí y el mundo empírico, el mundo físico-material o mundo fenoménico; son, pues, la cosa en sí *relativamente*, en relación al fenómeno; en la filosofía de la naturaleza nos referiremos a ellas como los diversos *grados de objetivación* de la Voluntad. En la estética, en la reflexión sobre el arte, es donde más propiamente les cuadra la denominación de *Ideas*; aquí aparecerán como objetos de la intuición, y, por tanto, representación de un sujeto, pero no de la intuición empírica, sino de la intuición estética, por lo que sujeto y objeto serán de naturaleza distinta al

---

<sup>132</sup> Al comienzo del capítulo 11 de la *Metaphysik der Natur*, hace una extensa “explicación de la palabra Idea”. En resumen, señala, tienen el sentido que les dio Platón: las formas permanentes de los seres que aparecen en el espacio y en el tiempo, los tipos, *die Urformen*, los ideales de aquéllas copias, que no nacen ni perecen, que siempre son, y que son “representaciones esencialmente intuitivas, no abstractas”. Este sentido fue el que tuvo en la Antigüedad y en la Edad Media, que designaba el *exemplar*, hasta Descartes y los modernos para los que idea era cualquier representación. Después, Kant llamó Ideas a los tres supuestos de la razón objeto de las tres disciplinas metafísicas. Ahora, después de Kant, algunos han considerado ideas a aquéllas representaciones, que no son objeto de experiencia, como lo bello, lo bueno, lo verdadero, que son conceptos y sumamente abstractos.

“Tomamos, por tanto, la palabra *Idea* en su sentido auténtico, original, procedente de Platón. Entiendo, por tanto, por *Idea* cada grado determinado y fijo de objetivación de la Voluntad, en cuanto ella es cosa en sí, como tal ajena a la multiplicidad. Estos grados de objetivación se comportan respecto a las cosas particulares, a los individuos de cada clase, en cada caso como sus formas eternas o modelos. En sí inmutable y una, cada Idea se multiplica por medio del *principium individuationis* (por medio de la formas de conocimiento espacio y tiempo) en incontables individuos para el conocimiento del sujeto, que es él mismo individuo”, Vorl2, pp. 145-146.

<sup>133</sup> W1, p. 227 (203)

sujeto y al objeto del conocimiento hasta ahora considerados<sup>134</sup>. El objeto, la Idea, carecerá de la forma específica que a los objetos de la intuición empírica les es propia, espacio, tiempo y causalidad, y, en consecuencia, de la materialidad y de la individualidad, resultando así, en este preciso sentido, inmateriales y universales. Paralelamente, el sujeto dejará de ser individual y se convertirá en sujeto puro del conocimiento; si la forma básica del mundo como representación es la relación sujeto - objeto, el fenómeno, individual, será representación de un sujeto individual, la Idea, universal, lo será del sujeto puro del conocimiento -sujeto más allá de la individualidad. El arte, la verdadera obra de arte, que expresa la Idea captada por el artista, la figura del *genio*, será considerada así por Schopenhauer como una forma de conocimiento superior al conocimiento científico<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> B. Magee sostiene que las Ideas son un añadido innecesario y engorroso en la filosofía de Schopenhauer. “Sospecho, afirma, que un afeitado cuidadoso con la navaja de Occam, bastaría para eliminarlas sin dejar rastro.”

Lo argumenta así: 1º, La teoría aparece de improviso ya muy avanzado el segundo libro del *Mundo*, para explicar la homogeneidad de los individuos dentro de las especies: “No puedo evitar sospechar -dice- que Schopenhauer introdujo *ad hoc* en este punto y después se salieron de control. Imagino que la razón de que fueran introducidas fue que Schopenhauer -que carecía del aparato conceptual que tras él nos dejó Darwin y el desarrollo posterior de la biología- no podía ver otro modo de explicar el hecho de que cualquier cosa sea como otra cosa; todo gorrión igual que todos los demás gorriones, toda hoja de hierba igual que todas las demás hojas de hierba, toda estrella igual que todas las demás estrellas, etc.” 2º, Introducida la teoría se convierte en un elemento de interrelación necesario entre el fenómeno y el nómeno, de manera que ya no hay sólo dos niveles de realidad, como sugiere el título de su obra capital, entre la Voluntad y el fenómeno hay un nivel intermedio de realidad, las Ideas. 3º, Las Ideas sólo se vuelven a utilizar en la teoría del arte, pero aquí no desempeñan ningún papel en la música, forma superior del arte, en cuanto a las otras artes, dice Magee: “no veo ninguna razón por la que los argumentos de Schopenhauer acerca de que las artes representativas nos proporcionan un tipo especial de conocimiento de las Ideas Platónicas, *que son manifestaciones directas del nómeno*, no puedan transferirse, *mutans mutandis*, a la teoría de que las artes representativas nos dan un tipo especial de conocimiento, del mundo empírico, *que es una manifestación directa del nómeno*.” Planteada así la cuestión, añade, no afectaría al resto de la teoría estética. B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 260-261.

<sup>135</sup> M. Piclin al tratar este tema habla de dos vías de objetivación: “la vía ascendente, que podemos llamar exotérica, tal y como acabamos de exponerla, y que va de la gravedad al cristal, al vegetal, al organismo y al hombre ... Pero por otra existe una vía más difícil de comprender y que podríamos llamar esotérica, que se basa en la jerarquía de las Ideas, de los caracteres inteligibles y de los sujetos.”

La primera es sencilla, se describe en relación con las diversas formas que reviste la ley de causalidad. “Pasemos a la segunda vía, o si se prefiere, a la segunda presentación, que podemos llamar *esotérica* y que pone principalmente en juego la jerarquía de las Ideas. Esta vía es la más difícil de estudiar; pero si se hace un esfuerzo por seguir cuidadosamente el pensamiento de Schopenhauer, puede reconstituirse con precisión.

Al igual que el cuerpo se da al sujeto como objeto inmediato e intuitivo y que el acto de voluntad se da al mismo sujeto como fenómeno inmediato y no intuitivo, así en el otro extremo, por así decir, del lado de la Voluntad, y no ya del sujeto, debemos describir esos “grados de objetivación de la Voluntad” (M 174, 179), esos prototipos que son las Ideas en el sentido de Platón”. Las Ideas son la única objetividad inmediata y la más perfecta, libre de todos los velos de maya que no sea la forma básica de la representación, la de sujeto y objeto. M. Piclin, *Schopenhauer*, o. cit., pp. 69-73.

Las Ideas, por último, al no tratarse de objetos del conocimiento empírico, se entenderán al margen de la forma de todos los objetos de esta clase, al margen del principio de razón en cualquiera de sus formas, por lo que carecerán de toda explicación o razón de ser, y, en consecuencia, en cuanto formas permanentes de objetivación de la Voluntad de las que los objetos del mundo empírico son manifestaciones espacio-temporales, carecerán de causa, siendo condición y supuesto de toda causa. Esta afirmación es válida tanto para las fuerzas elementales de la naturaleza -tanto las que aparecen en toda materia, “como la pesantez o la impenetrabilidad”, como las que “se distribuyen en la materia existente en general, caracterizando las diferentes materias específicas”<sup>136</sup>-, como para las Ideas que definen las diversas especies vegetales y animales o para el carácter del hombre mismo. La presuposición de lo que en otro lugar denominamos carácter inteligible es lo que nos permite comprender nuestra propia actividad y con ella todo este asunto. Así, al pretender justificar mi acción puedo alegar, y de hecho lo hago, toda una cadena de motivos que la expliquen, pero al final tengo que concluir que ésta se debe a que yo soy así, y este yo *que es así* no es ya motivo (causa), sino la condición para que el motivo (causa) efectivamente motive mi acción, es decir, los motivos son la ocasión para que mi carácter obre. Esto es así, porque mi carácter inteligible es la objetivación inmediata de la Voluntad en la que esencialmente consisto, y como tal objetivación *inmediata* sin causa o razón de ser. Del mismo modo que el carácter del hombre es una objetivación inmediata de la Voluntad y, en cuanto tal, el supuesto necesario de todas sus acciones y los motivos sólo la ocasión de que éste se manifieste, las fuerzas primordiales de la naturaleza o las Ideas que representan las especies vegetales y animales son también objetivaciones inmediatas de la Voluntad y las causas la ocasión de que estas se manifiesten: el principio de razón no afecta ni a la Voluntad ni a las Ideas u objetivaciones de ésta, sólo a la representación, a esa representación en la que aparecen estas objetivaciones multiplicadas en individuos o a las que derivan de éstos. Dos consecuencias se siguen de esta doctrina: a) Malebranche tenía razón, las causas son siempre causas ocasionales; b) la filosofía de la naturaleza no sustituye nunca a la ciencia, en este caso a la etiología.

a) Malebranche tenía razón, toda causa natural es ocasional, ocasión para que la Voluntad en cualquiera de sus grados de objetivación se fenomenalice: “Lo único que produce la causa, lo único que de ella depende es la aparición, la visibilidad en un tiempo y lugar determinados, pero no el conjunto del fenómeno ni su esencia interior; ésta es la Voluntad

---

<sup>136</sup> W1, p. 178 (156-157).

misma, a la cual no es aplicable el principio de razón y carece, por tanto, de causa (grundlos). Ninguno de los seres ni de las cosas tienen una causa en sentido absoluto, sino simplemente una causa por la cual existe aquí o allí, en éste o en aquel momento”<sup>137</sup>. Lo único que depende de la causa es el aparecer en un lugar y un momento concreto, pero no la esencia de lo que aparece: depende de la causa el por qué esta reacción química, por ejemplo, se produce aquí y en este momento, pero no lo que allí reacciona. La ocasionalidad de la causa aparece más clara en la voluntad regida por motivos. Así, porque no todos los hombres reaccionan ni mucho menos igual ante los mismos motivos, nos parece más convincente que “los motivos no determinan el carácter del hombre, sino sólo la manifestación de este carácter, es decir los actos”<sup>138</sup>. El por qué el carácter de un hombre, por ejemplo, es bueno o malo carece de explicación. Las circunstancias (motivos) explican sólo el modo en que esa bondad o maldad se manifiesta.

b) Etiología y filosofía tienen objetivos distintos, aunque se complementan nunca se interfieren. La etiología inducirá a partir de la experiencia las fuerzas elementales de la naturaleza y las circunstancias de su aparición, explicando todos los fenómenos por sus causas. Establecido el catálogo de todas las fuerzas elementales ha completado su trabajo, debe, entonces, dejar paso a la metafísica, que comprenderá esas fuerzas elementales -en cuanto tales, inexplicables-, que se expresan en las leyes naturales, como diversas objetivaciones de la Voluntad:

“La etiología y la filosofía de la naturaleza nunca están divorciadas, sino que caminan paralelas, considerando un mismo objeto desde distintos puntos de vista. La etiología da cuenta de las causas que ocasionan los fenómenos aislados que se trata de explicar y muestra como fundamento de todas sus explicaciones las fuerzas elementales que obran en todas estas causas y efectos, las determina exactamente, así como su número, sus diferencias y luego todos los efectos en los cuales cada fuerza, en la medida de las circunstancias, aparece de modo distinto, siempre conforme a su propio carácter, el cual desarrolla según una regla indefectible que se llama ley natural. Tan pronto como la física ha realizado esta tarea en todos sus aspectos, ha alcanzado su perfección; (...) La filosofía, en cambio, considera exclusivamente en todas partes, por tanto, también en la naturaleza, lo general; las fuerzas elementales son su objeto y reconoce en ellas los diferentes grados de objetivación de la Voluntad, la cual es la esencia interior, el en sí de este mundo, que desprovisto de esta esencia no sería más que una mera representación del sujeto”<sup>139</sup>.

No se interfieren, pero se complementan. La metafísica de la Voluntad y la doctrina de las Ideas o de sus objetivaciones son, por ejemplo, incompatibles con toda forma de mecanicismo que pretende explicar lo superior por lo inferior. La Idea constituye una unidad de acción que en ningún caso es reductible a la diversidad de fuerzas que en ella se integran y de las que en todo caso es la resultante. A este respecto, afirma Schopenhauer, “la *forma substantialis* de Aristóteles designa exactamente lo que llamo el grado de objetivación de la

<sup>137</sup> W1, p. 187 (165, la traducción ha sido modificada).

<sup>138</sup> W1, p. 187 (165).

<sup>139</sup> W1, pp. 190-191 (167-168).

Voluntad en una cosa”<sup>140</sup>. Por eso, advierte Schopenhauer, la etiología debe ser precavida en su actividad y no pretender reducir todas las fuerzas elementales de la naturaleza a una de ellas, la evidente afinidad de todos los fenómenos, que es consecuencia de que la esencia de todos ellos es una y la misma Voluntad, puede inducir a este error. Este y, a partir de él, el de pretender reducir la explicación de todos los fenómenos naturales a una mera cuestión de cálculo, que elimina el contenido de la naturaleza y se queda en su mera forma, fue el error de Descartes y los atomistas cuando se empeñan en explicar todos los fenómenos a partir del movimiento y la extensión<sup>141</sup>.

### 2.2.2. Unidad y diversidad de la Voluntad.

En las páginas que preceden hemos asentado que la diversidad no afecta a la unidad de la Voluntad como cosa en sí, sino sólo a sus objetivaciones, es decir, a la Voluntad en su relación al fenómeno. Precisamente por ello hemos precisado, por una parte, que es la Voluntad *toda e indivisa* la que se manifiesta en cada una de sus objetivaciones y que la diversidad de éstas consiste en *grados* de objetivación, y hemos subrayado, por otra, que para la comprensión cabal del asunto era preciso tener en cuenta que espacio, tiempo y causalidad constituyen *la forma de la representación*, por lo que no afectan a su contenido. A continuación nos proponemos mostrar cómo explica Schopenhauer el que esa unidad se manifieste en la diversidad de sus objetivaciones y por qué considera que esta diversidad sería incomprensible si no es desde la perspectiva de la unidad.

Una aproximación preliminar: La filosofía de Schopenhauer pretende comprender al hombre desde el conjunto de la naturaleza, pero ésta, paradójicamente, sólo puede comprenderse desde la experiencia interior del hombre. Así, la voluntad humana es modelo para comprender la Voluntad metafísica que se objetiva en la naturaleza y ésta la guía segura para interpretar a aquélla. Aplicado este criterio a la cuestión que nos ocupa: a) La experiencia de mi voluntad, de la voluntad que soy, que se objetiva en actos, me permite comprender todas las manifestaciones de la naturaleza, desde la gravedad hasta el hombre, como los actos en los que se objetiva la Voluntad metafísica<sup>142</sup>; como cada uno de mis actos es una unidad dotada de sentido propio, lo es también cada una de las objetivaciones de la Voluntad metafísica. Asimismo, del mismo modo que en cada uno de mis actos se expresa, manifiesta o exterioriza

---

<sup>140</sup> W1, p. 193 (170).

<sup>141</sup> W1, pp. 191-192 (169-170).

<sup>142</sup> W1, p. 207 (182-183)



la voluntad toda que soy, la Voluntad metafísica se manifiesta toda e indivisa en cada una de sus objetivaciones. El espacio, el tiempo y la causalidad (el motivo), por último, pertenecen a la forma no al contenido del acto de voluntad o de querer: el espacio y el tiempo establecen en ambos casos la multiplicidad de los mismos actos de voluntad, y la causalidad (el motivo) el orden en el que la voluntad pugna por manifestarse en cada uno de aquellos actos bajo la forma de la multiplicidad. b) Los diversos actos en los que consiste mi vida no adquieren sentido pleno si no es desde la perspectiva de la unidad de mi vida, por tanto desde la unidad de mi carácter o de mi voluntad. Igualmente, la diversidad de objetivaciones de la Voluntad metafísica remiten a la unidad de la Voluntad de la que son actos de querer. c) Por la misma razón que la autoexperiencia de voluntad en que cada hombre consiste es la guía segura para interpretar y comprender la consistencia de la naturaleza, el objetivo último de la filosofía de la naturaleza es contribuir a la correcta comprensión e interpretación del hombre<sup>143</sup>.

La reflexión que a continuación acometemos acerca de la unidad y diversidad de la Voluntad realizará, de acuerdo con esa imagen, un recorrido de ida y vuelta: recorrerá primero el trayecto desde la unidad hasta la diversidad, para después recorrer el camino inverso, desde la diversidad a la unidad. Es necesario andar este camino de ida y vuelta porque la Voluntad una se manifiesta a través de la diversidad de sus objetivaciones, y la diversidad de estas objetivaciones sólo adquieren sentido pleno desde la unidad de la Voluntad, es decir, la unidad se manifiesta en la diversidad, pero la diversidad se entiende desde la unidad. A pesar de que hablemos de unidad y diversidad, no podemos perder de vista que lo originario es la Voluntad una e indivisible. La lógica de la ontología schopenhaueriana consiste en explicar la diversidad y la multiplicidad desde la unidad: la diversidad de las objetivaciones o Ideas desde la unidad de la Voluntad, y la multiplicidad de los fenómenos desde la unidad de la Idea. Aquí radica el núcleo fuerte, como ya hemos subrayado, del platonismo de esta filosofía, que es determinante en todas las cuestiones que a partir de ahora consideraremos<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> A este asunto se refiere la segunda forma del *Drehwende copernicano* -ya hablamos de ello en otro momento de este trabajo-, que, como método de interpretación de la filosofía de Schopenhauer, propone V. Spierling.

<sup>144</sup> Nietzsche, en el párrafo 99 de la *Gaya Ciencia*, que titula *Los seguidores de Schopenhauer*, sitúa aquí, en la doctrina de la unidad de la Voluntad metafísica, la raíz de los más importantes errores de la filosofía schopenhaueriana. Tras afirmar que los seguidores de Schopenhauer -como los pueblos bárbaros que en relación con los cultos toman de ellos primero los defectos- no asumen su actitud valiente e insobornable ante la vida, el poder y la iglesia, ni sus doctrinas “inmortales”, como aquéllas acerca “de la naturaleza instrumental del intelecto y de la esclavitud de la voluntad”, sino que toman principalmente de aquél sus errores y vicios: “las doctrinas indemostrables sobre la *voluntad única* (“todas las causas son meras causas ocasionales del fenómeno de la voluntad en este momento y en este lugar”, “la voluntad de

### 2.2.2.1. De la unidad a la diversidad de la Voluntad. El conflicto.

“La diversidad de las Ideas (platónicas), es decir, los grados de objetivación, la multitud de individuos en que se manifiesta cada una de ellas, la lucha de las formas por la materia; nada de esto se refiere a la Voluntad sino que es sólo su manera especial de objetivarse y sólo por ésta tiene una relación mediata con ella, en virtud de la cual entra en la representación como expresión de la esencia de su ser”<sup>145</sup>.

En el itinerario desde la unidad de la Voluntad a la diversidad de sus objetivaciones me parecen relevantes dos cuestiones: a) qué criterio sigue Schopenhauer para establecer *diversos grados* de objetivación de la Voluntad, es decir, en qué consiste la diversidad y por qué ésta es de grado de objetivación; b) mediante qué trámite se objetiva la Voluntad en diversos grados o Ideas.

#### a) Los grados de objetivación: hacia la individualidad.

¿Cómo se concreta o en qué consiste la diversidad de *grados*? Admitido que en todo fenómeno es siempre la Voluntad lo que aparece o se objetiva, es obvio que en las fuerzas elementales de la naturaleza la objetivación de la Voluntad es distinta a la que se da en la planta, ¿pero dónde radica la diferencia?, ¿por qué el primero es un grado inferior al segundo? La noción de *grado de objetivación de la Voluntad* hace referencia al aparecer de ésta con más o menos claridad y más o menos determinada a un sujeto. A este respecto pueden observarse dos líneas ascendentes de objetivación:

1ª) El progresivo aparecer como voluntad la actividad en la que todo ser consiste, que es paralelo al también progresivo aparecer en él del conocimiento. Ambas cuestiones han sido ya ampliamente tratadas en otros momentos de este trabajo, baste ahora recordar simplemente que

---

vivir en todo ser, aún en el más pequeño, está presente plena e indivisa, tan completamente comprendida, como en todos los que fueron, que son y serán”), la *negación del individuo* (“todos los leones fundamentalmente son sólo *un león* “la multiplicidad de individuos es una apariencia”; asimismo la *evolución* es también meramente una apariencia. Llama al pensamiento de Lamarck “un error genial y absurdo”), el entusiasmo del *genio* (“en la intuición estética, el individuo ya no es individuo, sino un puro sujeto del conocimiento, sin voluntad, sin dolor, sin tiempo”; “el sujeto, al fusionarse plenamente con el objeto intuido, se hace ese mismo objeto”), el sinsentido de la *compasión* y de la ruptura del *principium individuationis* que con eso se hace posible, como fuente de toda moralidad, incluyendo afirmaciones como las siguientes: “morir es propiamente el fin de la existencia”, “no puede negarse *a priori* abiertamente la posibilidad de que una acción mágica no pudiera provenir siquiera de uno que ya está muerto”. Este y otros semejantes excesos y vicios del filósofo son los primeros que se aceptan y se hacen objeto de fe”, F. Nietzsche, *El gay saber*, trad. Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe (Austral), Madrid, 1986, pp. 133-134.

De esas cuatro doctrinas que se critican, cuya raíz común es la unidad de la voluntad, las dos primeras y sus desarrollos correspondientes han aparecido ya o aparecerán en las páginas que siguen, las otras dos, referidas a la estética y a la ética, serán objeto de consideración en el capítulo siguiente.

<sup>145</sup> W1, p. 205 (180-181)

entre la actividad de las fuerzas elementales de la materia, en la que no vemos sino causalidad, y la actividad específicamente humana, en la que no vemos sino voluntad, así como entre la absoluta ceguera en el producirse la primera y el conocimiento, a veces sofisticado, en el producirse la segunda, se dan grados intermedios, inferiores, más difícilmente perceptibles, en las plantas -recuérdese, por ejemplo, cómo la planta sortea los obstáculos en la búsqueda del sol, lo que sugiere un *querer* el sol y un *conocer* cómo satisfacer ese querer-, superiores, mucho más perceptibles a medida que ascendemos en la escala animal, en los animales -en ellos, en su modo de vida, no sólo es obvio que se expresa un querer, sino que se da un conocimiento intuitivo, pues poseen un entendimiento cuyo desarrollo se objetiva en la complejidad de su cerebro.

2ª) El progresivo desarrollo de la individualidad. Esta se da plenamente en el hombre, con un carácter individual, base de su personalidad, que se corporaliza en los peculiares rasgos que diferencian a unos hombres de otros<sup>146</sup>. Esta individualidad se pierde progresivamente en los animales conforme descendemos en su escala, de manera que en ellos predomina, y cada vez más, el carácter genérico o, más propiamente, de la especie. En las plantas no quedan más diferencias que las que pueden ser explicadas por circunstancias externas tales como las condiciones de suelo, climáticas, etc. En el mundo inorgánico sólo el cristal puede, de algún modo, considerarse como algo individualizado, aquí todo fenómeno es manifestación de las fuerzas elementales de la naturaleza y éstas son idénticas en todos ellos:

“En los grados superiores de objetivación de la Voluntad vemos aparecer la individualidad, especialmente en el hombre, con la gran diferencia de los caracteres individuales, es decir, como personalidad cabal, expresada ya exteriormente por la fisonomía individual fuertemente marcada, la cual comprende todo el conjunto de la corporización. ... Por consiguiente, así como cada hombre debe ser considerado como una manifestación especialmente determinada y característica de la Voluntad y hasta en cierto modo como una Idea, en los animales esta caracterización individual falta en absoluto, en cuanto en ellos sólo la especie tiene significación propia y su huella cada vez desaparece más cuanto más se alejan del hombre hasta llegar a las plantas, que no tienen ya otra caracterización individual que las que se pueden explicar por las influencias favorables del suelo y el clima u otras circunstancias semejantes. Por último, en el mundo inorgánico de la naturaleza desaparece todo vestigio de individualidad. Sólo el cristal puede ser considerado en cierto modo como individuo; *es una unidad de esfuerzo hacia determinadas direcciones, que paralizado por el endurecimiento, deja una marca de su modo de acción. A la vez, es un agregado de partes según un germen figurativo, reunidas por una Idea en forma de unidad* (er ist zugleich ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden) ... En cuanto al individuo como tal individuo, es decir, con rasgos de caracteres propios, no le encontramos en el mundo inorgánico. En este, todos los fenómenos son manifestaciones de las fuerzas elementales de la naturaleza, o sea de esos grados de objetivación de la Voluntad que no se manifiestan del todo (como en la naturaleza orgánica) por la existencia de individuos que representan parcialmente el conjunto de la Idea, sino que *se objetivan solamente en la especie a que corresponden, totalmente y sin desviación en cada fenómeno aislado*<sup>147</sup>.”

<sup>146</sup> Este hecho explica también que la sexualidad -foco central en el que se expresa la voluntad, cuestión que será considerada detenidamente más adelante-, que en los animales se satisface sin ninguna especial elección, en el hombre está marcada por la pasión quizás más poderosa, W1, p. 180 (158).

<sup>147</sup> W1, pp., 179-180 (113-114). La cursiva es mía. Pretende llamar la atención sobre: a) la noción de individualidad, que es “una unidad de esfuerzo”, que resulta no de un simple agregado de partes, sino de partes estructuradas según el modelo de una Idea; b) porque las fuerzas elementales de la naturaleza son

Hay, pues, un ascenso hacia la individualidad en el orden de los grados de objetivación de la Voluntad, desde la gravedad, cuya fuerza se manifiesta siempre *igual* en *todos* y *cualquiera* de sus fenómenos, hasta el hombre, en el que todos sus fenómenos son *distintos*, hasta el punto que cada hombre puede considerarse “en cierto modo una Idea”. Schopenhauer, no podía ser de otro modo, reconoce la evidente diversidad entre los hombres, pero su individualidad se subordina a la universalidad de la Idea: la individualización es un proceso ascendente, pero desde la unidad de la Voluntad y desde la unidad de la Idea, que es un *grado* de objetivación, es decir, un más o menos devenir objeto de la Voluntad una. Esta gradación se concreta en que las Ideas aparecen en fenómenos que, en orden creciente, representan cada vez más parcialmente el contenido total de la Idea; en otras palabras, las fuerzas elementales de la naturaleza, se manifiestan siempre idénticas en todos sus fenómenos, porque en ellas se expresa siempre la totalidad de la Idea, en orden creciente los individuos van expresando más parcialmente la Idea, debido, en cierto modo, a que el grado creciente de objetivación lo es determinaciones de la Idea. En ningún caso son, por tanto, los individuos los que definen el todo, sino que es el todo el que se expresa y, por decirlo de algún modo, se *distribuye* en los individuos. Referido a los hombres, no son éstos los que determinan lo que la humanidad es, sino que ésta *es previamente* -en el orden lógico- y se fenomenaliza en los hombres, lo que implica, la cuestión será considerada ampliamente más adelante, que no hay un futuro para la humanidad, ésta está ya dada intemporalmente, aunque, ciertamente, ese *estar ya dada de antemano* la humanidad no elimina la individualidad, el que cada hombre sea “en cierto modo una Idea”. La riqueza de la Idea hace que ninguno de los individuos pueda agotarla.

---

Ideas, y dado que el espacio, el tiempo y la causalidad no afectan ni a la Voluntad ni a la Idea (grado de objetivación de ésta), dichas fuerzas elementales son siempre idénticas en cualesquiera de los fenómenos en los que aparecen. Desde aquí se explica la ley natural: dadas tales o cuales circunstancias, estas fuerzas se manifiestan siempre indefectiblemente.

Cirilo Flores explica esta cuestión con bastante claridad: “Schopenhauer acepta la división que en su momento se hace entre mundo inorgánico (muerto) y mundo orgánico (vivo); mientras que en aquél cada cosa viene a ejemplificar su idea gracias a la identidad entre las mismas, de un modo siempre semejante, en el mundo orgánico lo que reina no es la identidad sino la diferencia, la pluralidad, de manera que cada ser vivo se diversifica en una pluralidad de formas (figuras), las cuales expresan de modo diferente la idea. En el ámbito de los seres vivos la esencia no está representada por un concepto común y abstracto (unívoco), sino por una pluralidad de formas (figuras), que dan a entender la riqueza inagotable de lo vivo. Esto que ocurre así en todo el ámbito de los grados superiores del ser, llega a su plenitud en el hombre, donde dicha pluralidad de formas (figuras) se traduce en una pluralidad de individuos, que generan una pluralidad de actos completamente diferentes, cuyo sujeto es el individuo único.” Cirilo Flórez Miguel, *La autobiografía como poética de la individualidad en Schopenhauer*, en *Documento A*, 6, o. cit. p. 28.

¿Qué valor tiene, entonces, el hombre individual, concreto, de carne y hueso? ¿Qué función, en tanto que individuo, desempeña en el conjunto de la humanidad? La doble pregunta es tanto más pertinente cuanto que su metafísica conduce a Schopenhauer a negar todo valor y todo sentido a la vida del individuo. Reflexiónese sobre este pensamiento: A la Voluntad como cosa en sí no le afecta la pluralidad de sus objetivaciones, “pero aun menos que los grados de su objetivación le afecta la pluralidad de fenómenos en cada uno de estos diferentes grados, ... *del mismo modo se manifiesta en un roble que en millones*; su número, su multiplicación en el tiempo y en el espacio no tienen ningún sentido respecto de ella”<sup>148</sup>; ¿qué valor tiene este roble que crece en el jardín de mi casa, bajo cuya sombra me he refugiado durante tantas horas de estío? Si, por otra parte, la naturaleza es la guía para interpretar al hombre, y en ella a la Voluntad le es indiferente la existencia de uno o mil robles, ¿no será también así en relación con el hombre? Sin embargo, es el individuo la fuente principal en la que se inspira el pensamiento de Schopenhauer; ¿no es, acaso, su extraordinaria sensibilidad ante el dolor, el manantial del que se nutre su filosofía?; pero el dolor es dolor sólo en tanto que vivido y la vivencia es siempre del individuo. Por otra parte, si el individuo tiene tan poco valor como su metafísica induce a pensar, ¿por qué el objetivo moral, el objetivo último, por tanto, es *suprimir* la individualidad? Todo ello, sin hacer mención a que el punto de partida de la filosofía es la vivencia de la voluntad individual y que el grado supremo de conocimiento se da en la figura del genio. Julio Quesada explica el que en la filosofía de Schopenhauer *convivan*, paradójicamente, un convencido platonismo con un verdadero interés por el sufriente hombre concreto por su marcado talante de auténtico escritor, o que, parafraseándolo, es su talante de gran escritor lo que le salva de su platonismo<sup>149</sup>.

El platonismo conduce a Schopenhauer a negar al individuo cualquier tarea trascendente a su propia vida, lo que contribuye a vaciarla de sentido: porque la Idea de hombre es lógicamente anterior a los hombres, éstos no proyectan ni construyen la humanidad en la realización de sus respectivas vidas, sino que la manifiestan, exteriorizan u objetivan<sup>150</sup>. Desde

<sup>148</sup> W1, p. 176 (155), la cursiva es mía.

<sup>149</sup> “No es de extrañar, pues, que en este pensador se hayan encontrado de una forma tan profunda la escritura y el sufrimiento del mundo. Será esto, a la postre, lo que le salve de su propio platonismo y le obligue a tener que señalar y describir hasta la saciedad lo individual-concreto frente a lo general-abstracto”, J. Quesada, *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor en Los antihgelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, o. cit., pp. 251-252.

<sup>150</sup> Simmel afirma, en su análisis de la unidad de la Voluntad, que en la metafísica schopenhaueriana no hay lugar para la personalidad: “en la metafísica de Schopenhauer no hay lugar para el concepto de personalidad ... pues la personalidad, tomada en su concepto plenario, es lo único que puede ofrecer un “pendant” al todo del mundo, porque posee el estar cerrada en sí misma y bastarse a sí propia, el existir

esa posición metafísica Schopenhauer negará, como veremos, la historia -porque la humanidad se expresa en los individuos humanos no hay unidad de marcha de la historia-, afirmando la superioridad, para la comprensión del hombre, de la poesía sobre la historia y, dentro de ésta, la superioridad de la autobiografía sobre la historia general<sup>151</sup>, y, en consecuencia, negará también cualquier forma de salvación colectiva, el camino de salvación es únicamente individual y consiste, precisamente, en la abolición de la individualidad.

### **b) La lucha como trámite de la diversificación.**

¿Por qué la Voluntad se objetiva en diversidad de grados? No se trata de encontrar una razón que explique el hecho, la Voluntad está más allá del principio de razón, sino de comprenderlo. En este sentido, pertenece a la esencia de la Voluntad la actividad y esta se expresa en la diversificación de sus manifestaciones. ¿Cómo, mediante qué trámite podemos comprender, asimismo, tal actividad de diversificación dentro de la unidad? Sólo mediante el combate, mediante la lucha: toda actividad, cualquiera que sea su forma, es un combate, no podemos pensarla de otro modo. En este caso será la lucha de la Voluntad consigo misma, pues nada hay fuera de ella. Por el conflicto se pretende comprender, sin por ello negar la oscuridad

---

por propio derecho y la forma permanente, de la que puede fluir una infinidad de contenidos ... y, sin embargo, al propio tiempo el problema de nuestra actividad y de la construcción de nuestra vida -añade críticamente a continuación- consiste en suprimir esta personalidad. .. De esta manera, no contentándose Schopenhauer con ignorar o negar el concepto de personalidad, sino convirtiendo luego su anulación en el contenido de todo deber, se perfecciona la profunda enemistad de su concepción del mundo contra toda individualidad; en él quedan enteramente cortadas las raíces con que se llega en otras concepciones metafísicas hasta el fundamento metafísico de toda existencia, la particularidad, el pertenecerse a sí mismo, la soberanía del ser individual”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 70-72. Ya en las pp., 24 y ss. había hecho mención a esta cuestión que, unida a la monótona repetición de la vida y de todas las vidas, le llevan a calificar de *democrática* a su metafísica, frente a Nietzsche, quien, defensor de la individualidad y con un profundo sentido de la evolución, construirá una metafísica *aristocrática*.

Esa constatación le conduce a criticar con vigor esa doctrina de la unidad metafísica con el argumento de que decidirse por la unidad o pluralidad del ser es una cuestión no lógica, sino que depende del modo de ser, del talante de quien la defienda. La crítica de Simmel a la doctrina schopenhaueriana de la unidad de la Voluntad en Schopenhauer concluye con estas significativas palabras: “Con esto resultará claro que la deducción que hace Schopenhauer, al sacar la unidad del ser del mundo de la pluralidad de los fenómenos, no posee necesidad lógica y deja espacio a una tercera alternativa. La pluralidad absoluta del ser yace tan profundamente bajo la relativa pluralidad del mundo empírico como la unidad metafísica del mundo de Schopenhauer, y puede deducirse, lo mismo que ella, de la pluralidad de los fenómenos. El decidirse por una o por otra posibilidad del pensamiento ya no es cosa del pensamiento mismo, sino del sentimiento fundamental de la personalidad entera. Dependerá de que el sentido general que cada cual tenga del mundo se satisfaga mejor poniendo en su fondo una unidad incondicionada o una infinita variedad de unidades independientes unas de otras”, G. Simmel, o. cit., pp. 78-79.

<sup>151</sup> Sobre esta cuestión: Cirilo Flórez Miguel, *La autobiografía como poética de la individualidad en Schopenhauer*, en: *Documentos A*, 6, o. cit. pp. 26-31.

propia del asunto<sup>152</sup>, tanto que la Voluntad se diversifique en objetivaciones diferentes, como que éstas sean *grados de objetivación*, por lo que los grados superiores conservan lo esencial de los inferiores, pero subordinados, sometidos a la unidad de acción que supone el grado superior, que pugna por aparecer en el mundo como representación. Se trata, pues, de una lucha que se concreta en *dos* aspectos diferentes pero complementarios: 1º) el aparecer de un grado superior de objetivación consiste en la victoria de éste sobre el inferior, resultado, por tanto, de la lucha entre lo inferior que se resiste a ser sometido y lo superior que tiende a someterlo y con ello llegar a ser; 2º) pero en esta pugna por someter y no ser sometido lo que se disputa es la materia misma del aparecer. Se trata, entonces, de una lucha por la objetivación, que exige someter, de algún modo absorber, a lo inferior.

La naturaleza entera es el aparecer de la lucha que se opera en el seno mismo de la Voluntad por el mero hecho de serlo. Es decir, la esencia íntima de la Voluntad es desavenencia, desacuerdo, conflicto, y la manifestación de esa esencia íntima son la diversidad de sus objetivaciones. La sustancia del mundo es el conflicto, pero conflicto ciego, sin razón de ser, conflicto que no es un medio para instaurar la paz, sino eternamente renovado. Precisamente por esto, no puede entenderse esta doctrina como un remedo de la dialéctica: no se trata de justificar ni, en consecuencia, descubrir un sentido al mundo y a la vida humana -su pretensión es mucho más modesta-, sino *comprender* lo que es injustificable y sinsentido: qué es el mundo y por qué es como es. La clave de esta comprensión es la *Voluntad de vivir*, que se nos muestra constantemente a nuestro derredor en la lucha encarnizada que por la vida, por el mantenerse en la existencia, sostiene todo ser. ¿Pero qué es lo que en esta lucha se disputa? La objetivación, el aparecer fenoménicamente, la materia, el espacio y el tiempo: “Así vemos en toda la naturaleza lucha, guerra y alternativas en la victoria, en lo cual hemos de reconocer el esencial desdoblamiento que se opera en el seno de la Voluntad. Cada grado de objetivación de ésta disputa al otro la materia, el espacio y el tiempo. La materia cambia constantemente de forma en cuanto los fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, siguiendo el hilo de la causalidad, luchan por manifestarse, disputándose mutuamente la materia que necesita cada uno de ellos para expresar su Idea”<sup>153</sup>. Considerada esta descripción desde la frialdad de la reflexión metafísica todo parece casi como un juego fascinante, materia, espacio y tiempo son el medio o el espejo, del sujeto, por el que o en el que la Voluntad se refleja ante sí misma. Pero resulta sorprendente la capacidad de Schopenhauer para pasar inmediatamente, sin

<sup>152</sup> W1, p. 196 (173).

<sup>153</sup> W1, p. 197 (174).

transición alguna, de esa frialdad de la consideración metafísica a la ardiente consideración existencial. Esa descripción continua unas líneas más abajo así:

“Esta lucha cósmica alcanza su máximo de visibilidad en el mundo animal, cuya nutrición está constituida por el reino vegetal, y en el que cada animal es botín y alimento de otro, es decir, la materia en que su Idea se refleja debe servir para la manifestación de la Idea de otro en cuanto cada animal sólo puede conservar su existencia por el constante sacrificio de otra existencia, de modo que la Voluntad de vivir se devora constantemente a sí misma y en distintas formas es su propio alimento, hasta que, por su último, la especie humana, como superior a las demás, considera el mundo como una inmensa fábrica para su uso, y, como veremos en el libro cuarto, el género humano encarna aquella lucha, aquel autodesdoblamiento de la Voluntad, con la más terrible violencia en que el hombre llega a ser el enemigo del hombre: *homo homini lupus*”<sup>154</sup>.

¿Se trata de un exceso o de un defecto de sensibilidad? En cualquiera de los casos, se trata de un escritor excepcional. Fría o apasionadamente, la conclusión que se nos impone es clara: si la comprensión de la naturaleza ha de conducirnos a profundizar en la comprensión de nosotros mismos, habremos de concluir que el conflicto dentro de nosotros mismos -la opacidad y contradictoriedad de nuestros deseos-, el conflicto con los otros hombres -la violencia y el dominio, las más de las veces despiadado, cruel y tiránico, de unos hombres sobre los otros-, y el conflicto con la naturaleza -la relación depredadora, e incluso con frecuencia destructora, con ella- es nuestra sustancia, nuestro ser más íntimo.

La lucha, que se expresa en los diversos grados de objetivación y que implica la victoria de los grados superiores respecto de los inferiores y la sumisión o absorción de éstos por aquellos, la entiendo así: las fuerzas elementales de la naturaleza, objetivaciones más bajas de la Voluntad, entran en conflicto por manifestarse, es decir, por apoderarse del espacio, del tiempo y de la materia, de ese conflicto surge una nueva forma de objetivación, que, porque domina a todas las anteriores entre sí enfrentadas, constituye una nueva Idea, la resultante que realiza las aspiraciones de todas aquellas, pues permanecen, aunque sometidas, en una unidad superior a todas ellas. Lo superior no es una suma o combinación de lo inferior, sino que esas fuerzas en conflicto han dado lugar a una nueva Idea en la que permanece la esencia de aquellas otras subordinadas a ella. La aparición de la nueva Idea, por otra parte, se interpreta en términos biológicos como *generatio aequivoca*. El trámite se describe así en la primera edición del **Mundo**:

“Si de las manifestaciones de la Voluntad en los grados más bajos de su objetivación, es decir, en lo inorgánico, entran varias de ellas en conflicto, en cuanto cada una de ellas, siguiendo el hilo de la causalidad, quiere apoderarse para sí de la materia existente: de esta disputa nace la manifestación de una Idea más alta que vence a todas las demás ya existentes, menos perfectas que ella, pero de tal modo que deja subsistente la esencia de las mismas en una esfera subordinada, en cuanto admite un análogo de ellas en sí misma, proceso únicamente comprensible por la idéntica Voluntad que aparece en todas las Ideas y por su esfuerzo en pos siempre de una más alta objetivación. (...) La Idea más perfecta nacida de esta victoria sobre otras Ideas u objetivaciones de la Voluntad menos perfectas, por el hecho de que conserva en sí de cada una de las vencidas una imagen potencializada, adquiere un nuevo carácter: la Voluntad se objetiva

---

<sup>154</sup> W1, p. 198 (174-175).



en una especie nueva más precisa: nace originariamente por *generatio aequivoca*, luego por asimilación al germen persistente, simiente orgánica, planta, animal, hombre. Así, de la lucha de los fenómenos inferiores nace el superior, que los mata a todos, pero al mismo tiempo realiza en más alto grado los deseos de todos<sup>155</sup>.

Todavía una última precisión. La lucha, y con ella la victoria y la sumisión, es constante -en ella consiste la vida y la actividad de toda la naturaleza-, pues las Ideas superiores deben mantener su victoria sobre las inferiores que se afanan por liberarse de su servidumbre y alcanzar su plena e independiente manifestación. El hombre, que posee una vivencia en cierto modo consciente de su organismo, experimenta cómo permanecen las fuerzas como la pesantez o la impenetrabilidad, por ejemplo, pero vencidas y sometidas por las fuerzas vitales de su organismo; igualmente, en la vida vegetativa, la digestión, por ejemplo, vence a las fuerzas químicas por asimilación, en cuyo esfuerzo disminuyen las fuerzas vitales, aunque su objetivo es mantenerlas y fortalecerlas. Este hecho permite comprender: a) el grado de perfección de un organismo, pues según éste “logra en mayor o menor escala la victoria sobre aquellas fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetivación de la Voluntad, así llega a la expresión más o menos perfecta de su Idea, esto es, se encuentra más o menos cerca del *ideal* que representa la belleza de su especie”<sup>156</sup>; b) la muerte del organismo, que, cansado, es vencido por las fuerzas naturales que le arrebatan su materia disolviéndolo en ellas.

En la segunda mitad del párrafo 27 de la primera edición del *Mundo* se describe e interpreta globalmente la naturaleza como expresión del objetivarse de la Voluntad, que, por su fuerza expresiva y por compendiar la visión que Schopenhauer tiene de la naturaleza y del hombre, resumo aquí:

La Voluntad se manifiesta en su nivel más bajo en la materia, hecha abstracción de las propiedades químicas de la misma, por las fuerzas de atracción y repulsión, “aquella como pesantez que tiende de todas partes hacia el centro; ésta bajo la forma de impenetrabilidad, oponiéndose a la otra por la rigidez o la elasticidad”<sup>157</sup>. Aquí vemos a la Voluntad manifestarse “como un esfuerzo ciego, como un impulso oscuro y vago, desprovisto de todo conocimiento”<sup>158</sup>, igualmente la vemos aparecer en todo el mundo inorgánico en todas las fuerzas elementales, que se manifiestan en millones de fenómenos semejantes, carentes de todo rasgo de carácter individual. Ascendiendo en grados “cada vez más distintamente

---

<sup>155</sup> W1 pp. 195-196 (172-173).

<sup>156</sup> W1, p. 197 (174).

<sup>157</sup> W1, pp. 200-201 (177).

<sup>158</sup> Idem.

objetivados”<sup>159</sup>, observamos el obrar de la Voluntad en el reino vegetal y en la parte vegetativa del reino animal, cuyos fenómenos no se enlazan por causas, sino por excitaciones, “en forma de una fuerza que obra obscuramente” en la generación, desarrollo y conservación del organismo. En los grados superiores, en la animalidad se hace necesaria la locomoción porque “el individuo que representa la Idea no podría ya proporcionarle una nutrición asimilable si sus movimientos no obedecieran más que a excitaciones”, y se hace necesario el conocimiento que aporte los motivos para determinar la locomoción. “El conocimiento aparece representado por el cerebro o por un ganglio más desarrollado, de igual modo que cualquier otra tendencia o determinación de la Voluntad que se objetiva está representada por un órgano, esto es, se manifiesta a la representación como un órgano”<sup>160</sup>. Aparece entonces el mundo como representación -“Muéstranos el mundo entonces su segunda faz. Habiendo sido hasta aquí mera Voluntad, ahora es también representación, objeto para un sujeto que conoce”-, como una antorcha que ilumina ahora a la Voluntad. Pero, a consecuencia de éste, la Voluntad pierde la seguridad con la que obraba en los niveles más bajos, “los animales están ya expuestos a la apariencia y a la ilusión”<sup>161</sup>. Su conocimiento es sólo intuitivo, por lo que el animal se halla atado al presente. Y como si este conocimiento no bastara aparecen en algunos animales los “instintos industriosos”, que parecen como motivos independientes del aquí y del ahora. Por último, en su grado superior de objetivación, en el hombre, la Voluntad se procura el conocimiento racional para atender sus necesidades. “El hombre, como naturaleza compleja, variada en sus aspectos, plástica, necesitada e indefensa que es, debía poseer la reflexión como una segunda potencia del conocimiento intuitivo; en una palabra, la razón como la facultad de los conceptos abstractos. La razón engendra la reflexión que abarca la visión de lo pasado y de lo porvenir, y, como consecuencia de ésta, la prudencia, el cuidado, la posibilidad de la conducta premeditada independientemente del presente, y, en fin, la clara conciencia de las propias resoluciones como tales”<sup>162</sup>. La primitiva seguridad se pierde casi por completo, el instinto disminuye y, aparece la posibilidad del error. La descripción se cierra con esta conclusión acerca del conocimiento:

“El conocimiento en general, tanto el racional como el puramente intuitivo, tiene, pues, su fuente en la Voluntad, corresponde esencialmente a los grados superiores de objetivación como una simple μηχανη, como medio para la conservación del individuo y de la especie, lo mismo que cada órgano del cuerpo. Al servicio de la Voluntad, en su

---

<sup>159</sup> W1, p. 201 (177).

<sup>160</sup> W1, p. 202 (178).

<sup>161</sup> Idem.

<sup>162</sup> W1, p. 203 (179).

origen, para la realización de los fines de ésta, casi siempre está pronto a servirla sin reserva, y esto en todos los hombres y en casi todos los animales”<sup>163</sup>.

#### **2.2.2.2. De la diversidad a la unidad de la Voluntad. Armonía y finalidad.**

“La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación, y, por consiguiente, fuera también de sus formas el tiempo y el espacio, un acto volitivo que no conoce, por lo tanto, ni sucesión ni coexistencia, sino que tiene unidad indivisible”<sup>164</sup>.

La rica diversidad en la que la naturaleza se nos presenta es, pues, fruto del combate, de la lucha de la Voluntad que en su desdoblamiento sostiene consigo misma y que se manifiesta en la multiplicidad de sus objetivaciones enfrentadas entre sí. Pero por debajo de esa lucha y esa multiplicidad late la unidad intrínseca de la Voluntad y de cada una de sus objetivaciones, que se expresa en la armonía de fondo de toda la naturaleza y de cada uno de los seres que la integran: los diversos órdenes de seres que la constituyen aparecen interrelacionados entre sí de manera que su orden de aparición parece presidido por una finalidad que, negada la existencia de una inteligencia trascendente, sólo puede entenderse desde la referida unidad de la Voluntad, así como la perfecta armonía que observamos entre sus partes especialmente en los organismos vivos y su finalidad interna en relación con el todo orgánico que determinan, sólo puede entenderse desde la unidad de sus *actos* o grados de objetivación.

En efecto, la observación atenta de la naturaleza nos muestra la profunda armonía entre la diversidad de las especies, a pesar de la lucha entre la multiplicidad de los fenómenos, y nos induce a sospechar su unidad de fondo: el constante aparecer y desaparecer, nacer y perecer, de los individuos, por una parte, no afecta para nada a la permanencia de las especies; éstas, por otra parte, constituyen una cadena de sorprendente regularidad ascendente, desde la piedra hasta el hombre, tanto por sus formas como por sus propios procesos internos. Pero esta sospecha se convierte en convicción cuando pretendemos profundizar en la comprensión de cualquiera de esas especies, sobre todo las superiores, porque descubrimos que la plena comprensión tanto de su ser como de su forma de vida presupone todas las anteriores. Así, situándonos en la forma de ser y de vida superior, en el hombre, aunque en él, en cuanto Idea, es donde la Voluntad alcanza su grado más completo y distinto de objetivación, no basta para comprender plenamente su esencia la consideración separada de la Idea. “La Idea del hombre, para mostrarse completa, no debería aparecer aislada, sino acompañada de todas las formas animales y vegetales y hasta inorgánicas en toda su serie descendente; su reunión es lo que completa la

---

<sup>163</sup> W1, p. 204 (180).

<sup>164</sup> N, p. 254 (106)

objetivación de la Voluntad. Ellas constituyen el supuesto de la Idea humana, como la flor del árbol supone las hojas, las ramas, el tronco y las raíces, formando así el todo una pirámide, cuyo vértice es el hombre”<sup>165</sup>. Comprender al hombre sólo es posible desde la unidad interna de toda la naturaleza. Pero si centramos nuestra atención no en el ser, sino en la vida humana, se nos impondrá también la unidad, “aquella en virtud de la cual el hombre necesita para su conservación de los animales, y estos a su vez, los unos de los otros, y luego de las plantas, que a su vez necesitan del suelo, del agua, de los elementos químicos y sus compuestos, de los planetas, del sol, de la rotación y de la traslación alrededor de éste, de la oblicuidad de la elíptica, etc., etc. En el fondo lo que encontramos es esto -la conclusión existencial se impone-: que la Voluntad se devora a sí misma, porque fuera de ella nada existe y es una Voluntad hambrienta. De aquí la caza, la angustia y el dolor”<sup>166</sup>. Es la armonía entre las especies la que, paradójicamente, alimenta la lucha por la vida entre los individuos.

La unidad de la Voluntad, que se expresa en la armoniosa interrelación de todas las especies que componen la naturaleza, así como en la también armoniosa interrelación de todas las partes de un organismo en función de su forma de vida, está en la base de la *finalidad*, que, sobre todo en el mundo orgánico, tanto nos sorprende. Negada la existencia de una inteligencia trascendente al mundo como su causa, la evidente finalidad que se observa en toda la naturaleza exige una explicación coherente con aquella negación y que Schopenhauer encuentra en su doctrina de la Voluntad una. La finalidad se nos presenta de dos formas: a) en parte, interior al organismo: la concordancia de todas las partes de éste y su perfecta adecuación a su forma de vida, gracias a las que subsiste, llevan a pensar que éste es el fin al que se ordenan; b) en parte, exterior al organismo, en el sentido en que la naturaleza inorgánica se ordena a la naturaleza orgánica, en esta última, el mundo vegetal al animal y entre los animales, unas especies a otras, por lo que esas diversas partes las concebimos ordenadas en la relación de medio a fin.

a) *La finalidad interna*. Para facilitar su comprensión nos propone que consideremos “las diversas Ideas como actos aislados y, en sí, elementales de la Voluntad, en los que la esencia de ésta se revela con mayor o menor energía. Los individuos son, a su vez, fenómenos (Erscheinungen) de las Ideas, esto es, aquellos actos en el tiempo, el espacio y la multiplicidad”<sup>167</sup>. En esa comparación -comparación a la que ya aludimos anteriormente- tan

---

<sup>165</sup> W1, p. 205 (181).

<sup>166</sup> W1, p. 206 (181-182).

<sup>167</sup> W1, p.207 (182-183, la traducción ha sido modificada).

actos de Voluntad son las fuerzas elementales de la naturaleza como el organismo humano: desde este punto de vista se diferencian sólo en el grado, la “mayor o menor energía” en la que la Voluntad se manifiesta. Esa “mayor o menor energía” se concreta en el mundo empírico en que las fuerzas de la naturaleza expresan la Idea en un sólo acto, las plantas, sin embargo, lo hacen en el proceso de desarrollo de su organismo y las diversas partes del mismo, en ambos casos las circunstancias exteriores pueden influir en su expresión concreta, los animales lo hacen, además de mediante el desarrollo del organismo como las plantas, por la serie de sus actos, lo que constituye el carácter empírico, el mismo para toda la especie, igual ocurre en el hombre en quien, además, el carácter empírico es individual. Como se ve, es una nueva versión de las líneas de gradación establecidas anteriormente. En las simples fuerzas naturales no encontramos finalidad, sin embargo, conforme ascendemos en la escala, en la medida en que la Idea necesita para expresarse el desarrollo del organismo y el conjunto de la sucesión de sus acciones, más claramente se nos impone la finalidad, pues comprendemos la íntima relación de los procesos de cada uno de sus miembros y la sucesión de sus acciones externas como relación entre medios y fines. Ahora bien, si hacemos abstracción del espacio y del tiempo, formas de la representación, en las que estos procesos o sucesiones se desarrollan nos quedamos con la unidad absoluta del organismo y la suma de sus acciones, el carácter inteligible, dado que cuerpo y acción son la misma realidad vista por su exterior o interior respectivamente, descubrimos entonces que la diversidad interrelacionada de partes en el organismo y la sucesión de medios y fines en la que su vida se nos manifiesta dependen no de su ser, que es el aparecer de un sólo y unitario acto de Voluntad, sino de la forma del aparecer, de la forma del conocimiento. Aún más, en esta abstracción desaparece también la pluralidad, y lo que nos queda, entonces, es la unidad absoluta de la Idea. Pero esto nos proyecta ya a la otra forma de finalidad.

b) *La finalidad externa*, que se manifiesta en la relación existente entre la naturaleza inorgánica y orgánica, así como entre los diversos organismos dentro de esta última, se explica, en general, por lo ya dicho: “el mundo todo con la totalidad de sus fenómenos, es la objetividad de la Voluntad una e indivisible, la Idea, que se relaciona con todas las otras Ideas como la armonía con las voces aisladas, de manera que la unidad de la Voluntad debe mostrarse también en la concordancia de todos los fenómenos entre sí”<sup>168</sup>. Más explícitamente: las Ideas son los diversos grados de objetivación de la Voluntad una e indivisible, de ahí la armonía de

---

<sup>168</sup> W1, p. 211 (186, la traducción ha sido modificada).

fondo entre todas ellas; por otra parte, esa Voluntad, cuyos grados de objetivación son las Ideas, se objetiva o aparece a la representación, sólo mediante los individuos -que por aquella armonía de fondo se adaptarán al medio que les ha tocado vivir-, individuos en incesante devenir, es decir, disputándose unos a otros el tiempo, el espacio y la materia, por lo que aparecen los unos sirviendo a los otros y deviniendo los otros en los unos. Entendemos así la diversidad de individuos relacionados entre sí como medios y fines. Si, por último, hacemos abstracción del tiempo, que pertenece al fenómeno, pero no a la Idea, comprenderemos el sentido, y no nos sorprenderá entonces, la ordenación recíproca y simultánea de todas las Ideas entre sí, comprenderemos, por tanto, que el mundo inorgánico se ordene al orgánico -y en éste las plantas a los animales, los animales unos a otros, etc.-, que el uno devenga en el otro y viceversa:

“Así el curso de los planetas, la inclinación de la elíptica, la rotación de la tierra, la distribución de los continentes y de los mares, la atmósfera, la luz, el calor y todos los demás fenómenos, que son en la naturaleza lo que en la armonía el bajo fundamental, se acomodan a la fuerza a las generaciones venideras de los seres vivos, de los cuales deben ser portadores y sostenes. Del mismo modo, la tierra se resigna a servir de alimento a las plantas, éstas a los animales, éstos, a su vez, a otros, así como a la inversa todos éstos otra vez a aquella. Todas las partes de la naturaleza tienden unas hacia las otras, porque lo que en todas ellas aparece es una sola Voluntad”<sup>169</sup>.

La unidad intemporal de la Idea y de la Voluntad explica también por qué en los diversos individuos se da como una “preocupación” por el futuro, de manera que todo parece como si tuvieran presente el provenir -esto es especialmente observable en el instinto de muchos animales, que actúan como si tuvieran un conocimiento de sus necesidades futuras: “el pájaro construye el nido para sus crías que aún no conoce; el castor levanta un edificio cuya finalidad ignora”<sup>170</sup>, etc.-: para la Voluntad que se objetiva en la Idea no tiene significación la serie temporal, por lo que lo anterior carece de toda prioridad real sobre lo posterior.

En resumen, “tanto en la teleología exterior como interior de la naturaleza, lo que concebimos como medio y fin no es más que la manifestación en el tiempo y en el espacio, apropiada a nuestra manera de conocer, de la unidad de la Voluntad, de acuerdo, dentro de estos límites, consigo misma”<sup>171</sup>. Schopenhauer está convencido de que la explicación que su metafísica de la Voluntad ofrece de la evidente teleología que preside la naturaleza resulta plenamente satisfactoria; no se necesita, pues, recurrir a una inteligencia extramundana para dar razón del orden del mundo y la concordancia entre todas sus partes. Desde una mirada

---

<sup>169</sup> W1, p. 188 (213).

<sup>170</sup> W1, p. 188 (213).

<sup>171</sup> W1, p. 214 (189).

retrospectiva a lo dicho sobre este asunto, podemos precisar las razones de esa convicción en los siguientes términos:

1º, En la naturaleza inorgánica no encontramos finalidad alguna, lo que aquí nos sorprende es la regularidad, la necesidad y constancia indefectibles de las leyes naturales, mientras que, en la medida que ascendemos en la escala del mundo orgánico, el comportamiento de los individuos se hace cada vez más imprevisible, sin embargo, la finalidad, la ordenación de medios a fines, se nos hace cada vez más patente, compleja y admirable. Lo que admiramos en uno y otro caso es lo mismo: “la unidad primitiva de la Idea que en el, fenómeno ha tomado la forma de la pluralidad y diversidad”<sup>172</sup>.

2º, Al entender el organismo, todo organismo, como un acto intemporal de la Voluntad, el proceso de su desarrollo, y con él los diversos miembros que lo configuran, así como la serie de todos sus actos, pertenecen no a la Idea que en ambos se manifiesta, sino al modo de su manifestación, por lo que es el intelecto el que crea la diversidad de partes y el que establece entre ellas la relación entre medios y fines<sup>173</sup>. Por eso cuando nos sorprendemos de la concordancia y armónica ordenación de todas las partes del organismo a la forma de vida propia del individuo, “en cierto sentido, lo que hace nuestra inteligencia es admirar su propia obra”<sup>174</sup>. Lo mismo puede decirse del orden y la regularidad en la que aparecen los fenómenos en la naturaleza inorgánica, los cuales no pertenecen a la Idea, sino a la forma de su manifestación.

3º, Porque todo organismo es la manifestación, según las condiciones de ésta, de un acto originario e intemporal de la Voluntad, no hay en ellos nada gratuito, ningún órgano superfluo. Es por ello que la finalidad, las causas finales, es la guía más adecuada para el estudio de la naturaleza orgánica, mientras que las causas eficientes lo son para la investigación de la inorgánica<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> W1, p. 210 (186).

<sup>173</sup> “La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación, y, por consiguiente, fuera también de sus formas el tiempo y el espacio, un acto volitivo que no conoce, por lo tanto, ni sucesión ni coexistencia, sino que tiene unidad indivisible”. Pero si queremos conocerla, será por medio de un entendimiento que se la represente y entonces “la originaria unidad e indivisibilidad de cada acto volitivo, de esa verdadera esencia metafísica, aparece distribuida en una coexistencia de partes y sucesión de funciones que se manifiestan, sin embargo, cual enlazadas en estrechísima relación unas con otras, en mutua ayuda y recíproco soporte, como medio y fin”, N, p. 254-255 (106).

<sup>174</sup> W2, p. 384 (877).

<sup>175</sup> “Excepto la Voluntad, que se manifiesta en el organismo y las condiciones exteriores dentro de las cuales ha querido vivir ella libremente y teniéndolas en mira se ha abastecido de lo necesario para su

4º, En la perfecta adecuación del organismo, especialmente sorprendente en el reino animal, a su forma de vida, la tesis tradicional afirmaba que el animal adopta el género de vida apropiado a su organismo, pero este modo de entender la relación organismo - medio no da cuenta de la armonía de todas las partes de éste entre sí y su relación global con el citado género de vida que, además, es propio de cada especie. Resulta, por ello, más satisfactoria aquélla que deriva de la metafísica de la Voluntad y que afirma que el organismo es consecuencia de la forma de vida que el animal en cuestión quiere realizar, es decir, no se adopta (quiere) una determinada forma de vida porque se tiene tal organismo, sino que se tiene ese organismo porque se ha querido tal forma de vida. Así, por ejemplo, “el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos porque quiere embestir”<sup>176</sup>.

5º, El error en esta cuestión y el origen de nuestra admiración al observar la finalidad aquí señalada, radica en que tendemos a interpretar las producciones de la naturaleza desde el modelo de la producción humana. Sin embargo, entre una y otra, hay una diferencia esencial: en la producción humana se dan por separado el querer o finalidad, la obra y el material -lo primero es la voluntad de la obra, después su representación, en tercer lugar el dominio de una materia y, por último, la realización efectiva de la obra-, mientras que en la naturaleza, entendido cada organismo como un acto de Voluntad, no hay tal separación, los tres coinciden en la Voluntad, son aquí “uno y lo mismo querer, hacer y alcanzar”. Aunque especialmente referida al organismo animal, el siguiente párrafo de *Sobre la Voluntad en la naturaleza* resumen con bastante claridad lo esencial de toda esta cuestión:

“Tanto la acomodación de la estructura a los fines y externas relaciones de vida animal, tal cual aquí se ha mostrado en el esqueleto, cuanto la tan admirable adaptación y armonía en el instinto de su interioridad no se conciben, ni aun remotamente, por otra explicación o suposición que no sea la ya varias veces asentada verdad de que el cuerpo del animal no es más que *su voluntad misma*, considerada como representación, y por ello mostrada en el cerebro bajo las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, es decir, la mera sensibilización, la objetivación de la Voluntad. Bajo esta presuposición tiene que conspirar todo en ella al último fin, la vida del animal. No puede hallarse en él nada inútil, nada superfluo, nada defectuoso, nada contrario a su fin, nada mezquino o imperfecto en su clase, sino que todo tiene que ser necesario, en cuanto lo sea y no más allá, puesto que aquí el maestro, la obra y el material son una sola y misma cosa. Aquí no ha abrigado la Voluntad primero el intento, conocido después el fin, y más tarde acomodado a él el medio y dominado el material, sino que su querer es también inmediatamente el fin e inmediatamente la consecución; no necesitaba de ningún medio extraño que tuviera que dominar antes; eran aquí uno y lo mismo querer, hacer y alcanzar. Por esto es por lo que se nos presenta el organismo como una maravilla, sin que quepa compararlo a obra alguna humana, artificada por el entendimiento a la luz de una lámpara”<sup>177</sup>.

---

subsistencia, no hay nada que haya influido sobre el organismo, ni determinado su configuración y sus diversas partes; por tanto, no ha habido arbitrio ni fantasía. Por esto todo debe tener su fin en este círculo; de aquí que las causas finales (*causae finales*) son el hilo que nos guía en la comprensión de la naturaleza orgánica, así como las eficientes (*causae efficientes*) la de la inorgánica”, W2, p. 385 (878).

<sup>176</sup> N, p. 240 (88).

<sup>177</sup> N, pp. 252-253 (103).



6º, La armonía que se nos revela en la teleología externa no elimina “la lucha general que se observa en la naturaleza y que pertenece a la esencia de la Voluntad. Aquella armonía no va más allá de lo indispensable para la existencia del mundo y de sus criaturas, que sin ella habrían desaparecido hace mucho tiempo”<sup>178</sup>. Esa armonía garantiza la pervivencia de las especies, pero no de los individuos, es en la lucha sin cuartel de éstos -precisamente mediante los que se manifiestan aquéllas- como se garantiza dicha pervivencia.

“Si, según esto, en virtud de aquella armonía y acomodación, las especies en el mundo orgánico y las fuerzas elementales en el inorgánico coexisten y hasta se ayudan, en cambio, el conflicto interno de la Voluntad, que se objetiva en todas sus Ideas, se expresa en la eterna guerra sin cuartel que se hacen los individuos de aquellas mismas especies y en la lucha perpetua y recíproca de los fenómenos de la naturaleza de que antes hemos hablado. El escenario y el objeto de este combate es la materia, cuya posesión se disputan los combatientes, como también el tiempo y el espacio, cuya reunión en forma de causalidad es lo que constituye realmente la materia, como hemos visto en el libro primero”<sup>179</sup>.

\*\*\*\*\*

Unidad y diversidad, armonía y conflicto son, según hemos expuesto en las páginas que preceden, las notas que definen la Voluntad en su relación al fenómeno: porque la Voluntad es eso, Voluntad, es esencialmente conflicto; porque es una, el conflicto es consigo misma; porque el conflicto de la Voluntad una se revela en la diversidad de sus objetivaciones hay una cierta armonía entre todas ellas. El mundo consiste, por tanto, en el conflicto de la Voluntad consigo misma, *mundo como Voluntad*, o en la representación por un sujeto cognoscente de ese conflicto, *mundo como Representación*. En el mundo como representación la armonía, manifestación de la unidad de la Voluntad, se expresa en la recíproca adecuación de las especies, es decir, en la teleología que parece presidir la naturaleza considerada en su conjunto; la diversidad es consecuencia del conflicto de la Voluntad consigo misma, conflicto que aparece o se muestra en la encarnizada lucha de los individuos por la existencia, que es, además, una lucha de todos contra todos, por lo que la expresión *Voluntad de vivir* designa acertadamente el ser o esencia íntima de lo que aquí se manifiesta.

### 2.2.3. La Voluntad de vivir, raíz metafísica de la tragedia.

“En el fondo lo que encontramos es esto: que la Voluntad se devora a sí misma, porque fuera de ella nada existe y es una Voluntad hambrienta. De aquí la caza, la angustia y el dolor”<sup>180</sup>.

El asunto que ahora, para cerrar nuestra exposición sobre *el mundo como Voluntad*, nos ocupa, *la Voluntad de vivir*, resulta especialmente trascendente, porque aquí, en el corazón mismo de la metafísica, no podía ser en otro lugar, con esta cuestión nos jugamos aquélla otra

<sup>178</sup> W1, pp. 214-215 (135).

<sup>179</sup> W1, p. 215 (189-190).

<sup>180</sup> W1, p. 206 (182)

hacia la que se ha orientado siempre todo sistema de metafísica, también toda nuestra exposición, en la medida en que pretende reflejar lo esencial del sistema schopenhaueriano, cuestión que no es otra que el problema del sentido o sinsentido (absurdo) de la existencia. La respuesta de Schopenhauer a este problema es firme y clara: la vida carece de sentido; su argumentación sencilla, veámoslo. El mundo consiste en el conflicto de la Voluntad consigo misma, *mundo como Voluntad*, o en la representación de ese conflicto, *mundo como Representación*. Este último se rige o se constituye por el principio de razón, de ahí su rigurosa inteligibilidad, pero sólo una vez supuesto aquél como su ser. Por eso, por ser el mundo como Voluntad *supuesto o lógicamente anterior* al principio de razón, cuya esencia, si el mundo como representación es el espejo en el que se refleja la Voluntad, no puede ser otra, como veremos enseguida, que *la Voluntad de vivir*, carece de toda razón y, en consecuencia, de sentido. La finalidad que antes hemos descubierto en el mundo como representación es inmanente al mismo: un organismo se haya ordenado en todas sus partes a su conservación y perpetuación; igualmente el universo entero se haya ordenado de modo semejante, y esto es así porque ese organismo y el universo entero son un acto de Voluntad intemporal, pero tal finalidad no es trascendente, se refiere a nuestro modo de conocer, y no encierra, por tanto, ningún sentido más allá del ciego querer vivir de la Voluntad. El orden e inteligibilidad del mundo como representación se levanta así sobre el desorden y / o, en todo caso, sobre la más absoluta opacidad; el sentido o la finalidad sobre el sinsentido o la ausencia de todo fin. La pregunta brota inmediatamente de esa reflexión: si la vida carece de sentido, ¿por qué la lucha constante y sin excepción por mantenernos en ella, a pesar del esfuerzo y de los dolores sin cuento que esa lucha supone? Se impone, todavía, una reflexión sobre la Voluntad de vivir.

“La *Voluntad de vivir*, dice Schopenhauer, lejos de ser una *hipóstasis* caprichosa o un nombre vano, es la única expresión verdadera del ser último del mundo”<sup>181</sup> ¿Por qué o en qué sentido la expresión *Voluntad de vivir*, querer *ciego*, ajeno a toda razón, expresa adecuadamente la esencia o ser último del mundo? Si la totalidad del mundo intuitivo, “que el filósofo debe interpretar”<sup>182</sup>, es el *espejo* de la totalidad de la Voluntad, *miremos* el espejo y

---

<sup>181</sup> W2, p. 410 (898) Schopenhauer dedica a esta cuestión el capítulo 28 con el que cierra el segundo libro de la segunda edición del *Mundo* y que titula, *Caracteres de la Voluntad de vivir*. El capítulo pretende *complementar* el parágrafo 29 de la primera edición, que cierra igualmente el segundo libro, en el que a modo de resumen de ese segundo libro insiste en que “este mundo en el que vivimos y somos es en todo y por todo Voluntad, y en todo y por todo representación”, W1, p. 215 (190), tras lo cual se extiende en una reflexión sobre la ausencia de fin de la Voluntad como cosa en sí.

<sup>182</sup> W2, p. 410 (898)

veremos que lo que en él se refleja no es otra cosa que el querer vivir de todo lo existente, la *Voluntad de vivir*. A partir de ahí, la argumentación de Schopenhauer es bastante simple:

1°. Si echamos una ojeada al mundo intuitivo, ¿qué observamos?, que todo se precipita a la existencia y si es posible a la existencia orgánica<sup>183</sup>, hacia las formas superiores de vida, y, una vez alcanzada, el esfuerzo incansable por mantenerse en ella: el principio que preside este mundo es la voluntad, una voluntad inquebrantable de vivir, un querer vivir de todo lo existente, por encima de todo y a pesar de todo, principio, que una vez asumido, es capaz de explicarlo todo<sup>184</sup>.

Pero ese principio trasciende a los individuos a los que gobierna y a los que, vistos reflejados en el espejo del frío conocimiento racional, parece mover como marionetas. La Voluntad de vivir es la esencia de los individuos, ella es la que impulsa todos los actos que constituyen su vida y la vivencian, en la medida en que poseen conciencia, hasta la angustia, pero su objetivo último no es el individuo, sino la conservación de la especie. Al observar la lucha desesperada por la vida de cualquier individuo y la salvaje violencia con la que se rebela ante la amenaza de la muerte, hasta el punto de que, sean las circunstancias las que sean, sólo abandona la lucha cuando las fuerzas, irremisiblemente, se agotan, todo parece -y así lo vive el individuo- como si el universo entero se aniquilara “en ese fenómeno único”<sup>185</sup>. Sin embargo, ningún individuo escapa a la muerte, el duro combate apuntado sólo es capaz de retrasar unos instantes su indefectible llegada. Todo ello nos induce a pensar que la naturaleza tiene como único fin la conservación de las especies -desde la consideración metafísica: que la Voluntad es voluntad de conservación de sus objetivaciones, de las Ideas-, y que el individuo solo tiene para ella un valor relativo, el de “propagador de la especie”<sup>186</sup>. Los individuos y su lucha por la

<sup>183</sup> \_En este mundo “todo se precipita hacia la existencia, y, si es posible, hacia la existencia orgánica, es decir, hacia la vida en sus grados más altos” W2, p. 410 (898).

<sup>184</sup> “Tales manifestaciones me autorizan a afirmar que la Voluntad de vivir es el principio inexplicable capaz de explicarlo todo, y que lejos de ser tan sólo un nombre sonoro, como lo Absoluto, lo Infinito, la Idea u otros semejantes, es lo más real que conocemos, la médula de toda realidad”, W2, p. 411 (899, la traducción ha sido modificada). Su alusión crítica a los idealistas contemporáneos refuerza el carácter central de la cuestión que tratamos.

<sup>185</sup> W2, p. 410 (899). Entre otras, nos hace esta reflexión: “Recordemos el espanto que nos produce una sentencia de muerte, el horror con que presenciamos los preparativos de la ejecución y la compasión que nos desgarran el alma al contemplar la ejecución misma. Parece que se trata de otra cosa que de abreviar unos instantes una existencia triste y vacía, siempre insegura, emponzoñada sin cesar por tormentos de todas clases; casi nos sentimos inclinados a pensar que es de gran importancia que un individuo acelere su marcha, después de una efímera existencia, a la región donde ha de permanecer eternamente” W2, pp. 410-411 (899).

<sup>186</sup> W2, p. 411 (899).

existencia son sólo el “instrumento” mediante el que la Voluntad de vivir se perpetúa como tal en el todo de la naturaleza.

2º. Esta Voluntad de vivir “es un hecho primitivo e incondicionado”, es decir, no depende del conocimiento objetivo del valor de la vida, por lo que todos los seres vivos, también nosotros mismos, “se nos presentan, no como atraídos por la vida, sino como impulsados por ella”<sup>187</sup>. Si contemplamos serenamente, con esa serenidad que transforma el interés en lucidez, la vida animal y humana, la verdad de esa afirmación, piensa Schopenhauer, se nos impondrá incontestablemente:

Observemos a los animales, ¡con qué tesón y empeño luchan hasta extenuarse por adaptarse al medio, sobrevivir y asegurar la pervivencia de su prole! Múltiples preguntas nos asaltan tan pronto reflexionamos sobre ello: ¿cuál es la recompensa, cuál es el fin, cuál el resultado de todo esto?, ¿a qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo? No nos empeñemos, no hallaremos otra respuesta que “no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y dolores sin cuento. Si -además- comparamos, de una parte, el arte indescriptible de la Naturaleza y la riqueza de sus medios y, de otro, la pequeñez del resultado perseguido y adquirido, se llega forzosamente a la conclusión de que la vida es un negocio que no cubre gastos”<sup>188</sup>. En todas partes donde hay vida, pero quizás en el reino animal se nos muestra con mayor evidencia, encontramos múltiples ejemplos de formas de vida miserable, cuya única recompensa es el alimento y la cópula para continuar con la misma miseria. Considérese, arguye Schopenhauer, el ejemplo del topo, cuya vida consiste en cavar penosa e incesantemente su noche perpetua: “tales ejemplos -concluye- demuestran claramente que entre los esfuerzos y las penas de la vida y sus goces no hay proporción alguna”<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> W2, p. 412 (901).

<sup>188</sup> W2, p. 413 (901).

<sup>189</sup> W2, p. 414 (902). Insistiendo en ello, con la enorme capacidad que tiene para poner en primer plano la angustia del dolor, para inmediatamente pasar a la fría consideración metafísica, añade:

“La variedad de las organizaciones, la perfección artística de los medios en virtud de los cuales cada una de ellas está dispuesta en atención a sus elementos y a sus presas, contrastan aquí claramente con la ausencia de todo lo que podría suponerse que fuera un fin. En lugar de esto hallamos sólo el bienestar de un momento, un goce fugitivo condicionado por la necesidad, largos y numerosos dolores, un combate perpetuo, confusión, privaciones, necesidad, angustia, lamentos, gritos y congojas, y esto *per saecula saeculorum*, o hasta que estalle otra vez la corteza de nuestro planeta. Junghuhn refiere haber visto en Java un extenso campo que se perdía de vista cubierto de osamentas y que creyó que era un campo de batalla. Los esqueletos eran de grandes tortugas de cinco pies de largo y tres de ancho, que abandonando el mar tomaban ese camino para depositar sus huevos; entonces eran atacadas por perros salvajes (*canis rectilans*), que acometiéndolas en grupos las vuelcan, les arrancan la coraza inferior y las conchas

En el hombre la cuestión es quizás más compleja, menos *descarnada*, aunque “el carácter principal sigue siendo el mismo”: la vida no es un “goce”, sino “un deber que cumplir”; lucha, esfuerzo y miseria por todas partes. “Millones de hombres agrupados en naciones aspiran al bien común; cada individuo, a su bien particular; pero esto no se consigue sino a costa de millares de víctimas”. En tiempos de guerra, la sangre corre por doquier; en tiempos de paz, todos se agitan en ingentes esfuerzos, “pero ¿cuál es el resultado? Permitir que las criaturas efímeras y atormentadas vivan un breve instante, a lo sumo, y en el mejor caso, en el seno de una miseria soportable que se convierte en aburrimiento, y luego hacerles perpetuar su especie, para que ésta comience el mismo trabajo”<sup>190</sup>.

3°. La contemplación del tremendo desajuste entre esfuerzo y recompensa debería inducirnos a pensar que la Voluntad de vivir es una locura o una quimera, pero no es así, en todo caso esto lo pensamos sólo momentáneamente. El motivo es que la Voluntad de vivir, no depende del conocimiento, sino que “es, muy por el contrario, un impulso ciego, una

---

abdominales y las devoran vivas. A veces en este momento se presenta un tigre y se lanza sobre los perros. Esta horrible escena se repite millares de veces todos los años. ¿Es para esto para lo que han nacido las tortugas? ¿Qué culpa expían con tales tormentos? ¿a qué obedecen esas escenas horribles? No hay otra respuesta que ésta: así se objetiva *la Voluntad de vivir*”, W2, pp. 414-415 (902-903). Continúa afirmando que para comprender esto hace falta algo más que el recurso a Dios o a esa necesidad que dice “que es la *Idea en su otro modo de ser*. Estas necesidades han hecho durante veinte años las delicias de los tontos de mi tiempo. Según el panteísmo o el espinosismo, de que estos modernos no son más que disfraces, todo ese movimiento del mundo se opera sin fin y siempre lo mismo, durante una eternidad. El mundo es entonces un Dios, un *ens perfectissimum*; es decir, que no puede existir ni concebirse nada mejor. Luego no hay necesidad de salvación que nos redima, y, por consiguiente, no hay redención. Y no hay que pensar en comprender el fin de toda esa tragicomedia, pues no tiene espectadores y los mismos actores, por un placer mínimo y de índole completamente negativa, tienen que soportar dolores sin fin” W2, pp. 416-417 (904).

<sup>190</sup> W2, p. 418 (905). Si recordamos el ejemplo de la cita anterior sobre las tortugas y añadimos aquéllos otros en los que Schopenhauer hace referencia a los horrores que originan los hombres en sus relaciones mutuas comprenderemos la justeza del comentario de T. Mann:

“En todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la Voluntad (y habla de esto mucho y de manera muy detallada), su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanzan las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección. Schopenhauer habla acerca de esto con una vehemencia tan cortante, con tal acento de experiencia, de conocimiento detallado, que nos espanta y a la vez nos embelesa por su poderosa verdad. Hay en ciertas páginas suyas un salvaje y cáustico escarnio de la vida, tras el que se adivina una mirada centelleante, unos labios apretados, y todo ello mientras va desgranando citas griegas y latinas; hay una inmisericorde y a la vez misericordiosa denigración, constatación, enumeración y fundamentación de las miserias del mundo; todo lo cual, por lo demás, no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse dada la gran exactitud con que habla Schopenhauer y su sombrío talento expresivo; más bien, nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de la voz”. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, o. cit. pp. 41-42.

inclinación absolutamente sin razón y sin motivo”<sup>191</sup>. Tiene que ser así, la consciencia de que el dolor es consustancial a la vida y la consciencia de la inevitabilidad de la muerte, nos demuestra que si la razón fuera la impulsora de la vida, de la Voluntad de vivir, hace tiempo que hubiera caído en la cuenta de “que el bollo no vale el coscorrón y habrían abandonado la partida”. Cada hombre se mueve como una marioneta, pero su movimiento no se debe a un hilo exterior, sino a un mecanismo interior, y ese mecanismo no es sino “la Voluntad de vivir, impulso irreflexivo, que no tiene razón suficiente en el mundo exterior. Ella es quien impide a los hombres abandonar la escena, el *primum movile* de sus movimientos. Toda manifestación de una fuerza natural tiene alguna causa, pero la fuerza misma no la tiene; igualmente todo acto aislado de la voluntad tiene un motivo, pero la voluntad carece de él; en el fondo, ambas cosas son una y la misma. La voluntad es, en las cosas, el límite metafísico de toda observación, más allá del cual no es posible ir. El carácter absoluto y originario de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de miserias, de tormentos, de dolores, de angustias y, por añadidura, de aburrimiento, que si se la considera objetivamente debería ser para él un objeto de horror, siendo así que, por el contrario, nada teme tanto como ver llegar su término, que es lo único de que puede estar seguro”<sup>192</sup>.

4º. La conclusión se impone: el *querer vivir*, no es el resultado de lo atractivo del mundo, la Voluntad de vivir por la que todo ser se mantiene en la existencia no es consecuencia del valor intrínseco de la vida, sino, al contrario, somos, el mundo todo es, a instancias o por el impulso de la Voluntad de vivir:

“En todas estas consideraciones se descubre claramente que la Voluntad de vivir no es una consecuencia del conocimiento de la vida, no es algo a modo de una *conclusio ex praemissis* ni nada secundario; antes al contrario, es lo primero de lo primero, la premisa de las premisas, y precisamente por esto aquello de que la filosofía debe partir, pues la Voluntad de vivir no existe como una consecuencia del mundo, sino el mundo como una consecuencia de la Voluntad de vivir”<sup>193</sup>.

Pero aún podría preguntarse, ¿qué quiere o a qué aspira esta Voluntad que es la esencia del mundo?, ¿para qué quiere vivir? Tales preguntas significan confundir la Voluntad con su fenómeno, ya que dicen relación al principio de razón, que afecta sólo al fenómeno, pero no a

---

<sup>191</sup> W2, p. 418 (905, la traducción ha sido modificada).

<sup>192</sup> W2, p. 419 (906). Aún más, todo hombre se mueve por la necesidad o por el tedio, todos nuestros actos llevan por eso el sello de la coacción. En realidad no le atrae la existencia, más bien se ve espoleado por la necesidad. “Dicho sea de pasada, éste es el origen del lado cómico, burlesco, grotesco y caricaturesco de la vida, pues cuando los individuos son empujados por detrás contra su voluntad, gesticulan y se mueven como pueden, y la confusión que de aquí nace ofrece un aspecto de los más grotescos; más no por eso son menos serios los dolores de la vida”, W2, pp. 420-521 (907).

<sup>193</sup> W2, p. 421 (907, la traducción ha sido modificada).

la Voluntad como cosa en sí. Por eso sólo estoy autorizado a preguntar, por ejemplo, por la causa de la gravedad en el caso de que no sea una fuerza original o elemental sino un fenómeno, un modo de manifestarse otra fuerza original; igualmente sólo puedo preguntar por qué quiero algo concreto, pero no por qué quiero en general, porque mi carácter inteligible, al igual que la Voluntad misma, “carece de causa por estar situada fuera del dominio del principio de razón”. Por ello toda pregunta acerca del querer en general carece de sentido, ya que “la esencia de la Voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término”<sup>194</sup>. Así ocurre en las fuerzas elementales que siempre están presentes e “igual sucede con todas las aspiraciones que constituyen la expresión de la voluntad. Cada fin realizado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así indefinidamente”. La vida de la planta tiende a la semilla que empezará un nuevo ciclo, en la vida del animal la procreación es “el punto culminante de la misma”, punto de partida para la repetición del mismo fenómeno, la misma nutrición es expresión de esos esfuerzos constantes. “La manifestación de la Voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir”<sup>195</sup>. En el hombre un deseo satisfecho casi se olvida y engendra un nuevo deseo, el paso de uno a otro sí es “rápido se llama felicidad y cuando es lento desdicha”, el hastío es lo paralizante, lo mortal<sup>196</sup>.

“De todo lo expuesto se deduce que la voluntad sabe siempre, cuando el entendimiento la asiste, lo que quiere en un momento y en un lugar determinado, pero nunca lo que quiere en general. Cada acto concreto tiene su fin, pero el querer en general no tiene ninguno; del mismo modo que cada fenómeno natural es determinado a aparecer en un cierto momento o en un cierto lugar por una causa suficiente, pero la fuerza que en el fenómeno se manifiesta no la tiene, porque es un grado de objetivación de la cosa en sí, de la Voluntad carente de causa. -El único autoconocimiento de la Voluntad en su conjunto es la representación en su conjunto, la totalidad del mundo intuitivo. Este es su objetivación, su manifestación, su espejo. Lo que esta propiedad suya significa será el objeto de nuestras ulteriores consideraciones”<sup>197</sup>.

Llegamos así al final de nuestro viaje -parafraseando el título de la famosa obra de Joseph Conrad- *al corazón de las tinieblas*: este mundo, el único que hay, es expresión de la ciega Voluntad de vivir. El universo en su conjunto, y dentro de él el hombre, no responde, no se funda en la razón, en el *Logos*, sino en la Voluntad de vivir, una fuerza ciega, un querer incesante, siempre renovado, sin motivo y sin fin ... He ahí el fondo oscuro, opaco, tenebroso en el que se instala la filosofía de Schopenhauer, deviniendo así una filosofía de la tragedia. Ya nos ocupamos de esta cuestión en el primer capítulo al hablar del *Significado y alcance de la filosofía schopenhaueriana*. Afirmábamos entonces, parafraseando a Philonenko, y reiteramos ahora, que Schopenhauer alumbra la filosofía de la tragedia porque entiende que el ser en

<sup>194</sup> W1, p. 217 (192).

<sup>195</sup> W1, p. 218 (192).

<sup>196</sup> W1, p. 218 (191-192).

<sup>197</sup> W1, p. 218 (193, la traducción ha sido modificada).

cuanto ser es Voluntad<sup>198</sup>. Pero es ahora cuando hemos ganado la perspectiva suficiente para comprender el alcance y las verdaderas dimensiones de aquella afirmación. Brevemente: porque el ser en cuanto ser es uno y es Voluntad, consiste en escisión y conflicto irreconciliable consigo mismo, escisión y conflicto que en el vivir consciente se nos revela como *dolor*<sup>199</sup>; porque ese ser en cuanto ser se sitúa *al otro lado* del principio de razón, no se deja iluminar por la razón, de ahí su opacidad infranqueable, de ahí también que el dolor aparezca sin razón ni finalidad alguna y con él el sinsentido absoluto de la vida. Descubrimos así que el orden en el que nos representamos este mundo se levanta desde el desorden, la rigurosa racionalidad que la ciencia establece se construye desde la ausencia de toda razón, el sentido de cada uno de nuestros actos y de cada una de las parcelas de la vida social nacen desde el sinsentido: De repente comprendemos la imposibilidad de iluminar la oscuridad, y, por tanto, de *entender* en sentido fuerte la vida humana individual o colectiva<sup>200</sup>. Lo que Nietzsche celebrará como la definitiva liberación del hombre es vivido por Schopenhauer con profundo pesimismo. A este nivel metafísico la diferencia estriba en la doctrina de la unidad de la Voluntad. La lucha de Nietzsche contra todos los *trasmundos* tiene, en el ámbito de la metafísica, este objetivo:

---

<sup>198</sup> Alexis Philonenko, *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*, en *SCHOPENHAUER et la force du pessimisme*, coord. por P. Sipriot, o. cit., pp. 71-84.

<sup>199</sup> “Lo trágico en la filosofía de Schopenhauer es que la unidad y la igualdad esencial de todo ser, que según su significación formal es la garantía de apaciguamiento y de un sentimiento sosegado del mundo, al determinarse su contenido como voluntad lleva en su seno la escisión, la lucha, el anhelo insaciable. Con esto se ha introducido en el punto radical unitario de la vida -cuya unidad, sólo por serlo, concedería en otro caso a la existencia y a su reflejo espiritual la tranquilidad suprema y la quietud- la lucha por la existencia y el huir de ella, el ansia perpetua sin fin ni objeto, la escisión irreconciliable entre todo presente y lo que nosotros *propiamente* queremos. La forma con que todo monismo presta quietud, firmeza y paz a su concepción del mundo, se transforma aquí por razón de su contenido en lo contrario, en ansia e inquietud perennes y en la contradicción interior. Al mismo tiempo, aparece aquí, por primera vez en Schopenhauer, la profunda incongruencia que existe entre la explicación sentimental metafísica del mundo y la forma de la ciencia” (Continúa comentando esta última cuestión), G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit. p. 73.

<sup>200</sup> Juan Gavilán hace una interesante reflexión sobre algunos aspectos sobresalientes de la filosofía de Schopenhauer, irracionalismo, tragedia, pesimismo. “La tragedia -afirma- consiste, con palabras de J. Monod, en que se ha roto la antigua alianza, en el despertar de ese sueño milenar, expresión muy parecida a la utilizada por Nietzsche para indicar la mentira de milenios, la falsa concepción del platonismo. La situación planteada por Monod concuerda con la postura planteada casi un siglo antes por Schopenhauer. ... A pesar de que estas palabras de Monod están dirigidas a exponer, en un contexto distinto, la situación en la que desemboca el desarrollo de la ciencia y el desfase del desarrollo social y moral, a pesar de todo, mantiene la necesidad de replantearnos el sentido de la racionalidad, la necesidad de plantearnos el sentido de una realidad que no está fundada en el *Logos*. ... Aun aceptando, entonces, las diferencias notables entre las dos posiciones, mantenemos sólo esto: que se ha roto la antigua alianza, que la voluntad se ha liberado, que se ha deshecho el sueño de la razón, que es absolutamente necesario revisar el modelo del racionalismo clásico y las relaciones que el hombre tiene consigo y con el universo”, Juan Gavilán, *El desorden, la multiplicidad y el devenir*, *Documentos A*, 6, o. cit., p. 90.



desprenderse de la unidad schopenhaueriana de la Voluntad de vivir que le posibilita transformarla en *Voluntad de poder*. También para Nietzsche el mundo es Voluntad, pero no se parte de la unidad, sino de la pluralidad, que abre el camino a la evolución y confiere un *sentido*, aunque sea relativo, como afirma Simmel, a la existencia humana.

La presencia lúcida de la muerte es la que nos desvela el vacío de la lucha en la que consiste la existencia, enciende la llama del filosofar y despierta en nosotros el sentimiento trágico. Razón frente a instintos vitales, he ahí la esencia del combate existencial tras la reflexión filosófica, combate que se libra en medio del silencio absoluto del universo, cuya consciencia genera angustia y miedo y por ello despierta el sentimiento trágico. Philonenko, al hablar del combate en el que la vida y la muerte consisten comenta el ejemplo aterrador propuesto por Schopenhauer de la hormiga-bulldog de Australia -al partirla en dos, cabeza y cola se enfrentan en una lucha *a muerte* que dura media hora aproximadamente- con estas palabras:

“¡Qué espectáculo! Al mirarlo se nos viene a la mente primero que la vida es el *infierno*. Nos explicamos ya nuestro miedo, miedo tanto más profundo cuanto que acabamos de imaginar que estamos ante el *puro* infierno, por todos lados limitado por la nada, un infierno que no se apoyaría en el paraíso o en el purgatorio y que no sería diferente de la vida. Pero nuestro miedo sigue en aumento. ¿Qué es vivir? La vida del hombre es un conflicto entre sus fuerzas interiores y su razón, un martirio espantoso en el que la cabeza devora a un cuerpo que quiere arrastrarla hacia un aturdimiento malsano y ello hasta la muerte. Eso es el miedo, que habita en nuestro corazón. Vivimos en el puro infierno: traduzcamos, es la pureza del mal unida a su unicidad. Este pensamiento es el más abrumador que existe y, cosa irrisoria, basta cortar una hormiga en dos para llegar a él”<sup>201</sup>.

Casi imperceptiblemente hemos pasado de la simple reflexión acerca del ser a su valoración: la Voluntad es el mal. Toda la historia de la filosofía ha sido fruto de un espejismo, de un inversión: se ha entendido el ser desde las coordenadas de la representación, y de ahí la imposibilidad de comprender el mal en cualquiera de sus manifestaciones: éste ha sido siempre la piedra de escándalo de todos los sistemas *bienpensantes*, que son todos los que básicamente configuran dicha historia<sup>202</sup>. Porque el ser es el mal, no hay posibilidad de salvación -a no ser,

<sup>201</sup> Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 145.

<sup>202</sup> “Schopenhauer escarnece el optimismo de Hegel que para él no es sino el pesimismo con los signos cambiados. Retrayéndose directamente a la cosa en sí kantiana siente ahí la terrible, inexhausta potencia que destruye aquel mundo romántico de un falso juego idílico y cruel, aquel mundo de sueño y de magia de lo irreal. El yo no es Dios. El yo descubre su impotencia sobre el abismo del vacío”. El yo es voluntad, aquella voluntad que los místicos alemanes había primado sobre la razón, la voluntad de creer de Lutero, la voluntad moral de Kant, que era la naturaleza voluntaria del yo fichteano, la voluntad creadora de Schelling, la voluntad que retorna a sí misma como pensamiento absoluto en Hegel. El drama del idealismo es que la voluntad quería devenir consciencia, pensamiento. “En Schopenhauer la voluntad renuncia, por fin, a la consciencia, al pensamiento; es, en tanto que ella misma, sin necesidad de sistema y de vanas disquisiciones; está fuera del círculo cerrado de un pseudo pensamiento; finalmente soberana,

en la medida en que ello fuere posible, negar el ser, negar la Voluntad, ése será precisamente el tema de la ética- y el pesimismo es la única actitud coherente ante la vida. Del pesimismo nos ocupamos en la siguiente sección en el contexto de la antropología schopenhaueriana.

#### 2.2.4. Schopenhauer y el evolucionismo.

“las formas primitivas de los animales han surgido unas de otras”<sup>203</sup>

Hay numerosos aspectos en filosofía de la naturaleza de Schopenhauer que posibilitan, e incluso sugieren, una visión evolucionista de ésta y que, desde luego, pueden entenderse como una anticipación, en ciertos aspectos sorprendente, del darwinismo<sup>204</sup>. Entre ellos nos parecen más sobresalientes los siguientes:

a) Ruptura, sin ninguna concesión a la tradición teológica, con la doctrina de la creación del mundo, de las especies animales y del hombre, lo que unido a los datos que exponemos a continuación abre el camino a una explicación en sintonía con el evolucionismo del origen de la diversidad de la naturaleza<sup>205</sup>.

---

sola y terrible, nuda y absoluta. Pero la voluntad es el mal.

El problema del mal, eterno como el pensamiento del hombre, ha atormentado la mente de la humanidad en todos los tiempos, desde los hebreos hasta los griegos, desde Giobbe hasta Agustín, desde Sto. Tomás a Juan Scoto, de Campanella a Giordano Bruno, de Spinoza a Hobbes, de Hume a Pascal, de Leibniz a Vico... Y que habla del mal físico y del mal originario, que lo busca en la persona, o bien en el cosmos, que investiga el mal moral o el mal social, que lo encuentra en la criatura o en Dios, que lo identifica con el origen del hombre o lo descubre en el devenir de la historia, que nos muestra la fatalidad o posibilidad de su redención, que es la fuente del pesimismo o del optimismo”, Roberto Bicardo, *II pesimismo Romántico nel “Mondo” di Schopenhauer*, Arti grafiche R. Manfrini, Bolzano-Rovereto, 1955, pp. 238-239. En este libro se expone la filosofía del mundo desde el contexto romántico en el que surge, dedicando el último capítulo al problema del mal.

<sup>203</sup> N. p. 252 (102)

<sup>204</sup> Un detenido e interesante estudio de la filosofía de la naturaleza en Schopenhauer -en él se manejan profusamente no sólo los textos publicados, sino también el *Nachlaß*- es el realizado por Ignazio Volpicelli en su libro *A. Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme*, Marzorati editore, Milano, 1988. En él, tras repasar las líneas esenciales de la filosofía schopenhaueriana de la naturaleza en el primer capítulo, dedica todo el segundo -*Schopenhauer evolucionista*- a analizar el evolucionismo de Schopenhauer. Los capítulos tercero al quinto se dedican a la exposición de la filosofía schopenhaueriana de la naturaleza, mientras que el cuarto y último se ocupa de las reflexiones que frecuentemente encontramos en esta filosofía sobre el sueño y la magia.

<sup>205</sup> “Schopenhauer habló ya en 1851 en sus *Parerga y Paralipomena*, directa y ásperamente, de la procedencia biológica del hombre del mono -sin hacer la menor concesión a la teología en torno a la doctrina bíblica de la creación. ... Sin embargo, Schopenhauer no ha alcanzado los fundamentos científicamente innovadores, esencialmente nuevos, de la teoría de la evolución, aunque trabaja con consideraciones que en el estado de los conocimientos en su época parecen extraños, al anticipar la ruptura de las nuevas teorías”, V. Spierling, *Die Drehwende der Moderne*, en: *Materialien*, hrsg. von V. Spierling, o. cit., pp. 20-21.

b) Unidad de ser de toda la naturaleza, desde la materia inorgánica hasta el hombre; no hay, pues, ruptura ontológica entre dos diversos órdenes de lo real. Más aún, la línea de demarcación básica no está entre el animal y el hombre, sino entre lo inorgánico y lo orgánico, lo que implica la negación de toda forma de dualismo: en el hombre no hay un alma espiritual distinta del cuerpo material, él es, como cualquier otro ser, todo él cuerpo material, desde el punto de vista físico y todo él Voluntad, desde el punto de vista metafísico. Todo ello supone una concepción completamente nueva, afín a la concepción evolucionista, de la inteligencia -en ello hemos insistido ya suficientemente en otros lugares de este trabajo-, como capacidad al servicio de los intereses vitales del organismo<sup>206</sup>.

c) Ese ser uno, que desde la comprensión metafísica se entiende manifestándose según grados regularmente ascendentes de objetivación impulsados por la Voluntad de vivir, aparece en el mundo físico o material configurando individuos cuyos cuerpos u organismos son cada vez más complejos, todo lo cual le induce a pensar que la materia orgánica ha surgido a partir de la inorgánica y que unos organismos se han originado a partir de otros, cuyo motor es la *potencia creadora* (Zeugungskraft) de la naturaleza. Así, por ejemplo, afirma que la homogeneidad en el esqueleto de los vertebrados muestra “que las formas primitivas de los animales han surgido unas de otras”<sup>207</sup>, o que la vida, según se especifica en *Parerga*, habría surgido al menos tres veces en la tierra tras sendas catástrofes, y que los grados inferiores de la vida animal se habrían originado por el efecto del calor del sol sobre alguna forma de lodo marino o alguna materia orgánica en descomposición, mientras que los grados superiores habrían ido ascendiendo, siempre de uno en uno, no por lenta transformación, sino por *generatio aequivoca* o *generatio in utero heterogeneo*<sup>208</sup>.

d) Precisamente porque unas formas animales han surgido de otras, señala que, después de la última catástrofe, el hombre ha surgido del mono, concretamente, en Asia del Pongo y en

---

<sup>206</sup> “Pero hay un aspecto de todo ello que sigue siendo importante para una consideración de su filosofía, a saber, su explicación del desarrollo de la mente. Anticipándose a Darwin, lo estudió desde el punto de vista de la evolución, lo consideró esencialmente un mecanismo de supervivencia que se hacía necesario en una fase determinada de la evolución de los organismos vivos”, B. Magee, *Schopenhauer*, o. cit., p. 173.

<sup>207</sup> “Tenemos que suponer que este elemento anatómico reposa en parte en la unidad e identidad de la Voluntad de vivir en general, *dependiendo, además, de que las formas primitivas de los animales han surgido unas de otras*”, N. p. 252 (102), la cursiva es mía.

<sup>208</sup> Aunque se tenga en cuenta que Schopenhauer utiliza la teoría popular de la *generatio aequivoca* para la primera aparición de una nueva especie “no será equivocado el ver en estos pensamientos una cierta anticipación del darwinismo”, W. Weimer, *Schopenhauer*, o. cit. p. 87.

África del Chimpancé<sup>209</sup> y explica las diversas razas primitivas por el lugar donde el hecho se ha producido y por su antecesor inmediato. Asimismo, entiende que en América no pudo aparecer el hombre porque el grado más elevado de los simios es el macaco, por lo que el salto habría de ser demasiado elevado:

“Esto hace pensar -el que se diera el macaco, en lugar del ‘mono propiamente dicho’- que en América la naturaleza no ha podido elevarse hasta el hombre, pues desde el grado inferior a éste, o sea desde el chimpancé y el orangután hasta el hombre, el paso que había de dar era todavía inmenso. Así vemos que las tres grandes razas, caucásica, mongólica y etiópica, igualmente primitivas, como nos demuestra la lingüística, tuvieron su cuna en el viejo continente, mientras que en América está poblada por una raza mongólica cruzada y modificada por condiciones climatológicas y procedente de Asia. Sobre la superficie terrestre, tal como estaba constituida antes de la última revolución del globo, la naturaleza había producido aquí y allá al mono, pero sin poder llegar al hombre”<sup>210</sup>.

Cuando consideramos la descripción *física* que hace Schopenhauer del desarrollo del mundo natural nos sorprende su anticipación evolucionista: así, por ejemplo, en los párrafos 91 y 92 de la primera parte de *Parerga*, en numerosos momentos del *Nachlaß* o en algunos pasajes de la segunda edición del *Mundo*. Sin embargo, su metafísica de la Voluntad, que es lo que le conduce a esa anticipación, es, paradójicamente, la que le impide llegar a la evolución biológica en sentido estricto. En concreto, el afirmar que el ser de la naturaleza es fuerza, aunque se entienda como Voluntad, posibilita la explicación evolucionista, pero al concebirla metafísicamente, y tal como él lo hace, desde la idealidad del tiempo, entiende que las objetivaciones de esa Voluntad, las Ideas (especies), son formas (grados) fijas de objetivación, por lo que no hay un verdadero *ascenso* (progreso) de la vida en ningún aspecto ni sentido -recordemos, aunque en ello se insistirá más adelante, que tampoco hay progreso histórico-. La vida y su despliegue, también la historia de la humanidad, está ya dada de una vez por todas, su devenir en el tiempo es sólo apariencia, el aparecer de la Voluntad intemporal a un sujeto. La doctrina de las Ideas (platonismo) y la idealidad del tiempo (kantismo) le impidieron *presentir*, como señala Philonenko, la revolución biológica operada por Darwin, aunque en muchos

---

<sup>209</sup> “Después de la última catástrofe sobre la corteza terrestre se produjo el desarrollo en la serie animal que ascendió hasta la especie humana, después que se hubiese alzado hasta la penúltima de sus formas, hasta el mono. ... No queremos disimular, que pensaríamos que los primeros hombres procederían en Asia del Pongo y en África del Chimpancé, aunque no como monos sino inmediatamente como hombres”, P2, pp. 167-168.

<sup>210</sup> W2, pp. 355-356 (863).

aspectos estuvo muy cerca de ella<sup>211</sup>. La polémica con Lamarck, que examinamos escuetamente a continuación, es buena prueba de lo que decimos.

Schopenhauer opina que Lamarck ha acertado en lo esencial, “puesto que comprendió bien que es la voluntad del animal lo originario y lo que ha determinado su organización”<sup>212</sup>, lo que equivale a decir que la forma de vida no se determina por el organismo, sino que éste es consecuencia de aquélla<sup>213</sup>. Pero ha acertado por casualidad, porque su teoría, según la cual el organismo de las diversas especies animales se ha generado lentamente como resultado de la necesidad de su adaptación al medio, es falsa, consecuencia del desconocimiento de la epistemología kantiana que afirma la idealidad del espacio, del tiempo y de la causalidad. Schopenhauer critica la hipótesis lamarckiana según la cual los órganos del animal se han originado a lo largo del tiempo por el esfuerzo de éstos para adaptarse al medio, argumentando que si esto hubiera sido así, “habrían sucumbido las especies en tales esfuerzos antes de que en el curso de innumerables generaciones hubiesen producido los órganos necesarios a su conservación, desapareciendo por falta de éstos”<sup>214</sup>. La raíz del error, añade a continuación, reside en que no conoció “la grande y fecunda doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio, ni nada de lo que en ella va implícito. Y de aquí el que no pudiera concebir Lamarck la constitución de los seres de otro modo que en el tiempo por sucesión”<sup>215</sup>. La doctrina de la idealidad del tiempo es, a este respecto, decisiva: Schopenhauer no sólo acepta, sino que es una tesis básica de su filosofía de la naturaleza, la tesis lamarckiana según la cual la forma de vida determina el organismo, sin embargo, esta tesis es para él una prueba de la idealidad del tiempo, dado que implica una anticipación de la forma de vida, que, teóricamente, lo ha

---

<sup>211</sup> Philonenko concluye el comentario genérico de la doctrina schopenhaueriana de las Ideas con las siguientes palabras: “Ahí se sitúa una verdadera dificultad para la doctrina. Darwin en su célebre libro sobre el *Origen de las especies* rompe el 24 de noviembre de 1859 con el dogma de la constancia de las especies; el 21 de abril de 1961 Schopenhauer abandona este mundo. Es dramático ver un sistema hundirse bajo el puño de la historia tan poco tiempo antes de la desaparición de su creador. ... Sin duda podremos interrogarnos hasta la saciedad para saber cómo ha sucedido que el autor del *Mundo*, tan atento a la filosofía biológica, no haya presentido la revolución darwiniana. En el orden de la ciencia se puede decir que Descartes ha acabado la Edad Media en las ciencias de la naturaleza (incluso si quedaba mucho por hacer). Igualmente se puede pensar que Darwin acaba la Edad Media del conocimiento de la vida, *Mutatis mutandis* Schopenhauer viene antes de Descartes, A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, o. cit., p. 138.

<sup>212</sup> N, p. 242 (90).

<sup>213</sup> N, pp. 238-239 (85-86).

<sup>214</sup> N, p. 242 (90).

<sup>215</sup> N, p. 242 (91).

determinado, sobre el organismo<sup>216</sup>. Tal anticipación se explica porque el cuerpo no es sino la forma fenomenal de una voluntad, de ahí que “todo animal se ha hecho su estructura conforme a su voluntad”<sup>217</sup>.

\*\*\*\*\*

La metafísica de Schopenhauer comprende la naturaleza y al hombre como parte de ella desde una interpretación nueva del ser, éste no es Razón sino Voluntad, abriendo así camino a una nueva caracterización y fundamentación de las ciencias y, sobre todo, como veremos a continuación, a una nueva antropología. Sin embargo, permanece todavía en esa comprensión un elemento viejo, lo que hemos denominado el platonismo de Schopenhauer, permanencia que en gran parte se debe a no haber entrevisto, a pesar de sus muchas anticipaciones en otros campos y a que estuvo muy cerca de ella, la evolución de los seres vivos. Su absoluta convicción de la verdad kantiana de la idealidad del tiempo, unido a (o quizás como consecuencia de) “que carecía - como dice Magee- del aparato conceptual que tras él nos dejó Darwin y el desarrollo posterior de la biología” le impidieron entender de otro modo la regularidad de ser de la naturaleza, es decir, su aparecer según diversas clases de seres esencialmente iguales unos a otros. La permanencia de este elemento viejo, dejando de lado las limitaciones que implica en una más adecuada comprensión del fenómeno de la vida, está en la base del *radical* pesimismo que caracteriza su filosofía.

Simmel tiene, en cierto modo, razón cuando afirma que es el conocimiento y, sobre todo, la asunción del *espíritu* de Darwin lo que separa a Nietzsche de Schopenhauer, que se concreta en la diversa valoración que de la vida cada uno de ellos hace: negativa en Schopenhauer, la vida es un repetirse siempre de lo mismo entre el dolor y el tedio; positiva en Nietzsche, el *tender a más* de la vida es su sentido relativo<sup>218</sup>, más allá del dolor y del placer, la

---

<sup>216</sup> “Con tales anticipaciones se confirma una vez más la idealidad del tiempo, idealidad que surge en general siempre que de la Voluntad, como de la cosa en sí, se trata”, N, p. 246 (95).

<sup>217</sup> N, p. 241 (89).

<sup>218</sup> Afirma Simmel: “Entre Schopenhauer y él (Nietzsche) se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último, y, por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la Voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse. ... Nietzsche, en oposición a Schopenhauer, ha extraído del pensamiento de la evolución un concepto completamente nuevo de la vida: el de que la vida es en su ser más íntimo y propio, intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas ambientales en el sujeto. A través de este impulso, -puesto inmediatamente en ella y por el cual logra la elevación, el enriquecimiento,- la vida puede llegar a ser su propio fin, y en esto queda eliminado el problema de un fin último que estuviese colocado más allá de su proceso natural. ... Esta representación (de la vida) me parece ser el resultado final de aquel

tarea creadora, que por fidelidad a la tierra el hombre consciente de sí y de su destino se impone, convierte el pesimismo schopenhaueriano en sentimiento trágico.

---

sentimiento general de la vida, decisivo en última instancia para toda filosofía, y en que se basa la diferencia más profunda y rigurosa entre Nietzsche y Schopenhauer”, G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, o. cit., pp. 18-19.